

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Habilitační práce

**Mandejci a jejich náboženství
The Mandaeans and their Religion**

Obor: Teologie

Praha, 2019

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto habilitační práci s názvem „Mandejci a jejich náboženství“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Abstrakt

Předložená práce „Mandejci a jejich náboženství“ se zabývá dějinami nábožensko-etnické komunity mandejců, jejich náboženstvím a současností. Výklad se zaměřuje na otázku původu mandejství a na proměny mandejství ve 20. a 21. století, a to na rovině sociálně-politické a na rovině rituální praxe. Konkrétně to znamená, že práce hledá odpověď na následující otázky: 1) Zda je na základě pramenů, které jsou k dispozici, a) možné resp. nutné situovat počátky mandejství do prostředí Syropalestiny, b) nebo zda je legitimní spojovat počátky mandejství s Babylonií; 2) Jak se v průběhu 20. a 21. století v kontextu proměn Blízkého východu měnila mandejská komunita, konkrétně s ohledem na vnitřní strukturu a ve vztahu navenek vůči státu a většinové společnosti a také v kontextu migrace. 3) Jaká je současná rituální praxe mandejců, jaké rituály provádějí, jak se změnila podoba rituální praxe v kontextu změn společnosti a v kontextu migrace.

Klíčová slova

Mandejci, gnóze, rituální hostiny, vodní rituály, transfer rituálů, křtitelské hnutí, Irák, Írán, zařikávací texty, menšiny, diaspora, migrace.

Abstract

The presented work *The Mandaeans and their Religion* is concerned with the history of the ethnoreligious community known as the Mandaeans and their current situation. The work focuses on the question of the origin of the Mandaeans and the transformation Mandaeism has undergone in the 20th and 21st centuries at the socio-political level and at the level of ritual practice. Specifically, the work seeks to answer the following questions: 1) Whether on the basis of the available sources (a) it is correct to link the beginnings of the Mandaeans with Syro-Palestine or (b) whether it is more appropriate to locate the beginnings of the Mandaeans in Babylonia. 2) How has the Mandaean community changed within the context of 20th and 21st century developments in the Middle East and their own migration particularly, with regard to their internal structure, their relationship with the state and the majority society? 3) What is the current state of Mandaean ritual practice and how has this ritual practice changed within the context of their migration as well as within the context of changes in the majority of society?

Key Words

Mandaeans, Gnosticism, ritual meals, water rituals, transfer of rituals, Baptist movement, Iraq, Iran, incantations, minorities, diaspora, migration.

OBSAH

1. ÚVOD

1.1. Mandejci a jejich náboženství	8
1.2. Struktura a cíle knihy	13
1.3. Prameny a metody	15
1.4. Citace mandejských textů a přepisy pramenných jazyků	16
1.5. K fotodokumentaci	19

2. BĀDÁNÍ O MANDEJCÍCH

2.1. Úvod	20
2.2. Cestovatelé a misionáři	20
2.3. Moderní bádání	23
2.4. Lady Drowerová	27
2.5. Mandejská otázka	30
2.6. Východní původ mandejství	43
2.7. Závěr	47

3. HISTORICKÉ OTÁZKY

3.1. Úvod	50
3.2. Původ a počátky mandejství	52
3.2.1. Misky a svitky, svědectví pozdně antických zařikávání	52
Exkurz: mandejština a mandejské písmo	58
3.2.2. Geografická lokalizace	64
3.2.2.1. Starozákonní motivy a polemika vůči Židům	66
3.2.2.2. Gnostické ideje a praxe	73
3.2.2.3. Křtitelské hnutí	80
Exkurz: Jan Křtitel	90
3.2.2.4. Dílčí shrnutí geografické lokalizace	96
Exkurz: Křesťanství a mandejství	98
3.2.3. Časová lokalizace	103
3.2.3.1. Externí doklady	104
3.2.3.2. Kolofony mandejských textů	109

3.2.3.3. Předlohy zařikávacích textů	113
3.2.3.4. Dílčí shrnutí časové lokalizace	116
3.3. Pod vládou muslimů	117
3.4. Katoličtí misionáři	122
3.5. 18. a 19. století	124
3.6. Závěr	128
4. LITERÁRNÍ OTÁZKY	
4.1. Úvod	132
4.2. Naukové a astrologické texty	133
4.3. Texty normující a vysvětlující rituální praxi	141
4.4. Zařikávací texty	147
4.5. Vztahy mezi texty	155
4.6. Formální stránka textů a přednes	156
4.7. Texty v životě komunity	159
4.8. Závěr	163
5. NAUKA	
5.1. Úvod	164
5.2. Mandejství a gnóze	164
5.3. Monoteismus a dualismus	167
5.4. Teologie a kosmogonie	169
5.5. Unde malum?	175
5.6. Stvoření pozemského světa	178
5.7. Vznik a konstituce člověka (antropogonie a antropologie)	181
5.8. Soteriologie, individuální eschatologie	188
5.9. Kosmická eschatologie	200
5.10. Závěr	206
6. RITUÁLY	
6.1. Úvod	209
6.2. Základní charakteristiky a elementy rituálů	209
6.2.1. Výrazy na emické a etické rovině, typologie rituálů	209
6.2.2. Zjevený původ rituálů, recipocita rituálního jednání	213

6.2.3. Forma a obsah	216
6.2.4. Aktéři rituálů, rituální komunita a kněžská hierarchie	218
6.2.5. Rituály v časové perspektivě	223
6.2.6. Prostorový kontext	224
6.2.7. Rituální předměty a substance	233
6.2.8. K pramenům a interpretaci rituálů	245
6.3. Vodní rituály: <i>rišama</i> , <i>ṭamaša</i> , <i>mašbuta</i>	249
6.4. Rituální hostiny: <i>lofani</i> , <i>ahaba d-mania</i> , <i>zidqa brika</i>	273
6.4.1. Úvod	273
6.4.2. <i>Lofani</i>	273
6.4.3. Rituál „Předání roucha“ (<i>ahaba d-mania</i>)	275
6.4.4. Rituál <i>zidqa brika</i> („požehnaná almužna“)	286
6.5. Komplexní rituály	295
6.5.1. Kněžská iniciace	295
6.5.2. Svatební rituál (svatba velkého Šišlama)	307
6.5.3. Rituální jednání spojené s úmrtím mandejce	316
6.5.4. Svátky	321
6.6. Závěr	334
7. ETIKA A KAŽDODENNÍ PRAXE	
7.1. Úvod	339
7.2. Majetek a chudoba	343
7.3. Manželství a rodina	345
7.4. Muž a žena	347
7.5. Stravování	348
7.6. Jinakost a vztah k jiným komunitám	350
7.7. Mír/válka	352
7.8. Hřích	353
7.9. Závěr	356
8. SOUČASNOST	
8.1. Úvod	357
8.2. Proměny komunity ve 20. století	358
8.3. Bezpečnost a legislativa v Iráku po pádu režimu S. Husajna	367

8.4. Na útěku	373
8.5. Mandejci v Íránu	376
8.6. Diaspora	379
8.7. Závěr	384
9. ZÁVĚR	386
Výběrový rejstřík jmen	389
Seznam použitých pramenů	393
Summary	417
Seznam vyobrazení	420
Obrazová příloha	I—XLII

1. ÚVOD

1.1. Mandejci a jejich náboženství

Mandejci

V zemích Blízkého východu jsou známí jako sabejci (*subba*), což zpravidla překládáme jako „baptisté“ či „křtítelé“, Západ je zná coby mandejce. Cestu do povědomí orientalistů, religionistů a biblistů jim ve 20. století otevřely překlady jejich náboženských textů a hlavně skutečnost, že se těchto textů ujali biblisté, kteří je pochopili jako klíč k lepšímu pochopení raného křesťanství. Do širšího povědomí nejen odborné veřejnosti pak vstoupila nepočtená komunita¹ díky zprávám médií o vlně násilí, jež rozpoutaly rozrůzněné náboženské skupiny v Iráku po pádu režimu Saddáma Husajna v roce 2003. Internetová zpravodajství lidskoprávních organizací a následně i webové stránky mandejců samotných odhalovaly zřetelně, jakou zkázu „osvobození“ Iráku nejen mandejcům, ale i dalším menšinám v Iráku přivodilo, a apelovaly na vytvoření podmínek pro přijetí mandejců v západních zemích. Přetrvávající špatná bezpečnostní situace na Blízkém východě nakonec vedla k tomu, že dnes většina z celkového počtu přibližně 60 až 70 tisíc² mandejců žije v diaspoře mimo území Íránu a Iráku, jež bylo více než jedno tisíciletí jejich domovem [obr. 1].

V materiálech, jimiž se představují většinové společnosti, se dnes mandejci samotní nejčastěji z praktických důvodů označují jako „mandejští sabejci“ (*sábiʿa mandáʿjún*) a takto je uvádí i anglické znění irácké ústavy. S označením sabejci se v mandejských textech nesetkáme vůbec a se sebeoznačením mandejci velmi zřídka. V moderní době označuje laickou část mandejské komunity.

Etymologie označení mandejci je nejasná. Již na konci 17. století bylo identifikováno jako ekvivalent řeckého *gnóstikos*.³ S tímto pojetím pracuje řada současných badatelů a převzali je i mandejci do materiálů, jimiž se prezentují. Ze

¹ Výrazy „komunita“ a „obec“ užívám v textu synonymně.

² Celkový počet mandejců celosvětově odhaduji dle údajů z diaspory, Iráku a Íránu. Viz kapitolu Současnost.

³ Viz kapitolu 5.2.

dvou důvodů je však považuji za problematické: 1) Pracuje se zde — analogicky k pozdně antické (valentinovské, setovské atp.) gnózi — s tím, že výraz „manda“ (znamená mj. „poznání“) je centrální pro označení zjeveného poznání, ale mandejské texty užívají pro zjevené poznání častěji jiné výrazy: moudrost (*hukumta*), poučení (*aprašta*), vědění (*naširuta*) atp.). 2) Ty jedince v rámci komunity, kteří jsou zasvěceni do mandejské nauky, označují texty jako „nasorejce“, zatímco mandejci jsou ti, kteří do tajného vědění zasvěceni nejsou. Těžko si lze představit, že by se právě výraz pro zjevené poznání stal označením pro ty, kteří do něj nejsou zasvěceni.

Někteří badatelé proto poukazují na možnost odvodit označení mandejci od jména posla Světla jménem „Poznání Života“ (*manda d-ħiia*), nebo z výrazu užívaného pro mandejskou rituální stavbu (*manda, bit manda, novomandejsky mandī*).⁴ Ani jeden z obou návrhů ale nemá oporu v mandejských textech, např. v podobě nějaké „nativní etymologie“, s nimiž je mandejščina jinak zvyklá pracovat, a neobstojí dle mého ani logika argumentace. Označení mandejci se sice v jednom herezeologickém textu⁵ objevuje coby synonymum jména „mašknejci“ vytvořeného pravděpodobně na základě jiného výrazu pro mandejskou rituální stavbu, totiž *maškna*. Ale mašknejci není doloženo v mandejských textech coby sebeoznačení a navíc je výraz *maškna* užíván i v rámci mezináboženské polemiky k označení náboženských staveb nemandejců.⁶ Výraz *mandi* se v textech nevyskytuje příliš často (v *Ginze* jej vůbec nenajdeme), a tam, kde se hovoří o *mandi*, tam se jedná opět o stavbu, která je dnes nepřístupná laikům, tak proč by měli být označováni jménem ze stavby odvozeným?

Neobstojí ani výše zmíněná snaha podsunout mandejcům potřebu označit vlastní komunitu dle postavy vykupitele analogicky ke křesťanství.⁷ Tam, kde mandejské texty v polemice s křesťanstvím výjimečně situují posla Světla do

⁴ Obě možnosti navrhuje např. V. Schou Pedersen (*Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter. Med henblik paa bestemmelsen af Mandaernes forhold til jødedom og Kristendom*, Aarhus: Universitetsforlaget 1940, 225). K diskuzi viz Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 114, pozn. 5. Podle Lupierihho by pak označení „mandejci“ znamenalo „ti, kteří užívají mandī“ (Edmondo Lupieri, *The Mandaean. The Last Gnostics*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002, 8).

⁵ V textu Theodora bar Kóniho (viz 3.2.3.1).

⁶ Viz Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 255.

⁷ Např. Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2)1865, 99.

konkrétního času a prostoru, je to Anuš Utra,⁸ jenž je konkurentem Ježíše, kterého odhaluje jako falešného mesiáše, nikoli Manda d-hiia. Navíc jméno Manda d-hiia není v žádném mandejském textu zkráceno na „Manda“.

Kněžská iniciace je chápána jako přechod od mandejství k „nasorejství“ a právě označení nasorejci (*našuraitia*) hraje v textech, resp. v sebepochopení komunity, důležitou roli. Označuje ty, kteří jsou zasvěceni do zjevené mandejské nauky a rituální praxe (od kořene *NŠR* — „střežit“, „držet v tajnosti“, „dodržovat“), přičemž oba dva tyto aspekty — naukový i praktický — jsou shrnuty substantivem *naširuta*.⁹ Označení nasorejci figuruje v napomenutích pronášených bytostmi Světla, v úvodních a závěrečných pasážích jednotlivých textů nebo např. v polemice vůči jiným náboženstvím; za nasorejce se vydává v mandejském písemnictví i Ježíš.¹⁰ Některé pasáže *Ginzy*¹¹ staví nad nasorejce „vyvolené spravedlnosti“ (*bhiria zidqa*) coby více zbožné či oddané jedince.¹² Kromě řady jmen, jež vyjadřují vědomí vyvolenosti, najdeme v mandejských textech sebeoznačení, jimiž se mandejci identifikují na základě své víry, např. „dobří“ (*tabia*) nebo jednoduše „věřící“ (*mhaimnia*) či skrze příslušnost k říši Světla jako „pokolení duší“ (*kana d-nišmata*)¹³ nebo „velká rodina Života“ (*šurba rba d-hiia*).¹⁴

V souladu se sebepochopením dnešních mandejců užívám v textu knihy označení „mandejci“ pro komunitu jako takovou, tedy včetně kněží, jak je to v západním bádání obvyklé přibližně od konce 19. století.

⁸ Gi 28:24–29:15/29:28–30:8 a paralely ve druhé knize Pravé Ginzy. Traktát první knihy *Ginzy* se dochoval ve dvou verzích, první z nich je zařazena coby první kniha Pravé Ginzy (13:15–26:8/16,5–27,18), druhou obsahuje 1. kapitola druhé knihy Pravé Ginzy (34:13–45:8/34:21–42:34). Není-li to nutné, na paralely ve 2. knize Pravé Ginzy neodkazují. Lze je snadno dohledat dle Lidzbarského odkazů v jeho vydání *Ginzy*.

⁹ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 286. Výrazem se zabývám ve výkladu kapitoly o mandejské nauce.

¹⁰ Gi 56:22/50:35–36.

¹¹ Např. Gi 213:11–18/213:15–23.

¹² Srv. Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. Repr.: Nöldeke, Theodor, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, 311, pozn. 1.

¹³ Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915, 4–5, pozn. 4

¹⁴ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 457.

Mandejské náboženství

Navzdory nepřehlednému množství definic náboženství existuje jen poměrně málo přístupů, které se věnují vnitřní struktuře náboženství a vzájemným vztahům jednotlivých prvků, a nabízejí tak konceptuální rámec, jež lze použít při výkladu.¹⁵ Podle historika náboženství Bruce Lincolna sestává náboženství (minimálně) ze čtyř spolusouvisejících oblastí (domains):¹⁶ 1) Diskurzu, jehož zájem překračuje lidské, temporální a nahodilé a jenž pro sebe nárokuje podobně transcendentní status; 2) Sady praktik, jejichž cílem je vytvořit správný svět a / nebo správné lidské subjekty, jak je definuje náboženský diskurs, s nímž jsou tyto praktiky spojeny; 3) Komunita, jejíž členové konstruují svou identitu s odkazem na náboženský diskurs a jej doprovázející praktiky. 4) Instituce, která reguluje náboženské diskurzy, praktiky a komunitu, reprodukuje je v průběhu času, upravuje je podle potřeby a zároveň prosazuje jejich věčnou platnost a transcendentní hodnotu.

Mandejský diskurz nachází výraz ve dvou základních médiích, v rozsáhlém písemně kodifikovaném písemnictví a v performované podobě, tedy v rámci rituální praxe (skrze hymny, modlitby, gesta). Co se literární formy týče, vyjadřuje se formou charakteristickou pro pozdně antické texty označované jako gnostické — skrze mýty. V mýtech vyjadřovaná nauka vysvětluje důvod existence stvořeného světa a člověka a z tohoto vysvětlení odvozuje praxi. Praxi můžeme s Lincolnem rozdělit na praxi každodenní a rituální. Obojí — diskurz i praxe — je základem konstrukce identity. Svou identitu ale nekonstruují mandejci jen s odkazem na diskurz náboženský, ale dovolávají se řady jiných diskurzů (národnostního, geografického atp.). Mandejce považují za skupinu etnicko-náboženskou. Náboženská příslušnost či vědomí náboženské odlišnosti se u nich pojí s přesvědčením o společném původu, dějinách a kultuře a s vědomím

¹⁵ Michael Stausberg — Steven Engler, „Theories of Religion“, in: Michael Stausberg — Steven Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 52–72, 58.

¹⁶ Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*, Chicago — London: University of Chicago Press 2003, 5–7. Podle Lincolna musí být definice náboženství polyteticá a pružná, obsahující minimálně zmíněné čtyři oblasti.

sounáležitosti.¹⁷ Míra náboženské a/nebo etnické identifikace je napříč mandejstvím různá. Tradičně je důraz na náboženskou sebeidentifikaci spojován s Irákem, důraz na etnicitu s Íránem. Spíše než za obecně platné je však třeba tyto identifikace považovat za charakterističtější pro mandejce z té či oné oblasti. Kolektivní identita stejně jako identita individuální je kumulativní, tzn. že sestává z více složek, má komponentu národní, náboženskou, ale také profesní atp. Její jednotlivé složky mohou být v určitých situacích či dobách zdůrazněny, jiné potlačeny, identita má tedy zároveň situační povahu. Mandejci se v rozhovorech, které jsem s nimi vedl, prezentovali v závislosti na konkrétním kontextu někdy jako vyznavači mandejského náboženství, jindy jako Iráčané či Íránci, jejich identifikace však nelze jednoduše ztotožnit ve výše uvedeném smyslu (náboženskost, etnicita) s iráckou či iránskou státní příslušností.

Současná evropská diaspora sestává téměř výlučně z mandejců, jejichž původním domovem byl Irák, iránsťi mandejci odcházejí tradičně do Austrálie nebo Spojených států amerických. Samotná roztroušenost mandejců po světě navozuje otázku na institucionální podobu mandejství. Mandejští kněží jsou často přirovnáváni ke katolické kněžské hierarchii (*ganzibrové* k biskupům, pomocníci *šgandové* k jáhnům atp.), ale mandejství nemá žádnou organizační strukturu podobnou struktuře katolické církve. Páteří a základem „institucionální“ stránky mandejského náboženství je autorita kněží odvozovaná z říše Světla. Od 2. poloviny 20. století ji doplnila autorita volených institucí sestávajících z laiků a kněží. Tyto instituce zastupují mandejce navenek ve vztahu k politickým a státním autoritám a převzaly postupně také kontrolu nad výkonem rituální praxe a reflexí nauky.

¹⁷ Reprodukuji zde pojetí etnicko-náboženské skupiny a kumulativní/situační identity, které jsem nastínil v úvodu knihy *Vě stínu islámu*. (Jiří Gebelt, „Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě“, in: Jiří Gebelt a kol., *Vě stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016, 11–29, 15.) K diskuzi o etnické a náboženské identitě viz též: Katarína Šomodiová, „Mandejci včera a dnes“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Historie a kultura asijských zemí*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni 2018, 57–73, 64–65.

1.2. Struktura a cíle knihy

Struktura knihy synchronně a lineárně

Všechny oblasti (mandejského) náboženství jsou spolu propojeny a proto je ani ve výkladu nelze od sebe izolovat. Naukový diskurz je primárně předmětem páté kapitoly a coby naukové založení rituálů a etiky se dostává ke slovu v příslušných kapitolách (6. a 7.). Předmětem třetí kapitoly je relevance diskurzu pro rekonstrukci počátků a dějin mandejství, ve čtvrté kapitole se zaměřuji na jeho písemně fixované podoby. Výklad praxe je rozložen do rozsáhlé šesté kapitoly o rituální praxi a do sedmé kapitoly o praxi každodenní. Výklad třetí Lincolnovy oblasti náboženství — komunity — dělím na výklad „komunity rituální“ (6.2.4., resp. celá kapitola o rituální praxi) a výklad komunity v pohledu sociálně-politickém v kontextu proměn ve 20. a 21. století v kapitole osmé. V kontextu osmé kapitoly také vykládám moderní institucionální podobu mandejství, jejímuž autoritativnímu základu — kněžství — se věnuji především v popisu kněžské hierarchie (6.2.4.) a kontinuálně v celé kapitole o rituální praxi.

Do lineární struktury výkladu převedeno: text začíná druhou kapitolou o dějinách bádání, v níž uvádím svůj vlastní přístup do souvislostí moderní mandeistiky. Z kritického vymezení se vůči stavu bádání pak vyrůstají tři hlavní oblasti, jimž se věnuji v následujících kapitolách: otázka původu mandejství, potřeba tematizovat proměny, jimiž prošla komunita ve 20. století a problematika změn prováděné rituální praxe.

Třetí kapitola se zabývá počátky a dějinami mandejství, vychází z tenze mezi v mandeistice dlouhodobě převládajícím přesvědčením o raném původu mandejství v Syropalestině na jedné straně a novými nálezy zaříkávacích textů z oblasti Babylonie¹⁸ na straně druhé. Výklad sestává z argumentace dekonstruující a argumentace konstruující, postupuje tak, že v prvním kroku podrobuje kritice hlavní motivy, s jejichž pomocí badatelé konstruovali mandejství jako součást syropalestinského gnózi ovlivněného křtitelského hnutí, v druhém kroku zvažuje, zda je možné tyto motivy spojovat s Babylonií. Argumentace je vedena otázkou, zda je třeba počátky mandejství spojovat s prostředím Syropalestiny a jak je teze západního (syropalestinského) původu mandejství vůbec empiricky podložena.

¹⁸ Babylonií se v kontextu diskuzí o původu mandejství zpravidla myslí oblast dnešního jižního Iráku na dolním toku řek Eufrat a Tigris, přibližně od dnešního Bagdádu až po Perský záliv.

Formou dvou exkurzů se zde vyjadřuji k historicitě vztahu mandejství k Janu Křtiteli a křesťanství. Zbytek kapitoly sleduje dějiny mandejců až po 19. století.

Čtvrtá kapitola tematizuje literárně fixové formy diskurzu a také praktiky s ním spojené (texty v životě komunity), uvádí do rozsáhlého mandejského písemnictví a tím mj. vytváří předpoklady pro pochopení výkladu následujících kapitol. Pátá kapitola uvádí mandejskou nauku do kontextu bádání o pozdně antické gnózi, resp. nejprve zdůvodňuje legitimitu aplikace výkladu mandejské nauky na základě typologického modelu gnóze a pak tento model aplikuje při výkladu mandejské kosmogonie, teogonie, antropologie, soteriologie a eschatologie. Výklad sleduje vztah mezi zjeveným poznáním (gnózi), spásou a praxí, přičemž oba aspekty praxe — rituální a každodenní — jsou předmětem následujících dvou kapitol.

Rozsáhlému výkladu rituální praxe v šesté kapitole předchází úvodní charakteristiky elementů mandejského rituálního jednání (terminologie, utřídění, čas a prostor, předměty a ingredience) a poznámky k interpretaci mandejských rituálů. Výklad se rozpadá do tří hlavních subkapitol na pojednání o rituálech vodních, o rituálních hostinách a o komplexních rituálech (svatební rituál, kněžská iniciace, rituální jednání spojené s úmrtím a svátky). Při interpretaci jednotlivých rituálů vycházím až na výjimky z vlastních terénních výzkumů. Výklad konkrétních rituálů má vždy v základu jednotnou strukturu, která zahrnuje obecný popis daného rituálu, kontextualizaci (kdy a za jakých okolností jsem popisovaný rituál pozoroval), popis rituálního jednání a jeho interpretaci.

Po praxi rituální následuje výklad praxe každodenní v sedmé kapitole. Tam, kde je to možné, vycházím při výkladu z normativního založení praxe v relevantních textech a s ním pak konfrontuji, resp. jej doplňuji o praxi současnou.

Poslední kapitola knihy se zabývá osudy mandejské komunity ve 20. a 21. století, pokračuje tedy tam, kde se výklad dějin mandejství zastavil ve 2. kapitole. Iráckou komunitu sleduji v kontextu proměn, jimiž prošel moderní Irák, především v souvislosti s pádem režimu Saddáma Husajna. Zvláštní subkapitolu věnuji mandejcům v moderním Íránu a mandejské diaspoře.

Cíle textu lze shrnout následujícím způsobem: kniha se zaměřuje na otázku původu mandejství a na jeho proměny ve 20. a 21. století, a to na rovině sociálně-politické a na rovině rituální praxe. Konkrétně to znamená, že hledá odpověď na

následující otázky: 1) Zda je na základě pramenů, které jsou k dispozici, a) možné resp. nutné situovat počátky mandejství do prostředí Syropalestiny, b) nebo zda je legitimní spojovat počátky mandejství s Babylonií; 2) Jak se v průběhu 20. a 21. století v kontextu proměn Blízkého východu měnila mandejská komunita, konkrétně s ohledem na vnitřní strukturu a ve vztahu navenek vůči státu a většinové společnosti a také v kontextu migrace? 3) Jaká je současná rituální praxe mandejců, jaké rituály provádějí, jak se změnila podoba rituální praxe v kontextu změn společnosti a v kontextu migrace?

1.3. Prameny a metody

Práce se opírá o dva pramenné pilíře: o mandejské texty a vlastní terénní výzkumy. Mandejské texty lze rozdělit do tří skupin: 1) texty sepsané ve východoaramejském dialektu označovaném jako mandejština; 2) publikované popisy a vyprávění v novomandejském dialektu; 3) publikované i nepublikované texty a prezentace současných mandejců v arabštině nebo západních jazycích.

Prameny, které generují terénní výzkumy zpravidla dělíme (schematicky) na evokované a pozorované. Mezi evokované patří řada více i méně strukturovaných, formálních i méně formálních rozhovorů, které jsem vedl jak s mandejskými kněžími, tak i s laiky, ale rovněž např. ukázky přípravy rituálních pokrmů, ustrojení, prováděných mandejskými kněžími na základě mých podnětů.

Z pozorování vycházející prameny jsou především audio-, foto- a videozáznamy, které jsem pořizoval během mandejských rituálů a různých setkání obcí.

Pramenem řady informací je rovněž emailová korespondence s kněžími a laiky, většinou se zástupci mandejských organizací. Kvůli rozsahu dokončovacích prací na textu nebylo možné zapracovat aktuálnější informace než z první třetiny roku 2017.

Rozsah použitých metod odpovídá rozsahu problematiky, jíž se v textu zabývám. Zahrnuje historicko-filologický přístup k textům (interpretace, překlady textů) a standardní kvalitativní metody práce a vyhodnocování pramenů získaných během terénních výzkumů.

Při interpretaci rituálů postupuji s ohledem na cíle práce tak, že výše uvedené metody kombinuji: u každého rituálu vycházím z kompletního videozáznamu rituálu, který jsem pořídil během terénních výzkumů (optimálně více záznamů jednoho rituálu), celý rituál přepisuji v mandejštině dle konkrétního provedení (tam, kde je přepis možný), a následně porovnávám s písemně kodifikovanou podobou rituálu (rituálním scénářem, někdy označovaným jako liturgie) a v dalším kroku s moderními mandejskými i externími popisy (jsou-li takové popisy k dispozici).¹⁹

Kromě relevantních nemandejských pozdně antických pramenů, jako jsou např. texty z Nag Hammádí nebo manichejské texty, užívám externí doklady různé povahy: zprávy křesťanských, arabských a íránských autorů, popisy cestovatelů, a texty lidskoprávních organizací; mnohdy jsou o situaci na Blízkém východě nebo v diaspoře k dispozici pouze novinové články publikované na internetu.

Je nemyslitelné, aby práce nevznikala v rozhovoru, ať už reálném či pomyslném, s jinými badateli a jejich přístupy. Zároveň je text výsledkem dlouholeté práce a tak nelze jinak, než že užívám vlastní texty a dílčí argumentace, které jsem již dříve publikoval. Pokud tak činím, upozorňuji na tuto skutečnost vždy na začátku dané kapitoly či konkrétní argumentace.

1.4. Citace mandejských textů a přepisy pramenných jazyků

Citace mandejských textů a přepisy z mandejštiny

Všechny citované pasáže jsou moje vlastní překlady mandejských textů (na několik výjimek upozorňuji v poznámkovém aparátu).²⁰ Pro usnadnění orientace v textu vždy uvádím nejen odkaz na edice mandejských textů, ale také na dostupný anglický nebo německý překlad dané pasáže. Tři nejfrekventovanější sbírky textů cituji pomocí níže uvedených zkratk a odkazuji na ně následujícím způsobem:

Ginzu cituji dle textově kritického vydání Petermannova (Petermann, Heinrich Julius, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus*

¹⁹ K postupu a pramenům popisu a interpretace rituálů viz kapitolu 6.2.8.

²⁰ Některé z překladů mandejských textů jsem publikoval ve svém překladu knihy K. Rudolpha (Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010.).

Mandaeorum summi ponderis I-II, Leipzig: Weigel 1867) a Lidzbarského překladu do němčiny (Lidzbarski, Mark, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925.) Zkratka Gi odkazuje k Pravé Ginze (*Ginza iamania*), Gs (*Ginza smala*) k Levé Ginze. Odkazují takto: Gs stránka:řádek mandejského Petermannova textu/ stránka:řádek Lidzbarského překladu (analogicky v případě Gi). Pokud odkazují na čísla jednotlivých knih a traktátů Ginzy, které zavedl Lidzbarski, používám zkratky PG (Pravá Ginza) a LG (Levá Ginza).

Knihu Janovu (*Drašā d-iahia*, zkratka Di) cituji dle textově kritického vydání Lidzbarského (Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915).

Složitější je situace v případě sbírky **Qulasta**. Existují dva překlady, resp. dvě vydání textu. Textově kritickým vydáním je pouze text Lidzbarského (Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge Bd. 17,1), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1920), kterého se držím ve většině případů (odkazují zkratkou ML na konkrétní stránku a řádek Lidzbarského vydání, popřípadě na číslo daného textu dle Lidzbarského číslování). Texty sbírky, které Lidzbarského vydání neobsahuje, předkládám dle faksimile přetištěného ve vydání Drowerové a zároveň odkazují i na její překlad. (Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959, odkazují takto: CP stránka:řádek mandejského textu/ stránka:řádek anglického překladu)

Shrnutí zkratk mandejských textů:

Gi - *Ginza iamina* (Pravá Ginza)

Gs - *Ginza smala* (Levá Ginza)

CP - sbírka *Qulasta* dle vydání Drowerové

ML - sbírka *Qulasta* dle vydání Lidzbarského

Di - *Drašā d-iahia* (Kniha Janova)

Zkratka „D.C.“ označuje čísla rukopisů sbírky E. S. Drowerové („Drower Collection“) umístěné dnes v Bodleian Library v Oxfordu.²¹

²¹ Viz Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 85 (1953), 34–39.

V prepisech mandejských jmen, výrazů a citátů textů se držím transliterace zavedené R. Macúchem a E. S. Drowerovou,²² ‘ajin však prepisuji jako „e“ v navázání na B. Burteu.²³ Výhodou tohoto prepisu „znak za znak“ je, že čtenář má k dispozici přesnou podobou slova nebo části textu, může je vyhledávat ve slovníku a snáze se orientovat v některých vydáních mandejských textů, která často rovněž užívají transliteraci. Transliteraci proto užívám také při prepisech mandejských jmen, resp. mandejských forem jmen doložených v textech a kolofonech. Protože tento prepis nezachycuje fonetickou hodnotu mandejštiny, uvádím zde výslovnost v textu knihy nejvíce frekventovaných výrazů a jmen: *Ahaba d-mania* (háva d-mání), *drabša* (dravša), *ganzibra* (ganzivra, ganzovra), *Hüia* (hejí), *Iahia/Iuhana* (Jahjá, Juhána), *iardna* (jardna), *laupa* (laufa, lófa), *Malka d-nhura* (malka danhura), *Manda d-hüia* (mandát hejí), *mašbuta* (masveta), *masiqta* (masechta), *rba* (rabba), *zidqa brika* (zedka brícha).

Na mandejské výrazy (*tarmida*, *škinta*...) upozorňuje kurzíva, tam kde jsou tvary pouze v závorkách či citacích celých pasážích, píši s malým počátečním písmenem neboť mandejština nerozlišuje velká a malá písmena. Tam kde stojí mandejské názvy rituálů, svátků a knih ve větě, píši tak, jak jsme v češtině zvyklí, s počátečním velkým písmenem („...svátek *Paruanaiia*...“). Takto píši pouze názvy konkrétních rituálů („...rituál *Ahaba d-mania*...“), druhová jména píši s malým písmenem („...různé typy rituálu *zidqa brika*...“).

Arabštinu a syrštinu prepisuji dle způsobu zavedeného v knize „Ve stínu islámu“.²⁴

Při odkazování na užité prameny se držím jednoduchého citační stylu užívaného v periodiku *Religio*, pouze tam, kde není jasné, zda se číselný údaj vztahuje k řádku nebo stránce, uvádím zkratku „s.“, popřípadě „ř.“ pro řádek nebo číslovanou větu. V textu užívám standardní zkratky biblických knih, při výkladu gramatických jevů užívám obvyklé zkratky.²⁵

²² E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*..., xii.

²³ Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage: Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 9.

²⁴ Jiří Gebelt a kol., *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016, 411–413. Tam, kde se nejedná o etymologická vymezení, nerozlišuji v prepisu arabštiny mezi emfatickými a neemfatickými hláskami. Proto označuji emfatické „š“ (*šubba*, *šábi šim*) pouze v kapitole 3.3.

²⁵ Viz např. Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalem: Bar Ilan University Press — The Johns Hopkins University Press 2002, 25–54.

1.5. K fotodokumentaci

Původním záměrem bylo vložit do knihy CD s fotografiemi a videosekvencemi rituálů z vlastního archivu. Záběry jsem ale často mohl pořizovat jen díky příslibu, že budou publikovány v náležitém kontextu, resp. s náležitým komentářem, a protože je v dnešní době téměř nemožné udržet kontrolu nad již zveřejněnými snímky, rozhodl jsem se nakonec publikovat fotografie pouze jako přílohu v knize. K jednotlivým vyobrazením vedou číslované odkazy v hranatých závorkách v textu knihy.

2. BĀDÁNÍ O MANDEJCÍCH

2.1. Úvod

Obraz mandejství, s nímž pracuje západní věda, je výsledkem dlouhého vývoje. Záměrem kapitoly je popsat, jak od prvních zmínek cestovatelů a misionářů postupně vznikala různá vzájemně si konkurující pojetí toho, co je mandejství, o jaké zdroje a předpoklady se konstruování tohoto obrazu opíralo a jakými záměry bylo vedeno. Analýza dějin bádání je východiskem mého výkladu v dalších kapitolách knihy.¹

2.2. Cestovatelé a misionáři

Nejstarší známá evropská zpráva o mandejcích pochází z konce 13. století. Nalezneme ji v cestopisném pojednání (*Liber peregrinationis*) italského dominikána Riccolda da Monte Croce (1243–1320).² V poslední kapitole pojednává Riccoldo také o mandejcích (*de Sabbeis*), s nimiž se měl osobně setkat. Podle něj mají překrásné posvátné texty, vlastní písmo, odmítají obřízku, mají v úctě Jana Křtitele, praktikují rituální koupele, žijí v okolí řek a jejich rituální roucho sestává ze sedmi částí. Jeho popis tedy celkem přesně vystihuje některé aspekty mandejské komunity a náboženství. Riccoldo dále dokládá přísné rituální předpisy týkající se stravování, „mši“ (zřejmě *masiqta*), význam manželství a důraz na modlitbu. O mandejcích hovoří pod tehdy zřejmě běžným označením „sabejci“ a na rozdíl od pozdějších zpráv je neztotožňuje s křesťany.

¹ Kapitulu o dějinách bádání jsem kromě části výkladu 2.6. (Východní původ náboženství) publikoval in: Jiří Gebelt, „Bádání o Mandejcích: problémy, tendence a perspektivy“, *Theologická revue* 88 (2012), 315–339.

² Riccoldo de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient: Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction Par René Kappler*, (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge, 4), Paris: Champion 1997, 204–205.

Edice Riccoldova textu vyšla tiskem až v 19. století zásluhou J. C. M. Laurenta,³ ale jeho vydání neobsahovalo poslední dvě kapitoly („De monstribus“ a „De Sabbeis qui interpretantur batiste“). Evropě tak první poznatky o mandejcích zprostředkovali až Portugalští, později španělští a italský jezuité. Jejich nejstarší zprávy pocházejí z poloviny 16. století (1555)⁴ a je pro ně vesměs charakteristické, že mandejce považují za heretické křesťany, které je třeba přivést opět ke katolicismu. Na základě důrazu na postavu Jana o nich hovoří jako o „křesťanech svatého Jana“ či „Janových křesťanech“, což je někdy chápáno jako totožné s označením „sabejci“. Jenomže Janem je zde míněn (podle tradice) autor čtvrtého evangelia a mandejci jsou misionáři považováni za pokračovatele křesťanství, jež vzniklo na základě Janova domnělého působení v Mezopotámii, analogicky k Tomášovým křesťanům v Indii. Teprve augustinián Antonio Gouvea roku 1609 a o něco později jezuita Sebastian Gonçalves (1614) korigují tento názor a spojují mandejce s Janem Křtitelem.⁵

Význačnou osobností karmelitánské misie, která v oblastech obývaných mandejci vystřídala v první třetině 17. století působení jezuitů, byl portugalský mnich Basil od Svatého Františka (Basilio de S. Francisco, 1595–1644). U Basila najdeme trojí označení komunity, jež přibližně pro stejnou dobu dokládá i italský cestovatel Pietro della Valle.⁶ Katolický duchovní si je navíc vědom podmíněnosti jednotlivých označení: „křesťany svatého Jana“ jsou pro křesťany, jako „sabba“ jsou nazýváni muslimy a označení „mendaia“ užívají mezi sebou. Otec Basil byl dle vlastních slov v kontaktu s mandejci a osobně prý znal tři výše postavené kněze (*ganzibry*). Zdá se, že tyto kontakty jsou dosvědčeny jeho relativně dobrými znalostmi mandejství: mandejštinu považuje správně za dialekt příbuzný syrštině, je obeznámen s písemnictvím (zná *Ginzu* a asi i Knihu Janovu). Mandejce již

³ Johann C. M. Laurent, „Fratris Ricoldi de Monte Crucis Ordinis Predicatorum Liber Peregrinationis“, in: Johann C. M. Laurent, *Peregrinatores mediæ ævi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*, Lipsiae (Lepizig): J. C. Hinrichs Bibliopola 1864, 101–141.

⁴ Svend A. Pallis, *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930: Chronologically Arranged, with Annotations and an Index; Preceded by an Extensive Critical and Historical Introduction on the Mandaean, their Language and Literature and on Mandaean Research up to 1930*, London: Copenhagen 1933 (repr. Amsterdam: Philo Press, 1974), 17.

⁵ Edmondo Lupieri, *The Mandaean. The Last Gnostics*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002, 75.

⁶ S. A. Pallis, *Essay...*, 18. K postavě Basila od Svatého Františka a obecně k misii mezi mandejci v 17. století viz Carlos Alonso, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del S. XVII*, (Orientalia Christiana analecta, 179), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1967; E. Lupieri, *The Mandaean...*, 85–90. Lupieri téměř nikdy neodkazuje na zdroje, z nichž čerpá. Zprávy Basila jsou ale snadno dostupné v příloze Alonsovy monografie na s. 241–248.

nepovažuje za křesťany, nýbrž za potomky křesťanských předků. Svou argumentaci opírá o fakt, že mandejci stejně jako křesťané považují neděli za sváteční den a praktikují křest. Za pozůstalost křesťanské minulosti považuje i mandejské uctívání kříže. Myslí tím zcela jistě symbol mandejské obce, praporec, jež mandejci označují z perštiny pocházejícím slovem *drabša*. Přestože tento symbol mandejské obce nemá s křesťanským křížem nic společného, sehrál jistě u misionářů či cestovatelů, kteří byli mandejským rituálům přítomni, důležitou roli při ztotožnění mandejců s křesťany.

„Výklad počátků, rituálů a bludů křesťanů svatého Jana“ od italského karmelitána Ignáce od Ježíše (Ignazio di Gesù, 1596–1667) byl dlouhou dobu považován za nejstarší západní doklad o mandejcích.⁷ Jedná se vlastně o jakousi misijní příručku, jež v první části popisuje mandejce a jejich náboženství, ve druhé pak rozebírá jejich „omyly“. Text obsahuje i fiktivní dialog s knězem „šejchem Bahramem“, v němž jej Ignác úspěšně přesvědčuje o jeho omylech. Text byl publikován „Svatou kongregací pro šíření víry“ roku 1652 a jeho oblíbenost dosvědčuje překlad do perštiny a záměr přeložit jej do arabštiny. Ignác považuje mandejce za pokračovatele učedníků Jana Křtitele, podle něj měli být ještě před 170 lety pod babylonským patriarchátem a řadu idejí sdíleli s chaldejskými křesťany. „Heretický“ charakter jejich nauky přičítá Ignác pronásledování a vlivu islámu. Navzdory zmíněné herezeologické struktuře obsahuje toto dílo řadu zajímavých informací: text např. dokládá povolání typická i pro mandejce 20. století (obchodníci, zlatníci, tesaři). Neméně zajímavé je, že v Ignácově textu zastává mandejský kněz názor, že mandejci pocházejí z Judei, odkud pak odešli do Persie a Arábie. Je otázkou, zda-li podnětem byly skutečně názory tehdejších mandejců, byť i motivované očekávanými sympatiemi křesťanského světa, nebo Ignácova vlastní „hypotéza“ západního původu mandejců.⁸ Za povšimnutí stojí rovněž jeho poznámka, že již tehdy, tj. v pol. 17. století, je pouze několik mandejců schopno číst a interpretovat mandejský text.⁹

⁷ Ignatio à Iesu, *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sancti Joannis: Cui adjungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutantur XXXIII Errores eiusdem Nationis*, Romae: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1652. Srv. Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 3–4.

⁸ Srv. E. Lupieri, *The Mandaeans...*, 98.

⁹ *Ibid.*, 99, text v pozn. 82.

K vyvrácení zavádějícího spojování mandejců s křesťany přispěl maronita Abraham Ecchellensis (1605–1664), jenž již roku 1645 ve stručné charakteristice správně vyzdvihl dualistickou povahu mandejského náboženství¹⁰ a v textu z roku 1660 pak věnoval mandejcům několik stránek.¹¹ Stejně jako Ignác i on se odvolává na osobní kontakty s mandejci, zpochybňuje však jeho názor, že pocházejí od následovníků Jana Křtitele. Podle něj nepovažují Jana ani za zakladatele, ani za reformátora svého náboženství, označení Janovi křesťané přijali jen kvůli ochraně v islámských zemích, s křesťanstvím však nemají kromě několika výrazů nic společného. Abraham zmiňuje a charakterizuje tři mandejské knihy: *Ginzū* (*Sedra Ladam*), *Knihu Janovu* a *Knihu znamení zvěrokruhů* (*Sphar Maluasce*) a je asi prvním, kdo uvádí správně „a-formu“ jména mandejců (*Mandaitae* nebo *Mandaj*).¹²

2.3. Moderní bádání

Mezi 16. století, v němž byli mandejci katolickými misionáři pro Evropu „objeveni“, a bádáním zhruba 2. pol. 19. století, v němž byly položeny základy, na nichž vlastně stavíme i dnes, byla publikována řada textů, z nichž většina upadla později v zapomnění a nehraje v současném bádání podstatnou roli. Roku 1856 však vyšla dvousvazková monografie litevského, německy píšícího orientalisty Daniela Chwolsohna (1819–1911), jež se nadlouho stala milníkem výzkumů.¹³ Právě při jejím prostudování si lze udělat obraz o tom, jak intenzivní byla již v 1. pol. 19. století diskuze týkající se původu mandejců. Chwolsohn sebral a zanalyzoval všechny tehdy známé prameny o „sabejcích a sabeismu“ a

¹⁰ Abrahamo Ecchellensi, *Concilii Nicaeni Praefatio, Una Cum Titulis, Et argumentis Canonum, ac Constitutionum eiusdem, qui hactenus apud Orientales nationes extant: nunc primum ex Arabica lingua Latine reediti ab Abrahamo Ecchellensi*, Parisiis: Vitre 1645, 63.

¹¹ Abrahamo Ecchellensi, *De origine nominis Papae nec non de illius proprietate in Romano Pontifice adeoque de eiusdem Primatu*, Romae 1660, 310–336. (Jedná se o 2. svazek díla s názvem *Eutychius Patriarcha Alexandrinus Vindicatus, et suis restitutus Orientalibus, sive Responsio ad Ioannis Seldeni Origines*.) Viz W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, 5–6.

¹² A. Ecchellensis, *De origine...*, 328. Pietro della Valle hovoří o „Menadi“, Ignác o „Mendai“ (S. A. Pallis, *Essay...*, 24–25).

¹³ Daniel Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus. Bd. 1: Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats; Bd. 2. Orientalische Quellen zur Geschichte des Ssabier und des Ssabismus*, St. Petersburg 1856.

došel k poznatku, že „sabejci“ (*sábi-ún*) zmíněnými v koránu jsou myšleni mandejci („Mendaiten“), a stejně tak i všechny zprávy učenců a vykladačů koránu až do doby chalífy al-Ma'múna (813–833) nebo do pol. 9. století spojují podle něj označení „sabejci“ s jím celkem dobře známou mandejskou komunitou.¹⁴ Teprve v pozdější době je toto označení vztahováno na „harránské pohany“. Tyto dvě skupiny však nelze ztotožňovat a doložit nelze ani jejich vzájemné kontakty. Na základě zprávy an-Nadíma ale Chwolsohn identifikuje mandejské sabejce se skupinou označovanou jako „mughtasila“ (omývající se), o nichž se v arabských pramenech hovoří rovněž jako o „sabejcích mokřin“. Jméno mughtasila stejně jako označení sabejci znamená „baptisté“, a muslimové tak prý pojmenovali mandejce na základě rituálů, které u nich mohli často pozorovat.¹⁵ Protože jako vůdčí osobnost skupiny mughtasila figuruje ve zmíněných zprávách Elkasai (Elchsaí), identifikoval Chwolsohn mandejce s elchasaity. Takto mohl argumentovat i na základě herezeologického textu, přičítaného v Chwolsohnově době ještě Órigenovi, v němž se hovoří o tom, že Elchasaí předal zjevenou knihu jakémusi Sobiaiovi.¹⁶ Chwolsohn považuje toto jméno za pouhou personifikaci pozdějšího (již aramejského) jména sabejců — mandejců, a Elchasaie tudíž považuje za zakladatele mandejství, jehož vznik klade na konec 1. století.¹⁷ Zprávu o tom, že Máního otec Patak byl stoupencem mughtasila, pak vztáhl na mandejce a mandejství považoval za náboženství, z něhož vzešel i manicheismus.¹⁸ Chwolsohnova identifikace mandejců s elchasaity byla vyvrácena především díky nálezům Kolínského Máního kodexu, ale skutečnost, že mandejce - sabejce nelze ztotožňovat se sabejci Harránu, potvrdily i nedávné

¹⁴ D. Chwolsohn, *Die Sabier 1...*, 101.

¹⁵ *Ibid.*, 112. Viz k tomu kapitulu 3.2.2.3.

¹⁶ Jednalo se ale o Hippolytovo *Refutatio omnium haeresium* (IX, 13, 2). Viz Miroslav Marcovich (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, (Patristische Texte und Studien 25), Berlin: de Gruyter 1986, 357.

¹⁷ D. Chwolsohn, *Die Sabier 1...*, 114.

¹⁸ *Ibid.*, 130.

výzkumy,¹⁹ a to navzdory tomu, že se s nimi někdy identifikují i mandejci samotní.²⁰

Předpokladem přesnějšího poznání mandejství byly spolehlivé překlady hlavních mandejských děl. Chwolsohn, jemuž je vytýkáno, že mandejské náboženství dostatečně neznal,²¹ používal latinský překlad Ginzy, který publikoval na počátku 19. století švédský badatel a cestovatel Matthias Norberg.²² Norberg vycházel z druhého nejstaršího rukopisu *Ginzy* (Code sabéen č. 2) z roku 1632/33, ale text považoval za pokaženou syrštinu a podle syrštiny jej také opravil. Dnes je proto jeho vydání považováno za zcela bezcenné,²³ ve své době však znamenalo velký zlom v bádání. Necháme-li stranou výpisky a parafráze pasáží mandejských textů ve zprávách misionářů, bylo to vůbec poprvé, kdy mělo evropské bádání k dispozici původní mandejský text.

Zásadní obrat v porozumění mandejskému písemnictví mohl nastat až poté, co německý orientalista Heinrich Petermann (1801–1876) publikoval mandejský text *Ginzy*.²⁴ Při práci nad textem zúročil znalosti mandejské nauky a také znalosti mandejštiny, kterou se naučil od mandejského kněze během tříměsíčního pobytu v Iráku. Mandejci byli tehdy společně s drúzy a Samaritány hlavním cílem jeho cesty po Blízkém východu v letech 1852–1855. Mandejskou komunitu navštívil Petermann roku 1854. „Více jak tři měsíce jsem tam musel vydržet, abych dosáhl

¹⁹ Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relation to the Sabians of the Qurʾán and to the Harranians*, (Journal of Semitic Studies Supplement 3), Oxford: Oxford University Press 1994, 235–6.

²⁰ Některé oficiální texty současných mandejců chápou haránské učence jako své předky a „chlubí“ se jimi ve výčtech mandejských osobností. Zřejmě v navázání na sebezpočtení mandejců zastávala tento názor i lady Drowerová. Viz např. informační leták *Mandaean Sabians* (vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad, 1999), jenž mj. uvádí Thábita ibn Kurra (zemřel 900) a řadu dalších učenců původem z Harránu jako významné osobnosti mandejských dějin. Ke stanovisku Drowerové viz Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, 111–113.

²¹ Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life...*, 15.

²² *Codex Nasaraeus: Liber Adami appellatus, syriac transcriptus, loco vocalium ubi vicem leterarum gutturalium praestiterint his substitutis, latineque a Matth. Norberg*, tom I-III, Londoni Gothorum 1815-1816. K Norbergově textům o mandejcích viz D. Chwolsohn, *Die Sabier I...*, 56–59; Kurt Rudolph, „Die mandäische Literatur: Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaeic Studies, XLII), Leiden: Brill 1996, 339–362, 350.

²³ Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925, xiv.

²⁴ Heinrich Julius Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis I-II*, Leipzig: Weigel 1867.

svého cíle...“;²⁵ poznamenává poté, co v cestopisném pojednání „Cesty Orientem“ vylíčil strasti svého tříměsíčního pobytu v Súq aš-Šujúch. Jeho cílem bylo poznat nauku a zvyky „Janových učedníků“ (Johannisjünger), jak byli mandejci tehdy stále ještě nazýváni. Petermannův text je prvním důkladnějším vylíčením nauky mandejců opřeným o důkladnou četbu textů, doplněnou navíc o „nativní“ perspektivu díky výkladům Petermannova informátora, jímž byl Iahia Bihram. Petermann popisuje svatební i pohřební zvyklosti a rituály, křest (*masbuta*) i iniciaci kněze, zná dobře rituální předpisy čistoty a předpisy týkající se stravování. Uvádí řadu mandejských legend, mimo jiné i asi nejznámější „most v Šuštaru“. Líčí mandejské svátky a podrobněji popisuje nejdůležitější z nich, který měl možnost pozorovat, svátek *Paruanaiia*. Počátky mandejců je podle něj třeba hledat v křesťanství, což je dobře patrné na mandejské etice, jejíž přikázání odvozuje Petermann z dekalogu a z novozákonního „kázání na hoře“.²⁶ Za křesťany je však odmítá považovat, protože na jejich nauce nenachází nic křesťanského. Petermann uvádí, že označení mandejci vykládají tito samotní jako „ti, kteří žijí v bohu“, podle něj je to ale patronymikum vytvořené analogicky ke křesťanství od jména mandejského „vykupitele“ Manda d-Hiia.²⁷ Petermann nevyločil možnost, že mandejci vzešli z učedníků Jana Křtitele, kteří se obrátili na křesťanství.

Petermannovo vydání *Liber Adami*, tedy Knihy Adamovy, jak byl text na Západě často označován, je dodnes nenahraditelným základem pro překlady *Ginzy*. Když roku 1875 publikoval Theodor Nöldeke (1836–1930) gramatiku mandejštiny, byl tím položen druhý důležitý mezník vývoje mandeistiky. Nöldeke považoval toto dílo za „hlavní plod“ svého aramejského bádání²⁸ a faktem je, že jeho „Mandejská gramatika“ zůstává dodnes nepřekonána. Prvním důležitým badatelem, který z ní těžil, byl nizozemský teolog Wilhelm Brandt. Brandt je

²⁵ Heinrich Julius Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2)1865, 127.

²⁶ *Ibid.*, 99, 458.

²⁷ *Ibid.*, 99.

²⁸ Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. (Repr. Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.) Nöldekeho autobiografii publikoval Hartmut Bobzin (Theodor Nöldekes Biographische Blätter aus dem Jahr 1917, in: Werner Arnold — Hartmut Bobzin (ed.), „Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!“: 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2002, 91–104, zde s. 100, pozn. 60.

autorem i dnes použitelného, přestože neúplného překladu *Ginzy*²⁹ a hlavně prvního moderního a dodnes vlastně jediného souhrnného pojednání o mandejcích. Při své analýze vycházel ze sbírky *Qulasta* a především z *Ginzy*.³⁰ Nauka mandejců prodělala podle něj několik vývojových stadií, jež usiloval odkryt: rozlišil přitom „starou mandejskou školu“ (altmandäische Schule),³¹ která byla polyteistická a vycházela ze semitského přírodního náboženství a „chaldejské filosofie“, a monoteistickou „školu Krále Světla“ (Lichtskönigslehre), datovanou jím do rozpětí mezi roky 300 až 600 n.l., jež onu starší nauku reformovala.³² O mandejcích hovoří Brandt jako o „národu“, jehož náboženství je podle něj starší než křesťanství a jehož počátky je třeba hledat v jižní Babylonii. Charakteristické bylo vírou v démony a jednoduchými křestními rituály pocházejícími právě z jižní Babylonie. Tento národ přišel do styku s gnostickými představami, jež převzal, a s „mandejci“, o nichž tato tradice hovořila, se ztotožnil. Své vlastní náboženské praxe se však nevzdal, texty, skrze něž se seznámil s touto naukou, přejal, přepracovával a posléze si sám osvojil tuto literární kompozici a písemnictví rozvíjel. Takto odůvodnil Brandt paralelní existenci různých naukových tradic v mandejských textech.³³

2.4. Lady Drowerová

Brandtovo porozumění mandejcům je téměř výlučně založeno na analýze jejich písemnictví a textově kritický — filologický přístup se stal dominantní perspektivou mandeistiky 20. století. Celá diskuze o tzv. mandejské otázce proběhla až na výjimky (Petermann) bez zájmu o reflexi ze strany vlastních nositelů tradice, kněží či vzdělaných laiků. Jediným zástupcem linie výzkumu

²⁹ Wilhelm Brandt, *Mandäische Schriften: Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert. Mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).

³⁰ Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion: Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig: Hinrichs 1889 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).

³¹ W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, 176.

³² *Ibid.*, 39–59.

³³ Wilhelm Brandt, *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam: Johannes Müller 1915, 36.

mandejců, již můžeme odůvodněně nazvat etnografickou, je anglická badatelka Ethel Stefana Drowerová (1879–1972), jež vycházela z vlastních pozorování v terénu a zároveň kladla důraz na sebepochopení aktérů. Drowerová — především v poslední třetině svého života — vydávala a překládala mandejské texty, ale své porozumění opírala o znalost živé tradice a nativních interpretací. Svým vzděláním však nebyla etnografkou či antropoložkou. S mandejci se coby manželka britského diplomata v Iráku seznámila během svého dlouhého pobytu v této zemi (1921–46).³⁴ Podařilo se jí překonat pro mandejce typickou nedůvěru vůči jinověrcům a díky tomu mohla nejen pozorovat mandejské rituály, nýbrž i postupně získat množství rukopisů, z nichž značná část byla do té doby v Evropě neznámá. Později je Drowerová věnovala Bodleian Library v Oxfordu, kde je sbírka uložena pod jejím jménem (Drower Collection).³⁵

Drowerová se kriticky stavěla vůči tehdejšímu modernímu bádání, které až na zmíněného Petermanna nebylo založeno na vlastních terénních výzkumech. Ostře se vymezila i vůči Nicolasu Siouffimu, jenž byl od roku 1873 francouzským konzulem v Mosulu a publikoval monografii o mandejcích.³⁶ Spolehl se však výlučně na informace od odpadlíka a konvertity ke katolickému křesťanství a sám pravděpodobně nikdy nebyl žádnému mandejskému rituálu přítomen. Drowerové záměrem bylo „proniknout do ducha“ mandejců a „dospět k vnitřnímu významu“ rituálů a lze snad říci, že se jí to podařilo způsobem, který ji řadí k největším postavám světové mandeistiky. Milníkem oboru se stala její práce „Mandejci Iráku a Íránu, jejich rituály, zvyky, magie, legendy a folklor“ z roku 1937.³⁷

³⁴ Rudolf Macúch, „Lady Ethel Stefana Drower (1879–1972)“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 6–12, 7. Informátorem a přítelem Drowerové byl *ganzibra* Šajch Nadžm, s nímž vedla i po svém odchodu z Iráku korespondenci. (Viz Jorunn Jacobsen Buckley, *A Mandaean Correspondence*, in: Holger Preibler — Hubert Seiwert (ed.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Heinz Mürmel*, Marburg: Diagonal-Verlag 1994, 55–60.) Drowerové vědeckou korespondenci editovala Buckleyová. (Jorunn Jacobsen Buckley (ed.), *Lady E. S. Drower's scholarly correspondence An intrepid English autodidact in Iraq*, (Numen book series 137), Leiden: Brill 2012.)

³⁵ Viz Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1953), 34–39.

³⁶ Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris: Impr. Nationale 1880. Ke kritice Drowerové viz Ethel Stefana Drower, Recenze „Kurt Rudolph, Die Mandäer II. Der Kult“, *Orientalistische Literaturzeitung* 59 (1964), 477–479, 477–478.

³⁷ Ethel Stefana Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937 (repr. 1962, 2002). (Kritika Siouffihho a uvedené citace pocházejí ze s. xv—xvi.)

Po svém návratu do Anglie Drowerová přeložila a publikovala velké množství mandejských textů. Zmínit je třeba sbírku *Qulasta*, již rozšířila Lidzbarského vydání „Mandejských liturgií“ o více než dvě stě hymnů a modliteb.³⁸ Drowerové edice a stejně tak ani její překlady v mnohém nesplňují přísná kritéria západní filologie,³⁹ navzdory tomu je však jejich přínos obrovský. Přeložila totiž a Západu zpřístupnila řadu textů, jež náležejí ke specifickému žánru mandejského písemnictví určenému pouze pro zasvěcené a jejichž pochopení a převedení do západních jazyků je mnohdy velice obtížné. Důležitý je její překlad dívánu „Tisíc a dvanáct otázek“ (*Alp trisar šuialia*),⁴⁰ obsahující kromě výčtu rituálních pochybení kněží také výklady rituálů i spekulace, jež sama překladatelka přirovnává k úvahám židovské kabaly. Po dvouleté spolupráci s Rudolfem Macúchem dala Drowerová světu ještě tolik potřebný slovník mandejštiny.⁴¹

Pozoruhodné na jejím výkonu je to, že byla autodidaktem. Publikovala sice řadu novel a cestopisů, ale teprve ve věku 52 let se seznámila s tehdy publikovanými mandejskými texty a sama začala studovat mandejštinu. Obdivovat je třeba i její rozsáhlé znalosti kultur a náboženství Blízkého východu, díky nimž může uvádět své poznatky o mandejcích, jejich nauce a rituálech do relevantních souvislostí. Snad nejlepším dokladem je kniha *Water into wine*, v níž porovnává především mandejské rituální hostiny s rituály křesťanskými a zoroastrovskými.⁴² Právě na základě srovnání mandejské nauky a rituálů dospěla již ve svých prvních pracích Drowerová k tomu, že kořeny mandejštiny je třeba

³⁸ Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959. Drowerové sbírka obsahuje 414 hymnů a modliteb.

³⁹ Jedná se většinou jen o fotokopie textů, nikoli o textově kritická vydání, varianty z jiných rukopisů jsou pouze doplněny v překladech v poznámkách pod čarou a někdy není jasné, z jakého rukopisu Drowerová čerpá. Macúchova kritika Drowerové překladu svitků *Haran Gauaiata* a *Mašbuta d-Hibil Žiwa* (*The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953.) byla podnětem k několikaleté spolupráci obou badatelů. (Rudolf Macuch, Recenze „Ethel Stefana Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa*“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (NF 30), 105 (1955), 357–363.)

⁴⁰ Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag 1960.

⁴¹ Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963.

⁴² Ethel Stefana Drower, *Water into Wine: A Study of ritual idiom in the Middle East*, London: Murray 1956.

hledat v Íránu,⁴³ později však své stanovisko přehodnotila ve prospěch západního původu mandejců. Počátky „mandejské gnóze“ (*naširuta*) spatřuje v heretických kruzích Samaří, z Palestiny měli mandejci podle ní odejít v 1. století po zničení Jeruzaléma.⁴⁴

2.5. mandejská otázka

Lidzbarského překlady stěžejních mandejských spisů publikované v rozmezí let 1905–1925 zpřístupnily ve 20. letech 20. století mandejské náboženství širšímu badatelskému okruhu orientalistů a teologů a byly důležitým podnětem k rozpoutání diskuze označované jako „mandejská otázka“. Jedná se o rozsáhlý komplex otázek, který lze redukovat⁴⁵ na dva spolu související okruhy problémů týkající se jednak stáří, a jednak původu mandejského náboženství: jak staré je mandejské náboženství, je mladší nebo starší než křesťanství? Odkud mandejci pochází — z Babylonie, z Mezopotámie nebo ze Syropalestiny? Je legitimní používat mandejské texty k interpretaci Nového zákona, zvláště janovských spisů?

Mark Lidzbarski (1868–1928) nejenže tuto diskuzi umožnil, ale byl rovněž jejím důležitým aktérem, když fundovaně argumentoval ve prospěch západního původu mandejců. Lidzbarski nevyklučoval možnost historických kontaktů mandejců s raným křesťanstvím,⁴⁶ mandejství však považoval za starší než křesťanství.⁴⁷ Terminologie mandejských textů je podle něj jak v nauce, tak v rituálech ovlivněna do takové míry Starým zákonem a hebrejštinou, s jakou se mimo židovství nesetkáme.⁴⁸ Nicméně mandejské pojetí starozákonních představ,

⁴³ E. S. Drower, *The mandaeans of Iraq and Iran...*, 10; ead., „The mandaeans To-day“, *The Hibbert Journal* 37 (1938–39), 435–447, 435.

⁴⁴ Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, xi, 100.

⁴⁵ Hans-Martin Schenke, „Die Gnosis“, in: Johannes Leipoldt — Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, Bd. I, Berlin: Evangelische Verlaganstalt (4)1975, 371–415, 400.

⁴⁶ Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925, x—xi.

⁴⁷ *Ibid.*, viii.

⁴⁸ Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915, xvi.

postav a dějů je velice svérázné, a proto počítá Lidzbarski s vlivem nějaké neortodoxní tradice a hledá počátky mandejství v „heterodoxních“ židovských kruzích.⁴⁹ Vodítkem při určení původní oblasti obývané mandejci, za niž považoval Zajordání, byla Lidzbarskému bytost Světla jménem Hauran.⁵⁰ Postava Haurana představuje podle něj zbožštění lokality z prostředí, které mandejci znali. Na základě paralelních představ v semitském prostředí usuzuje na pohoří Haurán, a protože v mandejské náboženské terminologii je bohatě zastoupena původně zemědělská slovní zásoba,⁵¹ umísťuje sídliště prvních mandejců do oblasti plodné hauránské planiny západně od pohoří Haurán.⁵² Mandejce tak situuje do oblasti východního břehu Jordánu, nepřilíš vzdálené od území pravděpodobně výhradního působení Jana Křtitele.⁵³ A i když Lidzbarski popírá, že by mandejství vycházelo pouze z Jana Křtitele, možnost historických kontaktů s ním skutečně připouští.⁵⁴ Teorie o Hauránu jako původní oblasti mandejců je ale důležitá ještě z jednoho důvodu: v předpokládané době vzniku mandejství (nazorejství) byla oblast, nazývaná rovněž Auranitis, obývána převážně nabatejským obyvatelstvem. Podobnost mezi mandejským a nabatejským písmem (především znakem pro álef), na niž upozornil již Brandt,⁵⁵ není přitom jediným faktem odkazujícím na souvislost s tímto prostředím.

⁴⁹ M. Lidzbarski, *Ginza...*, ix.

⁵⁰ Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge 17,1), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1920, xix.

⁵¹ Mark Lidzbarski, „Uthra und Malakha“, in: Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, Gießen: Töpelmann 1906, 537–545, 544.

⁵² M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xix; id.: „Mandäische Fragen“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 26 (1927), 70–75. Studie byla přetištěna ve sborníku Geo Widengren (ed.), *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 332–337, 334.

⁵³ Podle Stegemanna působil Jan výhradně na východním břehu Jordánu v Perei (Hartumt Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Nachwort von Gert Jeremias*, 10. vyd., Freiburg im Breisgau: Herder 2007, 295).

⁵⁴ M. Lidzbarski, *Ginza...*, x, xi.

⁵⁵ W. Brandt: *Die Mandäer...*, 33.

Lidzbarským rekonstruované, ale v textech nedoložené označení Nabatejců v mandejštině — *nbaṭ* je rovněž jménem jedné z bytostí Světla.⁵⁶

V určení původu se tak Lidzbarski shoduje se sebeepochopením doloženým v mandejském písemnictví, jemuž přiznává historickou hodnotu a na jehož základě pak datuje i mandejský exodus z Palestiny. Historické jádro mají totiž podle něj i zprávy o pronásledování mandejců Židy. Protože k pogromům, které texty líčí, mohlo sotva dojít v židovské diaspoře, odešli mandejci údajně z Palestiny ještě před pádem židovské říše, jak potvrzuje i legenda o Židovce Miriai, jež konvertovala k mandejskému.⁵⁷ Přitom se již tato protomandejská skupina mohla dle Lidzbarského vydat na cestu vybavena základními prvky mandejské kultury, jak je známe z pozdějších textů - především důrazem na křest (*maṣbuta*) a rituálními hostinami zahrnujícími konzumaci chleba a vody (*pihta* a *mambuha*). Rovněž v textech doložené ideje společenství (*laupa*), pravdy či upřímnosti (*kuṣṭa*) a dobročinnosti (*zidqa*) spojuje Lidzbarski s těmito počátky mandejské kultury.⁵⁸ Vznik písemnictví klade Lidzbarski až do Babylonie, především do doby před příchodem islámu,⁵⁹ nevyklučuje však ani existenci ústně tradované literatury nebo fragmentů textů. Zdánlivý protiklad mezi Nöldekeho poznatkem, že mandejštinina je východoaramejský dialekt, jenž má blízko k aramejštině Babylonského talmudu,⁶⁰ a tezí o západním, palestinském původu mandejské kultury řeší Lidzbarski poukazem na centrální postavení několika podle jeho názoru „západoaramejských“ výrazů v mandejských textech: výrazy *kuṣṭa* (pravda), *manda* (poznání) i jedno z nejstarších doložených sebeoznačení mandejců — *naṣuraia* identifikuje jako výrazy, jež mají místo v západní aramejštině, tedy i v oblasti

⁵⁶ M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xx; id., „Mandäische Fragen...“, 334–335; E. S. Drower — R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 287. Lidzbarski poukázal na možné ovlivnění mandejské nauky o čtyřech světových věcích nabatejskými představami. „Nazorejce“ dává do souvislosti s Nabatejci např. Epifanios (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, xix, pozn. 1). Sabejci jsou někdy označováni jako Nabatejci v arabských pramenech. Viz např. *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Bayard Dodge Editor and Translator, Vol. 1, New York — London: Columbia University Press 1970, 811. K Hauranu viz Peter W. Haider — Manfred Hutter — Siegfried Kreuzer (ed.), *Religionsgeschichte Syriens: Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer 1996, 176–184. K náboženství Nabatejců viz Miroslava Běhounková, „Nabatejci a jejich náboženské představy“, *Theologická revue* 75 (2004), 195–202.

⁵⁷ M. Lidzbarski, *Ginza...*, x.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, xii.

⁶⁰ T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, xxv—xxviii.

Syropalestiny.⁶¹ Hlavním argumentem ve prospěch západního původu mandejců je význam řeky Jordán v mandejské tradici. Důsledné⁶² užívání jména Jordán (*iardna*) pro proudící vodu v rituálech je podle Lidzbarského neodůvodnitelné bez konkrétního vztahu k tomuto toku, dané jednoduše tím, že mandejci resp. nasorejci či jiná skupina, z níž mandejství vzešlo, sídlila v blízkosti Jordánu a byla donucena tuto oblast opustit.⁶³

Doba a lokalita, do níž Lidzbarski situoval vznik mandejství, společně s některými paralelami mezi mandejským a novozákonním písemnictvím, např. v oblasti etiky, otevíraly diskuzi o možnostech užití těchto textů k interpretaci Nového zákona a k lepšímu porozumění ranému křesťanství. Radikálním způsobem do ní vstoupil jeden z nejvýznamnějších křesťanských teologů 20. století. Rudolf Bultmann (1884–1976). Ještě před ním však s využitím Lidzbarského a Brandtových překladů a v kritickém odstupu vůči religionistickým pracím druhého z nich zdůraznil předkřesťanský původ mandejství Richard Reitzenstein (1861–1931).⁶⁴ Ten považoval mandejství za „gnostické náboženství spásy“,⁶⁵ jehož počátky situoval v návazání na Lidzbarského do oblasti Palestiny a jeho rozvoj spojoval s kruhy kolem Jana Křtitele.⁶⁶ Snad nejvíce pozornosti v souvislosti s „mandejskou otázkou“ vzbudila Reitzensteinova snaha prokázat vliv částí mandejského písemnictví na evangelijní tradici, konkrétně jeho teze, že pasáže tzv. mandejské apokalypsy byly základem pro pramen, z něhož čerpali evangelisté. Jako mandejskou apokalypsu označil

⁶¹ M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xvii.

⁶² V některých pasážích textů je Jordán jako označení křestní vody nahrazen Eufratem. Srv. Např. Gi 351:21–24/368:34–39 a M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 45, pozn. 2. Stejně jako Jordán je pak i pozemský Eufrat (*praš*) nápodobou Eufratu-Lesku (*praš ziuu*).

⁶³ M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xix.

⁶⁴ Především Richard Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1919,12), Heidelberg: Winter 1919; id., *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh.: Marcus & Weber 1921; id., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig - Berlin, Teubner 1929. Reitzensteinovým přínosem pro mandeistiku se detailně zabýval C. Koch (Carsten Koch, „Richard Reitzenteins Beitrag zur Mandäerforschung“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), 49–80). Ještě před Reitzensteinem těžil z Brandtových překladů jako jeden vůbec z prvních badatelů W. Bousset (Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1907; id., „Die Religion der Mandäer“, *Theologische Rundschau* 20 (1917), 185–205. Vybrané pasáže textu byly přetištěny v G. Widengren, *Der Mandäismus...*, 26–39.

⁶⁵ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium...*, 44, 62, 92.

⁶⁶ R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch...*, 59.

Reitzenstein text doložený ve dvou variantách na začátku sbírky Pravá Ginza, který líčí dějiny světa ve čtyřech věcích až do jeho zkázy a obsahuje varování před cizími náboženstvími.⁶⁷ Jeho součástí je zjevení bytosti Světla Anuše (*anuš utra*) v Jeruzalémě v letech „Piláta, krále světa“ a zničení města. Reitzensteinovu argumentaci ve prospěch historického jádra mandejského textu ale zpochybnil ve svém vydání překladu *Ginzy* již Lidzbarski,⁶⁸ stejně tak i hypotézu, že novozákonní texty Mt 11,5, resp. Lk 7,22 představují přepracování původně mandejského pramene. Heinrich Schlier prokázal, že uvedené novozákonní pasáže v mandejských textech jsou spíše nepřímými citacemi z Nového zákona a již před ním Hans Lietzmann zpochybnil spekulace o době i původu mandejství, které považoval za starší orientální gnostické náboženství, jež se pod vlivem nestoriánského křesťanství vyvinulo v křesťanskou synkretickou formu gnóze.⁶⁹

O odkrytí vazeb mezi mandejskými a raně křesťanskými texty usiloval i Bultmann.⁷⁰ Snažil se prokázat především na základě paralel Janova evangelia s mandejskou literaturou a Ódami Šalomounovými, že toto evangelium předpokládá starší spasitelský mýtus, na jehož pozadí je třeba je interpretovat.⁷¹ Ideu, že mandejské texty mají klíčový význam pro pochopení čtvrtého evangelia,

⁶⁷ Gi 26:8–30:6/27:19–30:25 s paralelou 48:23–61:11/45:20–54:20; R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch...*, 62.

⁶⁸ M. Lidzbarski, *Ginza...*, xii.

⁶⁹ Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, *Theologische Rundschau, Neue Folge* 5 (1933), 1–34, 69–92, 33; Hans Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27 (1930), 596–608, 608.

⁷⁰ Rudolf Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 24 (1925), 100–146. Ve studii k úvodu do Janova evangelia se Bultmann nejprve snažil prokázat, že pramen, který autor evangelia použil pro prolog, původně pojednával o Janu Křtiteli jako zjeviteli a Božím synu. (Rudolf Bultmann, „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium“, in: *Eucharisterion. Festschrift für H. Gunkel*, Bd. II, Göttingen 1923, 3–26). Obě studie jsou přetištěny ve sborníku Bultmannových textů *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

⁷¹ R. Bultmann, „Die Bedeutung...“, 139. Bultmann tento spasitelský mýtus charakterizoval základními 28 výpověďmi, přičemž k jednotlivým pasážím textu Janova evangelia našel paralely především v Lidzbarského překladech mandejských textů a také v Ódách Šalomounových. Způsob komparace a její výsledky jsou však problematické jak z pohledu mandeistiky, tak z pohledu bibliistiky.

pak Bultmann důsledně realizoval ve svém komentáři k evangeliu.⁷² Jím vyslovenou domněnku, zda právě v mandejství není třeba hledat kořeny janovského křesťanství,⁷³ rozvíjel dále Rudolf Macúch (1919–1993).⁷⁴ Tento původem slovenský teolog a lingvista se od konce 50. let 20. století radikálním způsobem zasazoval o přijetí Bultmannových a Lidzbarského myšlenek. Bultmann nacházel paralely mezi mandejským a janovským písemnictvím jak obsahové, tak i formální, resp. stylistické. Všímal si tak např. analogie či přesněji podle něj totožnosti výrazu *kušta* (pravda) a janovského *alétheia*, stejně tak i podobnosti sebezjevitelských výroků v Janově evangeliu a v mandejské knize Janově.⁷⁵ Macúch přijímá Bultmannovy důkazy v obou ohledech, doplňuje je dalšími lingvistickými argumenty a snaží se jeho teze uvést do dějinného kontextu. Postuluje existenci protomandejského či „nasorejského“ hnutí doby předkřesťanské, jež dalo vzniknout (nejméně) dvěma náboženským skupinám. První z nich — „palestinská“ — zůstává v původní oblasti svého působení a později podléhá vlivu křesťanství, uchovává ale některé původní mandejské (nasorejské) termíny (světlo, pravda, život, vinný kmen), dává jim však nový — křesťanský význam, jak dokládá janovské písemnictví. Druhá, „mandejská“ skupina odchází v 1. pol. 1. století našeho letopočtu do Mezopotámie a zde se pak dále vyvíjí, především pod vlivem babylonských, íránských a syrských-křesťanských tradic.⁷⁶

V modifikované podobě tuto tezi zastával i český orientalista Stanislav Segert. Také Segert se snaží vysvětlit obdobné myšlenky v křesťanství (především

⁷² Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1941. Přínos mandejského písemnictví pro porozumění Janovu evangeliu zpochybňoval např. Charles H. Dodd., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, 115–130, shrnutí kritiky na s. 130.) K různým nábožensko-dějinným souvislostem výkladu evangelia viz: Jörg Frey, „Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums: Eine forschungsgeschichtliche Einführung“, in: Jörg Frey — Udo Schnelle (ed.): *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 3–45.

⁷³ R. Bultmann, „Die Bedeutung...“, 142.

⁷⁴ R. Macúch vydal řadu publikací a studií z oblasti semistiky, iranistiky a arabistiky, vystudoval rovněž teologii. Jeho životopis a bibliografii obsahuje sborník Maria Macuch - Christa Müller-Kessler - Bert G. Fragner (ed.), *Studia semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Harrassowitz: Wiesbaden 1989, ix—xxxii.

⁷⁵ Rudolf Bultmann, „Johanneische Schriften und Gnosis“, *Orientalistische Literaturzeitung* 43 (1940), 150–175, 161.

⁷⁶ Rudolf Macuch, „Anfänge der Mandäer“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (ed.), *Die Araber in der Alten Welt. Bd. 2*, Berlin: de Gruyter, 1965, 76–190, 99–100.

janovském) a mandejství pomocí „společného třetího“,⁷⁷ jež našel v esejství.⁷⁸ Podle jeho hypotézy je třeba hledat původ „protojanovské“ či „protomandejské“ skupiny v hnutí esejců. Zatímco jedna část této skupiny odchází do Harránu, druhá se přidává ke křesťanství a rozvíjí zde své specifické tradice. Většina badatelů se však k bližší souvislosti mezi mandejci a esejci staví kriticky, ostatně stejně jako k možnému vztahu mezi esejci a Janem Křtitelem.⁷⁹

Paralely k mandejským textům v janovské literatuře společně s dalšími lingvistickými argumenty dle Macúcha dokazují, že mandejci si již spisy, které později tvoří základ sbírky *Qulasta*, přinesli z Palestiny. Tyto „liturgické hymny nasorejců“ nebyly podle něj nijak rozsáhlé, nicméně jejich existence byla důvodem pronásledování (!) ortodoxními Židy.⁸⁰ Výrazy *manda*, *našuraia*, *iardna* akcentuje Macúch v navázání na Lidzbarského jako „centrální výrazy, bez nichž je mandeismus nepředstavitelný“, a je tudíž důležité, že patří k aramejštině palestinské, stejně tak jako skutečnost, že mandejci nepoužívali pro křesť východní, syrské „termini technici“ odvozené od kořene ‘*MD*, nýbrž západní - křesťansko-palestinské deriváty od kořene *ŠB*, resp. v mandejštině *ŠBA*, i když syrské termíny znali, jak ukazuje jejich užití v polemice vůči křesťanskému křtu (*mamúdítá*).⁸¹

Západní původ mandejců podporují dle Macúcha i externí, tj. nemandejské doklady. Mandejské písmo vykazuje podobnosti s písmem nabatejským, především však s písmem, jež byla používána ve státních útvarech rozkládajících se na územích prokazatelně obývaných mandejci. Jedná se o mince, jež ve 2. a 3. století razili králové characénské království, rozprostírajícího se na jihu

⁷⁷ Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, *Theologische Rundschau* 5 (1933), 1–34, 69–92, 81.

⁷⁸ Stanislav Segert, „Essenism and Christianity“, in: Iva Doležalová — Břetislav Horyna — Dalibor Papoušek (eds.), *Religions in Contact. Selected Proceedings of the Special IAHR Conference held in Brno, August 23–26, 1994*, Czech Society for the Study of Religions: Brno 1996, 77–86, 85–86.

⁷⁹ Kurt Rudolph, „War der Verfasser der Oden Salomos ein ‚Qumran-Christ‘? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 503–537; H. Stegemann: *Die Essener...*, 311.

⁸⁰ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 110.

⁸¹ Rudolf Macuch, „Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer“, in: Altheim, Franz — Stiehl, Ruth (ed.), *Christentum am Roten Meer. Bd. 2*, Walter de Gruyter: Berlin 1973, 254 — 273, 255–256.

Babylonie,⁸² a o skalní nápisy v Tang-e Sarwak („Soutěska cypřišů“) oslavující panovníky elymejského království, jež se nacházelo přibližně na území dnešního Chúzestánu.⁸³ Svatyně v Tang-e Sarwak byla místem korunovace elymejských králů ve 2. století a přesto, že byla zbořena zakladatelem sásánovské dynastie Ardaširem I., dochovala se zde řada reliéfů s aramejskými nápisy. Macúch spojil diskuzi o obou skupinách památek v argumentaci ve prospěch stáří, resp. originality mandejského písma, a rozpoutal tak jednu z mnoha dílčích diskuzí na poli „mandejské otázky“. Písmo, jímž jsou tyto památky psány, vychází dle Macúcha z písma nabatejského, zprostředkovaného však písmem mandejským.⁸⁴ Mandejci toto písmo museli přinést ze Syropalestiny, a protože datace těchto památek je celkem jistá, slouží Macúchovi jako „nejstarší, i když nepřímé doklady existence mandejského písma“ a následně pak podle něj rovněž dosvědčují, že mandejci museli nejpozději ve 2. století obývat i oblasti jižní Mezopotámie.⁸⁵

Pro takové rané datování našel Macúch oporu ve svitku *Haran Gauaita*. Text byl znám již od 30. let 20. století, kdy jeho obsah převyprávěla a z části i citovala Drowerová.⁸⁶ Ale teprve publikování textu a jeho překladu roku 1953 rozpoutalo novou vlnu diskuze o původu mandejců. Svitek líčí osudy nasorejců, což je doložené sebeoznačení mandejců, v kontextu historicky doložených událostí takovým způsobem, že o jeho přínos pro rekonstrukci mandejských dějin se dodnes vedou spory. Macúch textu sice přikládá pouze pět procent historické hodnoty,⁸⁷ přesto jej ale považuje za „klíč“ k řešení mandejské otázky.⁸⁸ Text

⁸² Podobnost písma použitého na mincích s písmem mandejským byla předmětem analýz již v 1. třetině 19. století. (R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 142, pozn. 180) a zkoumal je i Lidzbarski. (Mark Lidzbarski, „Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit“, *Zeitschrift für Numismatik* 33 (1921), 83–96.)

⁸³ Podrobněji o elymejských nápisích včetně jejich překladu a o characénských mincích: R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 139–158. K argumentům proti Macúchovi a k další diskuzi k tématu viz K. Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 370–401, 385–386.

⁸⁴ Macúchovu teorii o mandejském písmu jako prostředníku mezi nabatejským a elymejským odmítl P. W. Coxon. (Peter William Coxon, „Script Analysis and Mandaean Origins“, *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 16–30.)

⁸⁵ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 147.

⁸⁶ E. S. Drower, *The Mandaean...*, 5–10.

⁸⁷ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 117.

⁸⁸ Rudolf Macuch, „Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen“, *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 401–408, 401.

potvrdil podle něj původ mandejců v Palestině a nabídl spojující článek, totiž zprávu, že exodus se udál via Harrán. Macúch podobně jako Drowerová ztotožňuje sabejce Harránu s mandejci, a v jeho pohledu je tak zpráva o odchodu do „Harránu“ potvrzením zpráv arabských autorů o existenci sabejské komunity v tomto městě.⁸⁹ Jako nejzávažnější však Macúch hodnotí skutečnost, že spis umožnil datování odchodu komunity. Polemické zmínky o Ježíšově narození stejně jako kritiku židovství chápe Macúch jako historické reminiscence na dobu Ježíšova působení. Odchod mandejců z Palestiny datuje do doby po Ježíšově smrti a zmínku o „králi Artabanovi“, pod jehož ochranu nasorejci utíkají, pak vztahuje na Ardavána II., který vládl v letech 10/11–38.⁹⁰

Religionistou Kurtem Rudolphem (narozen 1929) dosahuje německé bádání o mandejcích ve 20. století svého vrcholu. Vycházeje z přísně historicko-kritické, resp. filologické tradice přinesl Rudolph příspěvek do diskuze o mandejské otázce, který byl nadlouho přijat jako konsensus moderního bádání, a platnost jeho poznatků nebyla v mnohém vyvrácena. Rudolph jednoznačně navazuje na Lidzbarského, v zásadě trvá (až na výjimky) na jeho vývodech a snaží se je opřít o nové poznatky, popřípadě je jimi korigovat. Jeho badatelské aktivity probíhají v kritickém, ale respektu plném vymezení se vůči Macúchovi, jehož některé odvážné závěry se Rudolph snaží usměrnit. Na rozdíl od Lidzbarského a Macúcha není Rudolph filologem, nýbrž historikem náboženství, je specialistou právě na gnózi a především na mandejce. Tomu odpovídá i širší problematika, již zpracoval.⁹¹

Rudolph předložil řadu argumentů ve prospěch „západního“ původu mandejců, když lingvistické argumenty Lidzbarského a Macúcha doplnil analýzou obsahu mandejských textů. Především prokázal originalitu

⁸⁹ *Ibid.*, 404.

⁹⁰ *Ibid.*, 405. Macúch pracuje se starším „počítáním“ arsakovských vládců a hovoří o Ardavánovi III., míní jím však — dle soudobého bádání — Ardavána II. (Viz Klaus Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1993, 50, k tomu pozn. 64 na s. 110.)

⁹¹ Rudolph se zapsal do dějin mandeistiky především třemi monografiemi o různých aspektech mandejského náboženství: Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960); id., *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1961; id., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1965. K Rudolphovi viz Wolf B. Oerter, „Religionista Kurt Rudolph“, in: Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 379–383.

mandejského křtu, již zpochybňovala řada badatelů v čele s Hansem Lietzmannem. Ten považoval mandejský křest včetně označení křestní vody jako Jordán za převzatý z rituálu syrského křesťanství.⁹² Rudolph doložil, že křestní rituální praxe je až na některé sekundární prvky (například pomazání olejem) původní komponentou mandejství, jež má podle něj kořeny v očistných ritech a rituálních koupelích pozdního židovstva. Ke stejnému závěru, totiž že křtelské praktiky mandejců vedou k baptistickým hnutím v údolí Jordánu, dospěl i Eric Segelberg ve své monografii věnované mandejskému křtu (*mašbuta*).⁹³ Rudolph toto hnutí datuje do období od 2. století př.n.l. až do 3. století n.l. a charakterizuje je těmito podstatnými rysy: upřednostnění tekoucí vody, koupele konající se volně v přírodě, magicko-sakramentální pochopení křtu, časté opakování rituálních omývání, odmítnutí obětního, resp. chrámového kultu. Po stránce ideové jsou pro tyto skupiny či jednotlivce kromě křesťanského a židovského rámce charakteristické synkretistické, často gnostické tendence, což má za následek skutečnost, že zůstávají na okraji oficiálního náboženství.⁹⁴ Právě s těmito kruhy spojuje Rudolph genezi mandejství. Ve prospěch židovských kořenů mandejství hovoří podle něj také některé „gnostické“, což ale znamená pouze námi konstruovanému ideálnímu typu „gnóze“ se protivící,⁹⁵ morální předpisy, jako jsou např. výzvy k manželství a k plození dětí. Židovské pozadí odkrývá i analýza mandejské nauky. Starý semitský výraz pro „život“ se dle Rudolpha u mandejců vyvinul v mimosvětské pojetí boha (*hūia*) a teprve později, pod vlivem íránského myšlenkového světa, byl nahrazen, resp. podřazen jiným představám (koncepte *mana*). K židovství odkazuje idea „černé vody“ coby původu Temnoty, mandejské pojetí stvoření pozemského světa zase dle Rudolpha představuje heretickou - gnostickou interpretaci kněžské zprávy o stvoření v knize Genesis. Vliv židovství nezapře ani stvoření prvního člověka Adama a role,

⁹² Hans Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27 (1930), 596–608, 601.

⁹³ Eric Segelberg, *Mašbuta: Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala: Almqvist and Wiksells 1958, 176.

⁹⁴ Kurt Rudolph, „Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten“, in: id.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 567–603, 599–600; id., „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: id.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 301–338, 320–321; id., *Das Verhältnis...*, 612.

⁹⁵ Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996, 29–53.

již v nauce hrají Adamovi synové.⁹⁶ Důraznou protižidovskou polemiku v mandejských textech dává Rudolph do souvislosti s tím, že skupina, z níž mandejství, resp. nasorejství vzešlo, stála v opozici vůči oficiálnímu židovství.⁹⁷ Silná pozice kněžství v mandejství pak ukazuje, že nasorejství mohly založit „na okraj odsunuté kněžské kruhy“, ale vyloučit nelze podle Rudolpha ani proselyty nebo „bohabojné“.⁹⁸ Nositeli „nasorejské gnóze“ byly kruhy níže situovaného kněžstva a učitelů moudrosti, jež se postupně otevřely cizím vlivům, řeckým, íránským, pozdně babylonským, gnostickým a syrským.⁹⁹

Pronásledování mandejců Židy — tedy motivu, jenž se opakovaně vyskytuje v Ginze, Knize Janově i ve svitku *Haran Gauaita* — přikládá Rudolph historickou hodnotu a dává je do souvislosti s konsolidací ortodoxního rabínskému židovstva ve 2. století.¹⁰⁰ Aby unikli pronásledování, opouštějí nasorejci svou „vlast v údolí Jordánu“ a odcházejí do „Harránu“ a do „médského pohoří“.¹⁰¹ Rudolph odmítl identifikaci mandejského *haranu* s Hauránem a podobně jako Macúch jej identifikoval se severomezopotámským Harránem.¹⁰² Na rozdíl od Macúcha však odmítá ztotožnit mandejce se sabejci Harránu. Především se ale spolu rozcházejí v datování odchodu z Palestiny a následné migrace přes severní Mezopotámii na jih do oblasti Maišánu a oba spolu vedli několik desetiletí trvající spor o to, který z arsakovských králů vzal mandejce pod svou ochranu, resp. kterého Ardavána míní spis *Haran Gauaita*. Rudolph zdůrazňuje jako důležitý argument ve prospěch západního původu stylistické a frazeologické podobnosti mezi mandejskými texty a literaturou raně křesťanskou (Janovo evangelium, Ódy Šalomounovy, Skutky Tomášovy),¹⁰³ a proto musí předpokládat, že mandejci odešli z Palestiny ve 2.

⁹⁶ K. Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte“..., 393—394.

⁹⁷ Ibid., 392.

⁹⁸ Kurt Rudolph, „Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*..., 538–568, 550–551.

⁹⁹ K. Rudolph, „Die Mandäer heute...“, 550; id., „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, 393; id., „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰⁰ K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰¹ K. Rudolph, „Die Mandäer heute...“, 551.

¹⁰² K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 46, pozn. 1; id., „Die Mandäer heute...“, 551; id., „Das Verhältnis...“, 612.

¹⁰³ Kurt Rudolph, „The Relevance of Mandaean Literature for the Study of Near Eastern Religions“, *ARAM* 16 (2004), 1–12, 4–5.

století.¹⁰⁴ „Krále Ardavána“ spisu *Haran Gauaita* proto identifikuje s posledním parthským vládcem, Ardavánem IV. (213—/4).¹⁰⁵ Macúch, který vychází z relativně časného usídlení mandejců v oblastech jižní Mezopotámie (koncem 2. století), datoval jejich odchod z Palestiny za pomoci hypotézy o protomandejském hnutí časněji, a v textu zmíněného vládce proto ztotožnil s Ardavánem II.¹⁰⁶ Také Rudolph však musel později připustit, že mandejské výrazy, představy a rituály jsou v takové míře ovlivněny starými mezopotamskými a íránskými prvky, že je třeba předpokládat delší pobyt mandejců ve východních, tj. mezopotamských nebo íránských oblastech ještě v době před vpádem islámu. Nakonec proto rezignoval na ztotožnění legendárního vládce svitku s jedním konkrétním vladařem arsakovské dynastie: Když text hovoří o Ardavánovi v souvislosti s pronásledováním a zničením Jeruzaléma, je podle něj třeba myslet na Ardavána III. (97–81), když jde o migraci do Mezopotámie přes Harrán a médské pohory, pak je myšlen poslední parthský vládce, Ardaván IV.¹⁰⁷

Rudolph pracuje historicko-filologicky, kromě pětítýdenní návštěvy Iráku v roce 1969¹⁰⁸ nepodnikal terénní výzkumy mezi mandejci a svou pozornost věnuje primárně písemnictví. I on si však uvědomuje napětí uvnitř mandejských textů samotných a navíc rozpor mezi texty a praxí. Právě v tomto bodě otevírá nové perspektivy mandeistiky norská badatelka Jorunn Jacobsen Buckleyová, jak ostatně napovídá podtitul její publikace „Mandejci: Starobylé texty a moderní lidé“.¹⁰⁹ V oblasti historicko-kritické práce je velice přínosný její výzkum kolofonů. Buckleyová je první badatelkou, jež kolofony mandejských textů

¹⁰⁴ K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 612; id., „Die Mandäer heute...“, 551.

¹⁰⁵ K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 329, 336.

¹⁰⁶ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 121.

¹⁰⁷ Kurt Rudolph, *Der mandäische „Divan der Flüsse“*, (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd. 70. Heft 1.), Akademie-Verlag Berlin 1982, 6; id., „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 268, pozn. 75. Proti užití jména Ardaván jako eponimu arsakovské dynastie viz R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 126.

¹⁰⁸ Kurt Rudolph, „Die Religion der Mandäer“, in: Hartmut Gese – Maria Höfner – Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer, 1970, 403–462, 452–453.

¹⁰⁹ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean. Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford University Press 2002.

doopravdy systematicky zkoumá.¹¹⁰ Již podle Macúcha vedou nejstarší kolofony textů k rituálům *mašbuta* a *masiqta* do 3. století.¹¹¹ Buckleyová posouvá datování nejstarších textů ještě o něco dále, kolofony Levé Ginzy podle ní vedou až ke kopistce jménem Šlama (Šlama, dcera Qidry), jež měla působit na přelomu 2. a 3. století.¹¹² Její působení stejně jako osobnost Zazaie d-Gauazta, jehož činnost datuje do poslední třetiny 3. století, spojuje Buckleyová již se systematizací mandejského náboženství v Médii. Stejně jako Macúch i ona tak počítá s velice raným rozvojem komunity a mandejce považuje společně se Šimonem Mágem za první gnostiky.¹¹³ V souvislosti s tím volá po přehodnocení myšlenek Schou-Pedersena, jenž ve své disertaci z roku 1940 obhajoval historickou povahu kontaktů mandejců s Janem Křtitelem a počáteční — byt velice krátký — pozitivní vztah mezi křesťanstvím a mandejstvím, resp. počátky mandejství spojoval právě s křesťanstvím.¹¹⁴ Ve starších textech Buckleyová ještě sdílí konsensus bádání 90. let, tzn., zdůrazňuje termíny *iardna*, *kušta* a *manda* coby argumenty ve prospěch západního původu mandejců, kteří podle ní přišli do Iráku a Íránu v rané křesťanské době skrze oblast Harránu.¹¹⁵ Později identifikuje *haran* textu *Haran Gauaita* s Wádí Haurán, téměř 400 km dlouhou řekou, jež protéká Syrskou pouští a vlévá se nedaleko města Chán Baghdádí do Eufratu. Buckleyová ale zároveň nechává otevřenou i možnost východního, tedy mezopotamského původu mandejců.¹¹⁶

Kriticky se Buckleyová staví vůči zmíněné Rudolphově analýze mandejské nauky. Vytýká mu přílišný racionalismus a hodnocení textů založené na

¹¹⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005.

¹¹¹ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 159.

¹¹² J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 36.

¹¹³ *Ibid.*, 339–341.

¹¹⁴ *Ibid.*, 300, pozn. 10, 339. Viggo Schou-Pedersen opírá argumentaci ve prospěch historické vazby mandejců na Jana Křtitele především o analýzu PG 5/4. Část jeho v dánštině sepsané práce *Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1940) byla v německém překladu publikována pod názvem „Überlieferungen über Johannes den Täufer“, in: Geo Widengren (ed.), *Der Mandäismus...*, 206–226, především 210–212).

¹¹⁵ J. J. Buckley, *The Madaeans...*, 3; ead., *The Great Stem...*, 318. Viz Hawrán, Wádí, in: *Merriam-Webster's geographical dictionary*, 3. vyd., Springfield: Merriam 2001, 477a.

¹¹⁶ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 339–441; ead., „Once More: Mandaean Origins and Earliest History“, in: Rainer Maria Voigt (ed.), „Und das Leben ist siegreich!“ *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolf Macuch*, (Mandäistische Forschungen 1), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 29–46.

subjektivních estetických soudech. Rudolph podle ní neprovádí žádnou literárně kritickou textovou analýzu, ale pouze zkoumá výrazy a ideje. Trnem v oku je jí především jeho kritická pozice vůči rituálním komentářům (*šarh*) a některým svitkům, které Rudolph hodnotí jako „mladší“ vrstvy nauky, jež jsou výsledkem pozdní „klerikalizace“ a představují „degeneraci“ původních myšlenek.¹¹⁷

2.6. Východní původ mandejství

Neopodstatněné manipulace s fakty vyčítá zástupcům „západního“ původu mandejství i Christa Müller-Kesslerová. Podle ní jsou relevantní filologické důkazy užívány pouze selektivně k podpoření „religionistických“ tezí. Již od Lidzbarského jsou tak marginalizována fakta, jež hovoří ve prospěch východního, přesněji babylonského původu mandejství.¹¹⁸ Vůbec prvním badatelem, který zdůraznil babylonské kořeny mandejství, byl Konrad Kessler (1851–1905), na jehož argumentech ve značné míře postavil svůj přístup k počátkům mandejství výše zmíněný Wilhelm Brandt. Kessler chápal mandejství jako svébytné gnostické náboženství a stejně jako pozdně antická gnóze obecně, tak i gnóze mandejská má kořeny ve starobabylonského náboženství.¹¹⁹ Původ mandejců je třeba podle něj hledat mezi aramejskými kmeny, které přišly do Babylonie a usadily se zde v době, kdy ještě bylo v rozkvětu babylonské - asyrské náboženství.¹²⁰ Jeho vliv je patrný na ústředních mandejských idejích, na jazyce i představách božských bytostí, jejichž „původní“ jména Kessler identifikoval v mandejských textech, takže např. Manda d-hiia je podle něj překladem Marduka, Mana rba vysvětluje jako překlad jména boha Anua.¹²¹

¹¹⁷ *Ibid.*, 297–304; K. Rudolph, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte...“, 399.

¹¹⁸ Své argumenty asi nejvýstižněji formulovala Müller-Kesslerová ve studii „The Mandaean and the Question of Their Origin“, *ARAM Periodical* 16 (2004), 47–60.

¹¹⁹ Konrad Kessler, „Mandäer“, in: Herzog, Johann Jakob — Plitt, Gustav Leopold — Hauck, Albert (eds.), *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 9, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (2)1881, 205–222, 217–218; id., Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, in: *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904*, Basel: Verlag von Helbing und Lichtenhahn 1905, 238–259, 239–243.

¹²⁰ K. Kessler, „Mandäische Probleme...“, 246.

¹²¹ *Ibid.*, 247.

Snaha vysvětlit nauku a praxi jiných kultur na základě jejich rozšíření z Babylonie („panbabylonismus“)¹²² se stala na počátku 20. století přístupem charakteristickým pro orientalistiku i biblistiku. Takové z dnešního pohledu někdy až naivní přístupy dle Müller-Kesslerové spíše zdiskreditovaly věrohodnost myšlenky východního původu mandejství.¹²³ V tomto duchu odvozoval např. významný německý orientalista Heinrich Zimmern (1862–1931) křesťanskou večeři Páně stejně jako mandejskou rituální hostinu, během níž jsou konzumovány chléb a voda (*pihta* a *mambuha*), z babylonských rituálů otevření úst (*pit pī*), resp. omytí úst (*mīs pī*). Mandejství považoval Zimmern za „pozdní formu starého babylonského náboženství.“¹²⁴

Teze východního původu mandejství se po dlouhé odmlce přihlásila ke slovu přibližně v období po 2. sv. válce a jejím hlavním proponentem byl zástupce uppsalské školy Geo Widengren (1907–1996). Widengren zdůraznil vliv mezopotámského (resp. pozdně babylonského) prostředí na mandejství: konstatoval vliv akkadštiny na mandejštinu a snažil se interpretovat mandejské rituály na pozadí babylonských. Např. rituál *mašbuta* podle Widengrena souvisí se sumerskými očištnými koupelemi, svatební rituál zase s intronizačním královským rituálem *bīt rimki*.¹²⁵ Widengren však nevyklučoval ani jiné vlivy a genezi mandejství řešil za pomoci jeho tří základních vrstev, vedle babylonské rozlišil ještě „vrstvu“ židovskou — západosemitskou a íránskou.¹²⁶ Widengren byl uznávaným znalcem předovýchodní kultury, přičemž ve většině analýz se mohl

¹²² Robert Rollinger, „Babylon“, in: Manfred Landfester (ed.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World. Classical tradition*, Vol. 1, Leiden: Brill 2006, 414–424, 422.

¹²³ Ch. Müller-Kessler, „The Mandaean and the Question of Their Origin...“, 54.

¹²⁴ Heinrich Zimmern, „Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehta und Mambuha der Mandäer“, in: *Orientalistische Studien. Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hrsg. von Carl Bezold*, Bd.2, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann (vorm. J. Ricker) 1906, 959–967. Studie přetištěna ve sborníku Geo Widengren (ed.), *Der Mandäismus...*, 83–92, 90.

¹²⁵ Geo Widengren, „Die Mandäer“, in: Berthold Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, 2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden: Brill 1961, 83–101. Cituji dle zkrácené verze otištěné in: G. Widengren, *Der Mandäismus...*, 56–66, zde 59–62.

¹²⁶ Widengren našel v mandejštině více než 125 slov odvozených z íránských jazyků. Pokud jde o vrstvu západosemitskou, tak kromě již známých argumentů je podle něj v textech patrný vliv geografických poměrů Palestiny a existuje souvislost mezi mandejskými a samaritánskými výrazy. Písemnictví Mandejců rovněž dle Widengrena vykazuje řadu styčných bodů s nabatejským územím (*hawran*) (G. Widengren, *Die Mandäer...*, 62, 56–59.) Obecně se dle Widengrena babylonský vliv týká především rituálních institucí a obrazné řeči, ovlivnění Íránem je patrné více na vnitřním smyslu rituálů, mýtů a náboženské řeči (*Ibid.*, 64).

opírat o vlastní jazykové kompetence, nicméně srovnávací metoda, kterou užíval, vytrhávala data z jejich původních souvislostí a byla značně spekulativní.¹²⁷

Umírněné stanovisko zastával švýcarský starozákoník Walter Baumgartner (1887–1970). Baumgartner nevylučoval důležitost západních prvků, spíše usiloval o to, aby byl stejně tak vážně brán vliv Babylonie. Ten konstatoval jak v oblasti jazykové, tak v oblasti obsahové. Protože ale připouštěl, že některé babylonské představy se rozšířily po celém Předním východě, rozlišil dvě fáze vlivu, resp. „dvě ostře oddělené fáze“ dějin mandejství: v první mohly babylonské představy, především role planet, zasáhnout protomandejskou skupinu v oblastech původních, „západních“. Po přesídlení do oblasti jižní Mezopotámie se pak mandejství utvářelo pod vlivem zdejšího prostředí do podoby, jakou dokládá mandejské písemnictví, resp. jakou známe dnes. Do tohoto druhého období řadil Baumgartner některé specifické představy a jednání, jako např. zapečetění hrobu pečetním prstenem, odkazy na „lokální kultury“ v mandejském písemnictví (Babylon, Borsippa, Kaškar), některé ve vodě konané rituály atp. Vliv akkadštiny na mandejštinu je dle Baumgartnera i v rámci východoaramejských dialektů velice intenzivní a velké množství z akkadštiny odvozených slov zároveň předpokládá kontakt s „nejprve ještě veskrze živým jazykem“. K exodu proto podle něj muselo dojít v některém z první století n.l.¹²⁸

Baumgartnerovu pohledu na vliv babylonských představ a jazyka na mandejství se blíží stanovisko Rudolphovo v tom ohledu, že i Rudolph pracuje s dvěma obdobími vlivu. Jenomže zatímco Baumgartner spojuje „západní“ počátky s hypotetickou, „těžko uchopitelnou“, proto-mandejskou či pre-mandejskou skupinou a to, co označujeme jako mandejství, se podle něj formuje až v Mezopotámii,¹²⁹ snaží Rudolph řadu – v jeho pohledu přesvědčivých – argumentů ve prospěch „západního“ původu. Po exodu do střední a jižní Mezopotámie byli sice mandejci vystaveni vlivu babylonského náboženství, ale to již v této době nemělo sílu, degenerovalo, a mohlo tak dle Rudolpha ovlivnit

¹²⁷ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 197–198; Walter Baumgartner, „Zur Mandäerfrage“, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950/51), 41–71, 68–69.

¹²⁸ W. Baumgartner, „Zur Mandäerfrage...“, 60, 70; K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 220–221.

¹²⁹ *Ibid.*, 70–71.

hlavně „pokleslé vrstvy náboženského života“, za něž považuje především magii a astrologii.¹³⁰

V 60. a 70. letech 20. století byly Macúchovy a Rudolphovy názory na západní původ mandejství tak dominantní, že se pro řadu badatelů zdála být mandejská otázka s konečnou platností vyřešena. Jak jsem zmínil výše, spor se vedl vlastně jen o to, kdy mandejci, resp. nasorejci z Palestiny odešli a kudy se exodus ubíral.

Třetí periodu v rámci bádání o mandejském náboženství, která zdůrazňuje význam babylonského prostředí pro porozumění počátků mandejství, můžeme datovat do 90. let 20. století. Charakteristické je pro ni vyčerpávající užití zaříkávacích textů, především na keramických miskách a kovových svítcích či plátcích. Je s podivem, že tyto památky hrály při hledání kořenů mandejství tak zanedbatelnou roli. Přitom je již Lidzbarski považoval za nejstarší doklady mandejství a Macúch jej v tom následoval, a dokonce posunul datování Lidzbarského nejstaršího amuletu až do doby 2. resp. 3. století.¹³¹ Existuje několik spolu souvisejících důvodů této marginalizace. Především tyto texty nehrály významnou roli právě pro ty badatele, kteří byli specialisty v oblasti mandeistiky a měli zde určující vliv. Dále zde přetrvával a někdy přetrvává despekt vůči žánru zaříkávacích textů, které byly coby „magické“ považovány za pokleslou formu náboženství oproti té, kterou prezentují mytologické a rituální texty. Většimu významu zaříkávacích textů pro diskuzi o původu mandejství bránila též skutečnost, že jejich editace je zpravidla velmi náročná a navíc texty vycházejí roztroušeny v publikacích sbírek a muzeí nebo v dílčích studiích, což znesnadňuje systematizaci poznatků z nich získaných. Skutečný rozmach výzkumů keramických misek a kovových amuletů tak nastal až v 90. letech 20. století a netýkal se pouze památek mandejských, ale rovněž textů dochovaných v manichejském, syrském a také aramejském kvadrátním písmu. Pro mandeistiku, resp. pro semitistiku obecně mají zásadní význam práce Christy Müller-Kesslerové, která nejen že tyto texty edituje a překládá, ale rovněž z jejich analýzy vyvozuje důsledky pro pochopení života v pozdní antice a také pro

¹³⁰ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 202, 214.

¹³¹ Mark Lidzbarski, „Alter und Heimat der mandäischen Religion“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 321–328. Studie přetištěna ve sborníku: G. Widengreen, *Der Mandäismus...*, 381–388, 384–385; M. Lidzbarski, *Ginza...*, XII—XIII; R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 138–139.

rekonstrukci původu mandejství. Na první pohled Müller-Kesslerová opakuje podobné argumenty, s nimiž jsme se již seznámili: „magické“ texty podle ní vykazují kontinuitu s babylonským prostředím jak jazykově, např. idiomy nebo slovní zásobou, tak obsahově.¹³² Démonizovaná mezopotámská božstva v zaříkáváním i v „klasických“ mandejských textech odkazují na pozdní parthskou dobu centrální Babylonie, kde ještě ve 2. a 3. století fungovaly babylonské chrámy.¹³³ Navíc je podle Müller-Kesslerové slovní zásoba v inkantacích jednoznačně ovlivněna akkadštinou.¹³⁴ Oproti starším přístupům, které porůznu pracovaly s vlivem babylonského prostředí, má však Müller-Kesslerová k dispozici (na základě své vlastní práce i překladů jiných badatelů) podstatně širší pramennou základnu pro analýzu pozdně arsakovské, resp. sásánovské Mezopotámie a také aramejských dialektů zde užívaných.¹³⁵ Na jejím základě pak obrací celou argumentaci: za zásadní pro zvážení původu mandejství považuje nalezené artefakty, naukové a mytologické výpovědi v mandejských textech jsou podle ní podružné a sekundární, jejich vysvětlením se Müller-Kesslerová nezabývá.

2.7. Závěr

Nástin dějin bádání ukázal, v jaké míře byla mandeistika (s výjimkou Drowerové) zaměřena na analýzu textů a rekonstrukci počátků mandejství. Ať se jednalo o výzkum nauky nebo rituálů, v popředí zpravidla stál zájem odkrýt „původní“ a oddělit sekundární, pozdější vlivy. Důležitou roli přitom hrála myšlenka, že čím starší textové vrstvy, tím více se přibližujeme k pravému mandejství či k jádru mandejství, zatímco pozdější vývoj byl chápán jako „ritualizace“ či klerikalizace

¹³² Viz např. Christa Müller-Kessler, „A Mandaic Incantation against an Anonymous Dew causing Fright (Drower Collection 20 and its Variant DC 43 E)“, *ARAM Periodical* 22 (2010), 453–476, 459.

¹³³ Christa Müller-Kessler — Karlheinz Kessler, „Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten“, *Zeitschrift für Assyriologie* 89 (1999), 65–87, 84–87. Když hovořím o „klasickém“ mandejském písemnictví, mám na mysli především velké sbírky, jejichž vznik je datován nejpozději do doby 8. století (*Qulasta*, *Ginza*, *Knih* Janova).

¹³⁴ Christa Müller-Kessler: *Mandaeans V. Mandaic Language*, in: *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, <<http://www.iranica.com/articles/mandaeans-5-language>> (1. 2. 2019).

¹³⁵ Viz výklad o edicích zaříkavacích textů ve 4. kapitole.

atp. (typicky K. Rudolph). Tento „textový redukcionismus“¹³⁶ měl navíc v mandeistice specifickou podobu. Také o současnosti mandejců se psalo téměř výlučně na základě textů, totiž textů Drowerové, především na základě její knihy „Mandejci v Iráku a Íránu“ z roku 1937. Ještě na přelomu 20. a 21. století tak byla mandejská „současnost“ prezentována na základě popisů Drowerové, které vycházely z pozorování ve 20. a 30. letech 20. století. Zvláště výmluvným příkladem takového postupu je kniha E. Lupieriho (původní vydání 1993, anglický překlad 2002), která paradoxně vystupuje s nárokem tematizovat současný stav komunity. Pro ilustraci lze srovnat následující popisy mandejské „současnosti“ s téměř jedno století starými popisy Drowerové: líčení úmrtí novorozence během rituálu *mašbuta*,¹³⁷ zprávu o segregaci menstrujících žen v mandejské domácnosti,¹³⁸ nebo příkazy týkající se rituální čistoty potravin a rituální porážky zvířat.¹³⁹ Přitom mandejská komunita prošla právě v období, které následovalo po pobytu Drowerové v Iráku, zásadními změnami. Spíše ojedinělý zájem o současnost mandejství — výjimkou jsou Macúchovy práce k novomandejskému dialektu, jež jsou důležitým pramenem výkladu íránských mandejců a také dynamiky rituálů¹⁴⁰ — datují až do poslední dekády 20. století a spojují především s J. Buckleyovou. Ale i Buckleyová, když interpretuje mandejské rituály, vychází pouze z mandejských textů.¹⁴¹ Tím se dostávám k další charakteristice mandeistiky: opět s výjimkou Drowerové je pro moderní bádání o mandejcích typický nezájem o etnografický výzkum rituálů na základě současné praxe (tj. na základě terénních výzkumů).

Následující kapitoly knihy reagují na nastíněný stav bádání tímto způsobem: Co se rituálů týče: v kapitolách o rituální praxi vycházím tam, kde je to možné, z vlastních pozorování a zohledňuji též mandejskou reflexi této praxe. Co se změn

¹³⁶ Ane M. Blackburn, „The text and the world“, in: Robert A. Orsi (ed.), *The Cambridge Companion to Religious studies*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 151–167, 152.

¹³⁷ E. Lupieri, *The Mandaean...*, 18; E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 44–46.

¹³⁸ Srv. E. Lupieri, *The Mandaean...*, 21 a „menstruaci“ v knize Drowerové (dle rejstříku): E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 421.

¹³⁹ E. Lupieri, *The Mandaean...*, 13; E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 47–49.

¹⁴⁰ V kapitole Současnost a při výkladu jednotlivých mandejských rituálů.

¹⁴¹ Pokud vím, je jediným rituálem, který Buckleyová popisuje na základě vlastního pozorování, malá rituální hostina (*laupa, lofaní*) na třech stranách knihy, jinak tematizuje při líčení rituálů pouze texty. (Viz J. J. Buckley, *The Mandaean...*, 119–122.)

komunity týče: sociálními, geografickými a náboženskými proměnami irácké, iránské a diasporní komunity se zabývám ve zmíněné závěrečné kapitole knihy, vztahu mezi normativní (písemně kodifikovanou) a žitou (současnou) podobou mandejství se věnuji také v kapitole o mandejské etice.

Pouze okrajově jsem při výkladu dějin bádání zmínil problém tematizace mandejství jako „gnostického“ náboženství. K této otázce se vrátím při výkladu mandejské nauky.

Napětí mezi převažujícím konsensem západního bádání 20. století o tom, že původ mandejství je třeba hledat v Palestině, a novými poznatky získanými díky zpřístupněným zaříkávacím textům je východiskem výkladu následující kapitoly o dějinách mandejství.

3. HISTORICKÉ OTÁZKY

3.1. Úvod

Původ a rané dějiny mandejství jsou obestřeny rouškou tajemství, za niž pronikáme jen velice pracně, a získané poznatky mají povahu převážně hypotetickou, a to z několika důvodů. Mandejci neměli žádné vládcy, kteří by nechávali vytesat oslavné nápisy či razit mince, neusilovali o vytvoření samostatného státu či říše a nepostavili se ozbrojeni nějaké cizí nadvládě. Taková jednání by odporovala v mandejských textech doloženému světonázoru, z něhož rovněž plynou další limity historické rekonstrukce. Mandejci považují své náboženství za zjevené a sami sebe za potomky prvního lidského páru, Adama a Evy. Své počátky nespojují s nějakou (z našeho pohledu) historicky doložitelnou osobností. Komunita, která neměla politické a mocenské ambice, se jen málokdy objevuje v pramenech křesťanských, islámských či jiných historiků a tam, kde najdeme zmínky o náboženských skupinách, jež bychom mohli na mandejce vztáhnout, činíme tak velice obezřetně. Je to dáno tím, že žádný z těchto popisů se zcela nekryje s dochovanou „mandejskou“ naukou či praktikami, a tuto neurčitost také komplikuje specifická povaha označení mandejské komunity. Zavádějící totiž může být sledovat dějiny mandejců pod dnes v arabském prostředí typickým označením „sabejci“, stejně tak i pod důležitým a v textech dobře doloženým sebeoznačením „nasorejci“.

Obsahově je kapitola dělena do dvou celků: 1) problematika původu a počátků mandejství (3.2.); 2) rekonstrukce dějin mandejství od 7. až do konce 19. století. (3.3–3.5.).

Východiskem rekonstrukce počátků mandejství je tenze, kterou jsem nastínil v předchozí kapitole o dějinách bádání. Tu představuje na jedné straně dominující konsensus bádání 20. století, že mandejství vzniklo v oblasti Palestiny, resp. Syropalestiny (teze „západního“ původu mandejství), na straně druhé (zhruba od posledního desetiletí 20. století) poznatky získané z interpretace nově přístupných pramenů (zařikávání na miskách a kovových plátcích), které ukazují na původ mandejství v prostředí Babylonie („východní“ původ mandejství).

Zatímco v pohledu zástupců západního původu mandejství představuje Babylonie pouze konečnou zastávku na cestě mandejců z Palestiny, přičemž genezi mandejství podle nich nelze vysvětlit jinak, než právě z kontextu Syropalestiny, současní zástupci východního původu (Kessler, Müller-Kessler) nepovažují snahu odvodit mandejství z prostředí Palestiny za nic jiného, než za teologickou spekulaci, víceméně irelevantní pro pochopení počátků mandejství.¹

V následující subkapitole (3.2.1) vycházím ze svědectví nejstarších dokladů, jimiž jsou zařikávání na kovových svitcích a keramických miskách. V diskuzi o počátcích mandejství má důležitou roli analýza mandejštiny, proto jsem do výkladu této kapitoly zařadil exkurz o tomto východoaramejském dialektu. Časový a geografický rámeček vymezený na základě těchto dokladů pak konfrontuji s argumenty zastánců západního původu, přesněji se třemi tematickými bloky, které vyneslo do popředí moderní bádání coby svědky západního původu mandejství (3.2.2.). Jedná se o starozákonní motivy a protižidovskou polemiku v mandejských textech, vliv gnostických idejí a křtitelských praktik. Tím se zároveň ke slovu dostávají klasické texty (*Ginza*, *Qulasta*, *Kniha Janova*), neboť právě na jejich základě byl konstruován západní obraz mandejství coby náboženské „křtitelské sekty“ vzniklé v západním prostředí. Ústřední otázka, kterou při výkladu sleduji, je, zda je vůbec třeba situovat počátky mandejství do prostředí Syropalestiny nebo zda je možné vysvětlit vznik mandejství pouze v kontextu Babylonie. Hrubý časový rámeček datování počátků mandejství, jež nabízejí zařikávací texty, v dalším výkladu (3.2.3.) upřesňuji skrze analýzu externích (Tomášovy žalmy, Kartírovy nápisy, zprávy církevních autorů) i interních dokladů (kolofony textů a předlohy zařikávacích textů). Protože počátky a rané dějiny mandejství byly v dějinách bádání spojovány s křesťanstvím a Janem Křtitelem, jsou součástí výkladu dva exkurzy k těmto tématům.

¹ Christa Müller-Kessler, „The Mandaeans and the Question of Their Origin“, *ARAM Periodical* 16 (2004), 47–60, 49.

3.2. Původ a počátky mandejství

3.2.1. Misky a svitky, svědectví pozdně antických zaříkávání

Nejstaršími doklady mandejství jsou texty na kovových plátcích či svitcích a keramických miskách označované v bádání zpravidla jako magické. Termín „magie“ je v moderní religionistice a teologii chápán jako zatížený negativními konotacemi a vnímán jako pokračování západní polemiky s „pohanstvím“, resp. s nezápadními kulturami a jejich praktikami.² Především v archeologických a filologických textech je však nadále užíván pro souhrnné označení textů, které obsahují zaříkávání na obranu proti zlým duchům a démonům považovaným za příčinu nemocí, neštěstí a nezdarů a také popis rituální praxe s touto obranou spojený. V tomto významu používám termín magie i v následujícím výkladu. Mandejské texty jsou součástí korpusu takových textů z pozdní antiky, jenž sdílí řadu shodných rysů napříč jazykovou, etnickou či náboženskou příslušností. Co se geografického rozšíření týče, jsou obecně kovové amulety doloženy z oblasti Palestiny a Sýrie, stejně jako z Mezopotámie, zatímco použití obyčejných keramických misek pro zapisování zaříkávacích textů a s nimi spojené rituální praxe je na základě dosud známých archeologických nálezů považováno výhradně za záležitost prostoru Mezopotámie a jihozápadního Íránu (Chúzestánu).³

Nalezeno bylo několik misek ve středoperštině a v arabštině, ale jinak byla většina dochovaných památek sepsána v některém z východoaramejských dialektů, v mandejštině, syrštině⁴ a především v aramejštině babylonských Židů. Posledně jmenovaný dialekt bývá někdy jednoduše označována jako aramejščina Babylonského talmudu, ale přísně vzato není dialekt těchto v hebrejském

² Viz např. Jan N. Bremmer, „The birth of the term “magic”“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), 1–12; Hans G. Kippenberg, *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (2)1995, 9–51.

³ Shaul Shaked — James Nathan Ford — Siam Bhayro. With contributions from Matthew Morgenstern and Naama Vilozny: *Aramaic bowl spells: Jewish Babylonian Aramaic bowls* (Magical and religious literature of late antiquity 1), Boston: Brill 2013, 1.

⁴ Většina z nich je psána písmem, které je díky podobnosti s písmem, jímž psali manichejci, označováno jako písmo protomanichejské, pokud vím, zatím jediná miska je psána v estrangelu, jednom ze dvou typů písem používaných v syrštinou psané křesťanské literatuře.

kvadrátním písmu sepsaných památek shodný se standardní židovskou babylonskou aramejštinou Talmudu a jiných literárních textů.⁵

Nezávisle na použitém materiálu (keramika, kov), jazyce, písmu a náboženském kontextu vykazují texty podobnou strukturu: obsahují zpravidla úvodní a závěrečné formule, jméno klienta a funkci zařikávání, jména démonů a opatření proti nim.⁶ Podobnosti přitom najdeme nejen mezi mandejskými texty na kovových plátcích a texty na miskách, ale také napříč texty v různých dialektech. Roku 1998 publikovala Müller-Kesslerová první příklady zařikávacích formulářů doložených ve všech třech východoaramejských dialektech, v tzv. protomanichejském písmu v syrštině, v mandejštině a v aramejštině babylonského židovstva.⁷

Žádný z dosud publikovaných textů dobu svého zhotovení neuvádí a určení stáří konkrétních artefaktů je tak kombinací několika faktorů: především analýzy archeologického nálezů, odhalení paralel s jinými texty a dále odkazů na dobový kontext: důležité jsou třeba zmínky určitých lokálních božstev či božstev uctívaných pouze v určité periodě a také v negativním smyslu například absence arabského, resp. islámského kontextu. Roli v určování stáří textů hrají také kritéria paleografická a jazyková. Právě především na jejich základě datoval Lidzbarski jím roku 1909 editovaný text mandejského amuletu do 4., resp. do

⁵ Michal Sokoloff – Ramat Gan, Jewish Babylonian Aramaic, in: Stefan Weninger et al. (ed.), *Semitic languages: An International Handbook*, (Handbooks of Linguistic and Communication Science 36), Berlin: Walter de Gruyter 2011, 660–670, 661. Podle Müller-Kesslerové známe pouze jeden text zařikávání na misce, který je sepsán doopravdy dialektem Babylonského talmudu. Viz Christa Müller-Kessler — Theodore Kwasman, „A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl“, *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), 159–165. K tomu Matthew Morgenstern, „Notes on a Recently Published Magic Bowl“, *Aramaic Studies* 2 (2004), 207–222. Většina zařikávání je sepsána dialektem označovaným jako „standardní literární babylonská aramejšтина“ (Standard Literary Babylonian Aramaic) a menší část v dialektu označovaném jako „východaramejská koiné“ (Eastern Aramaic koiné) (Ch. Müller-Kessler — Th. Kwasman, „A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl...“, 159.

⁶ Bogdan Burtea, Recenze „Moriggi, La lingua delle coppe magiche siriache; Müller-Kessler: Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena; Yamauchi, Mandaic Incantation Texts“, *Orientalistische Literaturzeitung* 106, 2011, 116–121, 116.

⁷ Christa Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls“, in: Tzvi Abusch — Karel Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Studies in Ancient Magic and Divination), Groningen: Styx 1999, 197–209.

přelomu 4. a 5. století.⁸ Macúch pak více než o půlstoletí později toto datování ještě posunul až do 2. nebo 3. století.⁹ Určování stáří těchto dokladů na základě paleografických kritérií je ale vzhledem k povaze užitých materiálů problematické.¹⁰ I podle Macúcha je rozdíl mezi písmem užitým na olověných svítcích a písmem z klasických textů zapsaných na papíře dán jen užitým materiálem.¹¹ Současné bádání je v datování obezřetnější než Macúch a vznik těchto dokladů datuje shodně s Lidzbarským do pozdní doby sásánovské a doby raně islámské, konkrétně do rozpětí od 4. do 8. století.¹²

Nálezy in situ

Menší kovové amulety jejich majitelé nosili při sobě, ale ty větší z nich byly zpravidla v nějaké schránce zakopány do země podobně jako keramické misky. Ty z artefaktů, které byly vykopány na místech, kde je uložili jejich původní uživatelé (*in situ*), jsou důležitým zdrojem pro rekonstrukci dějin komunity. Z kovových svítků, které byly dosud editovány, je taková lokalizace možná pouze u zlatého amuletu (sbírka British Museum, č. 135791), který publikovala Müller-Kesslerová v roce 1998. Text je součástí rodinného archivu, jehož část se nachází ve sbírkách Britského muzea. Archiv byl dle Müller-Kesslerové nalezen ve 20. letech 19. století v jižním Iráku v blízkosti města Kurna před soutokem Eufratu a Tigridu. Celý nález byl tehdy dle vrstvy/hloubky vykopávek datován do parthské

⁸ Podle Lidzbarského jsou olověné svítky starší asi o dvě století. Je to podle něj patrné z toho, že některé ze znaků na olověném pásku vykazují archaičtější formu než znaky, jimiž jsou popsány misky, a často chybí znaky pro vokály. Navíc tvar pro 3. osobu singuláru imperfekta začíná na „l“, nikoli na „n“. (Mark Lidzbarski, „Ein mandäisches Amulett“, in: *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, 349–373, 350.) K datování svítku viz Mark Lidzbarski: *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925, XII–XIII (datuje do 4. století); id., „Alter und Heimat der mandäischen Religion“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 321–328. Studie přetištěna ve sborníku: Geo Widengreen (ed.), *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 381–388, 385 (datuje do doby kolem roku 400).

⁹ Rudolf Macuch, „Anfänge der Mandäer“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.): *Die Araber in der Alten Welt. Bd. 2*, Berlin: de Gruyter 1965, 76–190, 138–139.

¹⁰ Viz James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia: University of Pennsylvania 1913, 102–103.

¹¹ „Altmandäische Bleirollen“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin: Walter de Gruyter 1967, 1968, Bd. 4, 91–203, 626–631; Bd. 5/1, 34–72, 454–468, 96–97.

¹² Michael G. Morony, „Religion and the Aramaic Incantation Bowls“, *Religion Compass*, 1, 4 (2007), 414–429, 414; Ch Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Scrolls and Incantation Bowls...“, 197; S. Shaked — J. N. Ford — S. Bhayro, *Aramaic bowl spells...*, 2–3. Podle Macúcha jsou kovové amulety mnohem starší než keramické misky. (R. Macuch, „Altmandäische Bleirollen...“, 94.)

doby, přesněji do 1. století n.l., podle Müller-Kesslerové je ale nález o několik století mladší.¹³ O něco lépe jsme na tom v případě misek. V Nippuru byly expedicí univerzity v Pensylvánii v letech 1888 a 1889 vykopány mj. také mandejské misky, které publikoval roku 1913 James Alan Montgomery.¹⁴ Patnáct misek ze sbírek Britského muzea publikovaných Segalem bylo nalezeno v Kútě.¹⁵ Za hodnověrné místo nálezu velkého množství je považován Khouabir, nacházející se jižně od Bagdádu na břehu Eufratu, i když francouzský konzul v Bagdádu Henri Pognon, který tyto texty publikoval, nebyl nálezu přítomen.¹⁶

Klienti

Součástí poměrně ustálené struktury zařikávání je i jméno toho, kdo jím má být ochráněn, často včetně dalších členů rodiny a také majetku. Jména klientů vepsaná do mandejských zařikávaních jsou různého původu, vedle jmen semitských se velice často setkáme se jmény íránského původu. V některých sbírkách dokonce íránská jména převažují.¹⁷ Jméno bývá až na výjimky uváděno v matrilineární linii, tzn. za jménem je doplněno jméno matky klienta či klientky. Nezřídka jsou pak taková složená jména smíšená, tedy jméno klienta íránské, jméno matky semitské a naopak. Z toho, jak velké je mezi zařikávaními na miskách ve sbírce Britského muzea zastoupení případů, kdy jméno matky je semitské, ale jméno klienta íránské, usuzuje Segal na trend asimilace původem semitských klientů v dominantním íránském prostředí.¹⁸ Někteří badatelé spojují

¹³ Christa Müller-Kessler: A Mandaic Gold Amulet in the British Museum, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311 (1998), 83–88, 83.

¹⁴ V Nippuru byly mandejské misky nalezeny několika expedicemi (z let 1888, 1889, 1989), viz James A. Montgomery, *Aramaic Incantation...*, 13–14; Erica Hunter, „Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on Two Aramaic Specimens from Nippur“, *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches, Journal of Semitic studies, supplement* 4, Oxford: Oxford University Press 1995, 61–77, 62.

¹⁵ Judah B. Segal, *A Catalogue of Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum (with a contribution by Erica C.D. Hunter)*, London: British Museum Press 2000, 23.

¹⁶ Henri Pognon, *Inscriptions mandäites des coupes de Khouabir*, Paris: Imprimerie Nationale 1898 (reprint Amsterdam: 1979). Texty měly být nalezeny na hřbitově, což potvrzuje text na vnější straně některých misek. K okolnostem nálezu viz Marek Vinklát, „Výzkum mandejských preklasických textů od počátku po současnost“, *Theologická revue* 83 (2012), 340–357, 342–343.

¹⁷ Edwin M. Yamauchi, *Mandaic incantation texts*, (American oriental series 49), New Haven, Conn.: American Oriental Soc. 1967 (reprint 2005), 12–13.

¹⁸ J. B. Segal: *A Catalogue...*, 24. Podobně jména klientů v mladších textech odkazují k vlivu arabského prostředí, např. Hibil Khalifa v Segalově textu 107 M na s. 140. K edicím textů viz výklad v kapitole 4.4.

poměrně velké množství íránských jmen klientů mandejských textů s misijními snahami.¹⁹ Toto zdůvodnění je však spekulativní a nemáme pro ně žádné doklady. Misky s texty v různých dialektech byly nalezeny ve stejném domě psány pro stejného klienta, známe mandejské misky psány pro židovské klienty, misky v aramejštině Židů a mandejštině, které si nechal pravděpodobně zhotovit stoupenec zoroastrismu atp.²⁰ S ohledem na to, že se jedná o praxi doloženou napříč jednotlivými komunitami, považují za mnohem pravděpodobnější zdůvodnění, že klienti chtěli dosáhnout cíle – ochrany proti démonům – za použití všech prostředků, které měli k dispozici. Obraceli se tudíž na co nejvíce bytostí, o nichž věřili, že jim mohou pomoci. Podle Harviainena platila představa, že se pisatel magického artefaktu může oprávněně obrátit na všechny ochranné síly, které zná, učiní-li tak korektním způsobem.²¹

Obecně dokládají jména klientů stejně jako dialekt, jímž jsou zařikávání psána, smíšenou populaci Babylonie pozdní antiky, v níž vedle sebe žili mandejci, Židé, zoroastrovci, křesťané, manichejci a stoupeni jiných náboženství.²²

Topografie, démoni a rituály

Již Lidzbarski zastával názor, že z amuletů na olověných svítcích je patrné, „jak dlouho a v jaké formě žil babylonský a íránský panteon v jižní Babylonii“.²³ Nově zpřístupněné texty tento jeho názor potvrzují, přičemž díky tomu, že řadu božstev a démonů zmiňují společně s místem jejich uctívání, resp. — v případě

¹⁹ Bogdan Burtea, Recenze „Moriggi La lingua...“, 118. Mandejská sbírka *Spar maluašia* uvádí celkem 105 rituálních mužských i ženských jmen, z nichž kněz vybírá dle určitých astrologických podmínek jméno pro narozeného mandejce. (Ethel Steffana Drower: *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*, (Oriental Translation Fund 36), London: The Royal Asiatic Society, 1949, 68–69.) Jen asi pětinu z těchto jmen bylo zatím možné identifikovat v zařikávacích textech. (Charles G. Häberl, „Mandaic in Antiquity and the Antiquity of Mandaic“, *Religion Compass* 6, 5 (2012), 262–276, 271.) Z toho ale nelze bez dalších dokladů usuzovat, že většina klientů nebyli mandejci. Je totiž možné, že v době, kdy byla psána zařikávání na misky a kov, systém rituálních jmen ještě neexistoval. I kolofony klasických textů považované za nejstarší obsahují řadu jmen, které v seznamu jmen v *Spar maluašia* nenajdeme. Například Šilai nebo Iuzataq. Ke kolofonům viz Jorunn Jacobsen Buckley: *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*, Gorgias Press: Piscataway 2005, 51, 54.

²⁰ Dan Levene, „Jüdisch-aramäische Zauberschalen aus Mesopotamien“, in: Joachim Marzahn – Günther Schauerte (ed.), *Babylon. Mythos & Wahrheit, Bd. 2 Babylon. Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin*, München: Hirmer 2008, 549–552, 549; Judah B. Segal: *A Catalogue*, 23–24.

²¹ Tapani Harviainen, „Syncretistic and confessional features in Mesopotamian incantation bowls“, *Studia Orientalia* 70 (1993), 29–37, 37.

²² M. Morony, „Religion...“, 419.

²³ M. Lidzbarski, „Ein mandäisches Amulett...“, 350.

démonů — s místem, kde sídlí a škodí, přispívají rovněž k lokalizaci celého korpusu. Vedle tradičních předovýchodních démonů, jako je např. Lilit,²⁴ figurují v zařikávaních původní babylonská a íránská božstva zpravidla transformovaná do podoby démonů.²⁵ Takto je zmíněn třeba Nišar z Kaškaru, dále Nanaia z Borsippy, Ištar z Akkadu, Ištar od Eufratu a Mulit od Eufratu. Přičemž např. působení Amamit, chotě Nergala z Kútu, je dle asyrologa Kesslera v takové míře omezeno na oblast centrální Babylonie, že nelze pochybovat, že se jedná o zásadní indicii pro lokalizaci původu korpusu mandejských zařikávaní. Seznamy démonů a bohů na kovových svitcích a miskách vedou dle Kesslera a Müller-Kesslerové do oblasti střední a jižní Babylonie a Chúzestánu, vymezené Borsippou, Kútou a Babylonem.²⁶

Do stejné oblasti vedou také rituální praktiky popisované v textech na kovových amuletech a miskách. Stejně jako v případě zmíněných démonů a božstev, ani zde není k dispozici žádná systematizace poznatků. Dosud zpřístupněné texty ukazují podobnosti s několika známými akkadskými inkantačními sériemi. Olovený mandejský svitek vydražený roku 1988 aukčním domem Christie's obsahuje poměrně obsáhlé líčení rituálu zhotovení magického amuletu, který dle vydavatelky textu, Müller-Kesslerové, jednoznačně odkazuje k sérii akkadského rituálního zařikávaní s názvem „Pozvednutí srdce“ (*šà.zi.ga*).²⁷ Na podobnosti mezi mandejskými zařikávaními na miskách a akkadskou zařikávací sérií *Šurpu* (Spálení) upozornil J. Greenfield.²⁸ Konkrétně ukázal na podobnosti mezi strukturou vybraných misek a některými pasážemi zařikávací

²⁴ Edwin M. Yamauchi, *Mandaic incantation texts*, (American oriental series 49), New Haven, Conn.: American Oriental Soc. 1967 (reprint 2005), 22–35.

²⁵ Christa Müller-Kessler — Karlheinz Kessler, „Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten“, *Zeitschrift für Assyriologie* 89 (1999), 65–87. Problém je, že autoři kompletují své seznamy bohů/démonů z textů pocházejících z pozdní antiky a zároveň textů pocházejících až z 19. a 20. století, navíc se v případě pozdně antických památek většinou jedná o texty ze zatím nepublikovaných sbírek Britského muzea.

²⁶ *Ibid.*, 84; ead. „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 59.

²⁷ Christa Müller-Kessler, „Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient“, in: Johannes Renger (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 24.–26. März 1998 in Berlin*, Berlin, 1999, 427–443, 5, pozn. 22.

²⁸ Jonas C. Greenfield, „The Babylonian Forerunner of a Mandaic Formula“, in: Anson F. Rainey (ed.), *Kimattutu ša darāti: Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv. Occasional Publications 1, Tel Aviv 1993, 11–14.

série, kterou vydala Erica Reinerová.²⁹ Paralely či podobnosti se netýkají jen mandejských dokladů. Montgomery ve svém vydání textů z misek nalezených v Nippuru upozornil na to, že praxi spojenou s pozdně antickými miskami najdeme už ve starověké Babylonii. Konkrétně v sérii *utukkū lemnūtu* (Zlí démoni Utukku). V roce 2000 publikovali Müller-Kesslerová a Kwasman misku v aramejštině Babylonského talmudu, jež obsahuje pasáž o konzumaci chleba, pití vody a pomazání olejem, která je dle nich reliktem akkadských magických rituálů.³⁰

Dědictví Babylonu je patrné také na terminologii, kterou texty misek a svitků užívají. Některé svitky jsou na rubu označeny z akkadštiny pocházejícím výrazem *šapta* (= akk. *šiptu*, zařikávání), jedním z centrálních termínů je *pyšra* (akk. *pyšru*, uvolnění), výraz známý z babylonské magie.³¹ Podívejme se na jazyk, jímž jsou (nejen) zařikávací texty psány.

Exkurz: mandejšтина a mandejské písmo

Všechny dochované mandejské písemné památky jsou sepsány v jazyce, který řadíme z pohledu geografického do skupiny východoaramejských, resp. podle některých typologií jiho-východoaramejských dialektů.³² Již od dob Theodora Nöldekeho je mandejšтина považována za jeden z nejčistších pozdních aramejských dialektů.³³ Na úrovni fonologie, morfologie, syntaxe i slovní zásoby vykazuje charakteristické rysy východoaramejských dialektů.³⁴ Z pohledu

²⁹ Erica Reiner, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Osnabrück: Biblio Verlag 1970 (původně 1958).

³⁰ Ch. Müller-Kessler — Th. Kwasman, „A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl...“, 164, pozn. 15.

³¹ Mandejské *šapta* se překládá zpravidla jako svitek bez ohledu na použitý materiál (Ethel Steffana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 444–445.), ale podle Müller-Kesslerové je třeba *šapta* překládat jako „zařikávání“, stejně jako označovalo zařikávání akkadské *šiptu*. (Christa Müller-Kessler, „A Mandaic Incantation against an Anonymous Dew causing Fright (Drower Collection 20 and its Variant DC 43 E)“, *ARAM Periodical* 22, 2010, 453–476, 467.

³² Christa Müller-Kessler: Mandaeans V. Mandaic Language, in: *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, <<http://www.iranica.com/articles/mandaeans-5-language>> (18.2. 2011); Bogdan Burtea, „Mandaic“, in: Stefan et al. (ed.), *Semitic languages...*, 670–685, 671. Dříve byla mandejšтина řazena do jedné dialektové skupiny společně s aramejštinou Babylonského talmudu a klasickou syrštinou.

³³ Ke vztahu mandejštiny k jiným jazykům a dialektům viz Nöldekeho předmluvu v jeho gramatice (Nöldeke, Theodor, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, xxv—xxxiv.)

³⁴ Holger Gzella, *A cultural history of Aramaic: from the beginnings to the advent of Islam*, Leiden: Brill 2015, 365–366; Ch. Müller-Kessler, „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 47–60.

časového náleží mandejština k tzv. středoaramejským dialektům datovaným zpravidla do období přibližně od 3. století n.l.³⁵ Podle Müller-Kesslerové je však třeba situovat kořeny mandejštiny již do rané parthské doby.³⁶

V pohledu na jednotlivá stadia mandejštiny se odrážejí odlišné názory na vývoj mandejství. Müller-Kesslerová rozlišuje tři stadia mandejštiny: o mandejštině, jíž jsou psána zařikávání na miskách a kovových amuletech datovaná v rozpětí od 4. do 7. století, hovoří jako o preklasické mandejštině. Klasické stadium mandejštiny datuje do 7., resp. do 8. a pozdějších století a počítá do něj náboženskou literaturu, astrologická omina a pozdní inkantace. Za poslední, třetí stadium považuje novomandejštinu, jež je v současnosti hovorovým jazykem několika stovek (odhaduje se 300–500) mandejců v Íránu.³⁷

Bogdan Burtea pracuje s raným datováním sbírek náboženských textů (*Ginza*, *Qulasta*, *Knihy Janova*) a považuje za vrcholné období klasické mandejštiny dobu již od 3. do 7. století n.l.,³⁸ což je problematické s ohledem na to, že pro takto rané období nejsou k dispozici prameny. Mezi klasickou mandejštinu a novomandejštinu Burtea situuje ještě mandejštinu „postklasickou“. Zatímco písemnosti tohoto „klasického“ období zahrnují jak prozaické, tak i poetické texty, jsou písemnosti postklasického období výlučně prozaické. Jedná se především o rituální „komentáře“ (viz 4.3.), jež po stránce jazykové vykazují odchylky od klasické mandejštiny jak v oblasti gramatiky, tak slovní zásoby, které je společně s jejich obsahem činí mnohdy jen stěží srozumitelné.³⁹

³⁵ Klaus Bayer rozlišuje aramejštinu časově na starou, střední (Mittelaramäisch, od 3. století n.l.) a novoaramejštinu, z pohledu geografického pak dělí střední aramejštinu na východní (Mittelostaramäisch) a západní (Mittelwestaramäisch). Mezi východní aramejské jazyky počítá syrštinu, jež se stala církevním jazykem východoaramejských křesťanů a vedle syrštiny rozlišuje dva (středo)jihovýchodní aramejské dialekty: židovský, středobabylonský (Jüdisch-Mittelbabylonisch), tj. aramejštinu Babylónského talmudu, a mandejštinu. (Klaus Bayer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik, Wörterbuch, deutsch-aramäische Wortliste, Register*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 59–62).

³⁶ Ch. Müller-Kessler, „Mandaeans V. Mandaic Language“.

³⁷ Ke kritice názoru, že novomandejština je přímým pokračovatelem klasické mandejštiny, viz H. Gzella, *A cultural history of Aramaic...*, 360 v navázání na Matthew Morgenstern, „Diachronic studies in Mandaic“, *Orientalia* 79 (2010), 505–525.

³⁸ B. Burtea, „Mandaic...“, 671.

³⁹ Stručná charakteristika jazyka rituálních komentářů: Rudolf Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin: Walter de Gruyter, 1965, 461–462; Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage: Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiā*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 217–218. (S ohledem primárně na D.C. 24.)

Pro geografickou lokalizaci mandejštiny, resp. pro rekonstrukci původu a raných dějin mandejství, jsou důležité následující poznatky: 1) mandejština vykazuje vliv akkadské gramatiky a fonetiky, obsahuje také řadu z akkadštiny odvozených či přejatých slov. Jedná se o slova z oblasti materiální kultury, vztahující se většinou k rituální praxi, např. *ekara* (chrám), *prika* (oltář, chrám), dále o náboženskou terminologii: *ginia* (oběti), *šapta* (zařikávání) a terminologii astrologickou (např. *talia* – zatmění). Také jména planet v mandejštině mají původ v babylonštině, jednom ze dvou akkadských dialektů 2. a 1. tisíciletí př. n.l.⁴⁰ 2) Na rozdíl např. od syrštiny z oblasti Harránu a Eddesy, obsahuje mandejština zanedbatelné množství slov přejatých z řečtiny. Značný je zde však podíl slov přejatých z íránských jazyků.⁴¹ Jedná se o výrazy, které mandejské náboženství přijalo za své, tzn. nejedná se primárně o výrazy užívané v polemice. Budeme se s nimi setkávat především při výkladu rituálů. Typickým příkladem jsou výrazy označující rituální roucho (*rasta*), roušku přes ústa a nos (*pandama*), turban (*burzinqa*) či rituální opasek (*himiana*), dále důležité kněžské insignie: korunu (*taga*), hůl (*margna*) a také symbol obce, praporec (*drabša*). Z perštiny pochází ale i výrazy naukové, především výraz *mana* označující ducha či duši.⁴² 3) Současné analýzy aramejských dialektů potvrdily Nöldekeho stanovisko k vztahu mandejštiny a západoaramejských dialektů. Podle Nöldekeho jsou jihozápadní aramejské dialekty Palestiny a okolí mandejštině vzdálené nejvíce ze všech aramejských dialektů.⁴³ V mandejském dialektu nenajdeme prokazatelné lingvistické stopy západní aramejštiny, což je v rozporu s tím, na čem celá desetiletí stavěli zastánci syropalestinského („západního“) původu mandejství. 4) Protože mandejské písemné památky vykazují vliv mluveného jazyka, usuzuje se, že dialekt, kterým jsou psány, nebyl jen literárním, ale také mluveným

⁴⁰ Stephen A. Kaufman, *The Akkadian influences on Aramaic*, (Assyriological studies 19), Chicago: University of Chicago Press, 1974, 163–164; Christa Müller-Kessler, „Mandaic Language; ead.: The Mandaeans and the Question of Their Origin“, 57.

⁴¹ Přitom v porovnání s vlivem perštiny na Babylonský talmud je dle Müller-Kesslerové patrné, že mandejštinu ovlivnil starší substrát parthštiny. (Ibid., 58, pozn. 45.)

⁴² Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 70), Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen 1960, 89–108.

⁴³ Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, xxvii. Zatímco aramejština Talmudu je podle Nöldekeho mandejštině tak blízká, že kdyby texty měly stejný obsah, stačil by pro oba dialekty jeden slovník (xxvii—xxviii).

dialektem v oblasti Babylonie.⁴⁴ K důsledkům těchto poznatků pro diskuzi o původu mandejství se vrátím níže v textu.

Nevíme, kdy přesně přestala být mandejština komunikačním jazykem mandejců na území Iráku. Texty, které na počátku 20. století vydal J. de Morgan,⁴⁵ dokládají irácký novomandejský dialekt ještě ve 2. pol. 19. století,⁴⁶ ale už ve 30. letech 20. století Drowerová poznamenává, že i kněží hovoří jen arabsky a pouze příležitostně používají mandejské výrazy.⁴⁷ Mandejština je v Iráku pravděpodobně více než jedno století jazykem pouze rituálním.

Mandejština užívá celkem 23 znaků, přičemž 22 z nich tvoří standardní počet písmen aramejských abeced, k nimž mandejci přidávají znak označující aramejské vztažné zájmeno *dí* (v mandejštině *d-*). Navíc mandejské „a“ (*halqa*) figuruje na začátku i na konci abecedy, takže celkový počet znaků mandejské abecedy je 24 [obr. 2]. Mandejci ji dnes podobně jako my označují pomocí prvních čtyř písmen, jimiž jsou v mandejštině stejně jako v jiných semitských jazycích *a-b-g-d*. Každé z jednotlivých písmen mandejské „abagady“ má apotropaickou funkci a vlastní symboliku.⁴⁸ Podobně jako nauka či rituály je i abeceda považována za zjevenou, některé texty ji pojímají jako nástroj stvoření nebeského Adama (*adam kasia*).⁴⁹

Mandejské písmo představuje v rámci semitských jazyků originální výtvar, jehož přesný původ a okolnosti vzniku neznáme. Podobnost mandejského písma se znaky, doloženými na mincích z characénského království v jižní Babylonii pocházejícími z konce 2. nebo počátku 3. století, a písmem elymejských skalních

⁴⁴ H. Gzella, *A cultural history of Aramaic...*, 366.

⁴⁵ Jean Jacques de Morgan, *Mission scientifique en Perse, Tome V, Etudes linguistiques, Deuxième partie: Textes mandaïtes*, Paris: Imprimerie Nationale 1904, 273–286. (Obsahuje celkem 5 novomandejských textů.)

⁴⁶ Rudolf Macuch, *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar*. Unter Mitwirkung von Klaus Boekels, (Porta Linguarum Orientalium Neue Serie 18), Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1989, 12.

⁴⁷ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, xxii.

⁴⁸ Viz R. Macuch: *Handbook...*, 9–12; E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 240–244.

⁴⁹ Viz např. Ethel Steffana Drower, *A Pair of Naṣoraean Commentaries (Two Priestly Documents). The Great „First World“ and the Lesser „First World“*. Translated by Ethel Stefana Drower, Leiden: Brill 1963, 6; ead., *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia). A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung 32), Berlin: Akademie Verlag 1960, par. 4, 18/110. Drowerová upozornila na skutečnost, že v židovské Sefer Jacira nacházíme stejně jako v mandejské literatuře myšlenku stvoření písmen abecedy, jež předchází stvoření materiálního světa. (*Ibid.*, 110, pozn. 8). Viz též Dan Cohn-Sherbok, „The Alphabet in Mandaean and Jewish Gnosticism“, *Religion* 11 (1981), 227–234.

nápisů z pozdně arsakovské doby (přibližně konec 2. století)⁵⁰ zavedla příčinu k jedné z mnoha kontroverzí v oblasti mandeistiky, o níž jsem pojednal v kapitole o dějinách bádání. Současné bádání rezignovalo na přímou souvislost mezi písmem nabatejským a písmem mandejským, kterou rezolutně zavrhl již v 70. letech 20. století Joseph Naveh.⁵¹ Mandejské písmo bylo pravděpodobně vytvořeno, resp. odvozeno z písem doložených v jižní Mezopotámii a Chúzestánu v období 2. resp. 3. století (elymejské skalní nápisy a mince, characénské mince).⁵²

Jsou v mandejštině dochované zaříkávací texty „mandejské“?

Dříve než přistoupím k rekapitulaci získaných poznatků, je třeba se vyjádřit k otázce, do jaké míry mohou vůbec zaříkávací texty dochované ve východoaramejském dialektu, který označujeme jako mandejština, něco vypovídat o původu mandejství. Legitimita takové otázky plyne ze skutečnosti, že vedle zaříkávání, jež obsahují řadu pro mandejství (tak, jak je známe na základě klasických textů) klíčových výrazů,⁵³ vykazují některé v mandejštině sepsané

⁵⁰ Viz R. Macuch: *Anfänge der Mandäer...*, 139–158 a kapitolu o dějinách bádání. K argumentům proti Macúchovi a diskuzi k tématu viz např. Kurt Rudolph: „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte“, in: id.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill, 1996, 370–401, zvláště 379–386.

⁵¹ Joseph Naveh, „The Origin of the Mandaic Script“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 198 (1970), 32–37, 33. I když vyloučit tuto souvislost zcela nemůžeme, viz Bogdan Burtea, „Zur Entstehung der mandäischen Schrift: iranischer oder aramäischer Ursprung?“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“: *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919–1993)*, (Mandäistische Forschungen 1), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 47–62, 59.

⁵² B. Burtea, „Mandaic...“, 672; Alexander Cornelis Klugkist, *Midden-Aramese schriften in Syrië, Mesopotamië, Perzië en aangrenzende gebieden*, Rijksuniversiteit te Groningen, 1982. Příloha obsahuje porovnání jednotlivých písem v přehledných tabulkách na s. 272–277. Text dizertace je přístupný na <<http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/arts/1982/a.c.klugkist/>> (8.8.2014). Alexander Cornelis Klugkist, „The Origin of the Mandaic Script“, in: Herman L. J. Vanstiphout (ed.), *Scripta Signa Vocis. Studies about scripts, scriptures, scribes and languages in the Near East presented to J. H. Hospers by his pupils, colleagues and friends*, Groningen: Forsten, 1986, 111–20, 116; Joseph Naveh, *Early History of the Alpha: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem: Magnes, (2)1987, 136. Burtea předložil dle mého názoru pádné argumenty proti Häberlově odvození mandejského písma z písma íránského (Srv. Charles G. Häberl: „Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 341 (2006), 53–62 a Bogdan Burtea, „Zur Entstehung der mandäischen Schrift...“, shrnutí argumentů na s. 60–62. Podle Rudolpha mandejské písmo vynalezl nějaký mandejský či nasorejský učenec, aby umožnil uchování vlastních tradic. (Kurt Rudolph, „Das Verhältnis der Mandäer zum Manichismus“, in: id.: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 607–626, 611). Viz také Christa Müller-Kessler, *Mandaic Language*.

⁵³ Např. „pravda“ (*kušta*), „Jordán prvního Života“, „Neděle“, z klasických textů známá sebeznačení jako třeba „vyvolení Spravedlnosti“ atp. Mezi texty, které takové typické výrazy obsahují, patří například text Lidzbarského amuletu z roku 1909 (M. Lidzbarski, „Ein mandäisches Amulett...“), některé ze Segalem (J. B. Segal, *A Catalogue...*) vydaných textů nebo miska, kterou vydal Abu Samra. (Gaby Abu Samra, „A New Mandaic Magic Bowl“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Durch Dein Wort ward jegliches Ding!*“ 2. *Mandäistische und samaritanistische Tagung Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 55–69.)

artefakty po obsahové stránce velice málo „mandejských“ rysů. Tak je tomu například v případě textů publikovaných Lidzbarským v roce 1902, ve sbírce publikované Montgomerym či u některých misek z Nippuru publikovaných Müller-Kesslerovou.⁵⁴

Problém spočívá v tom, že otázku, do jaké míry jsou zaříkávací texty „mandejské“, rozhodujeme na základě jejich porovnání s texty klasickými. Mandejské představy, výrazy atp. pak v zaříkávacích textech postrádáme o to víc, porovnáme-li je se zaříkávacími texty psanými v aramejštině babylonských Židů. Zde se totiž nesetkáme jen s jednotlivými výrazy, představami a postavami, nýbrž s celými citáty z židovského písemnictví. Biblické verše, modlitba „Slyš Izraeli“, citáty z midrašů, z Mišny atp. nenechávají pochybovat o tom, že pisateli textů na miskách byli Židé, seznámení velice dobře s díly židovské literární tradice.⁵⁵

Právě toto dvojí porovnání je zavádějící: v určitém smyslu nejsou totiž srovnatelné příslušné kontexty. Na jedné straně židovství, kde biblický text užíval dlouhou dobu kanonického statusu, byl memorován a mohl být snadno citován z paměti nebo opisován ze svitků.⁵⁶ Na druhé straně mandejské písemnictví, o jehož vzniku a etablování máme velice málo dokladů a nelze vyloučit ani to, že magický korpus předcházela korpusu literárnímu, resp. že vznikala ve stejné době.

Dále je třeba vzít v úvahu, že klasické texty mají jiné „Sitz im Leben“ než texty magické. Zaříkávací byla určena primárně k ochraně klientů a obsah určovala jejich přání a obavy.⁵⁷ Není tedy primárním zájmem zaříkávacích textů líčit mytologie či nauku, nýbrž oslovit ochranné bytosti. Finský orientalista Harviainen došel na základě srovnání mandejských, židovských a syrských misek k závěru, že napříč jazyky a písmi v nich vystupují stejní démoni, zatímco úvodní a závěrečné formule a stejně tak ochranné bytosti jsou odlišné a odpovídají etnické, resp. náboženské příslušnosti dokladů.⁵⁸ Obecně se dnes má za to, že většina mandejských a židovských aramejských misek byla psána mandejci resp.

⁵⁴ Mark Lidzbarski, „Mandäische Zaubertexte“, in: *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Bd. 1, Gießen: Ricker, 1902, 89–106; J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation...*, 39.; Ch. Müller-Kessler, „Die Zauberschalentexte...“ Vydáními textů se zabývám v kapitole „Literární otázky“.

⁵⁵ J. B. Segal, *A Catalogue...*, 26; D. Levene, „Jüdisch-aramäische Zauberschalen...“, 549.

⁵⁶ S. Shaked — J. N. Ford — S. Bhayro, *Aramaic bowl spells...*, 3.

⁵⁷ B. Burtea, *Recenze Moriggi...*, 118.

⁵⁸ M. G. Morony, „Religion...“, 417.

Židy, zatímco jen malá část syrských textů odkazuje k nějakému prokazatelnému křesťanskému pozadí.⁵⁹ Jazyk a formu psaní zaříkavacích v mandejštině dochovaných textů lze považovat za korespondující s náboženskou identitou jejich pisatelů. Nic tedy nebrání tomu, chápat tyto artefakty jako svědky počátků či raných dějin mandejství.

3.2.2. Geografická lokalizace

Zrekapituluji přínos nejstarších dokladů pro rekonstrukci původu mandejství: 1) mandejských textů nebylo *in situ* nalezeno mnoho, ale všechna místa nálezů leží na území Babylonie, tedy dnešního Iráku; 2) jména klientů jsou íránská a aramejská, a vedou tedy do oblastí, v nichž se mohlo setkávat takové obyvatelstvo; 3) texty odkazují ke chrámové, resp. rituální praxi v Babylonii, a to jak uváděnými božstvy, resp. démony, tak líčenými rituály.

Analýzy mandejského dialektu, zčásti vedené v souvislosti s nově přístupnými prameny, ukázaly, resp. potvrdily, že mandejšтина byla jedním z mluvených dialektů, jímž mluvilo aramejské obyvatelstvo Babylonie, bez prokazatelných stop západoaramejských dialektů.

Poznatky získané z nově zpřístupněných nálezů poskytují hrubý, nicméně prameny podložený geografický a časový rámec vzniku mandejství. Ukazují, že jeho počátky je třeba hledat mezi obyvatelstvem Babylonie v časovém rozpětí, k němuž se vrátím v závěru podkapitoly o počátcích mandejství. Navíc podobnosti mezi zaříkáváním v syrštině, mandejštině a dialektu babylonských Židů dokládají kulturní a náboženské kontakty jednotlivých náboženských a etnických skupin.⁶⁰

Tento nález je v rozporu s převažujícím konsensem bádání, že mandejství je nevysvětlitelné bez předpokladu jeho počátků v palestinském kontextu. Vystává otázka, zda je nutné a na základě pramenů vůbec opodstatněné situovat počátky

⁵⁹ Hannu Juusola, „Who wrote the Syriac incantation bowls?“, *Studia Orientalia* 85 (1999), 75–92, 87.

⁶⁰ Christa Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls“, in: Tzvi Abusch — Karel Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, (Studies in Ancient Magic and Divination), Groningen: Styx 1999, 197–209; Erica C. D. Hunter, „Aramaic-Speaking Communities of Sasanid Mesopotamia“, *ARAM* 7 (1995), 319–335, především 331–333.

mandejství mimo oblast Babylonie. Odpověď hledám na základě analýzy tří hlavních tematických celků, které sloužily a slouží jako argumenty ve prospěch západního původu. Jedná se o: 1) starozákonní motivy (postavy, děje atd.) a polemiku vůči židovství v mandejských textech; 2) gnostické ideje a praktiky v mandejství a 3) o tzv. křtitelské hnutí coby kontext, z něhož mandejství vyrůstá.⁶¹ Jejich roli v argumentaci zastánců západního původu mandejství lze zjednodušeně vystihnout následující úvahou: a) ve všech třech případech se jedná o zásadní či konstitutivní prvky mandejství, b) všechny tyto komplexy představ a jednání jsou lokalizovatelné v prostředí Syropalestiny, c) proto i kořeny mandejství je třeba hledat v Syropalestině.

Má argumentace v rámci jednotlivých celků má vždy kritickou či dekonstruující část a část konstruující. Primárně se zaměřuji vůči argumentům zastánců syropalestinského původu mandejství. Tyto tematické celky představují spolusouvisějící aspekty moderní diskuze o počátcích a formování mandejství. Nejde mi přitom o to, ve smyslu starých teorií synkretismu redukovat mandejství na nějaké dílčí prvky a z nich odvodit jeho vznik.⁶² Zároveň se tím dostává ke slovu klasické mandejské písemnictví.

Hovoříme-li o významu klasického a postklasického písemnictví pro rekonstrukci dějin, je třeba zdůraznit, že nejstarší dochovaný mandejský rukopis datujeme do roku 1529,⁶³ a je tedy o více než jedno tisíciletí mladší, než časový rámec, do něhož situujeme misky a kovové amulety. Jedná se o soubor modliteb uložený v oxfordské Bodleian Library (rukopis Marsh 691). Nejstarší rukopis *Ginzy* pochází z roku 1560. To samozřejmě neznamená, že stejného stáří jsou i texty, které doklady obsahují. Jejich datování je ovšem složité. Byly sepsány a redigovány stejně jako jiná náboženská literatura v určité konkrétní době, prostředí a za konkrétních okolností, o jejichž odkrytí může historická analýza usilovat. Rekonstrukci komunity „za texty“ stěžují nejméně tři faktory: 1)

⁶¹ Čtvrtým tematickým celkem by mohlo být rané křesťanství. Protože bádání v poslední třetině 20. století převážně rezignovalo na spojení počátků mandejství s raným křesťanstvím, resp. s dobou historického Ježíše, zabývám se křesťanstvím až v závěru této části výkladu. Spojení počátků mandejství s počátky křesťanství zdůrazňoval R. Macúch.

⁶² K problematice synkretismu viz např. Ulrich Berner, „Synkreismus - die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen“, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010), 31–41.

⁶³ K rukopisu viz J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 290–292. Rudolph uvádí z roku 1529 rukopis „Marsh. 1“ (Kurt Rudolph, *Der mandäische „Düwan der Flüsse“*, (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 70,1), Berlin: Akademie-Verlag 1982, 8.)

mandejské texty promlouvají mytologickým jazykem a až na výjimky (především v rámci polemiky) nemají o události tohoto světa zájem, 2) jednotlivé pasáže byly často (z našeho pohledu nedůsledně) redakčně upravovány a 3) do sbírek, v nichž je známe dnes, byly zařazeny možná o několik století později, než byly sepsány. Shoda není ani v tom, kdy proběhlo uspořádání hlavních textů do sbírek. V zásadě se lze setkat se třemi řešeními: 1) Redakce Ginzy byla vynucena potřebou prokázat se vůči islámu jako náboženství knihy (Lidzbarski);⁶⁴ 2) K finální redakci došlo sice až v době islámské, ale z vnitřní potřeby, nikoli v důsledku vnějšího islámského tlaku (Macúch);⁶⁵ 3) Části Ginzy byly sebrány již před islámem, přičemž tato první redakce byla vynucena útlakem komunity již v souvislosti s Kartírovou reformou (Buckleyová).⁶⁶

I když si nemůžeme být jisti motivy uspořádání do sbírek a ani tím, kdy byly texty do sbírek uspořádány, považuji za důležité, že texty sbírky *Qulasta* a texty *Ginzy* neobsahují až na výjimky narážky na islám a polemiku s ním.

3.2.2.1. Starozákonní motivy a polemika vůči Židům

Povaha motivů a historizace polemiky

Starozákonní, resp. židovské⁶⁷ motivy⁶⁸ v mandejských textech podle zastánců západního původu mandejství jednoznačně odkazují k židovskému původu mandejství. „Židovským původem“ či „židovskými kořeny“ se zde přitom myslí původ v Palestině, kam počátky mandejství situoval Lidzbarski, Macúch i Rudolph. V následujícím textu nastíním stručně povahu motivů, zabývám se tím,

⁶⁴ M. Lidzbarski, *Ginza...*, xiii

⁶⁵ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 186.

⁶⁶ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford University Press 2002, 4–5.

⁶⁷ „Židovským vlivem“ se v literatuře o mandejcích zpravidla myslí vliv starozákonní látky či motivů. Rudolph hovoří také o „pobiblických“ (nachbiblisch) motivech, které chápe jako „pozdní reminiscence na židovský kontext ... v Mezopotámii“. („...spätere Reminiszenzen auf die jüdische Umwelt ... in Mesopotamien“, K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 52, pozn. 4; 88, pozn. 6.)

⁶⁸ Protože často není jasné, zda se jedná o převzetí, paralely atp., hovořím obecně o „motivech“. „Nejde zde o „motivy“, jejichž cestu dějinami a kulturami sledovalo starší bádání, především „škola dějiny náboženství“. Viz k tomu Karen L. King, *What is gnosticism?*, Cambridge, Mass. - London: Harvard University Press 2003, 79–80. Nejde mi o to, podat zde úplný výčet těchto motivů, spíš ukázat specifika mandejské interpretace. Nejpodrobnější analýzu podal K. Rudolph (*Die Mandäer I...*, 80–101).

zda je třeba jejich původ hledat/postulovat mimo oblast Babylonie, a zvláštní pozornost věnuji mandejské polemice s židovstvím.

V mandejských textech najdeme řadu motivů známých ze Starého zákona. Jedná se o aktéry, děje, lokality a výrazy. Mandejská interpretace je málokdy začleňuje do svého obrazu světa (do své mytologie) neutrálně, zpravidla je v dualistickém obrazu světa vyhraněně staví na stranu Světla či Temnoty, pomáhajíc si přitom často tradičními prostředky mezináboženské polemiky. Adamovi bibličtí potomci Hibil (Ábel), Šitil (Šét) a Anuš (Enoš) hrají důležitou roli v mandejské mytologii. Šitil je považován za vzor mandejství (za nejčistší duši), Hibil s přívlastkem Lesk (*ziua*) je důležitou vykupitelskou postavou mandejské nauky. Adama a Evu považují mandejci za první lidský, ovšem mandejský pár. Typickým příkladem spojení židovských, resp. biblických představ s Temnotou je negativní role, jakou v textech hraje *ruha*. Hebrejské slovo *rûah*, jež znamená „dech“ či „duch“, označuje v mandejštině ambivalentní princip konstituce člověka (vedle duše a těla), ale především vůdčí postavu bytostí Temnoty, zlého démona ženského rodu.⁶⁹ Jméno *Ruha* se navíc často vyskytuje ve spojení *ruha d-qudša*, tj. „svatá *Ruha*“ či „duch svatý“, a negativně zabarveny jsou v mandejštině všechny deriváty kořene *QDŠ*. To, co je pro Židy či křesťany „svaté“ (*qudša*), je pro mandejce opisem zlého a špatného. Pozemský, většinou negativně nahlížený svět je v mandejštině označován z hebrejštiny pocházejícím výrazem *tibil* (svět). Negativně užívané *kahnuta* označuje jen kněžstvo židovské (mandejské kněžstvo je *tarmiduta*).

Obecně považuje mandejská polemika⁷⁰ židovství za pramen všeho špatného, všechna negativně nahlížená konkurenční náboženství jsou odvozována od židovství. Židy považují polemické pasáže textů za rituálně nečisté a styk s nimi za škodlivý.⁷¹ Zesměšňována je především obřizka a vzájemné spory mezi Židy.

⁶⁹ „*Ruha d-qudša* - ‚Holy Ghost‘ - name given to *Ruha*, as queen of darkness and mother of devils.“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*..., 406.)

⁷⁰ K polemice viz: Ethel Stefana Drower, „Mandaean Polemic“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), 438–448; Kurt Rudolph, „Die Dämonisierung des ‚Anderen‘ in der mandäischen Überlieferung. Ein Kapitel des Umgangs von Religionen untereinander“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*..., 478–491, 488–489; Dan D. Y. Shapira, „Manichaeans (Marmanaiia), Zoroastrians (Iazuqaiia), Jews, Christians and Other Heretics. A Study in the Redaction of Mandaic Texts“, *Le Muséon* 117 (2004), 243–280. V mandejských textech se jedná především o 1. kapitulu 9. knihy Pravé Ginzy (dle Lidzbarského číslování). Ve 3. kapitole Ginzy jde především o pasáž 120:1–122:10/134:25–137:34.

⁷¹ Např. Gi 23:15–24:1/25:10–19; 224:9–19/225:16–226:2.

Mandejština často přiřazuje jména náboženských či etnických skupin „etymologicky“ ke kořenům, které pak jménům dávají negativní nebo hanlivý význam. Transformace *iahudaiia* na *iahuṭaiia* v mandejštině dovoluje odvozovat židovství, resp. Židy od kořene *YHT* (potratit, *iaḥta* je „potrat“) a od slovesného kořene pro „hřešit“ (*HTA*): „jsou zvaní Židy, protože hřešili“ (*mitigrin iahuṭaiia d-htun*).

Biblické příběhy jako je potopa světa, vyhnání z Egypta, překročení Rákosového moře nebo např. stavba Jeruzaléma se v mandejském písemnictví objevují zkomolené a odkazují k velice vágním či zmateným znalostem autorů mandejského písemnictví.⁷²

Podoba, jakou starozákonní a židovské motivy mají v mandejských textech, je tak specifická, že ani pro zastánce západního původu nebylo snadné tento původ nějak jednoznačně vymezit. Lidzbarski hledal počátky mandejství v „heterodoxních“ židovských kruzích.⁷³ Další badatelé jej v tom následovali, když mandejství kladli do protikladu vůči „oficiálnímu“ či „ortodoxnímu“ židovství, hovořili o mandejcích jako „položidech“ (Halbjuden) atp.⁷⁴ Stranou nechám, že dnešní bádání považuje mluvit o nějakém „normativním“ judaismu nebo židovské ortodoxii před koncem prvního století n.l. za anachronismus přičítící se pramenům.⁷⁵ Uvedená vyjádření prozrazují, že i pro zástupce západního původu museli mandejci urazit velice dlouhou cestu od jimi předpokládaných židovských kořenů. Pak se nabízí pochopitelně otázka, jak přínosné je ještě hovořit o původu v židovství. Navzdory rozšířenému konsensu, že pozdně antická

⁷² K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 88. („ein großer Teil der at-lichen Erzählungen meist in unsinniger Weise entsteht“) Sbírká Qulasta a paralelně pátá kniha Ginzy obsahují části žalmu 114 citované (dle Lidzbarského) za použití aramejského překladu.

⁷³ M. Lidzbarski: *Ginza...*, ix.

⁷⁴ *Ibid.*, 392.

⁷⁵ Birger A. Pearson, „Jewish Sources in Gnostic Literature,“ in: Stone, Michael E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum: Assen 1984, 473–74, 479. Viz Günter Stemberger, „Was There a `Mainstream Judaism` in the Late Second Temple Period?“, *Review of Rabbinic Judaism* 4 (2001), 189–208.

gnóze má kořeny v židovství,⁷⁶ bude asi sotva někdo tvrdit, že valentinovci byli původně Židé.⁷⁷

Ve skutečnosti nevíme, jakou cestou se židovské, resp. starozákonní motivy k mandejcům dostaly a zda je nutné, resp. možné je jednoduše či přímo považovat za převzaté z židovstva. Řada prací k dílčím aspektům takový předpoklad problematizuje. Např. A. Klijn došel v analýze postavy Seta (Šitila) v mandejském písemnictví k závěru, že je nepravděpodobné, že kniha Genesis nebo v židovských či křesťanských kruzích známé tradice mohly ovlivnit mandejské pojetí Seta.⁷⁸ Podobně argumentoval nedávno P. Bukovec proti odvozování mandejských eschatologických představ ze Starého zákona.⁷⁹ Další příklady údajného převzetí pocházejí z praxe. Podle Rudolpha je mandejský důraz na manželství a plození dětí negnostický a vysvětlitelný pouze jako starozákonní, resp. židovský vliv.⁸⁰ Vůči tomu lze namítnout, že v mandejství má rodina a plození dětí konzistentní zdůvodnění v rituální praxi, neboť rodina, resp. potomci podporují duši při vzestupu/návratu do říše Světla a jejich podpora je předpokladem spásy.⁸¹ Bez dalších zdůvodnění opřených o prameny nelze proto odvozovat toto pojetí z židovství, resp. chápat jako starozákonní dědictví. Podobně odvozuje Rudolph mandejskou almužnu ze Starého zákona. Pro mandejce je almužna, resp. účast na stejnojmenném rituálu nutná pro spásu, ale i zde platí, že bez dalšího pramenného zdůvodnění ji nelze chápat jako převzatou

⁷⁶ Ke kritice vágního situování počátků gnóze do kruhů palestinského heterodoxního židovstva viz Philip S. Alexander, „Jewish Elements in Gnosticism and Magic c. 70 CE to 270 CE.”, in: Willam Horbury et al (ed.) *The Cambridge History of Judaism, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press: 1999, 1052–1078, 1065–1066.

⁷⁷ K tezi, že gnostičtí autoři interpretují biblické tradice bez toho že by sami byli spojeni s nějakou formou judaismu, viz: Gerard P. Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis: Stories and Early Jesus Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 58), Leiden: Brill, 2008, 10–12.

⁷⁸ Albertus Frederik Johannes Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature*, (Supplements to Novum Testamentum 46), Leiden: Brill 1977, 107–117, 107 (“we do not believe that the beginning of Genesis or traditions known to Jews or Christians had any influence on Mandaean ideas about Seth”); Birger A. Pearson (*Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Pr. 1990 (původně 1981), 52–83.) se postavě Seta v mandejství a manicheismu nevěnuje.

⁷⁹ Predrag Bukovec, „`Endmeer` und `Schilfmeer`: Mit einem Exkurs zur Herkunft der Mandäer”, in: Predrag Bukovec — Barbara Kolkmann-Klamt (eds.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO, 3.-4. Juni 2011*, Tübingen, RVO 1, Hamburg: Kováč 2013, 395–442, především 419–420.

⁸⁰ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 85.

⁸¹ Viz k tomu výklad v kapitole o rituální praxi.

z židovství. Almužna byla součástí manichejské praxe a mandejci ji mohli převzít jednoduše od manichejců, s nimiž, jak popíší v dalším textu, byli v kontaktu.⁸²

Bez ohledu na povahu motivů je zarážející, že jejich původ nebyl Lidzbarským a dalšími zástupci západního původu hledán primárně v Babylonii navzdory tamější dlouhé a prokazatelné přítomnosti Židů. Hlavním důvodem, proč byli mandejci spojováni s Židy v Palestině, byl rozsah a interpretace protižidovské polemiky a její interpretace badateli. Bádání tradičně hledalo kořeny polemiky ve fyzickém ohrožení mandejců Židy, jež mělo být opodstatněno nenávisí Židů vůči skupině odštěpené od židovství.⁸³ Hledalo se, kde k takovým násilným aktům mohlo docházet, tedy kde měli „ortodoxní Židé“ takové postavení, aby mohli mandejce nějak fyzicky šikanovat. Předpokládalo se přitom, že takové postavení mohli mít pouze na západě, tedy v Palestině.⁸⁴ Ale o osudech babylonských Židů v mnoha obdobích dějin toho víme tak málo, že nemůžeme takové události v parthské, resp. v sásánovské Babylonii vyloučit. A protože zároveň nemáme pro Palestinu řádné konkrétní důkazy, nabízí se otázka, zda je vůbec nutné relevantní polemické pasáže v mandejských textech historicky konkretizovat. Právě taková „historizace“ polemických textů je dnes problematizována.⁸⁵ A de Jong upozornil na nebezpečí rekonstrukce dějin na základě normativních textů. Polemické texty podle něj představují „specifický žánr náboženské literatury. Oslovují posluchače, kteří je nečtou, líčí diskuze, které

⁸² K almužně u manichejců viz Michel Tardieu, *Manichaeism*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2008, 69–70; Werner Sundermann, „A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving”, in: Paul Mirecki — Jason BeDuhn (eds.), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, Leiden: Brill 2001, 200–208 a především Jason BeDuhn, „The Manichaean Sacred Meal”, in: Ronald E. Emmerick et al. (eds.), *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“*, Berlin: Akademie Verlag 1996, 1–15. Viz též K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 190, pozn. 4.

⁸³ Podle Macúcha byli mandejci pronásledováni ortodoxními Židy kvůli své literatuře. (R. Macuch, *Anfänge der Mandäer...*, 110.) Rudolph polemiku vysvětluje z původního nepřátelství ze strany oficiálního židovství. Pronásledování mandejců Židy spojuje s konsolidací ortodoxního rabínského židovstva ve 2. století. (K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 612.)

⁸⁴ M. Lidzbarski, *Ginza...*, viii-ix; Charakteristická je Rudolphova formulace: „Ein so starkes Verfolgungsmotiv muß auf eine historische Wirklichkeit zurückgehen, in der die Juden Macht hatten, Andersgläubige zu tyrannisieren. Dies wird im Osten kaum möglich gewesen sein, wo sie eher verfolgt wurden, als daß sie andere Gläubige verfolgen konnten.” (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 53.)

⁸⁵ Isaiah M. Gafni, „The Political, Social, and Economic History of Babylonian Jewry, 224–638 C.E.,” in: Steven E. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism: Vol. 4, The late Roman-rabbinic period*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 792–820, především 794–801; Ab de Jong, „Zoroastrian Religious Polemics and their Contexts: Interconfessional Relations in the Sasanian Empire,” in: Theo Leonardus Hettema — Arie van der Kooij (eds.), *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions*, (Studies in Theology and Religion 11), Assen: Royal van Gorcum 2004, 48–63.

se nikdy neodehrály...“.⁸⁶ Jejich funkcí je poučit a vzdělávat, možná připravit pro skutečnou diskuzi s jinými náboženstvími, pro analýzu skutečné situace setkání mezi různými náboženstvími jsou podle něj téměř bezcenné.⁸⁷ Podle mého názoru nemůžeme takovou perzekuci sice vyloučit, v tom je toto tvrzení příliš radikální, nicméně žádné prameny pro ni nemáme. Myslím, že přínosnější, než postulovat nějaké „historické jádro“ pronásledování, je obrátit se k prostředí, v němž jsou Židé pramenně doloženi jako potenciální sousedé mandejců. Doloženi jako možná konkurence a nebezpečí pro pisatele mandejských normativních textů. Dříve než se dostanu k tomuto tématu, budu se stručně věnovat rozšíření židovstva v pozdní parthské a sásánovské říši.

Rozšíření židovstva a možné kontakty s mandejci

V pozdní parthské a raně sásánovské době Židé tvořili menšinové komunity téměř v každém městě v údolí Eufratu a obývali rovněž venkovské lokality.⁸⁸ Velká židovská centra byla na řekách nebo blízko řek či kanálů, které spojovaly Eufrat a Tigris,⁸⁹ Židé obývali Babylonii, Chúzestán i Maišán.⁹⁰ Podle traktátu Babylonského Talmudu Qiddušinn (71b) datovaného do 3. století je „Babylonie zdravá, Maišán mrtvý, Medie nemocná a Elam umírá.“⁹¹ *Encyklopedia Judaica*

⁸⁶ A. de Jong, „Zoroastrian Religious Polemics...“, 48. („Polemical Texts are a very special brand of religious literature. They address audiences that do not read them, present debates that never took place ...”)

⁸⁷ *Ibid.* („They are almost worthless, therefore, if one tries to extract information from them on actual encounters between various religions.”) Za extrémní případ takového spekulativního historizujícího čtení považují interpretaci mandejského textu s názvem Haran Gauaita (Ethel Stefana Drower, *The Haran Gauaita and The Baptism of Hibil-Žiwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953). Jedná se o pozdní nekompletně dochovaný text mytologicko-legendární povahy. Segal jej ve své recenzi datuje do konce 12. století. (Judah B. Segal, Recenze „*The Haran Gauaita and The Baptism of Hibil-Žiwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956), 373–375, 374. Macúch textu nepřiznává více než pět procent historického hodnoty, přesto na jeho základě konstruuje exodus skupiny mandejců z Palestiny přes severní Mezopotámii do Babylonie. (R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 110-137.) K textu viz Edmondo Lupieri, „The Mandaeans and the Myth of Their Origins“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“: *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919-1993)*, (Mandäistische Forschungen 1), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 127–143.

⁸⁸ Jacob Neusner, *A history of the Jews in Babylonia: II. The early Sasanian period*, Leiden: Brill, 1966, 243.

⁸⁹ I. M. Gafni, „The Political, Social, and Economic History...“, 805.

⁹⁰ J. Neusner, *A history of the Jews in Babylonia II...*, 243.

⁹¹ Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud: Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertr. durch Lazarus Goldschmidt*, Bd. 6: *Soṭa, Giṭṭin, Qiddušin*, Berlin: Jüdischer Verlag 1932, 756.

považuje za možné, že nepřátelství vůči maišánským Židům bylo způsobeno tím, že Židé v Maišánu přijali některé prvky mandejství.⁹² Talmudickou zmínku o maišánském dialektu klade do souvislosti s mandejci, resp. mandejštinou Nöldeke.⁹³ Nevíme, zda mandejci skutečně hráli takovou roli, kterou jim aktuální vydání encyklopedie přiznává. Především není jisté, zda již ve třetím století „mandejství“ existovalo (bez ohledu na existenci „mandejského“ dialektu, viz níže). Prokazatelně zde však působili židokřesťané, u nichž vyrůstal Mání, a manichejci, tedy náboženství s prvky židovství, která mohla přispět k tomu, jak byli maišánští Židé vnímáni. K tomuto negativnímu vnímání mohlo přispět dle Yakira Paze také spojení Maišánu s „idolatrií“ a starými „babylonskými kultury“, které se zde udržely minimálně do počátku 7. století.⁹⁴ Asi nejpravděpodobnější zdůvodnění negativního rabínského obrazu maišánských Židů spočívá v tom, že za autoritativní centrum považovali Palestinu (nikoli Babylonii) a udržovali obchodní kontakty s Palmyrou.⁹⁵

Skutečnost, že kontakty mezi Židy a mandejci mohly být mandejskými kněžími vnímány jako nebezpečné, dokládají četná varování v mandejských textech: „Nemíchejte se s Židy...“, „Nečinite nic z jejich činů, nejezte z jejich jídel, nepijte z jejich nápojů. Nemíchejte se s nimi a neberte si od nich ženy...“.⁹⁶ Společné soužití či kontakty Židů a mandejců v Babylonii dosvědčují také prameny, které korigují a doplňují obraz, jež nabízejí normativní texty, totiž výše zmíněná zaříkávání na keramických miskách a kovových plátcích. Dokládají je jména a titulatura klientů zaříkávacích textů,⁹⁷ dále vzájemné vlivy mezi

⁹² Editorial Staff, „Mesene“, in: Fred Skolnik — Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica: Second Edition, Vol. 14*, Detroit: Thomson Gale 2007, 74–75, 75. („This hostility shown by Babylonian Jews may have been caused, in part, by the adoption of elements of Mandaeanism by the Jews of Mesene.“) Viz též Erik Peterson, „Urchristentum und Mandäismus,“ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 55–98, 55–58.

⁹³ L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud...*, 756; T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, xxvi.

⁹⁴ Yakir Paz, „‘Meishan Is Dead’: On the Historical Contexts of the Bavli’s Representations of the Jews in Southern Babylonia,“ in: Geoffrey Herman — Jeffrey Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Bavli and its Cultural World*, Providence, RI: Brown University Press 2018, 47–99, 55–59.

⁹⁵ *Ibid.*, 73–82.

⁹⁶ Gi 23:24-24:1/25,18–19; 46:2-4/43,17–20.

⁹⁷ J. B. Segal: *A Catalogue...*, 24 (Podle Segala nejsou jména spolehlivým kritériem pro určení etnicity). Doložena jsou židovská jména v mandejských textech.

zařikávacími texty ve všech třech východoaramejských dialekttech.⁹⁸ Kromě výše uvedených podobností (3.2.1), které publikovala Müller-Kesslerová v roce 1998,⁹⁹ lze uvést ještě další příklady. Dan Levene publikoval v roce 2003 dvě židovská zařikávání, jejichž způsob vyjadřování a ideje předpokládají mandejskou předlohu.¹⁰⁰ Mandejská miska publikovaná Williamem McCulloughem obsahuje výpůjčky z židovské merkava tradice.¹⁰¹ Kontakty dosvědčují také archeologické nálezy z Nippuru, kde byly nejen v jedné lokalitě, ale ve stejném domě nalezeny misky v mandejštině a aramejštině babylonských Židů.¹⁰²

3.2.2.2. *Gnostické ideje a praxe*

Sýrie jako místo vzniku gnostických textů

Dalším tematickým celkem, s nímž je v bádání spojován původ mandejství v Syropalestině, je gnóze. Důvodem byl, resp. je předpoklad, že podobnosti mezi některými gnostickými texty a texty mandejskými lze vysvětlit na základě stejného místa původu. Protože bádání často paušálně lokalizovalo vznik relevantních gnostických textů do prostoru Sýrie či Syropalestiny, předpokládá K. Rudolph — který se podobnostem mezi mandejskými a v koptštině dochovanými gnostickými texty jako jediný systematicky zabýval, že také mandejské písemnictví musí mít své počátky zde. Mezi texty, v nichž našel nejvíce podobností, patří „Adamova apokalypsa“, „Tajná kniha Janova“, „Hypostáze archontů“ a spis „O původu světa“, tedy texty, které zpravidla

⁹⁸ Viz M. G. Morony: „Religion...“, 419 a výklad výše.

⁹⁹ Ch. Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls...“, 208. ead., „The Mandaeans and the Question of Their Origin“, 47–60, 66.

¹⁰⁰ Dan Levene, *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul, 2003, 21–23, 99–108.

¹⁰¹ William Stewart McCullough, *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum*, Toronto: University of Toronto Press 1967; Jonas C. Greenfield, „Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls“, in *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1973), 149–156, 154–155.

¹⁰² J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation...*, 103; E. Hunter, „Combat and Conflict...“, 62.

spojujeme s tzv. setovskou gnózí.¹⁰³ Domnívám se, že bez ohledu na povahu podobností je užití textů z Nag Hammádí pro určení data a místa původu nějakých představ velice sporné. Texty často vznikaly postupně a mají vrstvy různého stáří a místa původu, jejich lokalizace je až na výjimky pouze hypotetická a názory na ni různorodé či protichůdné. Podíváme-li se jen na výše uvedené čtyři texty ve světle českého vydání Rukopisů z Nag Hammádí a německého Nag Hammadi Deutsch, ukáže se následující: Podstata archontů měla vzniknout v 2. pol. 3. století, asi v Alexandrii.¹⁰⁴ Spis O původu světa je rovněž lokalizován do Alexandrie, předpokládá se jeho postupný vývoj, přičemž řecký originál měl vzniknout nejdříve v poslední třetině 3. stol nebo počátkem 4. století.¹⁰⁵ Datování Zjevení Adamova se pohybuje v rozmezí od 1. do 4. století. Apokryfní adamovská literatura je spojována s prostředím exilového židovstva v Sýrii a je možné, že předpokládaná prvotní verze textu mohla být sepsána v aramejštině, nicméně tyto poznatky jsou velice hypotetické. Dochované koptské znění vychází z řecké předlohy a ta je spojována s alexandrijským židovstvem.¹⁰⁶ Datování Tajné knihy Janovy dochované ve dvou redakcích a celkově ve čtyřech verzích je ještě složitější. Některé části mohly vzniknout eventuálně již před rokem 100 n.l., Eirénaios shrnuje kolem roku 180 některé části textu. Místo vzniku podle vydání Nag Hammadi Deutsch ani podle Zuzany Vítkové neznáme.

¹⁰³ Viz např. Kurt Rudolph, „The Relevance of Mandaean Literature for the Study of Near Eastern Religions“, *ARAM* 16 (2004), 1–12, 4–5; id., „Coptica-Mandaica: Zu einigen Ubereinstimmungen zwischen koptischen und mandäischen Texten,“ in id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 433–57, 436; id., „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 301–338, 324, 326. Rudolph považoval za důkaz původu mandejsví v Syropalestině také stylistické a frazeologické podobnosti mezi mandejskými texty a raně křesťanskou literaturou (Janovo evangelium, Ódy Šalomounovy, Skutky Tomášovy).

¹⁰⁴ Ursula Ulrike Kaiser, „Die Hypostase der Archonten (NHC 11,4)“, in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: I. Band, NHC I,1 - V/1*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 8), Berlin: Walter de Gruyter 2001, 215–233, 218. Zuzana Vítková se v datování a lokalizaci shoduje s německým vydáním textu: Zuzana Vítková – Petr Pokorný (úvod, překlad a komentář), „Podstata archontů“, in: Wolf B. Oerter — Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí*, 1, Kodex II/2-7, Praha: Vyšehrad 2008, 207–227, 209.

¹⁰⁵ Hans-Gebhard Bethge, „Vom Ursprung der Welt“ (NHC 11,5), in Nag Hammadi Deutsch I, 235–262, 237, 240; Zuzana Vítková (úvod, překlad a komentář), „O původu světa“, in: Wolf B. Oerter — Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí*, 1, Kodex II/2–7, Praha: Vyšehrad, 2008, 229–268, 231.

¹⁰⁶ Walter Beltz, „Die Apokalypse des Adam (NHC V,5)“, in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: II. Band, NHC V/2 - XIII,1, BG 1 und 4*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 12), Berlin: Walter de Gruyter 2003, 432–441, 434 („[n]ähere Angaben ... derzeit nicht zu machen...“). „Zjevení Adamovo, Úvod, překlad a komentář Zuzana Vítková, in: Wolf B. Oerter (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí*, 3, Kodex III/3–4, Kodex V/1 a 5, Praha: Vyšehrad 2010, 149–180, 161, různé přístupy k datování a lokalizaci v poznámce 69 na str. 161, argumenty proti rané dataci spisu na s. 162.

Podle B. Pearsona měla vzniknout christianizovaná podoba textu v Alexandrii počátkem 3. století.¹⁰⁷

Není mým úkolem tematizovat zde komplikovanou diskuzi o místu a době vzniku jednotlivých textů. Za důležité považuji, že 1) v konsensu současného bádání není kromě hypotetické prvotní verze Adamovy apokalypsy žádný ze zmíněných textů lokalizován v Sýrii; 2) za textem Adamovy apokalypsy lze sice předpokládat tradici, která je spojována se Sýrií, to nás však neopravňuje na základě dostupných pramenů postulovat místo vzniku textu do Sýrie. Analogicky dle mého platí, že můžeme v mandejských textech najít určité spojovací momenty s předpokládaným/rekonstruovaným syrským prostředím, to nám však nedává právo, spojovat mandejce se Sýrií, když pro to nemáme žádné empirické doklady. Ty jsou však k dispozici pro oblast Babylonie, proto se nyní budu věnovat otázce, zda a popřípadě v jaké podobě, jsou zde v relevantním časovém rámci doloženy gnostické ideje a praxe.

Gnóze v Babylonii

Vedle bardesanitů, o jejichž působení v Babylonii píše an-Nadím,¹⁰⁸ je v této oblasti pramenně nejlépe doloženým gnostickým náboženstvím především „náboženství Světla“, jak Mání sám nazýval jím založené náboženství. Záleží na vymezení či definici gnóze, zda manichejce, ostatně stejně jako mandejce, považujeme za gnostické náboženství, považujeme-li tuto kategorii vůbec za přínosnou. Reinhold Merkelbach chápe manicheismus jako vůbec nejradikálnější gnózi,¹⁰⁹ Barbara Alandová jej pokládá za gnózi upadlou či zjednodušenou, zbavenou filosofické kvality či povahy.¹¹⁰ Problematikou „gnóze“ se budu zabývat v kapitole o mandejské nauce.¹¹¹ Na tomto místě je s ohledem na kontext

¹⁰⁷ Michael Waldstein, „Das Apokryphon des Johannes (NHC 11,1; in, I; IV,1 und BG 2)“, in Nag Hammadi Deutsch I, 95—150; Zuzana Vítková, *Gnostický Adam: Stvoření člověka a rájský příběh podle setovské mytologie*, Praha: Herrmann & synové, 2017, 158; Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: traditions and literature*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007, 69.

¹⁰⁸ *The Fihrist of al-Nadīm: A tenth-century survey of Muslim culture*, Bayard Dodge, editor and translator, Columbia Univ. Press: New York — London, 1970, 806.

¹⁰⁹ Reinhold Merkelbach, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986, 12.

¹¹⁰ Barbara Aland, *Die Gnosis*, Reclam: Stuttgart, 2014, 227. Otázce identifikace mandejství jako gnostického náboženství se věnuji v kapitole 5.2.

¹¹¹ Christoph Marksches, *Die Gnosis*, München: C. H. Beck 2001, 25–26.

argumentace důležité, zda se s představami a praxí, které v bádání tradičně označujeme jako „gnostické“, mohli mandejci setkat v Babylonii, popř. zda jsou nějaké kontakty doložitelné.

Za konsensus bádání lze považovat, že základní prvky Máního nauky mají svůj původ v syrském a mezopotámském židokřesťanství. Důležitou a identifikovatelnou roli při formování Máního náboženství spatřujeme v syrském křesťanství v čele s Bardaisanem, Máního ovlivnil rovněž Markion.¹¹² Nevíme, zda gnostické myšlenky patřily již k prostředí, v němž Mání vyrůstal, popř. kde a jak se s nimi setkal.¹¹³ V dochovaném manichejském písemnictví se Mání nikde neodvolává na nám známé gnostické texty. Z analýzy manichejské literatury je patrné, že manichejci užívali Tomášovo a Filipovo evangelium. Konstatována byla přítomnost valentinovských idejí,¹¹⁴ ale větší odezvu měly mezi manichejci pravděpodobně „setovské“ myšlenky. Kurt Rudolph našel korespondence mezi manichejskými texty a následujícími texty z Nag Hammádí: Bezejmenný spis (O původu světa), Hypostáze archontů, Tajná kniha Janova, Adamova apokalypsa, Tři Setovy stély, Moudrost Ježíše Krista a Parafráze Semova. S výjimkou tří naposled uvedených textů se jedná o spisy, které řadíme k tzv. setovské gnózi. Jedná se o podobnosti v oblasti terminologické, v oblasti literární formy, především v oblasti „motivů a idejí“, které Rudolph uspořádal do 13ti resp. 16ti bodové struktury.¹¹⁵ Nalezl je např. v postavě Velkého Otce, Matky Života, Seta, dále v oblasti eschatologie a soteriologie.

Skutečnost, že existují také podobnosti mezi naukou a praxí mandejců a manichejců, byla badatelům zřejmá již od poloviny 19. století.¹¹⁶ Geo Widengren později analyzoval motivy společné oběma náboženstvím¹¹⁷ a Rudolph je dále

¹¹² Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63 (Tübingen: Mohr, 1992, 2. ed., revised and expanded), Kurt Rudolph, „Mani und die Gnosis“, in id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 655–666, 658.

¹¹³ N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire...*, 65.

¹¹⁴ *Ibid.*, 64–65.

¹¹⁵ Kurt Rudolph, „Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen“, in: id. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 629–654, 637–654; doplnění in: Kurt Rudolph, „Mani und die Gnosis...“, 661–666.

¹¹⁶ Stručný přehled o jednotlivých pozicích bádání nabízí Rudolph (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 176–177.)

¹¹⁷ Geo Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism: Studies in Manichaean, Mandaeen, and Syrian-Gnostic religion*, King and Saviour II (Uppsala - Leipzig: Lundequist - Harrassowitz, 1946).

systematizoval.¹¹⁸ V nauce (mytologii) najdeme podobnosti především v pasážích *Ginzy*, která obsahuje nauku o Králi Světla a jeho protivníkovi, Králi Temnoty (viz výklad mandejské mytologie).¹¹⁹ Shody najdeme i v terminologii, což není překvapující s ohledem na to, že Máního rodná syrština je aramejským dialektem blízkým mandejštině.¹²⁰ J. C. Reeves upozornil na podobnosti mezi rolí Enoše v manicheismu a Anuše v mandejství¹²¹ Mandejci sdílejí s manichejci také představu zjevení zahrnující vizionářský vzestup.¹²²

Podobnosti jsou nepopíratelné, problémem je jejich vysvětlení. Jedná se o přímý vliv? Pokud ano, kdo byl dávajícím a kdo přijímajícím? Nebo máme předpokládat nějaký společný pramen? Rudolph koncem 60. let 20. století postavil „mýtickou koncepci“ mandejských textů proti „systematické“ nebo „teologické“ koncepci Máního, přičemž z porovnání úrovně obou textových korpusů vyvodil, že mandeismus představuje původnější, tedy starší formu náboženství. Později však korigoval své hodnocení ve prospěch pohledu, který považují za konsensus současného bádání, a sice že prioritu vlivů, tedy kdo byl dávající a kdo byl přijímající, nelze jednoznačně rozhodnout.¹²³

Zároveň je třeba pravděpodobně řadu podobností přičíst společně sdílené tradici nebo stejnému prostředí. Jako příklad posledně zmíněného lze uvést

¹¹⁸ Rudolph, *Die Mandäer I*, 176–195.

¹¹⁹ Paralely mezi 6. kapitolou Kefalaia a Ginzou (12. kniha, 6. oddíl) porovnával Puech (Henri-Charles Puech, „The Prince of Darkness and his Kingdom“, in *Satan*. London: 127–57.). Podle Pueche je text v Ginze sekundární oproti pasáži Kefalaia. Franzouzské znění studie: <http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Etudes_satan/Satan.html#histoire_prince> (28.11.2017).

¹²⁰ Viz Samuel N. C. Lieu, „Minichaeen Terms in Syriac: Some Observations on their Transmission and Transformation“, in: *ARAM* 16 (2004), 129–140.

¹²¹ John C. Reeves, *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean studies 41), Leiden: Brill 1996, 142–144.

¹²² Paul Dilley, „Hell Exists, and We have Seen the Place Where It Is: Rapture and Religious Competition in Sasanian Iran“, in *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, eds. Iain Gardner, Jason BeDuhn and Paul Dilley (Leiden: Brill 2015): 211–246, 228. („The direction of influence between Mandaeen and Manichaean ascent traditions remains uncertain, but what is important is their shared concept of otherworldly revelation, which involves not only a visionary journey, but also bearing witness and recruiting followers.“)

¹²³ Ludwig Koenen, „From Baptism to the Gnosis of Manichaeism,“ in: Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism, Proceedings of the Conference at Yale March 1978*, Studies in the history of religions 41,2, Leiden: Brill 1981, 734–56. Podle Koenena mají mandejci a baptisté, u nichž vyrůstal Mání, společné předchůdce (746–747). Albert Henrichs, „Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation“, *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), 23–59, 47–56, 45 („...the relation of Manichaeism and Mandaeism was less direct and more complicated than is generally believed.“)

rituální podání ruky u mandejců (*kušta*) a manichejců, vysvětlitelné ze společného íránského prostředí.¹²⁴

Jsou prokazatelné nějaké kontakty mezi oběma náboženstvími? Manichejci jsou v mandejských spisech zmíněni několikrát. Mandejské texty označují manichejce jako *zandikia*¹²⁵ nebo jako *mardmania*, „výběr, který vybral Pán Mání“ (*mar mania*).¹²⁶ Z mandejské písemnictví je patrné, že mandejci znali poměrně dobře manichejskou nauku a praxi.¹²⁷ Ve standardním rámci mezináboženské polemiky, která osočuje druhé z pochybných sexuálních praktik, najdeme v Ginze zmínku o konzumaci semene. Pasáž „berou semeno a dávají je do vína“¹²⁸ pravděpodobně odkazuje k hostinám vyvolených, chápeme-li ji na pozadí nauky o tom, že konzumace plodů přináší očištění v nich rozestých částic Světla. Z varování neúčastnit se manichejských hostin¹²⁹ je patrné, že mandejci mohli být cílem manichejské misie, resp. byli si vědomi nebezpečí, které představuje manichejské misie. Pasáž v Ginze dále uvádí neúplný výčet manichejských elementů a zesměšňuje manichejskou soteriologii, když líčí vzestup očištěných částic Světla k Měsíci „sloupem nádhernosti“, v mandejské interpretaci „sloupem lži“. Předmětem polemiky je asketismus manichejských vyvolených („odstříhli své semeno od světa“).¹³⁰ Manichejství odvozují mandejci od křesťanství, resp. od Krista. To může mít dva důvody: a) Mandejci často v polemice odvozují jiná náboženství z planet, přičemž jednou z nich je i Merkur (Nbu), ztotožněný v mandejských textech s Kristem;¹³¹ b) Díky roli, jakou hraje v manicheismu Ježíš a díky askezi charakteristické jak pro manicheismus, tak pro

¹²⁴ Anders Hultgård, „The Mandaean Water Ritual in Late Antiquity“, in: David Hellholm (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: de Gruyter 2011, 69–99, 90–94. Srv. Kurt Rudolph, *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1961, 190–191.

¹²⁵ *Zandiq* je často chápáno jako arabské označení manichejců, ale výraz označuje v parthštině heretiky, především manichejce, a je doložen již na Kartírových nápisech (viz níže).

¹²⁶ Myšleni jsou zřejmě manichejští „vyvolení“. (Gi 228,9–18/229:17–27.)

¹²⁷ Dan D. Y. Shapira, „Manichaeans...“, 243–247.

¹²⁸ Gi 229: 20–21.

¹²⁹ Gi 229: 26–27.

¹³⁰ Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden: Brill 1959, 251.

¹³¹ K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 619, poznámka 30.

mezopotámské křesťanství, působil manicheismus navenek jako odnož křesťanství, resp. takto se prezentoval.¹³²

Na rozdíl od manichejských spisů nemůžeme v textech mandejských s jistotou identifikovat nějakou pasáž coby polemiku s mandejstvím. Je možné, že se manichejská *Kefalaia* polemicky obrací vůči mandejcům.¹³³ Pasáž manichejského textu vysvětluje božská jména užívaná „v jiných naukách“ na základě toho, že je přirovnává k manichejským. Hovoří se zde o „Životu“ a Druhém Životu“, ale poškození textu znemožňuje nějakou jednoznačnou identifikaci.

V diskuzi o tom, kdo byl přijímacím a kdo dávajícím, hrály v dějinách bádání klíčovou roli tzv. Tomášovy žalmy. Pod tímto názvem je v koptštinou psaném kodexu nalezeném v Medínat Mádí uvedeno 20 žalmů.¹³⁴ Ty se od ostatních žalmů sbírky určených pro různé rituální kontexty (svátek Béma atp.) odlišují jak po stránce obsahové, tak po stránce formální. Egyptolog Säve-Söderbergh publikoval v roce 1938 práci, jež se v mandeistice stala na dlouhou dobu zásadním mezníkem pro určení stáří mandejského náboženství. Podle něj je koptský text překladem z jím rekonstruovaného aramejského originálu, který vykazuje paralely s mandejskými texty (Levá Ginza, *Qulasta*), přičemž mandejské znění má být původní.¹³⁵ Säve-Söderbergh zároveň datoval sepsání žalmů: Mání zemřel 276 a Tomáš byl jedním z jeho prvních učedníků, text byl přeložen do koptštiny ze syrštiny za pomoci řecké verze již ve 4. století.¹³⁶ a musel být tedy sepsán ve 2. polovině 3. století. Mandeistika tím získala důležitý argument ve prospěch rané existence mandejského písemnictví, které tak musí pocházet nejpozději z poloviny 3. století.

¹³² Lieu píše, že díky blízkosti křesťanství v oblasti askeze se mohli manichejci snadno prezentovat jako správní křesťané. (Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Brill: Leiden 1999, 42.)

¹³³ *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin/1,1; Bd. 1, Kephalaia, 1. Hälfte. Mit einem Beitr. von Hugo Ibscher*, Stuttgart: Kohlhammer 1940, 44–45. Nový překlad: Iain Gardner, *The Kephalaia of the teacher. The edited Coptic Manichaean Texts in translation with commentary*, Brill: Leiden — New York — Köln 1995, 50–51; K. vztahu mandejců a manicheismu viz K. Rudolph, „Das Verhältnis...“.

¹³⁴ Charles Robert Cecil Allberry (ed.), *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, Stuttgart: Kohlhammer 1938. Tomášovy žalmy jsou tedy na str. 203–227. Allberry datoval sbírku žalmů přibližně do roku 340 (*Ibid.*, xix).

¹³⁵ Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaeen Parallels*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1949, především s. 155–163; (Již podle Polotského se jedná o mandejské žalmy včleněné do manichejské sbírky) K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 322–323.

¹³⁶ T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book...*, 156–157.

Dnešní bádání je v tomto ohledu podstatně zdrženlivější, přesněji řečeno na to, že tato dílčí sbírka žalmů prokazuje existenci mandejského písemnictví, rezignovalo. Důvodů pro to je hned několik: Problematizována je především povaha samotných paralel. Spíše se má za to, že texty vycházejí ze společné tradice či mají společnou předlohu, než že by bylo možné prokázat nějaké jednoznačné jednosměrné převzetí.¹³⁷ Zpochybněna byla i autenticita postavy údajně manichejského misionáře „Tomáše“. Badatelé G. G. Stroumsa a F. F. Church z analýzy pramenů vyvodili, že žádný Tomáš manichejským misionářem nebyl. Žádný manichejský text jej nezmiňuje, postava je doložena jen v křesťanských textech a je produktem protimanichejské polemiky.¹³⁸ Tím dle mého také odpadá nutnost, resp. možnost přesného datování manichejských žalmů. S tím koresponduje i návrh nepřekládat název žalmů jako „Žalmy Tomášovy“,¹³⁹ ale jako „Žalmy dvojníka“. Koptské Tomáš „thóm“ má význam „dvojče“ či „dvojník“. Oba aspekty kritiky problematizují předpoklad existence mandejského písemnictví již v polovině 3. století. Nová koptologická analýza žalmů, která by reagovala na zmíněnou kritiku, zatím, pokud vím, není k dispozici.¹⁴⁰

3.2.2.3. *Křtitelské hnutí*

Význam vodních rituálů v mandejském náboženství hrál důležitou roli v argumentaci ve prospěch západního původu mandejství. Počátky mandejství byly spojovány s tzv. syropalestinským křtitelským hnutím. V následujícím textu se zaměřím na otázku, zda a v jakém smyslu nás prameny opravňují hovořit o nějakém „křtitelském hnutí“ a spojovat s ním mandejce. Ve druhém kroku se budu ptát na přítomnost baptistů v Babylonii 3. století. Protože součástí postulovaného křtitelského hnutí měl být také Jan Křtitel, s nímž byly a jsou

¹³⁷ S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia...*, 69. („in both Manichaean and Mandaic versions strongly suggests a common source“.)

¹³⁸ F. Forrester Church — Gedaliahu G. Stroumsa, „Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas“, *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 47–55, 51–52.

¹³⁹ Iain Gardner — Samuel N. C. Lieu (eds.), *Manichaean texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004, 196.

¹⁴⁰ Konzultace s profesorem P. Nagelem.

někdy spojovány počátky mandejství, uzavírá výklad této podkapitoly exkurz o Janu Křtiteli.

Původ mandejství v syropalestinském křtitelském hnutí

V „heterodoxních“ židovských kruzích v okolí Jordánu hledal počátky mandejství již Lidzbarski.¹⁴¹ Od roku 1935, kdy vyšla kniha Josepha Thomase „Křestní hnutí v Palestině a Sýrii“, se postupně ujala myšlenka, že existovalo celé hnutí, jehož dějiny Thomas datoval do období od 2. století př.n.l. do 3., resp. 4. století.¹⁴² Podle Thomase byly vodní rituály praktikované jednotlivými skupinami tohoto hnutí výrazem spirituálního protestu vůči chrámové oběti, přičemž právě rituální koupele měly vytlačit, resp. nahradit obětní praxi.¹⁴³ Původ mandejských praktik v tomto „hnutí“ hledal Rudolph i autor monografie o rituálu *mašbuta* Eric Segelberg.¹⁴⁴ Stanislav Segert spojoval počátky mandejství přímo s esejci.¹⁴⁵ Když byly později v nálezů z Nag Hammádí identifikovány setovské texty, byly i počátky setovství situovány do prostředí tohoto „křtitelského hnutí Syropalestiny“. Schenke je spojoval s křtitelskými kruhy Palestiny,¹⁴⁶ Sevrin s heterodoxními židovskými křtitelskými sektami. Také J. Turner hledá původ setovství mezi „baptistickými sektami“ působícími v Sýrii a Palestině, zvláště v údolí Jordánu výše uvedeného období, přičemž jeho výčet zahrnuje víceméně všechny skupiny, které zmiňuje Thomas (a řadu dalších).¹⁴⁷ Podle Thomase byly

¹⁴¹ M. Lidzbarski, *Ginza...*, ix.

¹⁴² Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, Gembloux: Duculot 1935.

¹⁴³ *Ibid.*, 278.

¹⁴⁴ Eric Segelberg, *Mašbuta. Studies in the Ritual of the Mandaeen Baptism*, Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1958, 176. Segelberg hovoří o údolí Jordánu s jeho různými křtitelskými hnutími.

¹⁴⁵ Stanislav Segert: „Essenism and Christianity“, in: Iva Doležalová — Břetislav Horyna — Dalibor Papoušek (eds.), *Religions in Contact. Selected Proceedings of the Special LAHR Conference held in Brno, August 23–26, 1994*, Czech Society for the Study of Religions: Brno 1996, 77–86, 85–86.

¹⁴⁶ 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, 606–607. Schenke považoval setovství (a v návazání na Rudolpha i mandejství) za „gnostizovanou“ baptistickou sektu; Jean-Marie Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi: Section Etudes 2), Québec: Presses de l'Université Laval 1986.

¹⁴⁷ John D. Turner, „Sethian gnosticism: a literary history“, in Charles W. Hedrick — Robert Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1986, 55–86, 68–70, poznámka 6.). „Sethianism „...must have originated among the numerous baptismal sects that populated Syria and Palestine, especially along the Jordan valley, in the period 200 B.C.E. 300 C.E.”

součástí tohoto hnutí esejci, eremita Banus, nasarejci, hemerobaptisté, masbotejci, sabujci, banaim, skupina předpokládaná za čtvrtou knihou Siblyných prorocství, Jan Křtitel, elchasaité, ebionité (a pseudoklementina) a mandejci. Je zarážející, že navzdory tristnímu stavu pramenů (jedná se převážně o externí, herezeologické prameny) je dodnes řada skupin, jednotlivců či myšlenek z Thomasem konstruovaného „syropalestinského křestního hnutí“ paušálně a nekriticky odvozována nebo s ním spojována.¹⁴⁸

Především považuji za terminologicky zavádějící vůbec hovořit o „hnutí“. Podle Rudolpha můžeme na základě pramenů identifikovat jen několik společných prvků rituální praxe těchto skupin: rituály se konají v tekoucí vodě a volně v přírodě, často (i když ne nutně) mají podobu opakovaných rituálních omývání a bývá jim přisuzován magicko-sakramentální účinek.¹⁴⁹ Tyto většinou pouze vnější rysy nám však podle mě sotva dovolují hovořit o „hnutí“. Hnutí bývá vymezováno různými způsoby, zpravidla ale předpokládá určitou kolektivní/společnou identitu, symbolickou integraci, společné cíle atp.¹⁵⁰ Nic takového dostupné prameny nedokládají a Rudolph sám připouští, že v naukové oblasti, tedy co se zdůvodnění rituální praxe týče, není nějaká společná souvislost doložitelná a přísně vzato neexistuje žádná společná „křestní ideologie“.¹⁵¹ Navzdory tomu však Rudolph hovoří — stejně jako Thomas a jiní — dále o „hnutí“.¹⁵²

Podle Joan Taylorové je předpoklad existence nějakého heterodoxního křtelského hnutí před rokem 70 n.l. zaměřeného vůči chrámové oběti založen na dvou nepodložených předpokladech: 1) že existoval nějaký mainstreamový judaismus, jenž neměl zvláštní zájem o rituální čistotu či ponoření (ritual purity or immersions) a 2) že v období před rokem 70 existovaly skupiny, jež kritizovaly

¹⁴⁸ Kromě výše uvedených autorů viz např. Kevin T. van Bladel, *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes*, (Leiden Studies in Islam and Society 6), Leiden: Brill 2017, 87–88.

¹⁴⁹ Kurt Rudolph, „Antike Baptisten: Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten“, in id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 569–606, 599. Také Thomasem zdůrazňované odmítnutí chrámové oběti a její nahrazení rituálními koupelemi počítá Rudolph k typickým znakům, i když sám přiznává, že je nelze doložit. („...nicht durchweg belegbar ist.“)

¹⁵⁰ Joachim Raschke, *Soziale Bewegung: Ein historisch-systematischer Grundriss*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag, (2) 1988, 77.

¹⁵¹ K. Rudolph, „Antike Baptisten...“, 571.

¹⁵² *Ibid.*, 599, 600.

chrámovou bohoslužbu a zároveň rituální ponoření považovaly za náhradu chrámové oběti.¹⁵³ První předpoklad je třeba odmítnout, neboť rituální omývání byla – byť v různých podobách — rozšířena v židovství období Druhého chrámu a na základě dostupných pramenů není důvod je spojovat jen s nějakými okrajovými skupinami.¹⁵⁴ Druhý předpoklad je problematický, protože žádný z pramenů nedokládá spojení rituálních omývání s kritickým postojem vůči chrámové oběti, jenž by chápal omývání jako náhradu za chrámovou obět: „Immersion was never a substitute for Temple sacrifices.“¹⁵⁵ Takové spojení nelze doložit ani u Jana Křtitele, jehož originální rituální ponoření („křest“) je třeba nahlížet na pozadí pravidel čistoty židovství druhého chrámu. Prokazatelný není ani vztah Jana ke komunitě v Kumránu, resp. k esejcům.¹⁵⁶ Specifickému postavení Jana Křtitele v mandejském náboženství se věnuji v exkurzu, který následuje po této subkapitole.

Rané (do 1. století n.l.) datování existence křtiteelských skupin se opíralo jen o neprokázané herezeologické konstrukce, které navíc v řadě případů nepřinášejí nic jiného než jen jméno skupiny a neobsahují žádné údaje o povaze její rituální praxe, jako je tomu v případě hemerobaptistů, baptistů a masbotejců.¹⁵⁷ Ale ani pro 2. století není stav pramenů lepší. Necháme-li stranou mandejce, pro jejichž existenci v Syropalestině 2. či dokonce 1. století, jak se snažím ukázat, nemáme

¹⁵³ Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, (Studying the Historical Jesus), Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans 1997, 29–30. Srv. kritiku James H. Charleswortha v *Dead Sea Discoveries* 8, 2 (2001), *Qumran and Rabbinic Judaism*, 208–211.

¹⁵⁴ Důležitost rituálních omývání v židovství období druhého chrámu konstatoval Lawrence. (Jonathan D. Lawrence, *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, (Society of Biblical Literature: Academia biblica 23), Brill, Leiden 2006, 78.) Přehledné uspořádání textových dokladů obsahuje Appendix B (221–250). Relevantní prameny analyzovala A. Labahn (Antje Labahn, „Aus dem Wasser kommt das Leben: Waschungen und Reinigungsriten in frühjüdischen Texten,“ in: D. Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism...*, 157–219.) Labahn konstatovala nehomogenitu v raně židovských textech z Kumránu i mimo Kumrán (168, 207). Podle ní nelze na základě relevantních textových dokladů říci, že existoval nějaký pevně daný jednotný rituál omývání/ponoření (168), což podle mě rovněž problematizuje předpoklad existence nějakého křtiteelského hnutí. Problematikou hnutí ve smyslu Thomasově se ani Labahn, ani Lawrence nezabývají.

¹⁵⁵ J. Taylor, *The Immerser...*, 31. Max Zerwick ve své recenzi v roce 1937 zdůraznil, že existuje jen jeden pramen, který výslovně klade koupele na místo obětí, totiž pasáž v židovských starožitnostech Josepha Flavie (18, 18–19). (Max Zerwick, *Biblica* 19,2 (1938), 229–32.) Srovnej však diskuzi v L. H. Feldman: *Josephus. Jewish Antiquities, Volume VIII: Books 18–19. Translated by Louis H. Feldman*, (Loeb Classical Library 433), Cambridge, MA: Harvard University Press 1965, 16–17, Poznámky a, b.

¹⁵⁶ J. Taylor, *The Immerser...*, 50; Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Nachwort von Gert Jeremias*, Freiburg im Breisgau: Herder (10) 2007, 55.

¹⁵⁷ Everett Ferguson: *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans: Grand Rapids, Mich. 2009, 72, pozn. 68.

žádné doklady, pak v Thomasově seznamu zůstávají již jen tři skupiny pramenů: ebionité,¹⁵⁸ o jejichž vodních rituálech referuje Epifanius ve svém *Panarion* (napsáno v 70. letech 4. století),¹⁵⁹ Hippolytem popsané rituály elchasaitů¹⁶⁰ a jako třetí relevantní skupina pramenů tzv. Pseudoklementina, literární korpus, který prodělal řadu přepracování a dochoval se ve dvou redakcích, *Rekognicích* a *Homiliích*.¹⁶¹

Tyto tři skupiny pramenů navzdory řadě rozdílů sdílejí podvojnost rituální praxe: na jedné straně dokládají (opakovaná) rituální omývání, která jsou buďto preventivní povahy, nebo jsou zapříčiněna nějakým konkrétním znečištěním, na druhé straně popisují jednorázový iniciační rituál (křest). Tento nálezný je ale sotva překvapující, uvědomíme-li si, že všechny tři zmíněné skupiny pramenů jsou badateli subsumovány pod kategorii židokřesťanství¹⁶² — rituální omývání jsou v tomto kontextu vnímána jako židovské dědictví, jednorázový iniciační křest jako křesťanský. Lze uvést ještě několik dílčích společných charakteristik, např. aktivní/pasivní roli křtěnce, nebo důraz na tekoucí vodu.¹⁶³ Povaha podobností stejně jako vztahy mezi jednotlivými prameny, resp. skupinami, jsou v bádání

¹⁵⁸ Ebionité jsou popisováni jako křesťané, kteří dodržují židovskou rituální praxi (obřízku, sabat, pravidla čistoty). Nejstarší zprávy o ebionitech pocházejí z konce 2. stol. (Eirénaios). Viz Albertus Frederik Johannes Klijn — Gerrit J. Reinink, *Patristic evidence for Jewish-Christian sects* (Supplements to Novum Testamentum 36), Leiden: Brill 1973, 19–43; Sakari Häkkinen, „Ebionites“, in Antti Marjanen — Petri Luomanen (eds.) *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, Leiden: Brill 2008, 241–278, 241.

¹⁵⁹ Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46) Second Edition, Revised and Expanded*, Brill Leiden 2009, Kapitola 30, 131–165.

¹⁶⁰ *Refutatio* 9, 13–17. Nový anglický překlad: David M. Litwa, *Refutation of All Heresies. Translated with an Introduction and Notes*, (Writings from the Greco-Roman world 40), Atlanta: Society of Biblical Literature Press 2015, 659–673.

¹⁶¹ V základu těchto dvou na sobě nezávislých přepracování je novela o počátcích křesťanství, v jejímž centru stojí polemika mezi apoštolem Petrem a Šimonem Mágem. Novela byla napsána koncem 2. století, „pseudoklementínské“ přepracování (které dalo celému korpusu jméno) je datováno přibližně do poloviny 3. století. Obě dochovaná přepracování (*Rekognice a Homilie*) měla vzniknout mezi koncem 3. a počátkem 4. století. Změny významu vodních rituálů napříč různými textovými vrstvami analyzoval J. Wehnert: Jürgen Wehnert, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, in David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism ...*, 1071–1114, 1073–1077; Viz dále Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, 209.

¹⁶² Problematická je jednoznačná identifikace elchasaitů coby „židokřesťanů“ kvůli jejich složitému, resp. již církevními autory konstruovanému vývoji. Viz dále v textu Luttikhuisenovy argumenty.

¹⁶³ Viz k tomu K. Rudolph, „Antike Baptisten...“, 569–606.

různě rekonstruovány.¹⁶⁴ Relevance těchto tří skupiny pramenů pro diskuzi o počátcích mandejství je (společně s praktikovanými vodními rituály) spojována s jejich zakořeněním v syropalestinském prostředí.¹⁶⁵ Co činí elchasaity obzvláště zajímavými pro mandeistiku je jejich domnělý původ v oblasti na hranici Sýrie a Parthské říše a jejich přítomnost v Babylonii. Jejím významu pro pochopení počátků mandejství se věnuji v následující podkapitole.

Manicheismus a baptistické skupiny v Babylonii

Diskuze o vodních rituálech v Babylonii byla většinou spojována s hledáním reziduí starobabylonských/akkadských rituálů. Především Geo Widengren kladl důraz na vliv mezopotámského prostředí.¹⁶⁶ Žádná přímá souvislost mezi mandejskými a babylonskými rituály však nebyla prokázána a otázkou je, proč raději nehledat v prostředí křtitelských skupin v Babylonii. Ty jsou zde díky manichejským pramenům, resp. pramenům k manicheismu poměrně dobře doloženy přibližně v polovině 3. století.

Mání (216-276/7) měl dle těchto pramenů vyrůstat (do věku 24 let) v náboženské skupině, jejíž členové jsou ve dvou důležitých pramenech označováni jmény, jež poukazují na výrazné postavení očištných praktik. Theodor bar Kóní hovoří ve své zprávě (z konce 8. století) o tom, že Mání vyrůstal ve skupině označované jako *mnaqqede*¹⁶⁷ (očišťující se), An-Nadím (konec

¹⁶⁴ K různě interpretovaným vztahům mezi ebionity, elchasaity a pseudoklementinskými texty viz např. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church...*, 249, pozn 4; Frederick Stanley Jones, „Jewish Christianity of the *Pseudo-Clementines*”, in: A. Marjanen — P. Luomanen, *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'...*, 315–334, 322–324.

¹⁶⁵ Lokalizace Pseudoklementin je komplikovaná kvůli složitému vývoji, který texty prodělaly. Nicméně vznik všech textových vrstev je situován do Sýrie nebo přilehlých území: Johannes Irmscher — Georg Strecker, „Die Pseudoklementinen”, in: Wilhelm Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2 Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen: Mohr (5)1989, 439–488, 441. (Celosýrie, resp. Sýrie a Palestina); Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostelakten*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, 209. (Sýrie, Palestina a Zajordání jako příhraniční oblasti.) Dva nejdůležitější prameny tzv. „základního textu” (Grundschrift) měly vzniknout v Palestině (*Petrova kázání*) a okolí Antiochie (*Petrovy skutky*). (Douglas Powell, „Clemens von Rom”, in: Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin — New York: Walter de Gruyter 1981, 113–120.) Ne tak jednoznačné je to v případě ebionitů. Zde komplikuje geografickou lokalizaci skutečnost, že někteří církevní otcové (Origenés, Eusebius) používají pravděpodobně označení „ebionité” pro všechny jim známé židokřesťany. (S. Häkkinen, „Ebionites...”, 254, 258.) Za pravděpodobné místo původu ebionitů se považuje Alexandrie a především Zajordání. (A. F. J. Klijn — G. J. Reinink, *Patristic evidence...*, 42-43; S. Häkkinen, „Ebionites...”, 275.)

¹⁶⁶ Geo Widengren, „Die Mandäer”, in: Berth Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, 2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden: Brill 1961, 83–101.

¹⁶⁷ Zpráva Theodora bar Kóniho o Mánim in: Alfred Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin: Walter de Gruyter (2) 1969, 75—78, 75.

10. století) mluví o *mughtasila* (omývající se).¹⁶⁸ Podle tzv. Kolínského Máního kodexu (CMC) objeveného na sklonku 70. let 20. století (1969) vyrůstal Mání v jižní Babylonii, a sice v Maišánu, v komunitě označované v kodexu jako *dogmatón baptistón*,¹⁶⁹ což vydavatelé kritické edice překládají jako „sekta baptistů“.¹⁷⁰ V syrštině sepsaná a v řečtině dochovaná kompilace s názvem „O vzniku jeho těla“ bývá zpravidla datována do 4. století.¹⁷¹ Kodex dochoval Máního biografii mj. právě z let jeho života ve skupině „křtěnců“ a počátky jeho misijního působení až do jeho přijetí králem Šápurem v roce 242. Má se přitom za to, že text obsahuje poměrně spolehlivé svědectví o Máním, včetně jeho proslovů, bezprostředně zapisovaných jeho žáky.¹⁷² Komunita, v níž vyrůstal, se měla držet přísných pravidel stravování, zahrnujících zdržení se masa a alkoholu (vína), ale také žen. Dále kladla důraz na rituální omývání (*baptisma*) potravy a opakované očistné rituály (*baptisma, tú sómatos katharsis*) věřících.¹⁷³ Mání se dostal do sporu s představenými komunity a byl donucen komunitu opustit, resp. byl exkomunikován a kolem roku 240 pak vystoupil jako „apoštol Světla“ hlásající nové náboženství.

Předmětem sporu mělo být především praktikování očistných rituálů a jim přisuzovaný význam.¹⁷⁴ Mání, jak jej líčí CMC, ukazuje v jeho pohledu nesmyslnost očistných rituálů a staví proti nim — v odvolání na Spasitele (tj. Ježíše Krista) — pravou čistotu skrze gnózi.¹⁷⁵ Polemika s baptistickými skupinami pokračovala i poté, co Mání komunitu opustil. V rámci popisu

¹⁶⁸ Bayard Dodge (ed.), *The Fihrist of al-Nadím. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Bayard Dodge Editor and Translator*, Vol. 1, New York — London: Columbia University Press 1970, 774.

¹⁶⁹ Ludwig Koenen — Cornelia Römer (eds.), *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund d. von A. Henrichs u. L. Koenen besorgten Ersted. hrsg. u. übers. von Ludwig Koenen u. Cornelia Römer.* (In Zusammenarbeit mit d. Arbeitsstelle für Papyrusforschung im Inst. für Altertumskunde d. Univ. zu Köln, (Papyrologica Coloniensia; 14), Opladen: Westdt. Verl. 1988, 50–51 („Sekta křtítelů“).

¹⁷⁰ *Ibid.*, 50–51.

¹⁷¹ Dle Koenena a Römerové byl text kompilován v první třetině 4. století, v polovině téhož století přeložen do řečtiny. (*Ibid.*, xv); Na základě paleografických kritérií bylo ale navrženo také pozdější datování, totiž až do století 7., resp. 8. (I. Gardner — Lieu, *Manichaean texts from the Roman Empire...*, 42).

¹⁷² L. Koenen — C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex...*, xv–xvi.

¹⁷³ *Ibid.*, 54–59.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 55–59.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 58–9.

misijních cest líčí CMC Máního kázání na shromáždění baptistů v „zemi křtěnců“ v Maišánu, ve městě Farat, které C. Römerová situuje severně od dnešní Basry.¹⁷⁶ K polemice s více baptistickými skupinami se zdají odkazovat manichejská *Kefalaia* (datována kolem roku 400).¹⁷⁷ Ta se vymezují vůči „lživým sektám“, které praktikují křest ve vodě (Kef 33,29–32), a na jiném místě vůči nauce dvou skupin, z nichž o jedné hovoří jako o „křtěncích“, o druhé jako o *katharioi*, tj. „očistění“ (Kef 44, 24nn).¹⁷⁸

„Máního“ baptisté byli bádáním identifikováni s různými skupinami. Z kapitoly o dějinách bádání víme, že již od poloviny 19. století byly počátky manicheismu spojovány s mandejstvím (Chwolsohn).¹⁷⁹ Když byl objeven CMC, věřili badatelé, že bude konečně možné jednoznačně identifikovat skupinu, v níž Mání vyrůstal. Na základě toho, že se baptisté v podání CMC dovolávají autority Alchasaie (řecky: Alchasaïos, al-Ḥasīḥ u an-Nadīma), o němž text hovoří jako o „zakladateli“ či „vůdci“ (*archégos*) jeho náboženství, ztotožnila většina badatelů Máního baptisty s elchasaity.¹⁸⁰ Identifikace byla většinově přijata, i když sami vydavatelé CMC ji považovali za nejistou.¹⁸¹ Identita elchasaítů je sporná, tradiční výklad je chápe jako náboženskou komunitu, u jejíhož zrodu stál jistý Elchasai (Elxai). Židovský nebo žido-křesťanský prorok měl pocházet z oblasti na pomezí Parthie a Sýrie a působit mezi roky 100–115, přičemž jeho nauka měla být zachycena v Knize zjevení. Úspěšná misie elchasaítů vedla údajně počátkem 3. století do Říma, v první polovině 3. století se údajně rozšířili do jižní Babylonie. Ve 4. století mají být doloženi (jako sampsejci) v Palestině a údajně až

¹⁷⁶ Cornelia Eva Römer, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie: Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, (Papyrologica Coloniensia 24), Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, 105–111, viz mapu na s. 112. Podle C. Römerové měla formulace „Město u ostrova lidí z Maišánu“ signalizovat: „Mání nyní přichází do oblasti křtěnců“ (*Ibid.* S. 110).

¹⁷⁷ I. Gardner – Lieu, *Manichaean texts from the Roman Empire...*, 38.

¹⁷⁸ I. Gardner, *The Kephalaia of the teacher...*, 37, 50; K. Rudolph, „Das Verhältnis...“, 620.

¹⁷⁹ Tuto myšlenku prosazoval o sto let později především Geo Widengren, podle něhož Mání vyrůstal v mandejské komunitě. (Geo Widengren, *Mani und der Manichaeismus*, Stuttgart: Kohlhammer 1961, 55.)

¹⁸⁰ K elchasaítům se zaměřením na jejich rituální praxi viz K. Rudolph, „Antike Baptisten.“, 582–592; Carsten Colpe, „Elkesaiten“, in: Kurt Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (3)1958, 435; Gerard P Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1985.

¹⁸¹ L. Koenen – C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex...*, xviii, pozn. 12.

do 10. stol působit v islámském prostředí.¹⁸² Takový obraz elchasaitů založený na harmonizujícím čtení zpráv církevních otců podrobili kritice Klijn s Reininkem¹⁸³ a především G. Luttikhuizen. Podle Luttikhuizeny je třeba označení elchasaité omezit na ty skupiny, které prokazatelně znaly apokryfní Knihu zjevení, jejíž autorství je — dle Luttikhuizeny chybně — připisováno Elchasaiovi.¹⁸⁴ Za takové považuje židokřesťanské misionáře v čele s Alkibiadem z Apameje, jejichž působení v Římě na počátku 3. století líčí křesťanští autoři v kontextu sporu o druhý (opakovaný) křest na znamení odpuštění hříchů.¹⁸⁵ Podle Luttikhuizeny nemáme žádné věcné důvody spojovat jak Knihu zjevení, tak Alkibiadovo kázání s CMC nebo se zprávou an-Nadíma. Podobnosti mezi jmény Alchsaissos (zmiňován v CMC jako *archégos* baptistů) a Elchasai (domnělý zakladatel elchasaitů) je podle něj pouze náhodná.¹⁸⁶

Jsou-li Luttikhuizenovy námitky oprávněné, „ztratíme“ sice elchasaity coby konkrétní spojující článek mezi Sýrií a Babylonii, ale pro naši souvislost není důležité, zda se v případě křtěnců, u nichž Mání vyrůstal, jedná o elchasaity či nikoli. Rozhodující je konsensus bádání, že kodex ukázal spojitost mezi babylonskou komunitou Máního mládí a židokřesťanským prostředím vycházejícím ze západní Sýrie a údolí Jordánu, resp. skupinami s tímto prostředím spojovanými.¹⁸⁷

Albert Henrichs tuto spojitost vyjádřil v osmi bodech, jež podle něj spojují elchasaity a jiné křtitelské sekty židokřesťanského původu s babylonskými křtiteli, jak je dokládá CMC a an-Nadím: 1) rituální pojetí zbožnosti vycházející ze Starého zákona, přičemž za podstatné považuje vnější očišťování jako jediný prostředek odpuštění hříchů a cesty ke spáse; 2) dodržování sabatu; 3) křest nebo

¹⁸² Jürgen Wehnert, „Elkesaiten“, in: Walter Kasper at al (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3, Herder: Freiburg 1995, 605–606.

¹⁸³ A. F. J. Klijn — G. J. Reinink, *Patristic evidence...*, 54-67.

¹⁸⁴ Elchasai/Elxai bylo původně jméno anděla, kterého líčila kniha.

¹⁸⁵ G. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai...*, 222–224.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 222.

¹⁸⁷ Gerard P. Luttikhuizen, „Elchasaites and Their Book“, in: A. Marjanen — P. Luomanen, *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'...*, 335–364, 362: „Nevertheless, we assume that the baptists of Mani's youth, the Elchasaité missionaries in Rome and Palestine, and the early Jewish Christianity attested in the *Pseudo-Clementines* were remote relatives and may have had a common background in a form of Jewish Christianity originally resident in Western Syria and in regions beyond the river Jordan.“

opakovaná rituální omývání celého těla v tekoucí vodě; 4) eucharistická hostina sestávající z konzumace nekvašeného chleba a vody; 5) odmítnutí určitých pasáží Starého zákona a Nového zákona, včetně všech Pavlových listů; 6) enkratické rysy, tedy zdržování se konzumace masa, alkoholu a pohlavního styku, 7) nauka o cyklickém zjevení pravého proroka, 8) víra v tělesné vzkříšení.¹⁸⁸

Je třeba zdůraznit, že — v kritickém vymezení vůči zastáncům západního původu mandejství — považuji za důležité, že spojení se světem syropalestinských skupin, k jejichž praxi náležely vodní rituály, nemusíme hledat v Sýrii či Palestině, kde mandejci nejsou pramenně doloženi, nýbrž v Babylonii. To však neznamena, že lze mandejce jednoduše odvodit z tohoto prostředí. Podle Henrichse představují Máního křtenci svou praxí, jak jí líčí CMC, „nejbližší paralely” s praxí mandejskou.¹⁸⁹ Paralelními praktikami myslí denní omývání, rituální omývání (*baptisma*) potravy a přípravu nekvašeného chleba u mandejců. Pokud bychom za „paralely“ považovali pouze vnější podobu rituálního jednání, lze s Henrichsem souhlasit. Mandejci praktikují očištné sebeponoření, buďto preventivní povahy nebo v reakci na konkrétní znečištění (*rišama* a *t(a)maša*), tak jak jsem konstatoval ve třech výše zmíněných skupinách pramenů. V rámci rituálů omývají jednotlivé ingredience rituálních hostin a kněží připravují několik druhů nekvašeného chleba (*pihta*, *ša*, *pašira*).¹⁹⁰ Ale význam, resp. zdůvodnění těchto aktů se dle manichejských pramenů zcela rozchází s mandejským pojetím (viz kapitolu o rituálech).¹⁹¹ Fyzická čistota a z ní plynoucí nutnost rituálních omývání je u Máního křtenců zdůvodněna jejich vírou v zmrtvýchvstání a ze stejného důvodu asi omývali potravu. Konzumaci nekvašeného chleba zdůvodňují argumenty z evangelia.¹⁹² Mandejská rituální praxe rozlišuje několik druhů rituálních hostin, ale i když je při nich konzumován chléb a voda, nelze je zaměňovat s eucharistií, pěst klasické mandejské texty odmítají.

¹⁸⁸ Albert Henrichs, „Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation“, *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), 23–59, 47–56.

¹⁸⁹ Albert Henrichs, „Cologne reconsidered The Cologne Mani Codex Reconsidered“, *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 339–367, 367.

¹⁹⁰ Viz kapitolu o rituálních hostinách (6.4.)

¹⁹¹ Albert Henrichs — Ludwig Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970), 97–216, 133–160.

¹⁹² G. Luttkhuizen, *The Revelation of Elchasai...*, 163–164; C. Koenen – C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex...*, 80,22–85,12.

Exkurz: Jan Křtitel

Mandejské texty užívají aramejskou (*iuhana*) i arabskou (*iahia*) formu jména Jana Křtitele, *Ginza* zná v Novém zákoně¹⁹³ stejně jako Josephem Flaviem¹⁹⁴ doložené přízvisko „Křtitel“ (*baptistés*, mandejsky *iuhana mašbana*).¹⁹⁵ Zatímco novozákonní texty vztáhly v synoptických evangeliích doložené Janovo sebepochopení jako toho, kdo připravuje „cestu Hospodinu“, na Ježíše a nabízejí obraz Jana Křtitele coby toho, kdo očekává příchod Mesiáše, mandejská tradice chápe Jana jako Ježíšova protivníka: „Když je Jan (*iuhana*) v onom věku Jeruzaléma, bere Jordán a křtí křtem (*mašbuta*), přijde Ježíš Kristus (*ešu mšiha*). Přichází v pokoře, je pokřtěn Janovým křtem a z Janovy moudrosti získá moudrost (svou). Potom (však) obrátí Janovo slovo a promění křest v Jordánu a obrátí výroky pravdy (*kušta*), zlo a klam šíří do světa.“¹⁹⁶ Křesťanské pochopení Ježíšova křtu Janem mandejci reinterpretovali po svém: Jan ví o tom, že Ježíšovy úmysly nejsou čestné, když jej žádá, aby jej pokřtil, a Duch svatý, jenž v podobě holubice sestupuje při křtu na Ježíše, je démon Ruha.¹⁹⁷

Motiv Janova křtu Ježíše, resp. motiv Ježíše coby Janova protivníka, je jednou ze čtyř tematických souvislostí, v nichž se postava Jana v mandejském písemnictví objevuje.¹⁹⁸ Dalšími motivy či souvislostmi jsou líčení Janova dětství a dále Janova smrt, resp. vzestup jeho duše do říše Světla. Jan je rovněž zmíněn v souvislosti s

¹⁹³ Nový zákon obsahuje dle U. Schnelleho dvě nezávislé tradice o Janu Křtiteli: Markovskou (Mk 1,2–8 par.; 6,17–29 par.) a látku sbírky Q (Lk 3,7–9.16n Q; Lk 7,18n.22n. 24–28.33n; 16,16 Q). (Udo Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.: Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2015, 190, pozn. 4.)

¹⁹⁴ Josephus Flavius, *Židovské starožitnosti* 116–119 (*Josephus with an English Translation by Louis H. Feldman, IX, Jewish Antiquities*, XVIII–XIX, Cambridge — London: Harvard University Press — W. Heinemann 1981, zde s. 80–85.)

¹⁹⁵ Gi 189:1/190:22.

¹⁹⁶ Gi 57:11–16/51:12–17.

¹⁹⁷ „.... dopis přišel z domu Abaturova: Jane, pokřti (toho) lháře (*kadaba*) v Jordánu“ (Di 108:3–4/107: 24–25).

¹⁹⁸ První tři souvislosti zmiňuje Lupieri. (Edmondo Lupieri, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 2002, 225.)

mudroslovnými výroky, jež jsou mu vkládány do úst, ale jinak s ním obsahově nijak nesouvisejí, ani jej nezmiňují.¹⁹⁹

Podle mandejců působil Jan 42 let a poté jeho duše vystoupila do říše Světla.²⁰⁰ O Josephem Flaviem i Novým zákonem doložené popravě z příkazu Héródova mandejská tradice neví.²⁰¹ Janovo působení situují texty do Jeruzaléma a nechávají jej „křtít“ na „břehu Jordánu“, křest, který praktikuje, je však mandejským rituálem (*mašbuta*). Jan je léčitelem (*asia*), jenž léčí mocí (*haila*) vznešeného Krále Světla, a jeho léčebným prostředkem je živá voda (*mia hiiia*). Jan „očistil malomocné, otevřel (oči) slepým, (po)zvedl chromé, aby chodili po svých nohou“²⁰² (srv. Mt 11,4-5). Shromažďuje kolem sebe učedníky, káže mandejskou moudrost (*naširuta*) a morálku.

Jan (*iuhana/iahia*) zůstává v líčení mandejských textů příkladným mandejcem: zakládá rodinu a plodí děti,²⁰³ jak to prikazuje mandejské náboženství. Je prorokem (*nbihā*), knězem (*tarmida*), není však považován za zakladatele ani reformátora mandejství, žádná konkrétní nauka se na něj neodvolává.²⁰⁴ Jan (*iuhana/iahia*) nefiguruje v rituálních scénářích pro *mašbuta* a *masiqta* ve sbírce *Qulasta* ani v Levé Ginze.²⁰⁵ Rituál *mašbuta* od něj není odvozován, ani nijak podstatně s ním není dáván do souvislosti, Jan (*iuhana/iahia*) jej pouze praktikoval. Navíc v Novém zákoně doložený jedinečný a neopakovatelný křest měl

¹⁹⁹ M. Lidzbarski, *Ginza...*, 213.

²⁰⁰ Gi 190:20/191:32.

²⁰¹ Mandejská písemná tradice zná některé děje a charakteristiky obsažené v novozákonních textech a apokryfní literatuře, jako např. jména Janových rodičů i jejich vysoký věk. (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 70–75; K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 66–76.)

²⁰² E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*, 7, mandejský text ř. 41–44.

²⁰³ Di 111:8–13/111:9–14. Janova duše je v 5. knize *Ginzy* přirovnávána k duši Šitilově, považované za nejčistší duši. Viz pátou kapitulu o nauce mandejců.

²⁰⁴ Srv. Helena Pavlincová a kol., *Slovník. Judaismus, Křesťanství, Islám*, Praha 1994, 231: „mandejská církev: Gnostická sekta odvozující svůj původ od Jana Křtitele“; John R. Hinnells (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Harmondsworth 1984, 200: „Mandaeans ... religious community ... claiming descent from JOHN THE BAPTIST“. Srv. E. S. Drower, *Haran Gawaita* 7, mandejský text ř. 41–44. a Gi 29:7–15/30:1–8. I zde je jednoznačně popsána jeho pozemská existence a oddělení duše od pozemského těla po Janově smrti. Ve výkladu zčásti využívám textu, který jsem publikoval v časopise *Religio* (Jiří Gebelt, „Mandejské náboženství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4 (1996), 37–66, 59–61.

²⁰⁵ Viz čtvrtou kapitulu o mandejském písemnictví. V *Ginze* nehraje Jan podstatnou roli, v rámci celého korpusu, který čítá v Petermannově vydání celkem 533 stran mandejského textu, figuruje na jedné stránce textu, který jeho působení líčí v kontextu polemiky vůči křesťanství (odtud pochází výše uvedený citát), a potom v PG 5/4, která líčí křest (*mašbuta*) posla Světla (Manda d-Hiia) Janem a vzestup Jana do říše Světla.

jednoznačně eschatologické zaměření. Jan Křtitel vyzýval k pokání, ke změně smýšlení a svolával Židy ke křtu coby demonstraci této změny a záchrany před blížícím se božím soudem. Nic z toho mandejské texty nedokládají a mandejci neznají ani křest na znamení pokání ani jedinečnost (neopakovatelnost) křtu. Jediná shoda mezi křtem Jana Křtitele a mandejským *mašbuta* spočívá v místu konání, jímž je Jordán, byť u mandejců pouze v přeneseném významu. Další dílčí shodu by bylo možné spatřovat pouze v tom, že pokřtěný přijímá „křest“ z rukou druhého (v mandejských souvislostech vyjádřeno: *mašbuta* není sebeponoření),²⁰⁶ což H. Stegemann považuje za originální rys křtu Jana Křtitele.²⁰⁷ Je ale možné, že Jan Křtitel pouze svolával k rituálnímu ponoření (podle Josepha Flavia: *baptismó synienai*) a rituál samotný měl formu sebeponoření.²⁰⁸

Ze stručného popisu je patrné, že podobně jako řada starozákonních motivů i postava Jana Křtitele je v mandejské tradici specificky interpretována. Výše řečené lze shrnout následujícím způsobem: a) mandejci sami nespojují a ani neodvozují „křest“ (*mašbuta*) od Jana; b) význam křtu Jana Křtitele, jak jej dokládají prameny, na jejichž základě je postava Jana Křtitele rekonstruována (tj. Nový zákon a Josephus Flavius) je zcela odlišný od významu *mašbuta*; c) pouze v několika formálních aspektech rituálu lze nalézt podobnosti; d) v mandejských textech dominuje pochopení Jana (*iuhana/iahia*) coby protivníka Ježíše.

Protože obraz Jana v mandejských textech nedovoluje usuzovat na nějakou přímou souvislost mezi mandejstvím a Janem Křtitelem,²⁰⁹ je třeba se ptát po motivech přijetí Jana do mandejské tradice. Podle nedávno (2010) publikované studie J. Hartové je pojetí Jana v mandejském písemnictví modelováno dle islámské koncepce proroka (*rasul*).²¹⁰ Souhlasím s tím, že je islám důležitý pro pochopení role Jana v mandejství, ale z islámu, resp. z Koránu neodvodíme podřazené postavení Ježíše vůči Janovi, resp. postavu Jana coby Ježíšova

²⁰⁶ Sebeponoření je však dílčím ritem mandejského rituálu. Viz k tomu kapitolu o *mašbuta* (6.3.).

²⁰⁷ H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer...*, 302.

²⁰⁸ K diskuzi o pasivní či aktivní roli Jana Křtitele viz K. Rudolph, „Antike Baptisten...“, 577–578.

²⁰⁹ Ve prospěch přímé souvislosti mezi mandejci a Janem Křtitelem argumentoval Viggo Schou-Pedersen. Viz k tomu stručně kapitolu o dějinách bádání a Viggo Schou-Pedersen, „Überlieferungen über Johannes den Täufer“, in: G. Widengren (ed.), *Der Mandäismus...*, 206–226. Sdílím v tomto ohledu Rudolphovu kritiku (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 70–71.) Viz též M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 70.

²¹⁰ Jennifer Hart, „Yahia as Mandaean Rasul? Some Thoughts on Islam's Influence on the Development of Mandaean Literature“, *ARAM* 22 (2010), 171–181.

protivníka. Janova přítomnost v mandejském písemnictví má podle mě dva důvody: V kontextu konfrontace s islámem mandejci položili důraz na postavu Jana Křtitele. Potřeba vykázat se před muslimy „svatou knihou“ a prorokem vynesla postavu Jana do popředí, což se odrazilo i v tom, že jedna ze sbírek mandejských textů byla pojmenována jako „Kniha Janova“ (*draša d-iahia*). Za doklad toho, že byli mandejci takovému tlaku vystaveni, lze považovat pasáž z uvedené sbírky: „Když (muslimové) vidí muže, který si ovázal opasek (*himiana*), velká zuřivost se zmocní celého jejich těla. Stojí, ptají se jich a praví k nim: ‚Kdo je tvým prorokem? Řekni nám, kdo je tvým prorokem. Řekni nám, co je tvým písmem. Řekni nám, koho uctíváš.‘“²¹¹

Ještě dříve, než byli mandejci konfrontováni s islámem, však byla postava Jana coby příkladného mandejce a protivníka Ježíše součástí mandejství. Dokládají to především traktáty *Ginzy*, které považujeme za předislámské.²¹² Můžeme se domnívat, že důvodem byla potřeba vymezit se vůči křesťanství a jeho rituálu.²¹³ Skutečnost, že mandejci znali křesťanský rituál a kladli jej do opozice k rituálu vlastnímu dokládají mandejské texty.

Démon Ruha říká:

„Vykořeníme znamení Života

a křest (*mašbuta*), jímž pokřtěni byli v Jordánu.

Pozvedneme křest (*mamiduta*) potupy a nicotného Krista (*mšiha*),

odstraníme *pihtu*, *kuštu* a *mambuhu*,

svátost (*qudša*) pozvedneme ve světě.“²¹⁴

Konkurenční situaci mezi učedníky Jana a učedníky Ježíše zrcadlí již novozákonní texty. Podle Josefa Ernsta neměl okruh kolem Jana Křtitele během

²¹¹ Di 86:4–8/89:9–13. Opasek (*himiana*) je chápán jako symbol mandejství.

²¹² Viz kapitolu „Literární otázky“.

²¹³ Podle Rudolpha byla motivem převzetí janovské tradice potřeba legitimovat mandejský křest vůči křesťanství a možná i vůči židovství. (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 71.)

²¹⁴ Gi 361:24–362:3/383,10–15. (Namísto *u-mamiduta* čtu s Lidzbarským *l-mamiduta*.) Pro křesťanský křestní rituál užívají texty výraz *mamiduta*, což je mandejská forma aramejského (syrského) *ma'múdíta*. Do protikladu k němu kladou mandejci svůj vlastní rituál (*mašbuta*), proti elementům vlastních rituálních hostin - chléb (*pihta*), voda (*mambuhu*) a pozdravení *kušta* („pravda“) kladou svátost křesťanskou (*qudša*). Podobnou pasáž obsahuje i Kniha Janova (Di 108:9–109:1/108:6–11).

Janova života žádnou pevně organizovanou formu, nauku ani cíle. Bylo by to v rozporu s prorockým profilem Jana Křtitele, jak vystupuje z analýzy novozákonních textů, a neodpovídalo by to eschatologickým souvislostem jeho křtu, pojímanému coby poslední nabídka záchrany před blížícím se božím soudem. O učednictví či následovnictví lze v případě Jana Křtitele mluvit jen ve velice širokém či volném slova smyslu: kdo vyslyšel výzvu k pokání a změnil svůj život a modlil se k Bohu, byl dle Ernsta učedníkem Jana Křtitele.²¹⁵ Je pak ovšem otázka, jak a kdy se z tohoto volného následovnictví vyvinula nějaká pevněji sevřená podoba, na niž můžeme usuzovat z raně křesťanské polemiky obsažené v novozákonních textech.

Konflikt lze dle Uda Schnelleho situovat do několika rovin:²¹⁶ rovina personální (snaha získat stoupence z druhého okruhu učedníků); otázka posloupnosti či přednosti v rámci dějin spásy (z Jana se stal pouze ten, kdo připravuje cestu Ježíšovi, či ten, kdo jej dosvědčuje coby mesiáše); dalším konfliktním bodem měly být Ježíšovy zázraky, jež Ježíše — v křesťanském pohledu — prezentují coby Janovi nadřazeného; dále křesťanské odmítnutí asketických tendencí a zkušenost Ducha související s rozdílnou povahou křtu (Jan křtil vodou, Ježíšovi následovníci křtí vodou a Duchem.)

O učednících, kteří znali pouze křest Janův a nikoli křest spojený se sesláním Ducha, hovoří Skutky apoštolské v rámci líčení Pavlova misijního působení v Efezu (Sk 18,24–19,7). To je pochopitelně křesťanská interpretace, jež nahlíží na Janovy následovníky jako na nějaké neúplné křesťany, Josephus Flavius Jana vůbec neuvádí do souvislostí s Ježíšem nebo křesťanstvím. Jinak ale nemáme žádné prameny, na jejichž základě by bylo možné sledovat nějaké „janovské křtitelské hnutí“ či z Jana Křtitele vycházející „baptistickou sektu“ (v singuláru!), přestože je takové zavádějící terminologické uchopení časté i v moderní odborné literatuře.²¹⁷

²¹⁵ Josef Ernst, *Johannes Der Täufer: Interpretation — Geschichte — Wirkungsgeschichte* (Beihefte Zur Zeitschrift Fur Die Neutestamentliche Wissenschaft), Berlin — New York: Walter de Gruyter 1989, 352.

²¹⁶ U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre...*, 190–192.

²¹⁷ J. Ernst, *Johannes Der Täufer...*, 356; U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre...*, 190, 192.

Tradici Jana coby protivníka Ježíše, resp. protiklad Janova a Ježíšova křtu, dosvědčují texty z Nag Hammádí (Parafráze Sémova a Svědectví pravdy),²¹⁸ a především výše v textu zmíněné pseudoklementinské spisy.²¹⁹ Obraz Jana Křtitele v pseudoklementinských textech, především v nejstarší vrstvě, tedy v novele a potom také v části Rekognic, je ahistorický a veskrze negativní. Novela hovoří o Janovi jako o tom, který křtí každý den (*hemerobaptistés*), a zasazuje jej do kontextu nauky o cyklickém zjevování, v jejímž rámci coby inkarnace negativně myšleného „ženského proroka“ figuruje jako protivník Ježíše.²²⁰ Podobně je i Janův křest chápán negativně jako opak křtu Ježíšova. Od Janova působení, od jeho křtu, jsou odvozovány židovské (jako schismatické pojímané) skupiny. Text uvádí saduceje, samaritány, zákoníky a farizeje a nakonec Janovy učedníky.²²¹ Právě do kontextu polemiky s těmito kruhy, tedy zřejmě se skupinou, která praktikuje křest a odvolává se na Jana, lze situovat dané pasáže pseudoklementin. Předmětem sporu je nárok na Janovo mesiášství vznášený těmi, jež jsou zde líčeni jako učedníci Jana Křtitele.²²² Do jaké míry má takový nárok nějaké historické jádro je sporné stejně jako předpoklad nějaké continuity s konfliktem mezi Janovými následovníky a raně křesťanskými komunitami, jak jej líčí novozákonní texty. Pokud jde o možný vztah k mandejství, kromě protikladu Janova křtu a křtu Ježíšova a toho, že Janův křest není v pseudoklementinských textech spojován s odpuštěním hříchů, nemá obraz Jana v obou textových korpusech nic společného.

²¹⁸ Viz Hans-Martin Schenke, „Die Paraphrase des Seem (NHC VII,1)“, in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: II. Band, NHC V,2—XIII,1, BG 1 und 4* (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 12), Berlin: Walter de Gruyter 2003, 543–568, 548–549; Zuzana Vítková „Svědectví pravdy (NHC IX/3, 29,6–74)“, in: Wolf B. Oerter — Zuzana Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 2: Kodex VI/2 a 4, Kodex IX/1–3*, Praha: Vyšehrad, 2009, 117–148, 124.

²¹⁹ J. Ernst, *Johannes Der Täufer...*, 363.

²²⁰ Jürgen Wehnert, *Der Klemensroman. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Wehnert* (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 66, 70.

²²¹ Rek 1,54, 7., Stanley F. Jones *An ancient Jewish Christian source on the history of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions* (Society of Biblical Literature Texts and translations 37), Atlanta, Georgia: Scholars Press 1995, 88; J. Wehnert, *Der Klemensroman...*, 70–71.

²²² Rek I, 54.8; I, 60.; S. F. Jones, *An ancient Jewish Christian source...*, 88, 94.

3.2.2.4. *Dílčí shrnutí geografické lokalizace*

Mým záměrem nebylo prokázat působení mandejců v Babylonii. Jejich přítomnost v tomto prostoru je pramenně doložena a obecně akceptována. Je však zastánci západního původu mandejství časově spojována s pozdějším vývojem komunity, věcně pak převážně se sekundárním utvářením nauky a praxe, zatímco počátky komunity jsou situovány do prostředí Syropalestiny a z tohoto prostředí odvozovány ideje a praxe pro mandejství konstitutivní. V kritickém vymezení vůči vybraným přístupům v bádání jsem v této části výkladu ukázal, že spekulativní a pramenně nepodloženou tezi západního původu k pochopení počátků mandejství nepotřebujeme. Kontakty mandejců se židovstvím není třeba hledat mimo Babylonii, jak gnostické ideje a praxe, tak i křtitelské praktiky byly rozšířené v Babylonii, a sice v náboženském prostředí, s nímž měli mandejci prokazatelně kontakty.

Tento nález potvrzuje také obraz křesťanství, jež nabízejí mandejské texty. V kapitole o dějinách bádání (2.5.) jsem ukázal, že v otázce vztahů mezi křesťanským a mandejským náboženstvím oscilovalo bádání mezi očekáváními objasnit počátky křesťanství a novozákonních textů za pomoci mandejského písemnictví (Reitzenstein, Bultmann a jiní) a tezí, že mandejství představuje pozdní křesťansko-synkretickou formu gnostického náboženství (Lietzmann). Rudolph, který se z moderních badatelů věnoval vztahu křesťanství a mandejství nejrozsáhleji a nejsystematičtěji, sice striktně odmítl historické spojení mandejců se světem raného křesťanství (včetně přímé historické souvislosti mandejství s Janem Křtitelem),²²³ nicméně postuloval, že k prvotním kontaktům obou náboženství došlo v „době počátků“ mandejství, přičemž toto setkání situoval do Sýrie a Zajordánie.²²⁴ Nechceme-li však mandejství považovat za starší, než nám dovolují prameny, nejsou žádné důvody pro to, setkání mandejství a křesťanství situovat do této oblasti. Ježíš Kristus, s nímž mandejské texty polemizují, je Kristem křesťanské dogmatiky, stejně jako je církev mandejské polemiky rozvinutou hierarchickou církví pokonstantinovské doby.²²⁵ Tedy doby, v níž bylo

²²³ Kurt Rudolph, „Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*..., 458–477, 467.

²²⁴ *Ibid.*, 470, 473.

²²⁵ K. Rudolph, *Die Mandäer I.*..., 51.

křesťanství již delší dobu (od poloviny 3. století) rozšířeno v Babylonii a v Chúzestánu (viz exkurz „Křesťanství a mandejství“).

Skutečnost, že původ mandejských vodních rituálů není třeba hledat mimo území Babylonie a Chúzestánu, potvrzují také aspekty rituálu *mašbuta* vysvětlitelné z íránských tradic, na něž nedávno (2011) upozornil A. Hultgård.²²⁶ Jedná se především o rituální podání ruky (*kušta*) a vzývání velkého Bihrama ve formuli pronášené při *mašbuta*.²²⁷ Kontakty se zoroastrovským prostředím dokládá polemika v mandejských textech (Shapira).²²⁸ Také v oblasti eschatologického myšlení byla nově zdůrazněna důležitost íránských představ pro mandejskou nauku (P. Bukovec).²²⁹ Význam íránských výrazů, představ a praxe pro mandejství není v mandeistice ničím novým,²³⁰ byl však zástupci syropalestinského původu považován za něco významově sekundárního a časově pozdního.²³¹ Stejným způsobem byl marginalizován i vliv babylonských představ,²³² jehož důležitost pro pochopení mandeismu je nyní plně rozpoznána v souvislosti s výše uvedenými zařikáváním a také s astrologickými texty (F. Rochberg).²³³

²²⁶ Hultgård se kromě výše uvedeného zaměřil na spojitost rituálního praporce (*drabša*) a postavy velkého Bihrama. (A. Hultgård, „The Mandaean Water Ritual...“, 87–92.) K formuli, v níž se objevuje velký Bihram, viz kapitulu 6.3.

²²⁷ Viz též E. Lupieri, *The Mandaean...*, 163–164 a van Bladelovu kritiku (K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 80–81).

²²⁸ D. Shapira, „Manichaeans...“, 244–264.

²²⁹ P. Bukovec, „`Endmeer` und `Schilfmeer`...“, 395–442; Predrag Bukovec, „The Soul's Judgment in Mandaeanism. Iranian Influences on Mandaean Afterlife“, in: *ARAM* 26 (2014) 199–204.

²³⁰ Poznatky systematizoval Kurt Rudolph v „Mandaean iii. Interaction with Iranian Religion“, *Encyclopedia Iranica*, online edition, 2012, <<http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-iii>>, (20.1. 2018).

²³¹ E. Segelberg, *Mašbuta...*, 59, 181–182.

²³² K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 220–221. Jak jsem uvedl v kapitole o dějinách bádání, vliv babylonských představ a praxe zdůraznil W. Baumgartner. (Walter Baumgartner, „Zur Mandäerfrage“, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950/51), 41–71.)

²³³ Podle Rudolpha je (v navázání na H. Schaedera) babylonské dědictví produktem „babylonského helenismu“ (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 204.). Podle Rochbergové je mandejská astrologie přímo závislá na mezopotámských klínopisných textech. (Francesca Rochberg, *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, (Studies in ancient magic and divination 6), Brill: Leiden — Boston 2010, 235.

Exkurz: Křesťanství a mandejství

Do Babylonie a do Chúzestánu se křesťanství rozšířilo v průběhu 2. století pravděpodobně z centra aramejské vzdělanosti, z Eddesy.²³⁴ Na jih Mezopotámie se šířilo podél obchodních cest, cílenou misíí a také deportacemi, které představovaly běžnou válečnou praxi a byly prostředkem, jak obnovit válkou poničené oblasti. S ohledem na šíření křesťanství je důležité, že v rámci deportací byly přesídlovány celé komunity se svými vůdci a svou organizační strukturou a komunikačním jazykem. Během vlády Šápura I. (239–270) dobyli Sásánovci dvakrát území Antiochie a její obyvatelé deportovali na území Persie (mj. do Chúzestánu) a Babylonie. V roce 256 nechal Šápur I. přesídlit antiochijskou křesťanskou komunitu i s jejím biskupem do Chúzestánu a v roce 260 následovala další deportace.²³⁵ Vedle sebe pak v Chúzestánu dočasně existovaly dvě křesťanské komunity, každá se svým biskupem: antiochejská, která zachovala řečtinu jako rituální jazyk,²³⁶ a druhá místní, hovořící aramejštinou. Kartírovy nápisy (viz níže v textu) ze 3. století ukazují, že formy křesťanství byly zvenku vnímány jako rozdílná náboženství, resp. rozdílné náboženské komunity.²³⁷ Podle Kroniky z Arbely (Irbílu) byla v první třetině 3. století (225) biskupství v Kaškaru, Bét Lapátu, Hormizd Ardašíru a Perat Maišánu.²³⁸ Historicita tohoto údaje je sporná, protože ve skutečnosti je např. první biskup v Perat Maišánu doložen

²³⁴ Nejstaršími centry křesťanství v oblasti parthské a později sásánovské říše byly oblasti Adiabény (součásti parthské říše od 2. století) s centrem v Arbéle (severoiráckém Irbílu), dále starověké město Nisibis (součásti sásánovské říše od roku 363) a Chúzestán. (Wolfgang Hage, „Nestorianische Kirche“, in: Krause, Gerhard — Müller, Gerhard (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 24, de Gruyter: Berlin — New York, 1994, 264–267; David Bundy, „Early Asian and East African Christianities“, in: Augustine Casiday — Frederick W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2, Constantine to c. 600*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 118–148, 124, 135–136.

²³⁵ Wolfgang Schwaigert, *Das Christentum in Hüzistän im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg, Univ., Diss., 1989, 19–38; Jes Peter Asmussen, „Christians in Iran“, in: Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 924–948, 928–930.

²³⁶ Cornelia Horn — Samuel N. C. Lieu — Robert R. Phenix Jr., „Beyond the Eastern frontier“, in: William Tabbernee (ed.), *Early Christianity in contexts: An exploration across cultures and continents*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2014, 63–109, 98.

²³⁷ J. P. Asmussen, „Christians in Iran...“, 928–929.

²³⁸ Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 2, Leipzig: Hinrichs (4) 1924, 687.

později (kolem r. 266), nicméně v druhé polovině 3. století bylo křesťanství rozvinuto v Babylonii a Chúzestánu.²³⁹ Dokládá to rovněž obraz křesťanství dochovaný v manicheismu. Způsob, jakým Mání odkazuje k postavě Ježíše a křesťanství, ukazuje podle Asmussena Máního obeznámenost s etablovaným a dobře organizovaným křesťanstvím.²⁴⁰

Na počátku 4. století vystoupil Papa, biskup Seleukeii Ktésifóntu, s nárokem na svrchované postavení pro biskupa hlavního města. Realizován byl tento nárok až o století později, když se na synodě v Seleukeii Ktésifóntu v roce 410 formálně konstitovala z jednotlivých církevních provincií Církev Východu v čele s katolikiem, který sídlil v hlavním městě říše. V průběhu 5. století se pak plně organizačně osamostatnila a teologicky se distancovala od všeobecné církve.²⁴¹ Dokumenty ze zmíněného synodu uvádějí šest církevních provincií, tři z nich jsou pro nás důležité, protože dokládají křesťanství v oblastech obývaných mandejci. Jedná se o provincii Bét Arámáje (oblast Babylonie, sásánovská provincie Ásóristán) s metropolis Seleukeia-Ktésifon, Bét Húzájé (Chúzestán) s centrem v Bét Lapat (Gundešápúr) a Maišán s Perat d-Maišán.²⁴²

S ohledem na stav pramenů, geografické rozšíření křesťanství a velký časový rozsah, v němž se pohybujeme, je těžké blíže určit, s jakými konkrétními podobami křesťanství se mohli mandejci setkat. Vedle syrského („nestoriánského“) křesťanství a křesťanství řeckojazyčného, které svou vlastní církevní hierarchii zachovalo do 5. století,²⁴³ zde působily proudy křesťanství považované později za heretické: markionité a bardasánovci, díky CMC jsme zpraveni o působení židokřesťanských skupin.

²³⁹ Yakir Paz, „Meishan Is Dead“, 60–61.

²⁴⁰ J. P. Asmussen, „Christians in Iran...“, 930.

²⁴¹ Wolfgang Hage, „Die Apostolische Kirche des Ostens,“ in: id., *Das orientalische Christentum*, (Die Religionen der Menschheit 29,2), Stuttgart: Kohlhammer 2007, 269–313, 271–273; id., „Nestorianische Kirche...“, 265–266; viz též: Michal Routil, „Asyřané/Syřané“, in: Jiří Gebelt a kol., *Vě stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad 2016, 104–136.

²⁴² J. P. Asmussen, „Christians in Iran...“, 932; W. Schwaigert, *Das Christentum in Hüzistän...*, mapa církevních provincií na s. 366.

²⁴³ C. Horn — S. N. C. Lieu — R. R. Phenix Jr., „Beyond the Eastern frontier...“, 98.

Jak tomuto historickému nálezu odpovídá obraz křesťanství v mandejských textech?²⁴⁴ Zosobněním křesťanství je pro mandejce ve většině pasáží Ježíš Kristus. Texty o něm téměř vždy hovoří jednoduše jako o „pomazaném“ či „mesiáši“, mandejsky *mšiša*, řidčeji jako o Ježíši Kristu či „Ježíši, synu Miriam“ (*ešu br miriam*).²⁴⁵ Kristus (*mšiša*) naléhá na mandejce a svádí je ke konverzi, brání návratu duše do říše Světla (brání tedy spáse). V mandejských textech, především v *Ginze*, lze najít základní osu Ježíšova života, jak ji dokládají novozákonní evangelia: zrození z panny, původ z Nazaretu, v Jordánu byl pokřtěn Janem Křtitelem, byl ukřižován, známá je pravděpodobně i představa jeho nanebevstoupení.²⁴⁶ Stejně jako v případě Jana Křtitele jsou však epizody Ježíšova život poskládány do specifického mandejského obrazu, v tomto případě bez výjimky negativního: Texty jej znají jako „lžimesiáše“ či „falešného mesiáše“ (*mšiša kadaba*), „lháře“ a „falešného proroka“. Jeho původ je odvozován od zlého ducha jménem Ruha (fem.), Mšiša je synem Ruhy, která jej společně s Planetami stvořila, aby sváděl všechny světy k hříchu a překrucoval řeč v ústech lidí.²⁴⁷ Je vykreslen jako kouzelník, divotvůrce, kterého doprovázejí zlí démoni. Přišel do světa, aby šířil bláznovství a rozséval zlobu. Přivlastnil si moudrost Židů, převrátil smysl židovské nauky (doslova „otáčí Tóru“), rozdělil národ (tedy Židy), je pramenem zla. „Nicotný Kristus“ na sebe bere mnoho podob, aby mandejce obelstil: vydává se za boha nasorejců, za jednoho z poslů říše Světla. Je ztotožněn s Merkurem (mandejsky *Nbu*), resp. je považován za vtělení Merkura a jako takovému mu náleží jeden ze strážních domů (*maṭarta*), kterým musí projít duše zemřelého při návratu do říše Světla: „Tento strážní dům je kouzelníka Krista, syna ducha lži, který se prohlašoval za boha nasorejců“.²⁴⁸

²⁴⁴ Obraz křesťanství zpracoval Kurt Rudolph ve výše zmíněné studii „Das Christentum...“. Ve výkladu zčásti využívám textu, který jsem publikoval v časopise *Religio* (Jiří Gebelt, „Mandejské náboženství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4 (1996), 37–66, 55–58. Všechny citáty v tomto odstavci pocházejí z polemické pasáže v Gi 56:3–57:4/50:15–51:4 (paralelní pasáže v PG 1).

²⁴⁵ Viz E. S. Drower — R. Macuch, *A Mandaic dictionary...*, 358.

²⁴⁶ Tuto možnost připouští Rudolph na základě interpretace Gi 49:19–23/54:23–55:4. (K. Rudolph, „Das Christentum...“, 655.)

²⁴⁷ Gi 247:12–24/247:33–248:9

²⁴⁸ Gs 33:14–33:3/449:1–14.

Sjednocujícím prvkem většiny zmínek o Kristu a křesťanství je varování před křesťanskou misí.²⁴⁹ Mandejci jsou varováni, aby „neuctívali Krista“, aby mu „nevěřili“: „Nechvalte zpěvem, který zpívá po světě Nbu-Kristus.“²⁵⁰ V kontextu varování před křesťanskou misí Ginza nabízí možnost legitimně zapřít víru: „Naléhá-li na vás, říkejte mu: `Patříme k Tobě`. Ale ve svých srdcích ho nevyznávejte a neodpadávejte od slova vašeho pána, vysokého krále Světla“.²⁵¹

Tři skutečnosti hovoří ve prospěch toho, že setkání mandejců s křesťanstvím je až pozdního data: 1) Neznalost prostředí raného křesťanství: Pilát je králem světa,²⁵² Ježíš Kristus je ztotožněn s Pavlem z Tarsu v postavě „Krista-Pavla“ (*mšiha paulis*).²⁵³ Ježíš Kristus sedí se svým bratrem Mojžíšem na hoře Sínaj (Srv. Mt 17,3).²⁵⁴ To, jak vzdálený je mandejským textům novozákonní svět a svět raného křesťanství, je dobře patrné i na výše uvedeném obraze Jana Křtitele. 2) Ježíš Kristus, s nímž polemizují texty, je Kristem křesťanské věrouky (byť specificky mandejsky ztvárněný): Nbu-Kristus se obrací na učedníky (mandejce) slovy: „Já jsem pravý bůh, kterého sem poslal můj otec. Já jsem první, já jsem poslední posel. Já jsem otec, já jsem syn, já jsem svatý duch, já, který jsem vyšel z města Nazaret.“ V jiné pasáži: „Já jsem syn boží, kterého sem otec poslal.“²⁵⁵ 3) V navázání na předchozí bod: obraz křesťanství mandejských textů je obraz rozvinuté a hierarchicky uspořádané církve. Mandejské texty uvádějí křesťanskou církevní hierarchii a asketické praktiky (viz níže).

Není přitom možné vždy jednoznačně určit, s jakou konkrétní podobou křesťanství mandejské texty polemizují. Pasáž v *Ginze* (PG 3), podle níž „Brány,

²⁴⁹ Rudolph vychází z toho, že křesťanská misie byla násilná, a hledá podmínky, za kterých to bylo možné. Nachází je v úsecích dějin, v nichž byzantští císaři obsadili některá území Mezopotámie v dobách persko-byzantských válek. (K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 49–50.) Dle Lidzbarského (*Ginza...*, XII) mohlo docházet k násilnostem ze strany arabských křesťanů především na venkově, kde se mandejci nemohli dovolávat ochrany perských vládců; srv. *ibid.* 407,20. (K dějinám viz Geo Widengren, „Geschichte Mesopotamiens“, in: Bertold Spuler (ed.) *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, II. Bd., 4. Absch., Lieferung 2*, Leiden — Köln: Brill 1966, 28–30.

²⁵⁰ Gi 59:4/52:28–29.

²⁵¹ Gi 29:24–26/28:21–24 (plus paralela v PG 1).

²⁵² Gi 29:8/30:1 (plus paralela v PG2/1), k pasáži viz Lidzbarski, *Ginza XII*.

²⁵³ Např. Di 108:9/108:6.

²⁵⁴ E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, mand. text ř. 13/překlad s. 4; srv. Mt 17,3.

²⁵⁵ Citované pasáže: Gi 56:13–16/50:26–29 (paralely v PG 1); Gi 52:15/47:31–31 (paralely v PG 1).

kteřé stvořil Mšiha“, tedy jednotlivé křesťanské komunity, „se všechny navzájem obviňují ze lži, ... a nestojí v jedné řeči...“²⁵⁶ odráží mandejskou zkušenost s rozmanitostí křesťanství. Jednoznačně lze v mandejských textech identifikovat především syrské křesťanství: *Ginza* cituje syrskou trinitární formuli, zná řadu specifických výrazů charakteristických pro syrské křesťanství, uvádí nestoriánskou hierarchii, zesměšňuje uctívání relikvií a zvyk pohřbívat mrtvé v kostelech a další praktiky typické pro syrské (nestoriánské) křesťanství.²⁵⁷

Ginza polemizuje pravděpodobně také se západní církví.²⁵⁸ Zmínka, že ukřižováním umírá pouze tělo Římana Krista, připouští možnost, že se mandejci setkali s (gnostickým?) křesťanstvím s doketickou christologií.²⁵⁹

V polemice vystupuje zřetelně do popředí asketický obraz křesťanství, jenž byl charakteristický jak pro markionovce, tak pro syrské křesťanství: Nbu Kristus „... jim obléká barevné roucho a (oni) si holí tonzuru na svých hlavách.“²⁶⁰ Mandejské texty kritizují bezdětnost, askezi, půst. Zesměšňují extrémní formy asketického křesťanství (stylité),²⁶¹ mnišství a poustevnictví, příznačné pro syrské křesťanství (od 4. století).²⁶²

Nastíněný obraz křesťanství v mandejských textech odpovídá tomu, co víme o křesťanství v Babylonii a Chúzestánu. Pro jeho vysvětlení není třeba, resp. na základě pramenů nejsou důvody postulovat ani souvislost mandejství s raným křesťanstvím ani nějaké (nedoložené) setkání mandejství a křesťanství v Sýrii či Zajordání.²⁶³

Zda má označení v rituálech užívané tekoucí vody jako „Jordán“, jež bylo již od Lidzbarského považováno za důležitý doklad palestinského původu mandejství,²⁶⁴ původ v setkání s křesťanstvím, nelze určit. V hymnech Efréma

²⁵⁶ Gi 120:7–9/134:37–40.

²⁵⁷ Všechny pasáže Gi 225:24–227:6/227: 8:21–228:14; D. Shapira, „Manichaeans...“, 258–261.

²⁵⁸ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 50; D. Shapira, „Manichaeans...“, 259–260.

²⁵⁹ Gi 58:15–16/52,10–11. Srv. K. Rudolph, „Das Christentum...“, 468, pozn. 92.

²⁶⁰ Gi 56:10–12/50:23–25

²⁶¹ Gi 355:19–21/374,27–30; K. Rudolph, „Das Christentum...“, 471, pozn. 112.

²⁶² Gi 222:16–223:12/223:23–224:21; 227:17–228:3/228:28–229:10; D. Shapira, „Manichaeans...“, 261.

²⁶³ Srv. K. Rudolph, „Das Christentum...“, 470.

²⁶⁴ Viz kapitolu o dějinách bádání.

Syrského (306–373) se křestní voda stává Jordánem, je-li posvěcena, a může tak být jednoduše nazvána „Jordánem“.²⁶⁵ V tomto smyslu pak hovoří o křestní vodě také liturgie Asyrské církve Východu jako o Jordánu.²⁶⁶ Že je tato představa doložena v syrském křesťanství, ještě nemusí nutně znamenat, že ji mandejci znali a převzali od křesťanů. S ohledem na specifika mandejské polemiky, která výrazy užívané jinými náboženstvími zpravidla spojuje s negativním významem (s Temnotou), je to spíše nepravděpodobné. Především je ale s ohledem na obrazný způsob vyjadřování mandejských textů, které například „Jeruzalém“ zaměňují s chrámem,²⁶⁷ otázka, zda je vůbec třeba, resp. zda je vůbec možné mytologické výpovědi mandejských textů historizovat a lokalizovat.²⁶⁸

3.2.3. Časová lokalizace

Předchozí výklad byl zaměřen primárně na přítomnost mandejství v prostoru Babylonie a Chúzestánu. Časový rámeček, v němž jsem se mandejstvím zabýval, jsem předběžně určil dle rozpětí datování pramenů, tedy magických artefaktů, od 4./5. do 8. století, resp. spodní hranici jsem s ohledem na diskuzi v mandeistice stanovil do 1. století (dobu raného křesťanství).

²⁶⁵ Serafim Seppälä, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,” in: D. Hellhom (ed.) *Ablution, Initiation, and Baptism...*, 1139–1177, 1160.

²⁶⁶ Whiteker E. C. – Maxwell E. Johnson, *Documents of the Baptismal Liturgy. Revised and expanded edition*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota 2003, 68–69. Na formální, obsahové a strukturální podobnosti mezi syrskou křestní liturgií a mandejským rituálem *mašbuta* poukázal již H. Lietzmann (Hans Lietzmann, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage”, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27 (1930), 596–608.) a nově J. O. Ryen (Jon Olav Ryen, „Baptism in Jordan for Christians and Gnostics: Remarkable similarities between Old Syrian baptismal liturgies and the Mandaean *masbuta*”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009), 282–315.) Rudolph argumentoval ve prospěch autonomie mandejského rituálu *mašbuta*, vlivy syrského křesťanství jsou podle něj pouze sekundární (K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 353.)

²⁶⁷ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 89–90.

²⁶⁸ Podobně K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 82.

3.2.3.1. Externí doklady

Theodor bar Kóni a další církevní autoři

Ohraničení zmíněného časového rámce 8. stoletím není náhodné. Z této doby se dochovalo externí svědectví biskupa Církve Východu Theodora bar Kóniho z Kaškaru. V „Knize škol“ sepsané kolem roku 791/792²⁶⁹ popisuje bar Kóni v 11. kapitole (*memra*) tehdy známé hereze, přičemž při popisu „kantejců“ a „dostejců“ uvádí některé prvky mandejské nauky a rituální praxe. Kantejci podle něj odvozují svou nauku od Ábela (Hibila), přičemž jako její podstatný rys uvádí dualismus dvou principů, dobra a zla. Kantejci znají i motiv boje mezi těmito principy a také sedm démonů coby aktérů stvoření prvního člověka. K mandejské, resp. gnostické antropogonii odkazuje také myšlenka, že přirozenost Adamovy duše pochází (je „ukořistěna“) od „Pána Boha“.

Nauka dostejců zná dle bar Kóniho popisu Abatura a také jeho syna Pthila, který má na základě otcova příkazu stvořit zemi a lidstvo. Pthil však nesplní jeho příkaz, protože není schopen dát člověku duši a ducha. Za své selhání je pak Abaturem potrestán (spoután) až do dne soudu. Dostejcům je v textu připisován „křest“ Adama Hibilem, přičemž bar Kóni užívá mandejský výraz *mašbuta*. Dostejce autor explicitně identifikuje s „mandejci“ a zároveň dokládá oblast jejich rozšíření, když řadu jejich dalších jmen chápe jako geograficky podmíněných:²⁷⁰ v Maišánu mají být mj. označováni jako mandejci a mašknejci,²⁷¹ v Bét Arámáje pak jako nasorejci a „stoupenci Dostaie“. Bar Kóni považuje za jejich nejprůhodnější označení „adonejci“ podle jejich učitele jménem Adó.

²⁶⁹ Nový anglický překlad relevantních pasáží: Dirk Kruisheer, „Theodore Bar Koni's K^etábá d-Eskolyon as Source for the Study of Early Mandaeism“, *Jaarbericht ex Oriente Lux* 33 (1993/94), 151–169; K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 124–127. Ke starší diskuzi o kantejcích a dostejcích a ke zprávě Theodora bar Kóniho viz K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 31–35 a 255–259 (německý překlad). K postavě bar Kóniho viz Manfred Hutter, „Theodoros bar Konai, 8. Jh.“, in: Wassilios Klein (ed.), *Syrische Kirchenwäter*, W- Kohlhammer: Stuttgart 2004, 139–151.

²⁷⁰ Podle textu jsou dostejci v Maišánu nazýváni mj. mandejci a mašknejci (D. Kruisheer, „Theodore Bar Koni's K^etábá d-Eskolyon...“, 165; K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 256.)

²⁷¹ Mašknejci může být odvozeno od mandejské rituální stavby, mandejsky *maškna*, nicméně jako sebeoznačení není mašknejci v mandejských textech doloženo. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 255.)

Bar Kóní uvádí několik citátů z textů zmíněných skupin, přičemž především dvě pasáže se téměř doslovně shodují s mandejským textem *Ginzy*:²⁷² kantejský hymnus „syna Světla“ a pasáž z písemnictví dostejců pojednávající o příchodu lžimesiáše.²⁷³

Popis obou skupin tedy jednoznačně odkazuje k dnešním mandejcům, spornou otázkou ovšem zůstává, co lze ze zprávy vyvodit pro rekonstrukci dějin. Interpretačním problémem zůstává především fakt, že charakteristiky nauky a praxe, jež můžeme vztáhnout na mandejství, bar Kóní spojuje se dvěma různými náboženskými skupinami. Ať už jeho popis považujeme za herezeologickou konstrukci, která svévolně přiřazuje mandejské texty a obsahy nauky dvěma skupinám (Schaeder, Rudolph), nebo za víceméně historickou zprávu o dvou různých skupinách sdílejících nauku, praxi a společné kořeny (Buckley, van Bladel), je text dokladem existence mandejství nejpozději na konci 8. století.

Kantejce a dostejce zmiňuje kromě „Knihy škol“ ještě pojednání o dějinách církve od jakobity Michaela Syrského z Antiochie (zemřel 1199).²⁷⁴ Ten situuje působení obou skupin do 2. poloviny 5. století, což se zčásti kryje s údaji bar Kóního, podle něhož měli kantejci vzniknout v 5. století (vznik dostejců/mandejců bar Kóní nedatuje).

Označení mandejců coby dostejců je problematické, v mandejských textech není doloženo. Na bar Kóního informaci o jménech mandejců je zvláštní, že kombinuje doložená sebeoznačení (mandejci a nasorejci) s označeními nedoloženými (mašknejci), které by ale bylo možné věcně i jazykově odvodit z mandejství, resp. mandejštiny, uvádí však i označení, která nemají oporu v dochovaných mandejských textech. Mezi posledně zmíněné patří „stoupenci Dostaie“ a adonejci.

Obě výše zmíněné zprávy ukazují, že existovala či existovaly tradice (není jasné, zda Michael Syrský čerpal z bar Kóního či z nezávislé tradice), která/é znala/y mandejce pod označením dostejci, spojovaly je s kantejci a kladly jejich počátky do konce 5. století. Hodnověrnost těmto zprávám dodávají tři herezeologická pojednání ze 6. století, v nichž figurují „kantejci“ nikoli společně s

²⁷² Bar Kóní zná patrně i 11. kapitolu *Ginzy*, neboť zmiňuje Dinanukta a Dišaié.

²⁷³ Gs 88:5–16/524, 20–525:6; Gi 387:4–7/414:10–14.

²⁷⁴ K. Rudolph, *Die Mandäer* I..., 34; D. Kruisheer, „Theodore Bar Koni's K^etábá d-Eskolyon...“, 153, pozn. 5.; K. van Bladel, *From Sasanian Mandaeans...*, 23–24.

„dostejci“, ale s „mandejci“, což lze chápat jako doklad toho, že jméno dostejci bylo chápáno jako ekvivalentní (nebo lokálně podmíněné, jako u bar Kóniho) s mandejci. Kantejce a mandejce uvádí (společně s jakobity a manichejci) titul herezeologického pojednání od Nataniela ze Šrazuru sepsaného kolem roku 600.²⁷⁵ Perská mučednická akta Šim‘ona bar Sabbá‘e varují před náboženstvími nádoby Satanovy, konkrétně před manichejci, markionity, očištěnými (tím se pravděpodobně myslí křtění, u nichž vyrůstal Mání), kantejci a mandejci. Text prodělal více redakcí, což se odráží v různých datováních jeho vzniku, Rudolph jej datuje do 5. století, van Bladel do 2. poloviny 6. století.²⁷⁶ Průkazně nejstarším známým externím dokladem, který uvádí označení „mandejci“, je pojednání o půstu od Cyra (Kýra) z Eddesy, jehož vznik se datuje do rozpětí let 538–543. Spis mandejce zmiňuje opět společně s kantejci a dalšími „heretiky“, mj. manichejci, markionity, valentinovci a čistými (*katharoi*).²⁷⁷

Je třeba vzít v úvahu, že a) texty církevních autorů ze 6. století obsahují pouze jméno mandejců, nikoli popisy, které by umožnily jistou identifikaci s mandejstvím; b) dochované tradice, které dovolují situovat existenci mandejství do 2. poloviny 5. století neuvádějí přímo mandejce, ale pouze dostejce. Těmto dokladům proto podle mě nelze přikládat stejnou váhu jako bar Kóniho svědectví. Jsou však ve shodě s interními doklady, totiž s mandejským písemnictvím, jehož existenci v době předislámské považuji za velice pravděpodobnou jednak na základě datování většiny zařikávacích textů do doby sásánovské, jednak na základě absence zmínek islámu v klasickém mandejském písemnictví.

Rudolph sice odmítá historicitu bar Kóniho zprávy (tzn. historicitu kantejců a dostejců), nicméně považuje tři z pěti výše zmíněných textů za „jisté svědectví existence mandejců v 5. století v Babylonii.“²⁷⁸ Van Bladel na základě toho, že jsou mandejci zmíněni v křesťanských textech ze 6. století, ale nejsou ještě zmíněni v herezeologických pojednáních Afrahata (psal 325–350), Efréma (zemřel 373) ani Tita z Bosry (současník Efréma), tedy ve zprávách ze 4. století, klade

²⁷⁵ K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 55.

²⁷⁶ *Ibid.*, 56.

²⁷⁷ *Ibid.*, 29.

²⁷⁸ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 36.

vznik mandejství do 2. poloviny 5. století. Činí tak ve shodě s výše uvedeným bar Kóniho a Michaelovým textem. Samotná absence mandejců v dílech autorů ze 4. století podle mě nic nedokazuje. Afrahat, Efrém i Titus polemizují s manichejci, markionity/Markionem, Bardaisanem a valentinovci, tedy s náboženskými skupinami či idejemi, které mohly být považovány za křesťanské hereze, především ale byly rozšířeny v severní Mezopotámii. Absence polemiky vůči mandejcům v těchto textech by bylo možné chápat jako doklad toho, že mandejci byli soustředěni v Babylonii a mimo tuto oblast nebyli známí. Nasvědčovalo by tomu, že mandejce zmiňuje Cyrus, který působil v Híře (al-Híra),²⁷⁹ a bar Kóní, který byl biskupem v Kaškaru. Autora mučednických skutků Šim'ona bar Sabbá'é neznáme, ale Šim'on byl biskupem Ktesifontu.

Nasorejci

Při sledování mandejských dějin jsme dospěli do 6., resp. 5. století. Z konce 4. století pochází Epifaniovo *Panarion*, které sice nezmiňuje mandejce, ale ve výčtu herezí uvádí nazorejce, s nimiž je spojena jedna z posledních hypotéz původu mandejství. Jak jsem zmínil výše, van Bladel nechává sice mandejce coby „mandejce” vzniknout v 5. století. Postuluje však jejich počátky v nazorejství, resp. chápe je jako skupinu, která povstává z nazorejství tak, jak je popisuje právě Epifanius.²⁸⁰ Tzn., že identifikuje židokřesťanské nazorejce s nasorejci mandejských textů, přičemž mandejství podle něj vzniká, když nějaký učitel/é či pohanští laici, kteří praktikovali „nazorejský křest”, modifikovali původní nazorejské náboženství (obohatili je o ezoterické prvky). Přitom si ale měli ponechat původní jméno (nazorejci) a postupně zavrhnout židovské a křesťanské texty.²⁸¹ Van Bladel tímto způsobem interpretuje existenci dvojího sebeoznačení, s nímž se setkáváme v mandejských textech, které vedle nepříliš často

²⁷⁹ Isabel Toral-Niehoff, *Al-Híra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden: Brill. 2014, 170, mapa s. 251. (jižně od dnešní Kúfy)

²⁸⁰ Epifanius referuje o židokřesťanských „nazorejcích“ (*nazóraioi*) (29. kapitola) a také o předkřesťanské sektě „nasarejců“ (*nasaraioi*) (kapitola 18). Posledně zmínění jsou v prvním vydání nového překladu textu identifikováni s mandejci (Viz *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Translated by Frank Williams, (Nag Hammadi studies 35), Brill: Leiden 1987, 42, pozn. 1. Druhé, upravené vydání textu (*The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Translated by Frank Williams, Second Edition, Revised and Explained, (Nag Hammadi and Manichaean studies 63), Brill: Leiden 2009, 46, pozn. 27) na tuto identifikaci rezignuje. („However, the two groups are certainly not the same.“)

²⁸¹ K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 94.

frekventovaného „mandejci“ hovoří o nasorejcích spojovaných s elitní zasvěcenou či kněžskou třídou. Jenomže nazorejci Epifaniova popisu jsou židokřesťanskou skupinu, charakteristickou dodržováním přikázání Zákona, vírou v Ježíše coby syna Božího a vírou ve zmrtvýchvstání a užíváním syrského/aramejského evangelia. Nic z těchto charakteristik nenajdeme v mandejství, navíc je historicky sotva reálná existence původně židokřesťanské skupiny, která přijme prvky jiného náboženství, svou nauku zavrhne, rezignuje na své texty (evangelia) a ve svých nových textech Ježíše a křesťanství již jen zesměšňuje, přičemž navzdory celkové transformaci, jíž měla projít, zachová identické jméno. Prameně doložen není ve zprávách o nazorejcích ani žádný „nazorejský křest“, o němž hovoří van Bladel. Van Bladelovo řešení je pouhou spekulací, je třeba je dle mého odmítnout.

Kartírovy nápisy

V konstruování ještě ranějšího vzniku a dějin mandejství, než je 5. století, hrály v mandeistice dále důležitou roli následující prameny: výše zmíněné manichejské Tomášovy žalmy, Kartírovy nápisy, kolofony mandejských textů, argumenty lingvistické a také mandejské písmo. Nabízí se řada možných scénářů, dle toho, jaký kredit a vypovídací hodnotu přisoudíme příslušnému dokladu.

Z důvodu uvedených výše v textu, tj. nejistého časového datování žalmů a nejasného vztahu mezi předpokládanou předlohou žalmů, manichejskými a mandejskými texty, nelze podle mě tzv. Tomášovy žalmy považovat za relevantní pro datování mandejství.

Existenci mandejství nedosvědčují ani tzv. Kartírovy nápisy. Zoroastrovský kněz Kartír nechal v poslední třetině 3. století²⁸² vytesat nápisy, v nichž se chlubí pronásledováním stoupenců řady náboženství, jež působila na území rozsáhlé říše Sásánovců. Mezi poměrně jednoznačně identifikovatelnými komunitami jako jsou Židé, buddhisté, hinduisté, křesťané (*kristiyán*) a manichejci (*zandik*), figurují v Kartírových nápisích rovněž jména dvou náboženství, jejichž interpretace je nejistá, *nʿcrʿy* a *mktky*. Badatelé, kteří hledali argumenty, jimiž by podpořili své přesvědčení o raném původu mandejství, často identifikovali středoperské *nʿcrʿy* (interpretuje se jako *násrá*) se sebeoznačením „nasorejci“ doloženým

²⁸² Michael Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, (Acta Iranica 18), Tehran — Leiden: Brill 1978. Ke Kartírovi viz Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale*, Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 2002, 220–226, text nápisů na str. 225–6.

v mandejských textech.²⁸³ Při interpretaci nápisu lze položit důraz na čistě náboženské nebo na (s náboženstvím spousouvisující) hospodářské motivy. Vzhledem k jeho mocenskopolitickým ambicím vycházíme z toho, že zmiňuje náboženství, která rozvíjela na území misii a představovala reálné nebo potenciální nebezpečí pro zoroastrovské náboženství a s ním spojené hospodářsko-sociální uspořádání.²⁸⁴ Z tohoto pohledu není důvod, proč bychom s *násrá* měli spojovat jiné náboženství než syrské křesťanství, zatímco *kristiyán* označuje křesťanství řeckojazyčné, možná markionity.²⁸⁵ Středoperské *mktky* (*makdag*) je interpretováno různě, bývá vztahováno na džinisty²⁸⁶ nebo překládáno jako „křtitele“ a spojováno mj. s elchasaity, resp. s křtenci známými z CMC.²⁸⁷

Dvě skupiny pramenů se zdají nabízet možnost sledovat dějiny mandejství až do 3. století. Jedná se o kolofony mandejských textů a výše zmíněné zařikávací texty.

3.2.3.2. Kolofony mandejských textů

Kolofony jsou dodatky, které přidávají kopisté za text, jež přepisují. Tyto dodatky obsahují jméno kopisty, který opsal daný manuskript, jeho rodokmen, a také jméno a rodokmen toho, v jehož prospěch byl text opsán. Kolofon často popisuje okolnosti opisu, z nichž se dozvídáme např. o společenském a politickém kontextu, o geografickém rozšíření náboženství, naukových sporech a perzekucích a o osobním životě kopisty. Protože se takový dodatek stává součástí textu, měl by ten, kdo bude později manuskript opětovně opisovat, opsat přesně a

²⁸³ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 167; K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 333; J. J. Buckley, *The Mandaeans...*, 4.

²⁸⁴ K sociálním a hospodářským implikacím konkurence zoroastrovského náboženství a manicheismu viz M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras I...*, 222.

²⁸⁵ J. P. Asmussen, „Christians in Iran...“, 929; C. Horn — S. N. C. Lieu — R. R. Phenix Jr., „Beyond the Eastern frontier...“, 98.

²⁸⁶ M. Back, „Die sassanidischen Staatsinschriften...“, 415. Rudolph korigoval *mktky* na *mntky* a čte „mantejci“ (Mantäer). Podle něj je však pravděpodobnější, že mandejci jsou míněni pod *násrá*. K. Rudolph, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung...“, 333, pozn. 92). Srv. interpretaci Otakara Klímy in: *Sláva a pád starého Íránu*, Praha: Orbis 1977, 147.

²⁸⁷ Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit 14), Kohlhammer: Stuttgart 1965, 277; M. Back, „Die sassanidischen Staatsinschriften...“, 415.

v celém rozsahu i kolofon.²⁸⁸ Díky tomu by mělo být možné skrze studium kolofonů sestoupit až k raným dějinám textu a komunity.²⁸⁹

Kolofony jsou doloženy již v klínopisných textech a samotný fakt, že mandejské písemnictví obsahuje kolofony, vede dle Müller-Kesslerové do prostředí Babylonie.²⁹⁰ Faktem je, že až na několik výjimek vykazují mandejské kolofony stejnou strukturu, jakou Hermann Hunger sestavil na základě studia babylonských a asyrských kolofonů.²⁹¹ A to včetně účelu sepsání, přání kopisty, prokletí, modliteb a vzývání božstev. V porovnání s mandejskými kolofony chybí v klínopisných textech vlastně jen údaje, které sloužily u babylonských a asyrských kolofonů k zařazení destičky do příslušné série a usnadňovaly jejich postupné čtení, nebo jméno toho, kdo přepis kontroloval.²⁹²

Lidzbarski o hodnotě mandejských kolofonů pochyboval a zpravidla (až na výjimky) je ve svých překladech textů vůbec nepřekládal. Jinak postupovala Drowerová, která je většinou do svých překladů zařadila. Prvním badatelem, který užil kolofony pro pochopení raných dějin mandejství, byl Rudolf Macúch.²⁹³ Zásadní roli v jeho argumentaci sehrála interpretace kolofonu ke dvěma dílčím sbírkám „Kanonické knihy modliteb“ (*Qulasta*), kterou Macúch podpírá historickým čtením spisu *Haran Gauaita*. Podle něj kolofon dokládá existenci „liturgické sbírky“ ve 2. polovině 3. století a protože taková sbírka v jeho pohledu odráží rozvinutou a stabilní rituální praxi, usuzuje Macúch ze dvou vět kolofonu na existenci plně rozvinuté a etablované komunity v Babylonii v této době.²⁹⁴

²⁸⁸ Skutečnost, že se tak nedělo, dokládají jednak dochované kolofony, které obsahují vystřižené části textu starších kolofonů, a také dochovaná varování před takovou praxí. Viz M. Lidzbarski, *Ginza*..., xiii; id., *Johannesbuch*..., ix-x.

²⁸⁹ Takovou rekonstrukci představila Jorunn Jacobsen Buckley (*The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*. Gorgias Press: Piscataway 2005).

²⁹⁰ Podle Kesslera se v tom, že mandejští kněží a pisatelé používají kolofony, ukazuje propojenost s babylonským prostředím. (Karlheinz Kessler, „Das wahre Ende Babylons – die Tradition der Aramäer, Mandäer, Juden und Manichäer,“ in: *Babylon: Mythos & Wahrheit*, eds. Joachim Marzahn und Günther Schauerte, München, Hirmer 2008, 467–486, 476.)

²⁹¹ Hermann Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone*, Kevelaer — Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker — Neukirchener Verlag 1968, 1.

²⁹² *Ibid.*, 1–24.

²⁹³ Učinil tak především v rozsáhlé studii „Anfänge der Mandäer...“ z roku 1965.

²⁹⁴ Kolofony tak v Macúchově pohledu potvrzovaly jeho poměrně rané datování počátků mandejství: komunita odchází z Palestiny již v pol. 1. století, vybavena již hymny (které zní „echt palästinensisch“) (*Ibid.*, 137.)

Macúchovo datování bylo (víceméně nekriticky) přijato všemi zástupci západního původu mandejství. Rudolph se sice hlásí k Lidzbarského skepsi ohledně hodnoty kolofonů,²⁹⁵ nicméně přijímá toto rané datování, protože potvrzuje jeho názor na rané počátky mandejství. Podle Buckleyové „není důvod o něm pochybovat“, naopak na základě Macúchova počítání posouvá Buckleyová ještě datum vzniku jiných kolofonů (tedy písemnictví) do přelomu 2. a 3. stol, jak jsem uvedl v kapitole o dějinách bádání.²⁹⁶ Je proto namístě, podívat se na to, jak Macúch k tak ranému datování došel. V klíčové pasáži kolofonu Kanonické knihy modliteb kopista Ramuia, jehož aktivity Macúch datuje do poloviny 7. století, napsal:

mn iuma d̄-niplat mn zazai d̄-gauazta br haua ulhašta šnia d̄-ktabta ana tlatma ušitin utmania šnia aklat bdaria (CP 99,3-5) ktabta lhazin diuan btib mata bšnia d̄-npaq anuš br danqa briš amin bšnia d̄-qabiliun arbaia (CP 99,6–7)

Macúchův překlad (včetně jeho korektur textu):²⁹⁷

„Vom Tage, da er (= dieser Diwän, als Fem. gebraucht) von (der Feder des) Zazai von Gawazta, Sohnes der Hawwa, gefallen war, bis jetzt, die Jahre, in denen ich ihn geschrieben habe, sind 368 (Sonnen- ?) Jahre vergangen.“ ... „Ich habe diesen Diwan im Dorfe Tib in den Jahren geschrieben, in denen Annoš bar Danqa mit den Ethnarchen hervorkam, (d. h. schon) in den Jahren der arabischen Ära.“

Macúch považuje údaj „368“ za historicky hodnověrný, roky „arabské éry“ pak identifikuje s arabským obsazením oblasti muslimy, které datuje do roku 640,²⁹⁸ od něhož odečte jednoduše 368 let, a tak dochází k závěru, že k redakci „liturgické sbírky“ došlo v roce 272. Zmínku o Anušovi interpretuje jako jednání

²⁹⁵ Kurt Rudolph, „Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 402–432, 415–416.

²⁹⁶ Nejstarší kolofony Levé Ginzy uvádějí kopistku jménem Šlama (Šlama dcera Qidry), jež dle výpočtů Buckleové — v navázání na Macuchovo datování — měla působit přibližně na přelomu 2. a 3. století. Čtyři z osmi kolofonů sbírky *Qulasta* shodně uvádějí jako prvního, tj. nejstaršího kopistu Zazai d̄-Gauazta. (J. Buckley, *The Great Stem...*, 186.)

²⁹⁷ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 161.

²⁹⁸ *Ibid.*, 162.

představitelů mandejství s cílem prokázat se před muslimy jako „lid knihy“, k němuž mělo dojít ve stejné době. Zazaie chápe jako historicky nejstaršího doloženého kopistu, činného v 2. polovině 3. století.

Macúchovu rekonstrukci považují za problematickou a nevěrohodnou z několika důvodů:²⁹⁹ 1) Celý výpočet je postaven na nekritickém předpokladu údaje „368“, i když Macúch připouští, že nevíme, co se myslí spojením *bšnia daria*, a vyslovuje pouze domněnku, že spojení označuje sluneční rok (“worin ich Sonnenjahre vermute”); 2) Macúch předpokládá, že Ramuia psal v době, kdy islám pronikl do Babylonie, tedy (dle Macúcha) v roce 640, a že v téže době také delegace mandejců vedená Anušem br Danqa dosáhla modus vivendi pro mandejce pod novými vládci regionu. Takové datování ale nelze opřít o text kolofonu, v němž se píše pouze, že Ramuia psal v době arabské éry (*bšnia d-qabiliun arbaiia*), jak ostatně sám Macúch překládá.³⁰⁰ Oporu pro časnou dataci, resp. pro interpretaci, podle níž Ramuia opisoval text (psal kolofon) v době v 1. polovině 7. století, nachází Macúch v textu *Haran Gauaita*.³⁰¹ Relevantní pasáže tohoto textu je v dochovaném znění těžké interpretovat. Anuš br Danqa, který je zde zřejmě identifikován s Anušem Utra, poslem Světla, vyjde z Bagdádu, navštíví sedm set let starého Muhammada, poučí jej a mocí Krále Světla u něj dosáhne toho, že nebude škodit „pokolení duší“, tj. nasorejcům (mandejcům). Macúch si z konfuzečního textu jednoduše vybere to, co podporuje jeho snahu prokázat brzké uznání mandejců islámem, Anuše považuje za hlavu bagdádské komunity mandejců,³⁰² to, že byl Bagdád založen až v roce 762, tedy o více než sto let později, mu nebrání v tom, trvat na datování zmíněné cesty do roku 640,

²⁹⁹ Vycházím z textu “Rudolf Macúch’s Contributions to the Mandaean Studies in the Light of Current Research”, který jsem přednesl na konferenci „Minorities in Iran and Beyond in Memory of Rudolf Macúch” pořádané ve dnech 14.—15. 9.2016 Katedrou religionistiky Univerzity Komenského v Bratislavě. V současné mandeistice vím pouze o dvou přístupech kritických k Macuchově a Buckleyové rekonstrukci počátků mandejství na základě kolofonů: P. Bukovec kritizuje obecně způsob jejich práce (P. Bukovec, „Endmeer` und `Schilfmeer`...“, 432–435.), K. van Bladel koriguje překlad relevantních kolofonů a posouvá možné datování setkání mandejců s islámskými autoritami. (K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 7–15.)

³⁰⁰ *qabiliun* je pa. pf od kořene *QBL*, viz E. S. Drower — R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 404. Drowerová překládá „in the yaers when the Arabs advanced” (CP 71).

³⁰¹ E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*, ř. 142nn.

³⁰² R. Macuch, „Anfänge der Mandäer“..., 179–180.

stejně tak celá mytologická povaha textu *Haran gauaita*.³⁰³ 3) V neposlední řadě považují za problematické nekritické přijímání historicity Zazaie,³⁰⁴ který měl podle většiny kolofonů opisovat z textu prvního Života a v některých kolofonech je považován za syna Manda d-Hiia, posla Světla.³⁰⁵

Přínos kolofonů pro pochopení mandejských dějin lze shrnout takto: Tam, kde kolofony obsahují přímé a identifikovatelné odkazy na kontext (letopočet, vládce atp.), mohou být — doplněny o další externí či interní doklady — podle mě poměrně přesným pomocníkem datování a při výkladu dalších dějin mandejství se o ně budu opírat. Jejich přínos pro nejstarší dějiny mandejství však považuji za sporný. Buckleyová a Macúch vůbec nepočítají s možnou — a v jiných tradicích doloženou — fiktivností kolofonů a pracují s nimi jako se zrcadlovým obrazem/odrazem dějin mandejství, vedeni snahou prokázat co nejstarší původ mandejství.³⁰⁶ Je velice pravděpodobné, že se mandejci snažili vyjednat podmínky pro uznání komunity, ale v jaké době to přesně bylo, nelze na základě dochovaných kolofonů určit. Pokud bychom přijali historicitu Anuše, je třeba toto dění situovat minimálně o sto let později, pokud bychom za mytologizovanou postavou Zazaie mohli vidět historickou postavu (a přitakali) Macuchovu počítání, dostáváme se tak do konce 4. století. Identifikací mandejců coby Koránem tolerovaných sabejců se budu zabývat v další kapitole.

3.2.3.3. Předlohy zaříkávacích textů

Do 3. století vedou i texty magických artefaktů dle interpretace Christy Müller-Kesslerové a Karlheinz Kesslera. Výše zmíněné paralely nejen v rámci mandejských textů (na kovových plátcích a keramických miskách, ale také na papírových svitcích podstatně mladšího data), nýbrž i mezi mandejskými, židovskými a syrskými zaříkávánými, vysvětlují totiž tito autoři předpokladem

³⁰³ Hugh Kennedy, „Baghdad i. The Iranian Connection: Before the Mongol Invasion”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. III/4, 412-415; přístupné online < <http://www.iranicaonline.org/articles/baghdad-iranian-connection-1-pr-Mongol> > (29.8.2018).

³⁰⁴ R. Macuch, „Anfänge der Mandäer“..., 163.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ P. Bukovec, `Endmeer` und `Schilfmeer`..., 11.

existence souborů zařikávání, z nichž pisatelé konkrétního zařikávání čerpali jako z předloh (Vorlagen), resp. do nichž vsazovali jméno klienta a přizpůsobovali je konkrétním poměrům.³⁰⁷ Nevíme, zda tyto sbírky byly písemně fixovány, či jen ústně tradovány, žádné písemné památky tohoto druhu se nedochovaly (což Müller-Kesslerová vysvětluje použitým materiálem, např. kůží). Přinejmenším v několika případech lze přitom dle Müller-Kesslerové na základě analýzy výrazových prostředků a syntaxe považovat mandejskou variantu zařikávacích formulí za primární a do zbylých dialektů přeloženou.³⁰⁸ Aby vysvětlili výskyt určitých představ, lokalit, postav a bohů/démonů v těchto sbírkách/předlohách, postulují Müller-Kesslerová a Kessler, že 1) tyto předlohy musely vzniknout ještě v době, kdy fungovaly babylonské chrámy, resp. byla živá jejich tradice; 2) že přítomnost konkrétních božstev/démonů a praktik v zařikávacích mandejských textech je důsledkem přímého kontaktu s věděním tradovaným babylonskými kněžími v chrámech (v oblasti vymezené městy Borsippa, Kúta a Babylon).³⁰⁹

Argument ve prospěch raného datování seznamu démonů předložil v roce 2008 Karlheinz Kessler, když referoval o dosud nepublikovaném mandejském olověném svitku ze sbírek Britského muzea, který zmiňuje téměř 360 různých démonů, většinou z oblasti Mezopotámie a Íránu.³¹⁰ Kessler pak společně s Müller-Kesslerovou chápou uvedení Ištary z Hatry v tomto dokumentu jako zásadní údaj pro datování stáří textu, který je na něm zaznamenán. Protože parthská Hatra na severu Iráku byla zničena kolem roku 241/249 a nebyla nikdy znovu obydlena, musel podle nich seznam démonů vzniknout nejpozději v polovině 3. století.³¹¹ Tyto závěry jsou ale pouhou spekulací, spojení Ištary

³⁰⁷ Christa Müller-Kessler, Ch. Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls...“, 208; ead., „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 54, 66; K. Kessler, „Das wahre Ende Babylons...“, 476-477. Viz též např. D. Levene, *A Corpus of Magic Bowl...*, 21-23, 99-108.

³⁰⁸ Ch. Müller-Kessler — Th. Kwasman, „A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl...s. 160; Christa Müller-Kessler, „Aramäische Koine - Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien“, *Baghdader Mitteilungen* 29 (1998), 331-348, 333.

³⁰⁹ Ch. Müller-Kessler, „Aramäische Beschwörungen...“, 427-443, 430.

³¹⁰ K. Kessler, „Das wahre Ende Babylons...“, 477.

³¹¹ Ch. Müller-Kessler, „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 54; K. Kessler, „Das wahre Ende Babylons...“, 477.

s Hatrou mohlo být jednoduše tradováno bez ohledu na reálnou existenci města a tamní rituální praxi.³¹²

Müller-Kesslerová a Kessler na jednu stranu posouvají datování zařikávacích textů do minulosti za empirickou — tím myslím na základě nálezů učiněnou — dataci (která se v případě magických artefaktů pohybuje mezi 4./5. až 8. stoletím). Na druhou stranu užívají pozdějšího — nikoli konsensuálně přijímaného — datování živé tradice klínopisného psaní až do pozdní parthské nebo raně sásánovské doby, tedy zhruba do poloviny 3. století n.l., a z tohoto datování odvozují stejně pozdní trvání babylonských chrámů (Geller, Oelsner).³¹³ K možnosti, že babylonské dědictví v mandejských textech je výsledkem přímého kontaktu s živou, i když ochablou babylonskou písarskou tradicí, se přiklonila na základě analýzy astrologických textů Francesca Rochberg.³¹⁴ Ani Oelsner nevyklučuje Müller-Kesslerové myšlenku, že mandejství bylo „útočištěm posledních `Babyloňanů`“.³¹⁵

Müller-Kesslerová kritizuje přístupy Rudolpha a Macúcha jako teologické spekulace, ale v raném situování mandejských sbírek zařikávání je její přístup podobně spekulativní. Nejsou žádné empirické prameny, které by takové rané staří sbírek dokládaly, a není ani nutné přímou souvislost mezi klínopisnou tradicí a existencí chrámů předpokládat. Chrámové vědění dále přežívalo několik staletí

³¹² Navíc je Hatra vzdálena přibližně 300 km severně od Bagdádu, leží tedy mimo Babylonii, oblast ostatních nálezů magických artefaktů psaných mandejským písmem, a problematizuje tak výše zmíněnou lokalizaci mandejských artefaktů na základě toponym božstev a démonů, s níž v jiných případech Müller-Kesslerová pracuje.

³¹³ Mark J. Geller, „The Last Wedge“, *Zeitschrift für Assyriologie* 87 (1997) 43–95, 63; Joachim Oelsner, „Incantations in southern Mesopotamia: From clay tablets to magical bowls (thoughts on the decline of the Babylonian culture)“, in: Shaul Shaked, *Officina magica: Essays on the practice of magic in antiquity*, Leiden — Boston : Brill 2005, 31–51 42; Ch. Müller-Kessler: „Interrelations between Mandaic Lead Rolls...“, 208; ead.: „The Mandaeans and the Question of Their Origin...“, 66.

³¹⁴ Francesca Rochberg, *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (Studies in ancient magic and divination 6), Brill: Leiden — Boston, 2010, 235.

³¹⁵ J. Oelsner, „Incantations in southern Mesopotamia...“, 44; id., „`Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon die große Stadt` — Vom Ende einer Kultur“, (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse, 138,1), Stuttgart — Leipzig, Verlag der Sächsischen Akademie Wissenschaften zu Leipzig 2002, 32.

bez ohledu na existenci chrámů,³¹⁶ a zprostředkováno mohlo být psanou (říšskou) aramejštinou.³¹⁷

Ve prospěch raného datování do 3. století hovoří argumenty lingvistické a předpokládaný vznik mandejského písma. Jak jsem uvedl výše, východoaramejský dialekt označovaný jako mandejščina je kladen přibližně do doby od 2. resp. 3. století (Rosenthal, Bayer, Burtea). Dle Müller-Kesslerové je třeba jeho kořeny hledat již v rané době parthské.³¹⁸ Protože se jednalo o jeden z mluvených dialektů babylonského obyvatelstva, nelze jeho počátky bez dalšího identifikovat s počátky „mandejského” náboženství. Situace je stejná v případě písma. Geograficky i časově je vznik písma, které nazýváme mandejské, sice datovatelný, ale limity významu tohoto poznatku pro diskuzi o stáří mandejského náboženství plynou dle mého z toho, že nemáme žádné důkazy, že toto písmo vyvinuli či adaptovali mandejci (náboženská skupina, kterou tak dnes označujeme) nebo že mandejci byli jeho jedinými uživateli. Na druhu stranu nemáme však ani důkazy, že by je užíval někdo jiný.

3.2.3.4. *Dílčí shrnutí časové lokalizace*

Mandejci jsou externími prameny s jistotou doloženi na konci 8. století. V 2. polovině 5. století a v 6. století potvrzují existenci mandejského náboženství s velkou pravděpodobností křesťanské herezeologické texty. Oporu nachází takové datování v nejstarších dochovaných mandejských textech na kovových plátech a keramických miskách, jejichž vznik je zpravidla kladen do pozdní doby sásánovské (i když určení přesného data vzniku jednotlivých artefaktů je problematické). Existenci mandejského náboženství v době předislámské dokládají také klasické mandejské texty (*Ginza*, *Qulasta*), jež se velice často vymezují vůči okolním

³¹⁶ Morony, Michael G., *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton: Princeton University Press, 1984, 384; Y. Paz, „Meishan Is Dead...“, 56–59.

³¹⁷ Van Bladel (K. van Bladel, *From Sasanian Mandaean...*, 86.) v navázání na Browna. (David Brown, „Increasingly Redundant, The Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 BC. 73”, in: John Baines — John Bennett — Stephen Houston (eds.), *Disappearance of Writing Systems*, London, Equinox 2008, 73–101, shrnutí argumentace 93–94.)

³¹⁸ Christa Müller-Kessler: Mandaean V. Mandaic Language, in: Encyclopaedia Iranica, Online Edition, <<http://www.iranica.com/articles/mandaeans-5-language>> (18.2. 2011)

náboženstvím a etnikům, ale až na výjimky neobsahují polemiku s islámem (viz 4.2.).

Pro přesnější určení doby vzniku mandejství nemáme k dispozici prameny, nelze je však vyloučit. Z důvodů, které jsem uvedl výše v textu, se nedomnívám, že by bylo možné přesně a s jistotou určit počátek a raný vývoj mandejství na základě kolofonů, lingvistických argumentů (včetně mandejského písma) a předpokládaných předloh zaříkavacích textů, a to alespoň do té doby, dokud nebudou publikovány artefakty obsahující nějaké konkrétně datovatelné údaje.³¹⁹

Žádná ze skupin pramenů hypoteticky vedoucích do 3. století však nenabízí indicie pro to, abychom tento proces situovali mimo Babylonii.

3.3. Pod vládou muslimů

Roku 637 dobyli muslimové Mezopotámii a Irák se zanedlouho poté stal centrem rozvíjejícího se abbásovského chalífátu s Bagdádem (založen 762) coby hlavním městem. Skutečnost, že nové náboženství mělo z důvodů, o kterých můžeme jen spekulovat, pro mandejce svou přitažlivost, dokládají četná varování před konverzí k islámu.³²⁰ V islámském prostředí jsou dnes mandejci známi pod jménem „sabejci“ (*subba*, sg. *subbí*).³²¹ Toto označení sice moderní mandejci přijali za vlastní, je však vnější, v mandejských textech není doloženo. V literatuře je často toto externí označení mandejců identifikováno s koránskou zmínkou sabejců. Tato identifikace však není samozřejmá, přesněji řečeno, je historicky problematická. Sabejci (*sábi'ín*) figurují ve třech súrách Koránu společně s křesťany, židy a zoroastrovci mezi tolerovanými náboženstvími (2,59; 5,73; 22,17). Jako společenství, jež je povinováno platit zvláštní daň, a požívá tudíž ochrany (*ahl adh-dhimma*), zmiňuje sabejce ve svém listě chalífa Umar al-Chattáb (634-644), a to společně s křesťany, židy, zoroastrovci a samaritány.³²² Jakou komunitu měl však text Koránu a dobové texty na mysli, to bylo islámským

³¹⁹ Müller-Kesslerová ohlásila před lety publikování textů z Britského muzea.

³²⁰ Gi 29:21–23/30:15–17; 231:20–234:9/232:24–234:25

³²¹ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 16, pozn. 1.

³²² Text Abú Júsuf (zemřel 798) in: Bat Ye'or, *The Dhimmí. Jews and Christians under Islam: With a Preface by Jacques Ellul*, London — Toronto: Fairleigh Dickinson University Press 1985, 168.

učencům již velice záhy nejasné, jak je patrné z at-Tabarího komentáře z přelomu 9. a 10. století.³²³

Arabské *šabi'ūn* je badateli většinou spojováno se semitským kořenem *š-b-* (v arabštině *š-b-gh*), (o)barvit, (vy)koupat, ponořit a také pokřtít (ponořením). Jméno koránských „sabejců“ pak lze přeložit jako „křtění“ či „baptisté“.³²⁴ Islámští autoři však toto označení tradičně odvozují od kořene *š-b-*, jehož význam je „změnit“, „přestoupit k“ (jinému náboženství), což pak dovoluje přeložit *šabi'ūn* jako „ti, kteří změnili (nebo: přijali nové) náboženství“, či jednoduše „konvertité“, a k tomuto pojetí se hlásí i některé nové západní interpretace.³²⁵

Rané zprávy (do 1. třetiny 9. století) islámských autorů o „sabejcích“ jsou celkem stručné a nedovolují jednoznačnou identifikaci s některou ze známých náboženských skupin. Sabejci podle nich mj. vykazují řadu prvků společných s křesťanstvím, židovstvím a náboženstvím Íránu; zastávají formu monoteismu, uctívají „anděly“, za jednoho ze svých předků považují Noema, modlí se ke Slunci, mají hymnickou literaturu, modlí se pětkrát denně; spojování jsou s lokalitami v Iráku (Sawád), Mosulem a Kútem.³²⁶

Muhammad ibn Isháq an-Nadím (kol. 935 až 990) cituje v 9. kapitole své „Knihy seznamu“ (*Kitáb al-fihrist*), dokončené kolem roku 987/988, (nedochovanou) knihu Abú Júsufa Abša'a al-Katí'ího. Text křesťanského autora líčil setkání chalífy al-Ma'múna (813-833) s obyvateli Harránu, kteří se nehlásili ani k židovství, ani ke křesťanství, ani k zoroastrismu. Protože se zdráhali prokázat se proroky nebo svatou knihou, pohrozil jim chalífa smrtí, pokud nepřestoupí k islámu nebo některému z náboženství zmíněných v Koránu. Zákona znalý šejch harránským poradil, aby říkali, že jsou „sabejci“ (*šabi'ūn*).³²⁷

³²³ Srv. např. Abú Ja'far Muhammad B. Jarír Al-Ṭabarí, *The Commentary on the Qur'án*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press 1987, 356–364; *Der Korán. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 1. Muhammad, Der Korán, Sure 1,1-2,7,4*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990, 283–285.

³²⁴ Taufiq Fahd, „Šabi'a“, in: *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.1, Leiden: Brill 2001. *Encyclopaedia of Koran*.

³²⁵ Al-Ṭabarí, *The Commentary on the Qur'án...*, 357. François de Blois, „Sabians“, in: Jane Dammen McAuliffe (General Editor), *Encyclopaedia of the Qur'án, Vol. 4: P-Sh*, Leiden-Boston: Brill 2004, 511–513, 512b; id. „The Sabians“ (*Šabi'ūn*) in Pre-Islamic Arabia“, *Acta Orientalia* 1995, 39–61, 51–52.

³²⁶ Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'án and to the Harranians*, (Journal of Semitic Studies Supplement 3), Oxford: Oxford University Press 1994, 25–29.

³²⁷ B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadím...*, 751–753.

Nelze s jistotou říci, zda jde o historickou zprávu či pouze o smyšlenou epizodu ilustrující, jak bylo pro muslimy té doby označení „sabejci“ vágní. Na tom, že harránští přijali označení sabejci, aby se vyhnuli perzekuci, se shoduje řada islámských autorů a pozdější zprávy (prameny datují tuto příhodu do posledního roku vlády chalífy al-Ma'múna, tj. do r. 833) hovoří o sabejcích především jako o „harránských sabejcích“, zatímco starší texty je neuvádějí.³²⁸ Že se zájem učenců soustředil právě na ně, je pochopitelné, řada význačných osobností z jejich řad působila na dvoře abbásovských chalífů v Bagdádu. Ale mezi mandejstvím a náboženstvím Harránců neexistují žádné podstatné shody ani doložitelné kontakty.³²⁹ O to zajímavější je, že některé oficiální texty současných mandejců chápou harránské učence jako své předky a chlubí se jimi ve výčtech význačných mandejských osobností. Zřejmě v navázání na seběpochopení mandejců zastávala tento názor i lady Drowerová.³³⁰

Od těchto „harránských sabejců“ pozdější texty odlišují „sabejce“, které popisují pomocí různých predikátů a také na základě jimi obývané lokality: Abdurrahmán al-Bírúní (zemřel 1048) hovoří nejen o Háráncích, ale i o „skutečných“ sabejcích, kteří obývají mj. Wásit a Sawád al-Iráq.³³¹ Abdalqáhir al-Bagdádí (zemřel 1037) hovoří o sabejcích na základě lokality, kterou obývají, jako o „wásitejcích“.³³² An-Nadím píše o „sabejcích mokřin“ (*sábat al-batá'ih*), které ztotožňuje s „mughtasila“ (tj. „křtění“ či „baptisty“),³³³ přičemž jako oblast Baťá'ih se označuje mokřinatá oblast mezi Wásitem a Basrou.³³⁴ Přibližně z

³²⁸ Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life...*, 35–37.

³²⁹ *Ibid.*, 235–236.

³³⁰ Informační leták *Mandaeen Sabians* (vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad 1999) uvádí Thábita b. Qurra (835–900), Thábita b. Sinán (zemřel 975) a řadu dalších učenců původem z Harránu jako význačné osobnosti mandejských dějin. Ke stanovisku Drowerové viz Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, 111–113.

³³¹ Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life...*, 42. Jako „Sawád“ označovali muslimové irácké území zabrané v době druhého chalífy Umara. Jedná se o území střední a jižní Mezopotámie až k perskému zálivu, tedy oblast tradičně obývanou mandejci.

³³² *Ibid.*, 40.

³³³ B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadím...*, 806, pozn. 344; An-Nadím cituje ještě jednu starší zprávu o „sabejcích mokřin“, ale ta je ztotožňuje s Nabatejci (*ibid.*, 811).

³³⁴ Z an-Nadímova popisu je patrné, že pod označením mughtasila se skrývají elchasaíté. Srv. však G. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasaí...* 167–172. Podle Rudolpha jsou „sabejci mokřin“ v an-Nadímově textu mandejci. (K. Rudolph, „Das Verhältnis der Mandäer ...“, 617.)

počátku 13. století pochází zmínka syrského geografa a historika Jáqúta al-Hamawího ar-Rúmího (1179–1229). Ten ve své proslulé „Encyklopedii zemí“ (Mu’džam al-Buldán)³³⁵ poznamenává, že město Tib obývají „nabatejci, kteří mluví nabatejsky“ a považují se za potomky Adamova syna Šéta. Jáqút o nich hovoří jako o „sektě sabejců“. Historik Ibn al-Fuwatí (1244–1323) dochoval zprávu, že sabejci z provincie Wásit nejsou sice považováni za *dhimmi*, tj. za chráněné náboženství, ale přesto jsou tolerováni od doby vlády chalífy al-Qáhira (932–934), kterého prý uplatili.³³⁶ Tyto nálezy se kryjí s mandejskými kolofony dokládajícími, že oblast provincie Wásit a především město Tib byly důležitým centrem mandejského písennictví.³³⁷

Při zvažování relevance uvedených informací pro dějiny mandejců je ale třeba zohlednit skutečnost, že paralelně k popisům různých více či méně konkrétně popisovaných skupin užívají islámští autoři označení „sabejci“ obecně pro ty, kteří uctívají idoly nebo hvězdy.³³⁸ Mezi popisy „sabejců“ najdeme řadu charakteristik, jež by bylo možné vztáhnout na mandejce: jejich náboženství obsahuje prvky judaismu a zoroastrismu, jsou potomky Enóše, při modlitbách se obracejí k severu (al-Bírúní); považují se za následovníky Šéta, vlastní svatou knihu (al-Bagdádí); praktikují rituální omývání a umývají také všechno, co jedí, jejich nauka vykazuje shody s učením manichejců (an-Nadím). Mnoho představ „sabejcům“ přisuzovaných však nejsme schopni s mandejskou naukou spojit a neexistuje žádná zpráva středověkého islámského učenice, jež by umožňovala jednoznačněji identifikovat takto (jako „sabejci“) pojmenovanou skupinu s mandejci. Žádný z uvedených autorů necituje prokazatelně z mandejských textů ani neuvádí jméno nějakého spisu, nevykládá nauku tak, aby byla identifikace jednoznačně možná, ani nepopisuje podrobněji nějaký rituál, jenž by bylo možné ztotožnit např. s rituály *mašbuta* či *masiqta*. Nejstarší známá zpráva, která by mandejce s jistotou identifikovala jako „sabejce“, resp. doložila, že jsou známi jako „sabejci“, tak pochází až z konce 13. století a je zároveň nejstarší

³³⁵ Cituji dle E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions*, 4. Důraz mandejců na postavu Šéta (mandejsky Šitila) byl nápadný i italskému cestovateli Gerolamu Vecchietimu, který navštívil Basru a Bagdád roku 1604. (Lupieri, *The Mandaean...*, 73.)

³³⁶ Text v Bat Ye’or, *The Dhimmi...*, 192.

³³⁷ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 10, 306–307; R. Macuch, „Anfänge der Mandäer...“, 162–165.

³³⁸ Š. Gündüz, *The Knowledge of Life...*, 51.

evropskou zmínkou o mandejcích vůbec. Jejím autorem je dominikán Riccoldo da Monte Croce (1243–1320), jehož vyličením mandejců jsem se zabýval v kapitole o dějinách bádání.³³⁹ Jeho poměrně přesný popis dokládá mandejská obydlí „v poušti blízko Bagdádu“ (*in deserto prope Baldaccum*)³⁴⁰ a navíc uvádí důležitý fakt, že v této době jsou spojováni se sabejci Koránu. Podle Riccolda je Muhammad „velmi doporučuje/chválí“ (*multum commendat*) ve svém Koránu“.³⁴¹

Mandejské kolofony ze 14. a 15. století dokládají strádání obce.³⁴² Ostatně masakry, pogromy a pronásledování doprovázejí celé dlouhé dějiny komunity. Jejich důvody jsou různé, někdy jsou následkem zvláště panovníků nebo místních vládců či kmenových vůdců, v zásadě se ale mohla do života minoritní komunity promítnout jakákoli nestabilita regionu: zmatky při období konce vlády jednoho panovníka či dynastie a začátku druhé, bitvy a války. O ty nebylo na mandejci obývaných územích nouze, procházela jimi hranice mezi Osmanskou říší a oblastí ovládanou iránskými Safijovci a o stejná území se vedl boj i o staletí později v irácko-iránském konfliktu. Jen zřídkakdy dokládají postskripty kopistů příznivé podmínky pro rozvoj a poklidný život obce. Zdá se, že právě taková situace nastala v oblasti iránského Hovejze v polovině 16. století. Kopista Ram Baktiar píše roku 1560 v kolofonu k jednomu z rukopisů Ginzy, jenž se stal základem dodnes užívaného vydání tohoto textu,³⁴³ že komunita žije v bezpečí pod ochranou vládce. Mandejci plánují stavbu další *mandi*, obec má dostatek kněží (tři *ganzibry*!) a v jejím čele stojí „hlava národa“ Iahia Mhatam. Ten je dle textu rovněž „hlavou tribunálu“ (*dinaia*), což je instituce, o níž se můžeme dle jejího označení domnívat, že byla nejvyšším mandejským orgánem zastupujícím komunitu i navenek ve vztahu k islámským autoritám. Kopista prosí, aby „vznešené Světlo“ ochránilo tehdejšího vládce, kterým je Sajjid Sajjád z dynastie muša‘ša’ (vládl do roku 1584). Stejně tak i kopista Adam Zihrun v nejstarším v

³³⁹ Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction Par René Kappler*, (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge 4), Paris: Champion 1997, 202–205.

³⁴⁰ *Ibid.*, 202.

³⁴¹ *Ibid.*, 204.

³⁴² E. S. Drower, *The Mandeans...* 14–15; J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 250–254.

³⁴³ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 32–34. Jedná se o postskript za 18. knihou Pravé Ginzy prvního z pařížských rukopisů (A). Mandejský text: Gi 395.

Evropě dochovaném mandejském rukopisu (z roku 1529)³⁴⁴ prosí o ochranu pro Sajjida Badrána a jeho rodinu. Zdá se, že v některých obdobích vlády dynastie muša‘ša’, jež zastávala vyhraněné pojetí šiitského islámu, panovaly v Chúzestánu poměry vesměs tolerantní a mandejství bylo alespoň dle svědectví kolofonů považováno za legální náboženství (*šarša šaiiz*). Ale toto období bylo relativně krátké, jak dokládají texty jen o pár desítek let mladší.

3.4. Katoličtí misionáři

Zhruba od poloviny 16. století začínají život mandejské komunity ovlivňovat katoličtí misionáři. Jezuité, kteří v této oblasti rozvíjejí misijní aktivity jako první, považují mandejce většinou za heretické křesťany a snaží se je přivést ke spáse, tj. k „návratu“ ke katolickému křesťanství. Jaké prostředky přesně misie užívá, to nevíme, jisté je, že mandejci si rádi nechávají líbit identifikaci s křesťany a utíkají se ke konverzím, aby zachránili životy a našli ochranu pro komunitu. Někteří misionáři se je budou snažit pod podmínkou přijetí křesťanství transportovat mimo území islámu na španělské základny v Perském zálivu (ostrovy blízko přístavu Hormúz)³⁴⁵ a v Indii (především Goa). Nevíme, jaké kruhy vůbec křesťanská misie zasáhla, každopádně konverze ke křesťanství dokládá i několik kolofonů z konce 16. a počátku 17. století,³⁴⁶ často jako reakci na nesnesitelné životní podmínky. Zprávy jezuitů (nejstarší z nich pochází z roku 1555) představují společně s Riccoldovým textem první západní pohledy na mandejce a dokládají existenci komunity v Mezopotámii i Íránu.³⁴⁷ Často přitom zmiňují především Basru, okolí Bagdádu, dále Hoveize v íránském Chúzestánu. Basra patří mezi nejstarší doložené lokality obývané mandejci, uvádí ji Ignác od

³⁴⁴ Papyrus Marsh. 691. Viz J. J. , *The Great Stem...*, 290–292. K dynastii muša‘ša’ viz Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh Univ. Press 2004, 277–278. K pojetí šiitského islámu zastávaného dynastií viz Biancamaria Amoretti, „Religion in the Timurid and Safavid Period“, in: Peter Jackson (ed.), *The Cambridge history of Iran in seven volumes. Vol. 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, 610–655, 625–629.

³⁴⁵ E. Lupieri, *The Mandaean...*, 78.

³⁴⁶ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 85–92, 103–15.

³⁴⁷ Joseph H. Crehan, „The Mandaean and Christian Infiltration“, *Journal of Theological Studies* 19 (1968), 623–626, 624.

Ježíše³⁴⁸ (viz níže) a také pro nás velmi cenná mapa mandejských sídlišť, kterou roku 1663 ve sbírce různých cestopisů publikoval Nicolas Melchisédech Thévenot (kolem 1620–1692).³⁴⁹ Na mapě jižní Mezopotámie [obr. 3] jsou zakresleny lokality obývané mandejci a v legendě pod mapou jejich seznam včetně počtu mandejských rodin. Nejpočetnější lokalitou je vedle Basry (400 rodin) Hoveize (2000) a Tina s 500 rodinami, celkem uvádí mapa 3279 mandejských rodin.

V první třetině 17. století střídá působení jezuitů misie bosých karmelitánů (1623) a jim konkurujících augustiniánů. Posledně zmínění se r. 1624 v Basře usadili v blízkosti sídlišť mandejců a zřídili zde školu pro mandejské děti. Na aktuálnosti začíná nabývat myšlenka prvně doložená kolem roku 1609, totiž přesídlit za křesťany považované mandejce z oblastí, kde jsou neustále předmětem pronásledování, do křesťanského prostředí.³⁵⁰ Důležitou roli zde sehrál portugalský karmelitán Basil od Svatého Františka (Basilio de S. Francisco, 1595–1644). O vystěhování mandejců usiloval též Ignác od Ježíše (Ignazio di Gesù, 1596–1667), autor důležitého pojednání, v němž popisuje také mandejskou komunitu. Ignác působil v Basře v letech 1641 až 1652 a za povšimnutí stojí jeho poznámka, že (již tehdy!) je pouze několik mandejců schopno číst a interpretovat mandejský text.³⁵¹ Ignác poslal do Říma dva mandejce, kteří přestoupili ke katolicismu, s textem Dívánu Abatur, prvním mandejským rukopisem, který se dostal do Evropy. Roku 1904 vydal faksimile rukopisu opatřeného Ignácovými poznámkami Julius Euting.³⁵²

Plány na získání území ale z politických důvodů ztroskotaly a plánovaný exodus se nakonec neuskutečnil. Nicméně asi 700 mandejců se r. 1632 údajně

³⁴⁸ Ignatio à Iesu, *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sancti Joannis: Cui adjungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutantur XXXIII Errores eiusdem Nationis*, Romae: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1652, 21.

³⁴⁹ Melchisédech Thévenot, *Relations de divers voyages curieux : qui n'ont point esté publiées, est qu'on a traduit or tiré des originaux des voyageurs françois, espagnols, allemands, portugais, anglois, hollandois, persans, arabes & autres orientaux*, Première Partie, Paris: Meturas, Piget, Langlois, Iolly, Billaine 1663. Jednotlivá pojednání jsou vždy zvlášť číslována. Text je přístupný na stránkách Francouzské národní knihovny (<http://gallica.bnf.fr>). K postavě Thévenota a genezi díla viz Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford: Oxford University Press 2009, 81–130.

³⁵⁰ E. Lupieri, *The Mandaean...*, 78.

³⁵¹ *Ibid.*, 99.

³⁵² *Mandaeischer Divan. Nach photographischer Aufnahme von B. Poertner mitgeteilt von Julius Euting*, Strassburg: Trübner, 1904.

vydalo na cestu do své nové země. Necelá stovka dorazila do indické Goy, odtud pak měli být někteří z nich odesláni ve službách armády na Cejlon a dále do Indie.³⁵³ Vliv Portugalců v oblasti postupně slábl na úkor dalších evropských velmocí a již roku 1622 pomohli Angličané perské armádě znovu dobýt přístav Hormúz v Perském zálivu, okupovaný Portugalci již od roku 1514.³⁵⁴ V 60. letech 17. století přebírají misii mezi mandejci francouzští karmelitáni, postupně ale začíná být stále více jasné, že navzdory relativně dlouhému a intenzivnímu působení zůstává misie bez větších úspěchů. Zprávy misionářů plné hořkosti a zklamání ukazují, že se mandejci sice na znamení konverze nechávali od nich pokřtít, ale zároveň nadále praktikovali mandejské rituály. Z předchozího výkladu víme, že možnost předstírat v případě ohrožení přináležitost k jinému než vlastnímu (mandejskému) náboženství je v mandejství legitimní.³⁵⁵ Koncem 17. století spěla masivní křesťanská misie mezi mandejci ke konci.

3.5. 18. a 19. století

V polovině 18. století jsme opět zpraveni především o nepokojích, násilnostech a persekucích v mandejci obývaných oblastech.³⁵⁶ Osudy komunity v 19. století jsou relativně dobře zmapovány, a to ze dvou důvodů. Jednak díky intenzivnímu přepisování textů, jejichž kolofony dobu komentují, jednak díky tomu, že v průběhu tohoto století oblasti obývané mandejci navštívilo nebo obývalo několik „svědků“, kteří dokládají stav obce. Nejvýznamnějším z nich byl německý badatel Julius Heinrich Petermann (1801–1876), který navštívil roku 1854 komunitu Súq aš-Šujúch. Protože mandejci byli známi svou zdrženlivostí ohledně vlastního náboženství, deklaroval Petermann jako svůj hlavní cíl naučit se mandejštinu. Svého cíle dosáhl a za tři měsíce se od mandejského kněze naučil mandejštinu tak, že na konci svého pobytu uměl dle vlastních slov číst lépe než

³⁵³ E. Lupieri, *The Mandaean...*, 92.

³⁵⁴ Bernard Lewis, *Dějiny Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996, 113.

³⁵⁵ „Když na vás (Kristus) naléhá, říkejte mu: Jsme Tvoji.‘ Ve svých srdcích jej nevyznávejte a nezříkejte se slova vašeho pána, vznešeného Krále Světa.“ (Gi 28, 21–23/29, 24–26.)

³⁵⁶ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 229.

všichni laici a než většina kněží.³⁵⁷ Petermann byl erudovaným orientalistou a s dobrou znalostí syrštiny to pro něj nebylo tak obtížné. Jeho pro mandejskou komunitu nelichotivé konstatování neznalosti mandejštiny je v mandeistice dáváno do souvislosti s epidemií cholery, jež obec zasáhla v první třetině století. Nicméně na základě zprávy Ignáce od Ježíše z poloviny 17. století se můžeme domnívat, že špatná znalost jazyka a vlastní tradice není pouze důsledkem událostí, k nimž došlo v první třetině 19. století. V letech 1831 až 1832 postihla mandejci obývané oblasti epidemie cholery, které např. v Šúštaru padlo dle zpráv archeologa a cestovatele Austena Henryho Layarda za obět téměř 20 000 obyvatel.³⁵⁸ Choleře (*mutana*) podlehlo nejen velké množství mandejců laiků, ale vyhynula mandejská elitní vrstva – kněží, vlastní nositelé mandejské gnóze (*naširuta*). Svědectví o tom podávají kolofony mandejských textů, především *Šarh d-paruanaiia* a *Diuan mašbuta d-hibil ziu*.³⁵⁹ „Pak, ó naši bratři, kteří přijdete po nás, vězte, že v roce Pátku, v roce 1247, přišla velká cholera (*mutana rba*) a nikdo z *ganzibrů* ani kněží (*tarmidia*) nezůstal naživu a mnoho lidí odešlo z těla. Potom, když se svět utišil a nastal klid, (my) vzdělaní (*ialupia*) jsme povstali v den (svátku) *Paruanaiia*, modlili jsme se modlitby (*rahmia*) a vysvětili svatyni (*manda*). Po (jejím) vysvěcení jeden vznešený vzdělaný laik (*ialupa*) vložil ve svatyni (*škinta*) korunu na (hlavu) jednoho ze vzdělaných (*ialupia*). Modlil se modlitby (*rahmia*) 60 dní a celebrouval (rituál) *masiqta* pro svého učitele (*rba*). Postupně jeden druhého vysvětili (za kněze). A jeden dal druhému čistý olej a celebrouvali svatební rituál (*qabin*).“³⁶⁰

Těmito vzdělanými laiky (*ialupa*) byli Ram Zihrun a Iahia Bihram. Posledně jmenovaný je pisatelem citovaného postskriptu a také oním knězem (*tarmida*), který po tři měsíce s výjimkou nedělí 6 hodin denně vyučoval Petermanna. Ram Zihrun a Iahia Bihram byli syny *ganzibrů* a v době vypuknutí epidemie nebyli ještě iniciováni do kněžského stavu, byli jen rituálními pomocníky (*šganda*) svých otců. Pravděpodobně pouze díky nim komunita jako komunita přežila. Popisovaná kněžská iniciace neodpovídá přísným rituálním předpisům, a jak

³⁵⁷ *Ibid.*, 87.

³⁵⁸ Austen Henry Layard, *Early adventures in Persia, Susiana, and Babylonia. Including a residence among the Bakhtiyari and other wild tribes before the discovery of Nineveh, Vol.II*, London: John Murray 1887, 41–42.

³⁵⁹ *Diuan mašbuta d-hibil ziu* (in: E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*, text kolofonu na s. 87) a *Šarh d-paruanaii* (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalltage...*, text kolofonu na s.150-151).

³⁶⁰ Překládám dle faksimile mandejského svitku *Diuan mašbuta d-hibil ziu* (in: E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*).

dokládají kolofony, tento neortodoxní krok dlouhá léta řada mandejců neakceptovala. Nicméně oba dva čerstvě iniciovaní kněží neúnavně pracovali na obnovení komunity. Dokazuje to např. skutečnost, že šest textů ze sbírky lady Drowerové (Drower Collection) přepsal právě Iahia Bihram³⁶¹ a právě především díky jeho přepisům textů a (jejich kolofonů) jsme relativně dobře zpraveni o osudech komunity v 19. století. Petermann jej popisuje jako skutečnou autoritu obce a uznává jeho vědomosti a schopnosti: rozumí textům a vždy dokáže uspokojivě odpovědět na jeho otázky, pro komunitu funguje jako doktor, když svérázně kombinuje své znalosti západní medicíny s magií.³⁶²

V Súq aš-Šujúch žili mandejci společně s šiity a sunnity a také s Židy. Mandejská komunita zde bývala celkem početná, ale lidé odtud postupně odcházeli do 'Amáry. Kolem roku 1839 zde mělo být asi sto mandejců, mužů, žen i dětí donuceno ke konverzi a násilně obřezáno, komunita je však přijala zpět.³⁶³ V době Petermannova pobytu zde žilo jen 60 mužů (rodin). Petermann navíc popisuje příhodu z posledních dnů pobytu, která ilustruje, do jaké míry byly osudy tak nepočetné skupiny, jako byla mandejská, závislé na okolním prostředí. Za nepřítomnosti šejcha Mansúra z beduínského kmene Muntafiq, pod jehož kontrolou bylo Súq aš-Šujúch, převzal dočasně vládu jeho bratr, šejch Násir. Ten se snažil krátkého období své vlády využít k vlastnímu obohacení a pod záminkou neobjasněné vraždy nařídil na celém území zaplatit zvláštní pokutu. Každá z tamějších komunit na to zareagovala, resp. tím byla postižena jinak. Dle Petermanna se muslimové ukrývali tak dlouho, dokud šejchovi výběrčí procházeli krajem, Židé, kteří nezaplatili, byli uvězněni a mandejci z města tajně utekli do 'Amáry. Město opustil i jejich duchovní vůdce Iahia.³⁶⁴

O relativně početnou mandejskou komunitu (asi 300 rodin) se tehdy v Amáre, městě ležícím na řece Tigris jižně od Bagdádu, starali dva *ganzibrové* a dva *tarmidové*. Na území Osmanské říše, tedy dnešního Iráku, pak v polovině 19. století žilo asi 60 rodin mandejců v Kurně na soutoku Eufratu a Tigridu. Zvláštní je, že Petermann nenašel mandejce v Bagdádu, Basru měli údajně opustit kvůli

³⁶¹ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 144.

³⁶² Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2)1865, 83.

³⁶³ E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*, 90; J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 149–151

³⁶⁴ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 136–137.

nepříznivému počasí, několik jich tehdy žilo v Mohammerahu jižně od Basry. Mohammerah, dnešní íránský Choramšahr, byl roku 1838 vypálen a téměř nikomu z mandejců se nepodařilo z města utéct.³⁶⁵ Zajímavý je také osud komunit ze dvou perských měst, po dlouhá staletí mandejci obývaných: V Šústaru mělo žít dle Petermannových informací dříve kolem 400 rodin, v době Petermannovy návštěvy však již jen čtyři rodiny, pouze v okolí města mělo žít asi 30 rodin. Na přelomu 18. a 19. století zde údajně 30 rodin přestoupilo k islámu, z části kvůli tlaku na ně vyvíjenému, zčásti pro nespokojenost s vlastními kněžími. V Hovejeze, důležitém mandejském centru doloženém rukopisy ze 16. a 17. století, již v polovině 19. století mandejci nežili. Tamní řeka vyschla a mandejci z města odešli, pouze v jeho okolí žilo asi 25 zlatníků. V Desfúlu a jeho okolí uvádí Iahia 80 mužů. Důležitá je Petermannova informace, že již v této době se hovoří mandejštinou jen v Persii! Tuto skutečnost potvrzuje i Layard, který v poznámkách z roku 1842 mj. dokládá krutá pronásledování mandejců v Šústaru.³⁶⁶

Celkově uvádí Petermann na základě Iahiových informací 23 let po epidemii cholery přibližný počet 1500 mandejců, což se zdá být vzhledem ke starším i pozdějším informacím celkem hodnověrný údaj. O jednotlivé obce se starají tři *ganzibrové* a sedm kněží, k dispozici je pouze jedna *mandi*, v Súq aš-Šujúch, a i ta byla asi zničena po odchodu všech mandejců z této oblasti. Francouzský konzul v Mosulu Nicholas Siouffi³⁶⁷ udává roku 1875 celkový počet 4000 mandejců (z toho 1500 mužů) a zmiňuje dalších 11 mandejských lokalit, některé z nich ale nejsme dnes schopni identifikovat.³⁶⁸ Z míst, kde mandejci žijí i ve 20. století, uvádí např. Násiriju, ani on ale nezmiňuje Bagdád a Basru, irácká města, jež mandejci obývali dle starších pramenů a jež se stanou mandejskými centry v průběhu nadcházejícího století. Odchod mandejců do velkých měst v kontextu vývoje a proměn komunity v průběhu 20. a na počátku 21. století jsou předmětem závěrečné kapitoly.

³⁶⁵ E. S. Drower, *The Haran Gawaita...*, 88–89.

³⁶⁶ A. H. Layard, *Early adventures in Persia...*, 357–360.

³⁶⁷ Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris: Impr. Nationale 1880, 159.

³⁶⁸ Wilhelm Brandt, „Mandaeans“, in: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 8, Edinburgh: Clark 1915, 380–393, 392.

3.6. Závěr

Argumentační rámec výkladu původu a raných dějin mandejství (3.2.) vychází z obecného metodologického předpokladu,³⁶⁹ že původ komunity je třeba hledat tam, kde je prvně historicky doložena, a pouze tehdy, když jasné a prokazatelné empirické doklady vedou do jiné oblasti, je třeba uvažovat o migraci komunity a alternativním místě jejích počátků.

Za empiricky jednoznačně doloženou považují komunitu v Babylonii na základě a) nově zpřístupňovaných zaříkávacích textů na keramických miskách a kovových plátcích, b) klasických mandejských textů a c) externích dokladů.

Při výkladu se nejprve zabývám přínosem zaříkávacích textů na keramických miskách a kovových plátcích pro určení původu mandejství. Lokalizace jejich nálezů, jména klientů, božstva, resp. démoni v textech uvádění a rituální praktiky v textech popisované vedou do prostředí Babylonie. Tento náález potvrzuje analýza aramejského dialektu, jímž jsou texty psány: mandejština byla jedním z mluvených dialektů aramejského obyvatelstva Babylonie (3.2.1.).

V dalším kroku se obracím k hlavním tématům, která mandeistika považovala za doklady původu mandejství mimo oblast Babylonie. Argumenty jsem uspořádal do tří tematických celků. Jedná se o 1) rozsah starozákonních motivů a polemiky s židovstvím, 2) paralely či podobnosti mezi mandejským písemnictvím a převážně v koptštině doloženými gnostickými texty, 3) význam vodních rituálů v mandejství a jejich předpokládaný původ v syropalestinském „křtitelském hnutí“. Všechny tyto tři komplexy jsou v bádání spojovány se Syropalestinou a považovány za do té míry pro mandejství konstitutivní, že na jejich základě je jeho vznik situován do Syropalestiny.

V kapitole 3.2.2. ukazují, jak nepodložené jsou argumenty, které tyto tři okruhy vlivů a následně vznik mandejství spojují se Syropalestinou. Zároveň dokládám, že kontextem, v němž/z něhož jsou ideje a praxe doložené v klasických mandejských textech, stejně jako polemika s různými etnickými a náboženskými skupinami v mandejských textech vysvětlitelné, je oblast Babylonie.

³⁶⁹ Formulují v navázání na A. Hultgård (A. Hultgård, „The Mandaean Water Ritual...“, 93.)

Argumentuji ve prospěch toho, že: ad 1) četnost starozákonních motivů a jejich mandejské interpretace nejsou důvodem odvozovat počátky mandejství z nějaké palestinské „židovské sekty“ a že nejsou důvody polemiku vůči židovství nespojovat s prostředím Babylonie, kde jsou kontakty s Židy doloženy na základě zaříkávacích textů (3.2.2.1).

Ad 2) tradiční lokalizace původu vybraných gnostických textů do prostředí Syropalestiny neodpovídá současnému stavu bádání a zároveň jsou gnostické ideje doloženy v prostředí Babylonie díky manicheismu, s nímž byli mandejci v kontaktu, jak dokládá protimanichejská polemika v mandejských textech (3.2.2.2)

Ad 3) ukazují že, myšlenka syropalestinského „křtelského hnutí“ je konstruktem bádání 1. poloviny 20. století, který nemá žádné pramenné opodstatnění. Tím nepopírám existenci židokřesťanských skupin, které církevní autoři spojovali s prostředím Syropalestiny a jejichž praxe zahrnovala mj. vodní rituály. Takové skupiny jsou však rovněž doloženy v prostředí Babylonie a ani zde není nutné hledat možný vliv na mandejství mimo tuto oblast. Podobnosti mezi dochovanými popisy těchto židokřesťanských rituálních praktik a mandejskými rituály jsou však pouze formální, nikoli obsahové, a mandejské vodní rituály z nich nelze jednoduše odvodit (3.2.2.3.) Doložit nelze ani historickou souvislost s Janem Křtitelem.

Geneze mandejských vodních rituálů (především rituálu *mašbuta*) tak zůstává otevřenou otázkou, nicméně řada dílčích aspektů ukazuje vliv íránského prostředí, přičemž vyloučit nelze ani ovlivnění křtem, jak jej praktikovaly křesťanské skupiny přítomné v Babylonii a Chúzestánu (3.2.2.4.).

Zatímco geografickou lokalizaci původu mandejství považuji v souladu s výše uvedeným metodologickým předpokladem za jistou — podle mě neexistují žádné pramenné důvody hledat počátky mandejství jinde než mezi aramejsky mluvícím obyvatelstvem Babylonie — je určení doby jeho vzniku složitější (3.2.3.).

Za výchozí časové ohraničení, v němž se pohybuji v kapitole o počátcích mandejství, jsem zvolil s ohledem na datování nálezů kovových plátů a keramických misek rozpětí 4. až 8. století., resp. za spodní hranici jsem z důvodu nutnosti kriticky se vymezit vůči diskuzím vedeným v mandeistice stanovil dobu raného křesťanství, tj. 1. století.

V postupném upřesňování možného datování počátků mandejství vycházím jak z externích, tak interních (mandejských) pramenů. Kvůli nedostatku pramenů

datují počátky mandejství na škále jistota-pravděpodobnost-možnost takto: Zmínku mandejců a citace pasáží mandejských textů v textu Theodora bar Kóniho z konce 8. století považují — i když na řadu otázek, které text evokuje, neznáme odpověď — za *jistý* bod datování existence mandejství v Babylonii a Chúzestánu.

Za velice *pravděpodobnou* považují existenci mandejství na přelomu 5. a 6. století. Z 6. století pocházejí tři dochované zprávy církevních autorů, které uvádějí mandejce společně s jinými „heretickými“ skupinami, nejstarší z nich je pojednání Cyra/Kýra z Eddesy datované do 1. poloviny 6. století. Pokud přiznáme historicitu zprávě bar Kóniho, že mandejci jsou známí též jako „dostejci“, je možné (v návazání na text bar Kóniho a tradici dochovanou Michaelem Syrským) klást existenci mandejství do 2. poloviny 5. století. Texty církevních autorů ze 6. století však obsahují pouze jméno mandejců, nikoli popisy, které by umožnily jistou identifikaci s mandejstvím, a ztotožnění mandejců s dostejci není neproblematické (3.2.3.1.). Předislámskou existenci mandejství ale potvrzuje jednak existence korpusu zařikávacích textů datovaných většinou do doby sásánovské, jednak (až na výjimky) absence zmínek islámu v klasickém mandejském písemnictví.

S datováním vzniku mandejství do rané doby sásánovské, tj. do 3. až 4. století, se již ocitáme v oblasti pouze *možného*. Považují za velice nepravděpodobné, že existenci mandejství ve 3. století dokládají tzv. Kartírovy nápisy a manichejské texty známé jako Tomášovy žalmy, za pouhou spekulaci považují snahu odvodit mandejství z židokřesťanského nasorejství, s nímž mandejce nepojí nic jiného než jen podobné označení (3.2.3.1.).

Za problematické považují Macúchovo velice rané datování (a v návazání na Macúcha datování Buckleyové) mandejství a mandejského písemnictví na základě kolofonů mandejských textů. Macúch pracuje s dochovanými kolofony selektivně, lze říci, že jejich interpretaci instrumentalizuje ve snaze najít argumenty pro jím zastávané velice rané datování vzniku mandejství, navíc nebere v úvahu jejich možnou fiktivní povahu a chápe je jako nějaký zrcadlový obraz skutečnosti (3.2.3.2.).

Hypotetickou povahu má rané datování mandejství na základě předpokladu existence předloh (Vorlagen) zařikávacích textů, z nichž měli vycházet zhotovitelé keramických misek a kovových pásků (3.2.3.3.). K existenci těchto předloh

dospěli Kessler a Müller-Kesslerová na základě komparace dochovaných zaříkávacích textů v aramejštině babylonských Židů, mandejštině a syrštině. Žádné z těchto předloh se sice nedochovaly, ale jejich existenci nelze vyloučit. Za problematické považují především datování těchto předloh. Dochované zaříkávací texty, resp. jejich rekonstruované předlohy, obsahují představy a božstva/démony, jejichž existenci lze dle jmenovaných autorů vysvětlit pouze na základě sepsání sbírek předloh ještě v době fungujících babylonských chrámů, tj. ve 2. a 3. století. Takové rané datování však není nutné, protože vědění babylonských chrámů přežívalo prokazatelně několik dalších století bez ohledu na fyzickou existenci chrámů. S přihlédnutím k obvyklému datování mandejštiny a mandejského písma do 3. století však nelze ani tak rané datování vzniku mandejských zaříkávacích textů vyloučit.

Přestože kladu vznik mandejevství do doby předislámské, považují identifikaci mandejců se sabejci Koránu za neprůkaznou. První hodnověrná zpráva, díky níž víme, že byli mandejci identifikováni se sabejci, je mnohem pozdějšího data, pochází až z konce 13. století a jejím autorem je Riccoldo de Monte Croce (3.3.).

Ve zbytku kapitoly jsem rekonstruoval dějiny mandejevství na základě několika kolofonů, které obsahují odkazy na konkrétní historické souvislosti, od poloviny 16. století na základě zpráv misionářů (3.4.) a v 19. století na základě zpráv cestovatelů (především orientalisty Petermanna) a koloniálních správců (3.5.). Změnám, jimiž komunita prošla ve 20. a 21. století věnuji samostatnou 8. kapitolu.

4. LITERÁRNÍ OTÁZKY

4.1. Úvod

Všechny mandejské spisy byly sepsány anonymně a bez udání data vzniku. Jejich autorita je odvozována od jejich původu z říše Světla. Mandejské texty a jejich obsah — nauka (*šuta*), moudrost (*hukumta*), poučení (*aprašta*) — jsou považovány za preexistentní a zjevené (*galalta*).¹ Explicitně to uvádí řada knih *Ginzy*, např. v úvodních formulích 3. knihy Pravé Ginzy čteme: „Toto je mysterium a první kniha (*sidra qadmaia*) živé první nauky, jež existovala odjakživa (*mn laqadmia*).“² Postavou, jež je se zjevením spisů nejčastěji spojována, je Manda d-Hiia,³ prostředkující roli však mohou přijmout i další bytosti Světla. Řada dochovaných názvů traktátů *Ginzy* přímo opírá jejich autoritu o některou z nich. Např. 11. kniha *Ginzy* nese název „Kniha velkého Anuše“ (*sidra d-anuš rba*), jedna z kapitol 5. knihy nese název „Kniha Šilmaie, pána domu“.⁴ V kolofonech je problém zjeveného původu „vyřešen“ tak, že poslední kopista měl kopírovat „z dívánu Prvního Života“ (*mn diuan d-hiia qadmaia*). Z kapitoly o dějinách mandejství víme, že nejčastěji se v této souvislosti v kolofonech objevuje jméno Zazai d-Gauazta z města Tib.⁵

Obsahem kapitoly je utřídění mandejského písemnictví, popis jednotlivých textů a edicí jejich vydání. Zvláštní pozornost věnuji klasickým mandejským sbírkám (*Ginza*, *Qulasta*, *Kniha Janova*), jejichž obsah je velice různorodý a není snadné se v nich orientovat. Podrobněji se také zabývám vydáními zaříkávacích

¹ Např. Gi 282:19/280:25.

² Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 227; Gi 68:20–21/65:27–28.

³ Gi 222:10–12/223:17–18; Gs 19:6–7/437:26–27; CP 69:9–10/96:1.

⁴ Gi 249:10/251:12; 196:14–15/197:13.

⁵ CP 99:2/71:26; Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag 1960, par. 206, 43/159; Jorunn Jacobsen Buckley, *The Scroll of Exalted Kingship. Diwan Malkuta 'Laita (Mandaean Manuscript No. 34 in the Drower Collection, Bodleian Library, Oxford). Translated by Jorunn Jacobsen Buckley*, (American Oriental Society Translation Series 3), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1993, ř. 1353, 72.

textů, jejichž edice jsou nepřehledné, těžko dohledatelné, přitom ale zásadní pro pochopení počátků a vývoje mandejství.

Problematiku písemnictví nelze omezit na verbální sdělení, které texty obsahují, proto se v dalším výkladu kapitoly věnuji také materiální/formální stránce textů, jejich autoritě a roli v životě komunity, jejich (re)produkci, významu pro sebepochopení komunity a vymezení se vůči druhým.

Mandejské písemnictví je vzhledem k dnes nepočtené mandejské komunitě velice rozsáhlé. Až na výjimky z posledních desetiletí je literatura mandejců literaturou náboženskou, jež především kodifikuje a prostředkuje nauku a určuje a vysvětluje rituální praxi. Utřídit můžeme mandejské texty dle několika kritérií: dle stadia vývoje jazyka, jímž byly sepsány, dle předpokládané doby vzniku, dle autority, již mandejci jednotlivým textům přikládají anebo dle materiální formy, v níž jsou tradovány (kodex/svitek atp.). Protože písemnictví je velmi rozmanité co do formy i obsahu a v textech se často prolínají různé vrstvy, považují za nepřehlednější roztrždit je na texty, v nichž převládá naukový (teologický/mytologický) aspekt; 2) na texty kodifikující a vysvětlující rituální praxi a 3) na zařikávací texty.

4.2. Naukové a astrologické texty

Ginza

Nejvyšší autoritu mezi texty přikládají mandejci sbírce s názvem *Ginza*. *Ginza* znamená mandejsky „poklad“ a za poklad se považuje vědění (*manda*) či moudrost (*hukumta*), již kodex čítající kolem 530 stran mandejského textu⁶ uchovává. *Ginza* nazývaná též „Velká kniha“ (*sidra rba*) sestává ze dvou hlavních částí: Pravé Ginzy (*ginza iamina*), jež má naukový charakter, líčí kosmogonie, kosmologie, poměr mezi dobrými i zlými mocnostmi a člověkem a světem a poučuje věřící o jejich povinnostech. Levá *Ginza* (*ginza smala*) obsahuje především hymny, jejichž tématem je duše a její návrat do říše Světla.

Dnešní podoba textu je výsledkem redakční práce. Jeho geneze je do určité míry „čitelná“ díky tomu, že ve všech známých rukopisech má *Ginza* celkem 7

⁶ Dle Petermannova vydání, viz níže.

kolofonů, tzn., že sbírka byla tradována v sedmi částech a kopisté nahlíželi i později sedm částí kodexu minimálně pro účely opisování jako samostatné. Zároveň se dochovaly názvy některých traktátů *Ginzy*. Sbíрка obsahuje několik myšlenkových tradic, její jednotlivé dílčí části, o nichž v návazání na Lidzbarského hovořím jako o traktátech, však byly postupně přepracovávány, doplňovány a spojovány způsobem mnohdy tak necitlivým, že jsou některé texty — přinejmenším pro čtenáře nemandejce — téměř nesrozumitelné a konfuční. Vrstvy různého stáří a původu se v textu prolínají, i v rámci jednotlivých traktátů se často mění nejvyšší božstvo, postavy poslů Světla, osoba vyprávějícího atp. Možné rozlišení jednotlivých vrstev mandejské nauky předložil na základě literární kritiky a analýzy dějin tradice K. Rudolph.⁷

Stáří jednotlivých traktátů *Ginzy* není snadné přesněji určit. Jak jsem uvedl v kapitole o dějinách bádání, datování se dle východisek jednotlivých badatelů pohybuje v rozmezí od 2./3. století až do 8. století. Protože většina traktátů neobsahuje polemiku s islámem či vliv islámu (nebo představují zmínky islámu pouze pozdější dodatky textů),⁸ považuji za pravděpodobné, že byly tyto traktáty sepsány před tím, než se mandejci setkali s islámem. Konečnou redakci celé sbírky *Ginzy* do podoby, jak ji známe dnes, datujeme zpravidla do 8. století.

Nejstarší známý rukopis *Ginzy* je Code sabéen č. 1 pařížské Národní knihovny z roku 1560, nejnovější rukopisy pocházejí z 20. století. Na základě druhého nejstaršího rukopisu (Code sabéen č. 2) z roku 1632/33 pořídil švédský cestovatel a badatel Matthias Norberg první vydání a latinský překlad *Ginzy*.⁹ Norberg ale považoval mandejský text za pokaženou syrštinu a podle syrštiny jej také opravil,

⁷ Kurt Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. Výsledky shrnuje Rudolph ve studii „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden — New York — Köln: E. J. Brill 1996, 301–338, 317–320. Viz též Rudolf Macuch „Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben“, *Orientalistische Literaturzeitung* 63 (1968), 5–14. Ke kritice jeho přístupu viz kapitolu o dějinách bádání.

⁸ Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925, xiii.

⁹ Matthias Norberg, *Codex Nasaraeus. Liber Adami appellatus, syriac transcriptus, loco vocalium ubi vicem leterarum gutturalium praestiterint his substitutis, latineque a Matth. Norberg*, tom I–III, Londoni Gothorum 1815–1816; Kurt Rudolph, „Die mandäische Literatur: Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte...*, 339–362, 350.

jeho vydání je proto zcela bezcenné.¹⁰ Na základě Pařížských rukopisů vydal roku 1867 text *Ginzy* Heinrich Petermann a jeho vydání je dodnes jediným spolehlivým vydáním.¹¹ Použili je pro svůj překlad Wilhelm Brandt i Mark Lidzbarski.¹² Zatímco Brandtova průkopnická práce zůstala neúplná, stal se Lidzbarského překlad z roku 1925 důležitým mezníkem ve výzkumu mandejského náboženství. Na základě kolofonů, doložených názvů traktátů a dle pro mandejskou literaturu typických úvodních a závěrečných formulí rozdělil Lidzbarski text do 21 knih, z nichž některé obsahují i více traktátů nebo hymnů. Texty samotné o jednotlivých „traktátech“ hovoří jako o knihách (*sidra nebo sipra*). Z Lidzbarského rozdělení *Ginzy* vycházím při následujícím nastíněním obsahu *Ginzy*.

Na začátku Pravé *Ginzy* (dále PG) stojí dvě verze jednoho spisu s názvem „Kniha pána velikosti,“¹³ jenž popisuje svět Světla, stvoření světa a člověka, formou poučení prvního člověka Adama poslem Světla (Hibil Ziua) stanoví kodex morálních a rituálních povinností. Obě verze traktátu líčí též mandejské pojetí věků světa od jeho stvoření až po jeho zkázu. Následuje varování před falešnými náboženstvími, zaměřené ve verzi druhé knihy především vůči křesťanství. Nejvyšším božstvem je zde Král Světla nazývaný též Pán Velikosti. Druhá kniha obsahuje též vyznání hříchů s prosbou o milost (2. kapitola), zjevitelskou řeč posla Světla (3. kapitola) a výzvy ke správnému životu (4. kapitola).

PG 3 s názvem „Kniha živoucí první nauky“ je nejrozsáhlejším z dochovaných mandejských traktátů. Protože jeho hlavním tématem je stvoření, nazval jej Wilhelm Brandt „mandejskou Genesis“.¹⁴ Traktát obsahuje několik (od sebe se odlišujících) verzí stvoření, stvoření pozemského světa (*tibil*) a stvoření prvního člověka (Adama), včetně polemiky s jinými náboženstvími. Vylíčen je

¹⁰ M. Lidzbarski, *Ginza...*, xiv.

¹¹ *Ginza XIV*, Heinrich Julius Petermann, *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo "Liber Adami" appellatus, opus Mandeorum summi ponderis I-II*, Leipzig 1867. Hlavní svazek je opis Code sabéen č. 1, doplňující díl obsahuje textové varianty zbylých tří rukopisů pařížské národní knihovny.

¹² Wilhelm Brandt, *Mandäische Schriften: Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893; Mark Lidzbarski, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925.

¹³ Gi 61:11/54, 20.

¹⁴ W. Brandt, *Mandäische Schriften...*, 125–131.

sestup posla Světla Manda d-Hiia do podsvětí a jeho souboj s Králem Temnoty. PG 4 je krátký traktát popisující sestup posla Světla do podsvětí (do světa Temnoty). Na rozdíl od předchozího traktátu je zde sestupujícím poslem Světla Hibila Ziua. PG 5 rozdělil Lidzbarski do pěti kapitol. První z nich pojednává o sestupu Hibila Ziua do podsvětí a jeho boji s mocnostmi Temnoty. 2. kapitola s názvem „Svržení všeho božstva domu“¹⁵ líčí reakci bytostí Temnoty na zjevení Manda d-Hiia ve světě a ústí v napomínání ke zbožnému životu. 3. kapitola 5. traktátu představuje jeden ze tří nejdůležitějších popisů vzestupu duše skrze strážní domy (*maṭarta*). Hlavní postavou 4. kapitoly je Jan Křtitel, který křtí posla Světla (Manda d-Hiia) a po smrti vystupuje do říše Světla. PG 5/5 nese titul „Kniha Šilmaje, pána domu“. Šilmai je zde líčen jako jedna z bytostí Temnoty. V rituálních textech však vystupuje společně s Nidbajem jako patron tekoucí rituální vody (*iardna*). Traktát poučuje formou otázek a odpovědí o přirozenosti a původu země, firmamentu, Slunce, člověka atp. PG 6 je v mandejské tradici zcela singulární „Kniha Dinanuktova“, jež líčí extatický (snový) vzestup skrze strážní domy (*maṭarta*).

PG 7 je sbírkou mudroslovných výroků, vložených do úst Janovi (*iahia*). V PG 8 poučuje Manda d-Hiia věřící a varuje je před nástrahami zlého ducha (*ruha*). PG 9/1 je mladší spis polemizující s jinými náboženstvími. Ta jsou spojována, resp. odvozována od „Sedmi“ (planet), odtud název textu: „Svržení sedmi hvězd“ (*garqalta d-šuba kukbia*). Ústřední postavou 2. traktátu deváté knihy je „božské dítě“, „spravedlivý, velký jedinečný“ (*lhudaia rba zadīqa*),¹⁶ označení, jež se v různých souvislostech objevuje i v jiných pasážích mandejských textů.¹⁷ V následující knize (PG 10) je takto označen Hibil. Tato kniha líčí vznik jednotlivých světů Světla, stvoření pozemského světa a Adama a Evy. PG 11 nese název „Mysterium a kniha velkého Anuše“. Spis přináší mandejskou nauku o světových věcích včetně vylíčení potopy světa.

Krátký traktát PG 12/1 poučuje o povaze nebes, hvězd, země, noci a dne. Další čtyři kapitoly knihy obsahují abecední žalmy. PG 12/6 líčí svět Temnoty a

¹⁵ Název textu obsahuje pouze rukopis „B“. (Heinrich Julius Petermann, *Thesaurus sive Liber Magni, vulgo „Liber Adami“ appellatus opus Mandaeorum summi ponderis*, Tom. II: Lectiones codd. additamenta et corrigenda continens, Leipzig: Weigel 1867, 68.)

¹⁶ Gi 234:21/235:32.

¹⁷ M. Lidzbarski, *Ginza...*, 234–235

jeho vládce, Krále Temnoty. 7. kapitola navazuje poučením o povaze severu, kam mandejci situují říši Světla. Poslední dvě kapitoly 12. knihy doplňují výklad 1. traktátu Ginzy a pocházejí od stejného autora. PG 13 je kněžská modlitba ve prospěch obce. Z toho, že první kolofon *Ginzy* je až za 13. knihou, lze usuzovat, že prvních 13 knih bylo tradováno jako celek.¹⁸

PG 14 popisuje vznik veškerenstva emanacemi z „velkého Nbaṭ“ a tvůrčí aktivitou Života. PG 15 obsahuje 20 kratších ve verších sepsaných kapitol, jež přinášejí poučení nebo napomenutí poslů Světla. PG 16 čítá celkem 11 kapitol s hymny a modlitbami. PG 17/1 přináší různá poučení pronášená nejvyšší bytostí, 2. traktát knihy pak napomenutí ke správnému životu pronášená Adamem. Poslední, 18. kniha Pravé Ginzy, o níž kolofon hovoří jako o „Knize králů“ (*spar malkia*), líčí dějiny světa.

Levá Ginza (LG) se skládá ze tří knih. Kromě první z nich je celý text ve verších. První kniha obsahuje převážně poučení a napomenutí, zdůrazňuje bezcennost pozemského života, kritizuje lpění na životě v pozemském světě, a je tak vlastně narativním úvodem k dalším dvěma knihám, které poetickou formou líčí osudy duše. První a druhý traktát líčí Adamův postoj při odchodu z pozemského světa, jeho nárek nad smrtí, lpění na světě a životu. Stejně téma rozvíjí i třetí traktát, v němž Eva nařiká nad mužem, s nímž se musí rozloučit, zatímco poslední 4. traktát popisuje vzestup duše strážními domy. LG 2 má 28 částí, v každé z nich se duše (*mana*) vždy představuje slovy „Já jsem mana velkého Života, já jsem mana mocného Života.“ Jednotlivé části jsou si obsahově podobné: *mana* si stěžuje, že byla vyhnána ze svého domova a uvržena do pozemského světa, resp. do těla. Na její volání přichází vykupitel, který ji poučuje, utěšuje a slibuje vykoupení. LG 3 je sbírkou 62 básní/hymnů, jejichž tématem je osud duše (*nišimta*). Dle instrukcí, jež jsou součástí textu, je patrné, že některé básně byly užívány při rituálech ve prospěch zemřelých, ostatně některé texty z této knihy jsou obsaženy i ve sbírce *Qulasta*.

Knihá Janova

Prvním mandejským textem publikovaným v textově kritickém vydání byla „Knihá Janova“. Mark Lidzbarski vydal roku 1905 vlastnoručně psaný text na

¹⁸ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005, 19.

základě rukopisů pocházejících ze 17. století.¹⁹ Kodex rozdělil do 37 tematických celků a 76 kapitol, a i když toto rozdělení nekoresponduje s mandejským textem, usnadňuje orientaci v textu, jehož jednotlivé „kapitoly“ jsou k sobě často přimknuty jen na základě společného tématu, mají ale rozdílného autora a často i formu (příkladem jsou kapitoly o „Dobřím pastýři“). V rukopisech je kodex označován jako *Drašia d-malkia*, což lze přeložit jako „Nauky“, „Učení“ nebo také „Knihy králů“.²⁰ Za tento název vděčí kniha zřejmě prvním kapitolám, v nichž jsou promlouvající bytosti osločovány jako „králové“ (*malkia*). Tento původní význam slova byl však v mandejštině přenesen a jako *malkia* (sg. *malka*) jsou označovány všechny nebeské bytosti. Dnešní označení tak vystihuje dobře obsah sbírky: promluvy bytostí Světla k různým tématům.

Sbírku jako celek a většinu v ní obsažených textů datujeme do 8. století (reagují na islámský kontext).²¹ Tlaku islámu a snaze mandejců prokázat se vůči muslimům „svatými texty“ a známým prorokem je pravděpodobně třeba přičíst spojení sbírky jako celku s postavou Jana Křtitele. Sbírka je totiž v rukopisech označována rovněž jako „Učení“ či „Kniha Janova“ (*draša d-iahia*) a pod tímto titulem je kniha díky Lidzbarského překladu známa. Z celkových 277 stránek mandejského textu se přitom Jan objevuje pouze v necelé čtvrtině textu, v kapitolách 18–33. Téměř všechny tyto kapitoly pak začínají formulí, jež obsahuje jak aramejskou, tak arabskou formu jména Jan: „Iahia káže za noci, Iuhana za večerů noci.“ Jan zde vystupuje jako „křtitel“, resp. ten, kdo praktikuje rituál *mašbuta*, káže mandejskou nauku a morálku.

Kniha Janova obsahuje některé texty, které známe z *Ginzy*, někdy sdílejí obě sbírky stejná témata odlišně pojatá, především ale rozvíjí Kniha Janova řadu témat *Ginzy*. Je možné, že sbírka měla utřídit materiál, který nepojala *Ginza*, je možné, že měla být jejím doplňkem. Text samotný ani jeho kolofony neuvádějí v tomto ohledu žádné informace. Jako příklad rozvedení témat, jež jsou v *Ginze* pouze naznačena, lze uvést legendu o Miriai, židovce, která dle mandejského

¹⁹ Nejstarší použitý rukopis pochází z roku 1629 (Code Sabéen 8). Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915.

²⁰ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 114.

²¹ Některé texty jsou však považovány za předislámské. (J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 225; K. Rudolph, „Die mandäische Literatur...“, 352.)

podání konvertovala k mandejství (34–35),²² nebo kapitoly o „dobrém pastýři“ (11–12)²³ s charakteristickým stylem sebezjevitelských výroků.

V *Ginze* zmiňované zjevení posla Světla v Jeruzalémě rozvádí v kontextu polemiky vůči židovství a islámu 54. a 76. kapitola Knihy Janovy. Posledně jmenovaná kapitola líčí zjevení Anuše Utra v Jeruzalémě coby protivníka Krista (*mšiha*).

Drašā d-iahia obsahuje dále řadu napomenutí roztroušených na různých místech textu (kapitoly 43–45, 47, 50, 67), poučení morálního charakteru, varování před magií, rozvodem, uctíváním idolů atp., nechybí nabádání k víře (kapitola 44). Kniha líčí mandejskou nauku o osudu duše a světa (kapitoly 14–17), sestup vykupitele (Manda d-hiia) do podsvětí (kapitola 68) a obsahuje traktáty o stvoření (kapitoly 3 a 60).

Knihy zvěrokruhů a dívány

K rozsáhlým dílům náleží též sbírka „Knihy zvěrokruhů“ (*spar maluašia*).²⁴ Výraz *maluaša* označuje znamení zvěrokruhu, osud, jak jej vyjevují hvězdy a souhvězdí, a rovněž jméno,²⁵ jež každý mandejec dostává vedle svého občanského jména. Při narození je určuje kněz právě podle horoskopů zaznamenaných v této knize. Sbíрка sestává z 20 různých převážně astrologických textů a jméno dostala dle první knihy. Ta patří společně s druhým textem sbírky — s „Knihou hvězd“ (*aspar kukbia*) — k nejucelenějším částem textu. Obě dvě knihy mají podvojnou strukturu, zvláště se zabývají důsledky postavení nebeských těles pro muže a pro ženu s ohledem na to, v jakém znamení se narodili. Podobně určuje 5. kniha sbírky možné uzdravení dle toho, v jakém dni měsíce propukne nemoc. Z postavení nebeských těles se stanoví i vhodnost či nevhodnost různých aktivit (9. kniha). „Knihy zvěrokruhů“ byla řadou badatelů (i samotnou Drowerovou) považována za pozdní a nepůvodní dílo, bez zásadnějšího významu pro

²² Legenda o židovce Miriai je zmíněna v souvislosti s konverzí a *mašbuta* (přijatým od Anuše Utra) na jednom místě v *Ginze* (Gi 332, 1–11/341:21–39) a ve sbírce *Qylasta* (ML 209–212). V Knize Janově je rozvinuta do dvou delších kapitol (34–35), přičemž příběh se odehrává v Jeruzalémě na břehu Eufratu.

²³ Motiv „dobrého pastýře“ najdeme v PG 5/2, kde je označení vztaženo na Manda d-hiia.

²⁴ Ethel Steffana Drower, *The Book of the Zodiac (Sfar Maluašia)*, (Oriental Translation Fund 36), London: The Royal Asiatic Society 1949.

²⁵ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 244.

pochopení mandejského náboženství.²⁶ Dodnes je nejméně probádanou mandejskou knihou. Drowerové vydání má za základ tři rukopisy a jeho součástí je faksimile jednoho z nich. Jedná se o rukopis č. 31 ze sbírky textů, které shromáždila Drowerová a které označujeme jako „Drower Collection“ (zkratka D.C.) a číslem rukopisu.²⁷ Jde o knihu složenou z volně ložených listů, v mandejštině označovanou jako *kurasa*.

Z perštiny převzatým slovem „díván“ označují mandejci svitky různého obsahu, v nichž text zpravidla doprovázejí více či méně rozsáhlé ilustrace. „Abaturův díván“²⁸ je šest metrů dlouhý svitek popisující jednotlivé strážní domy, jimiž musí duše při svém vzestupu zpět do říše Světla projít. Spis je pojmenován po jedné z bytostí Světla — Abaturovi, který coby „pán váhy“ na příkaz Hibila Ziua sedí na svém trůnu u brány do říše Světla a váží duše, jež prošly strážními domy. Aby duše mohla vejít do říše Světla, musí vyvážit čistotu další bytosti Světla, Šitila, který je v rukopisu zobrazen na pravé misce váhy [obr. 4]. Na rozdíl od gnostických knih Jeú,²⁹ jež rovněž nejen popisují, ale též zobrazují „znamení“ a „pečetě“ stanic plérómatu, jimiž duše musí projít, v mandejském svitku ilustrace a popisky k nim převažují na úkor souvislého textu. Vzestup duše je zde vyobrazen pro mandejce typickým „geometrickým“ způsobem, ilustrace zachycují např. jednotlivé strážní domy, demony, kteří se snaží duši zabránit ve vzestupu, charakteristické je zobrazení bárky, která převáží „duše spravedlivých“ k domu Abatura.

„Díván řek“ (*diuan nahrauata*) je bohatě ilustrovaným svitkem, který opět „geometrickým“ způsobem zachycuje systém toků, pramenů, hor a jiných geografických lokalit a představuje geografii mýtického obrazu světa mandejců [obr. 5].³⁰ Dominantním rysem svitku jsou linie toků, jež se táhnou téměř celým

²⁶ Podle Drowerové „knihu nelze považovat za nic jiného než za řadu překladů“ „beze stopy po mandejských myšlenkách, náboženství a zvycích“. (E. S. Drower, *The Book of the Zodiac...*, 3.)

²⁷ Viz Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 85 (1953), 34–39.

²⁸ Drower, Ethel Stefana, *Diwan Abatur or Progres trough the Purgatories: Text with Translation Notes and Appendices*, (Studi e Testi 151), Città del Vaticano 1950.

²⁹ *Koptisch-gnostische Schriften, 1. Band. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeú*. Hrsg. von C. Schmidt. 3. Aufl. bearb. von W. Till, Berlin 1962. Ukázky vyobrazených pečetí obsahuje Petr Pokorný, *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1998, 21, 27, 71.

³⁰ Kurt Rudolph, *Der mandäische „Diwan der Flüsse“*, (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 70/1), Berlin: Akademie-Verlag 1982.

svitkem. Do pozemského světa zde přivádí vodu z říše Světla „Eufkrat lesku“ (*praš žiua*). Text je důležitý z hlediska problematiky vývoje mandejských představ, vývoje mandejštiny a obsahuje důležité kolofony, jež líčí pogromy na mandejce.

Díván *Haran gauaita*³¹ je nekompletně dochovaný svitek pozdního data (pravděpodobně 12. století).³² „Mytologicko-legendární“ text (Macúch) situuje původ jedné skupiny mandejců (nasorejců) do Palestiny a líčí exodus této skupiny přes severní Mezopotámii do Babylonie. Přesto, že míra jeho historicity je velice sporná, považovali jej někteří badatelé za doklad západního původu mandejství. Jejich argumenty jsem se zabýval v kapitole o dějinách bádání.

Původně pouze kněžím, resp. zasvěceným určenou nauku obsahuje v roce 2015 publikovaný mandejský text s názvem „Díván a vysvětlení tajemství praotců“ (*diuan utapsir d-razia d-abahata*).³³

4.3. Texty normující a vysvětlující rituální praxi

Qulasta a Mašbuta d-Hibila Žiua

Mezi rituálními texty je na prvním místě třeba zmínit soubor modliteb a hymnů s názvem *Qulasta*. *Qulasta* znamená dnes „sbírka“, ale aramejšтина takto původně označovala chválu, velebení, chvalořečení (od kořene *QLS*), teprve přeneseně sbírku takových textů (plurál *qulasiata*). *Qulasta* obsahuje texty odlišného stáří určené různým příležitostem. Jednotlivé hymny a modlitby byly a dodnes jsou tradovány též ve sbírkách jiné skladby než ta, jejímuž vydání dala lady Drowerová název „Kanonická kniha modliteb“. Drowerová doplnila neúplné Lidzbarského vydání „Mandejských liturgií“ z roku 1920.³⁴ Kromě úplnosti

³¹ Ethel Stefana Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiua: The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953. Drowerová měla k dispozici dva rukopisy D.C. 9 a D.C. 36, v překladu vychází převážně z D.C. 36, součástí publikace je vložené faksimile D.C. 9.

³² Judah B. Segal, Recenze „*The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiua. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1956), 373–375, 374.

³³ Bogdan Burtea, *Die Geheimnisse der Vorfäter. Edition, Übersetzung und Kommentierung einer esoterischen mandäischen Handschrift aus der Bodleian Library Oxford*, (Mandäistische Forschungen 5) Wiesbaden: Harrassowitz 2015.

³⁴ Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden: Brill 1959. Vydání Lidzbarského textu „Mandäische Liturgien“ (Berlin: Weidmann 1920) předcházelo vydání Eutingovo z roku 1867 (J. Euting, *Qulasta: Oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*, Stuttgart: Schepperlen 1867).

sbírky je předností jejího vydání autorčina znalost rituálů vycházející z terénních výzkumů, díky níž mohla korigovat či upřesnit překlad Lidzbarského. Jeho vydání je však dodnes jediným textově kriticky zpracovaným textem, neboť text „Kanonické knihy modliteb“ obsahuje vedle anglického překladu jen faksimile rukopisu D.C. 53. Při překladu zohlednila Drowerová ještě manuskript D.C. 3 a několik dalších fragmentů, odlišné varianty uvádí v anglickém překladu v poznámkách v transliteraci. Tato nejrozsáhlejší podoba *Qulasta* byla původně tradována v osmi celcích, jak prozrazují kolofony textu.³⁵

Ve všech známých rukopisech je na začátku sbírky zařazena „Kniha duší“ (*sidra d-nišmata*). Text, jehož bezchybná znalost je předpokladem iniciace kněze, obsahuje rituální scénář pro *mašbuta*. Následuje rituál pro vzestup duše (*masiqta*). Obě první knihy náleží k nejstarším z celé sbírky, dochovaly se i názvy pramenů, z nichž texty čerpají („Díván velkého pramene“ a „Kniha Gadanova“).

Qulasta dále obsahuje modlitby pro každodenní očišťování (*rušuma*) a tzv. *rahmia* — modlitby a hymny (*eniania* a *drašia*) recitované při východu slunce, v poledne a před západem slunce, dále modlitby a hymny pro jednotlivé dny týdne (CP č. 106–169);³⁶ texty pro kněžskou iniciaci a pro svatební rituál (CP č. 179–232), mezi nimi svatební „písň“ (*hadaiata*); hymny určené pro rituál iniciace kněze označovaný jako „korunovace“ (*tarasa d-taga*) (CP č. 305–329); modlitby pro „praporec“ (*drabša*), důležitý symbol mandejské obce užívaný při většině rituálů (CP č. 330–347). Součástí sbírky jsou i modlitby pro rituál „požehnaná almužna“ (CP č. 348–374). Drowerové vydání obsahuje i dva texty důležité pro pochopení mandejské religiozity. První z nich je „Pozdravení Králů“ (*asut malkia*; CP č. 105), druhým textem je modlitba „Naši předkové“ (*abahatan qadmaia*; CP č. 170).

Výklad rituálu *mašbuta* je v „Knize duší“ zasazen do vyprávění o křtu prvního člověka Adama poslem Světla Hibilem Ziua. Ten je též hlavní postavou narativu, jenž tvoří rámeček pro výklad rituálu *mašbuta* ve svitku s názvem „Díván křtu Hibila Ziua“ (*diuan mašbuta d-hibil ziua*).³⁷ Na základě rukopisu z vlastní sbírky (D.C. 35)

³⁵ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 186.

³⁶ Zkratka CP odkazuje na jednotlivé očíslované texty sbírky *Qulasta* v Drowerové vydání *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*.

³⁷ *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary* by E. S. Drower, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.

pocházejícího z roku 1831 přeložila text téměř osm metrů dlouhého svitku lady Drowerová. Svitek uvádí do souvislosti tři důležité mandejské rituály (*masiqta*, *mašbuta* a *zidqa brika*), jejichž existenci zároveň odvozuje z říše Světla. Výklad těchto rituálů je zarámován mandejskou variantou předovýchodního mýtu o sestupu božstva do podsvětí. Na příkaz říše Světla sestoupí Hibil Ziua do říše Temnoty a zde se utká s jejím vládcem. Aby se poté, co jej přemůže, mohl vrátit zpět do plérómatu, musí být v jeho prospěch celebrovány rituály *masiqta* a *zidqa brika* a musí být očištěn rituálem *mašbuta*. Hibil Ziua je tak v textu zároveň prototypem rituálně nečistého kněze.

Datování textů sbírky se pohybuje od prvního století (Macúch) až po dobu islámskou (Müller-Kessler).³⁸ S ohledem na absenci zmínek islámu je možné považovat většinu textů sbírky za předislámskou.

Rituální komentáře (šarh)

Na sbírku *Qulasta* navazuje a rozvíjí ji velké množství dalších textů, jež ustanovují průběh rituálů a zároveň vysvětlují význam rituálního jednání. V rukopisech jsou tyto texty označovány jako *šarh*. *Šarh* je převzato z arabštiny, kde *šarḥ* znamená „interpretace“ nebo „komentář“ a v souvislosti s mandejskými texty je asi nejvhodnější překládat je jako „vysvětlení“ nebo „výklad“.³⁹

„Vysvětlení korunovace (doslova `nasazení koruny`) velkého Šišlama“ (*šarh d-tarasa d-taga d-šišlam rba*) je textem, který kodifikuje rituál kněžské iniciace.⁴⁰ Koruna (*taga*) je symbolem kněžského-královského stavu a velký Šišlam je považován za patrona tohoto komplexního rituálu, jenž zahrnuje i rituály *zidqa brika* a *masiqta*. Drowerová při vydání textu zohlednila jeden z nejstarších dochovaných mandejských rukopisů pocházející z konce 16. století (D.C. 54), její překlad však vychází z rukopisu téměř o 3. století mladšího, jehož faksimile je součástí edice.⁴¹

³⁸ Viz k tomu kapitolu o dějinách bádání, především 2.5. a 2.6.

³⁹ Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaia*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 2.

⁴⁰ Ethel Steffana Drower, *The Coronation of the Great Šišlam. Being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon; transl. from two mss. entitled "The Coronation of Šišlam-Rba", DC54 Bodleian Libr., Oxford (1008 A.H.) and Or.6592, Brit.Mus. (1298 A.H.); with discussion of the „words written in the dust“ by E. S. Drower, Leiden: Brill 1962.*

⁴¹ Rukopis Or. 6592 z roku 1872.

Velký Šišlam je nejen patronem iniciace kněze, ale též svatebního rituálu (*qabin*). „Výklad svatebního rituálu velkého Šišlama“ (*šarh d-qabin d-šišlam rba*; D.C. 38)⁴² obsahuje vlastní svatební rituál, dále modlitby, hymny a svatební písně (*hadaiata*). Součástí textu je též astrologický dodatek, kalendář, který uvádí hodiny jednotlivých dnů týdne a doporučuje určité aktivity, či od nich v danou dobu naopak odrazuje.

Jedním z posledních publikovaných mandejských textů je „Výklad (svátku) *Paruanaii*“ (*šarh d-paruanaii*).⁴³ Edice obsahuje celkem sedm „vysvětlení“ (*šarh*) jednotlivých rituálů praktikovaných během nejdůležitějšího pět dnů trvajících mandejského svátku. Prvním krátkým textem je „Vysvětlení oběti holuba v rámci *Paruanaii*“ (*šarh d-qnasa d-iuna d-paruanaiia*). Popisovaná rituální porážka holuba je vlastně přípravou pro bezprostředně následující rituál s názvem „Vzpomínka na zemřelého jediného velkého Spravedlivého“ (*šarh d-dukrana lhdaia rba zadiqa*). *Dukrana* znamená „vzpomínka“, „připomenutí“ jména zemřelých předků a jádrem rituálu je hostina, při níž se skrze vyslovení jména zemřelých uskutečňuje společenství obce (*laupa*), jež zahrnuje živé i zemřelé. Tato forma *dukrana* je rituálem pro každoroční znovuposvěcení mandejské rituální stavby (*mandi*), rituál je někdy též nazýván „Otevření *mandi*“ (*ptaha d-bimanda*). *Šarh d-paruanaii* obsahuje ještě jednu variantu rituálu *dukrana* s názvem „Vysvětlení (rituálu) vzpomnutí jmen“ (*šarh d-dukrana d-šumaiia*). Rukopis dále přináší „vysvětlení“ rituálu *Ahaba d-mania*, doslova „předání roucha“. *Ahaba d-mania* se koná ve prospěch mandejců, kteří zemřeli bez rituálního oděvu (*rasta*). Svitek obsahuje dvě varianty zmíněného rituálu, jedna je určena pro laiky, druhá pro kněze. Následuje text rituálu pro vzestup duše „Vysvětlení (rituálu *masiqta*) otců“ (*šarh d-tabahata*). Text uzavírá *Šarh d-zidqa brika d-paruanaiia* („Vysvětlení požehnané almužny (svátku) *Paruanaii*“). Je to zvláštní forma hostiny „požehnaná almužna“ (*zidqa brika*), jejímž účelem je, jak název napovídá, prospět duši „dobrymi skutky“ (almužnou).

Rituální „komentáře“ jsou stejně jako rituály samotné považovány za „mysteria“ či „tajemství“ (*raza*) určená pouze pro zasvěcené, popř. pro aspiranty kněžství, a stejně je tomu i s texty, které rozvíjejí nauku označovanou jako

⁴² Ethel Steffana Drower, *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam*, (Biblica et Orientalia 12), Roma: Pontificio Instituto Biblico 1950. Buckleyová jej uvádí jako D.C. 39. (J.J. Buckley, *The Great Stem...*, 358–359.)

⁴³ Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage... Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005.

naširuta.⁴⁴ Na prvním místě je třeba zmínit sbírku celkem sedmi nesourodých traktátů obsažených ve svitku D.C. 36.⁴⁵ s názvem „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*). Jako zlatá nit se textem táhne problematika kněžského iniciačního rituálu. To po formální stránce našlo výraz ve struktuře otázek a odpovědí, jejichž smyslem je poučit kandidáta kněžství. Protože rituály představují *imitatio* jednání nebeských bytostí, jsou i otázky a odpovědi vkládány do úst nebeských bytostí, a to tak, že ta výše postavená, jež je v textu oslovována jako „Pán nauky“, odpovídá na otázky bytosti Světla, která stojí v hierarchii níže. Tyto dialogy jsou vzorem pro „výuku“ učitele (*rba*) a žáka, resp. novice (*šuialia*), a jejich odvození od bytostí Světla rovněž zakládá autoritu nauky. Celému textu dal jméno první spis první knihy svitku „Otázky, na něž se ptali velký Šišlam a Hibil Ziua svého otce Nbata“. Kandidáta kněžství, jež klade otázky směřující převážně k rituální praxi, zde reprezentuje velký Šišlam nebo Hibil Ziua. Podmínky kněžství stanoví 6. kniha a k iniciačnímu rituálu se stejně tak vrací i text č. 7., jenž popisuje fyzické předpoklady kněžství i znalosti, které musí novic při rituálu prokázat.

Traktát „Vysvětlení těla“ (*tapsir pagra*) z 2. kapitoly 1. knihy sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ považuje Drowerová za mandejskou paralelu ke spekulacím židovské mystiky.⁴⁶ Sbíрка dále obsahuje dvě verze (3. a 4. traktát) textu s názvem „Rána a léčení“. Ranami (sg. *mhita*) se zde míní rituální nečistota způsobená především různými pochybeními při výkonu rituálů a její odstranění či vyléčení (*asuta*). Traktát se dále zabývá osudem těch, kteří zemřeli nečistí, a jako jeden z mála textů věnuje prostor svátkům a svatebnímu rituálu. Mandejská svatba představuje *imitatio* sňatku nebeských bytostí, velkého Šišlama a Ezlat, a jejímu popisu a výkladu jednotlivých ritů svatebního rituálu včetně hostiny „požehnaná almužna“ se věnuje 5. traktát. Zbývající 4. traktát obsahuje především svého druhu komentář či vysvětlení rituálů *masiqta*. Stáří jednotlivých textů „Tisíce a dvanáct otázek“ je různé, Drowerová datuje některé traktáty do 5./6. století.⁴⁷

⁴⁴ *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis* Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, ix–x.

⁴⁵ Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag 1960. Vydání zohledňuje další rukopis ze sbírky Drowerové (D.C. 6), z části i rukopis Cod. Syr. 16 z Bibliothéque Nationale de Paris.

⁴⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 5, 161.

⁴⁷ *Ibid.*, 162.

Dva svitky určené pouze pro iniciované vydala Drowerová ve společné edici pod názvem „Dvojice nasorejských komentářů“. Jedná se o spisy „Malý první svět“ (*alma rišaiia zuta*) a „Velký první svět“ (*alma rišaiia rba*).⁴⁸ Oba texty se zaměřují na osud duše a její šťastný vzestup do říše Světla. „Velký první svět“ (D.C. 41) popisuje a vykládá rituál *masiqta* formou poučení předneseného „Velkým Éterem“. Rituály ve prospěch zemřelých, resp. ve prospěch jejich vzestupujících duší jsou také předmětem textu „Malý první svět“ (D.C. 48), v němž posel Světla Hibil Ziua poučuje o tajemstvích rituálu *dukrana* (upomínka na mrtvé).⁴⁹

K textům rozvíjejícím kněžskou moudrost (*nasiruta*) náleží i další z řady dívánů s názvem „Díván vznešeného království“ (*diuan malkuta elaita*).⁵⁰ Jedná se o detailní popis iniciace *tarmidy*, přesněji řečeno pouze prvních dvou dnů tohoto komplexního rituálu. 135/63 řádek čítající ilustrovaný svitek (D.C. 34) předpokládá stejně jako všechny texty tohoto žánru existenci *Qulasta* a vykazuje řadu paralel s jinými svitky, především se zmíněným „Výkladem korunovace velkého Šišlama“.

Roku 2008 vyšel tiskem překlad a edice mandejského textu s názvem „Zihrun, skryté tajemství“ (*zihrun raza kasia*). Svitek kodifikuje a vysvětluje rituály *mašbuta* a *masiqta* celebrowané ve prospěch mandejce, který zemřel nečistou smrtí, tj. následkem uštknutí hada, zranění způsobeného nějakou zvěří nebo následkem bodnutí hmyzu.⁵¹

⁴⁸ Ethel Steffana Drower, *A Pair of Naṣōraean Commentaries (Two Priestly Documents). The Great „First World“ and the Lesser „First World“*. Translated by Ethel Stefana Drower, Leiden: Brill 1963. Stáří obou textů je sporné, Rudolph považuje text D.C. 41 za mladší stupeň vývoje kněžské nauky, jejíž tradice však sahá hluboko do doby předislámské. K. Rudolph, „Die mandäische Literatur...“, 345-346. Srv. však J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 285–286.

⁴⁹ D.C. 48 je datován do roku 1564.

⁵⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Scroll of Exalted Kingship. Diwan Malkuta eLaita (Mandean Manuscript No. 34 in the Drower Collection, Bodleian Library, Oxford)*. Translated by Jorunn Jacobsen Buckley, (American Oriental Society Translation Series 3), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1993. Překlad obsahuje stručný komentář, vydání bohužel schází faksimile nebo alespoň transliterace mandejského textu.

⁵¹ Bogdan Burtea, „*Zihrun, das verborgene Geheimnis*“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Zihrun Raza Kasia*, (Mandäische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, ř. 524–525.

4.4. Zaříkávání texty

Třetí skupinu mandejského písemnictví představují zaříkávací texty označované v západní literatuře jako „magické“. Jedná se o texty velice různorodé, a to jak formou a použitým materiálem, tak i rozsahem. Protože korpus těchto textů hraje důležitou roli v současných diskuzích o původu mandejství, věnoval jsem se mu v předchozí kapitole (3.2.1). Ve většině případů se jedná o zaříkávání na obranu proti zlým duchům a démonům považovaným za příčinu nemocí, neštěstí a nezdarů, které formou, obsahem i použitím vykazují řadu podobností zejména s texty a praktikami známými z prostředí Babylonie. Doba vzniku těchto památek zahrnuje celé dějiny mandejství. Vznik těch nejstarších klademe zpravidla do 4./5. století, ty nejmladší texty pocházejí ze století 20. a můžeme se oprávněně domnívat, že je kněží produkují dodnes.⁵² Mandejšťina tyto texty označuje různě, především jako *qmaha* (talisman, amulet), jako *z(a)razata* (od kořene *ZRZ* „ozbrojit se“), tj. ochranné či obranné prostředky. Některé texty bývají označeny z akkadštiny odvozenými výrazy *pišra* (uvolnění) a *šapta* (zaříkávání, svitek).⁵³ Dělíme je zpravidla podle materiálu, na němž jsou zaznamenány: zatímco texty na kovových plátcích a keramických miskách jsou nejstaršími doklady mandejského písma a jazyka,⁵⁴ většina známých exemplářů textů na papírových svitcích pochází ze století 19.

K výrobě kovových amuletů používali mandejci nejčastěji olovo, ale dochovaly se i texty na stříbrných a zlatých plátcích. Zaříkávání byla do kovového plátku vyrývána jehlou, později byla psána inkoustem. Protože některé z textů obsahují návod, jak mají být užívány, máme o praxi s nimi spojené poměrně jasnou

⁵² Sabih Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer*, s. 20. (Nepublikované poznámky k situaci v Iráku na konci 90. let 20. století.)

⁵³ *Šapta* se překládá (bez ohledu na použitý materiál) zpravidla jako „svitek“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 444–445.), ale podle Müller-Kesslerové je třeba je překládat jako „zaříkávání“, stejně jako sloužilo akkadské *šiptu* pro označení zaříkávání. (Christa Müller-Kessler, „A Mandaic Incantation against an Anonymous Dew causing Fright (Drower Collection 20 and its Variant DC 43 E)“, *ARAM* 22 (2010), 453–476, 467.

⁵⁴ *Altmandäische Bleirollen*“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin: Walter de Gruyter 1967, 1968, Bd. 4, 91–203, 626–631; Bd. 5/1, 34–72, 454–468, 94. Podle Lidzbarského jsou kovové svitky, než misky (Mark Lidzbarski, „Ein mandäische Amulett“, in: *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, 349–73, 350; Podle Müller-Kesslerové není co do stáří třeba činit principiálně rozdíl mezi miskami a kovovými svitky.

představu. Popsaný plátek kovu byl srolován a svitek byl zpravidla vložen ve schráně na místo, které měl chránit, menší amulety nosil ten, koho měly ochraňovat, stále při sobě.⁵⁵

Texty na kovových páscích se nijak zásadně neliší od textů na miskách. Jedná se o misky z hlíny, jež se způsobem výroby neodlišují od běžné užitkové keramiky. Jejich průměr se obvykle pohyboval v rozsahu 15–20 cm a hloubka kolem 5–8 cm, ale nedávno byl publikován překlad textu se zařikáváním proti neplodnosti zapsaný na misce o rozměrech 29 x 13 cm. Většinou byla popisována jen vnitřní strana misky, nejčastěji spirálovitě od dna nádoby směrem nahoru,⁵⁶ méně často byl obsah psán vějířovitě nebo rozdělen do více sekcí. Některé misky mají na dně vyobrazeny démony.⁵⁷ Už autor prvních edicí textů misek Henri Pognon, i když sám neviděl místo nálezů, který publikoval, vyslovil na konci 19. století domněnku, že misky sloužily jako past či vězení pro démony a tento názor zastává i dnešní bádání.⁵⁸ Misky byly po zhotovení zpravidla zakopávány nepřiliš hluboko do země, na místo, které měly chránit, např. pod prahem domu či v jeho rozích, na přístupové cestě atp. Obráceny byly dnem vzhůru, méně často byly nalezeny v párech přiklopené proti sobě a spojené živíci.⁵⁹

Skutečnost, že tradice pozdně antických zařikávacích textů byla až do současnosti mezi mandejci živá, dokládá množství textů na papírových svitcích, které nashromáždila v první polovině 20. století lady Drowerová. Více než polovinu z celkem 54 položek své sbírky rukopisů v Bodleian Library v Oxfordu radí badatelka mezi texty „magické“⁶⁰ a texty stejného žánru jsou součástí řady

⁵⁵ Macuch, „Altmandäische Bleirollen...“, 132–133, text Ic ř. 72–75.

⁵⁶ Fotografie nálezů misek nalezených v Nippuru: Christa Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, (Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 205, obr. 8.

⁵⁷ Bogdan Burtea, „Recenze Moriggi, La lingua delle coppe magiche siriane; Müller-Kessler: Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena; Yamauchi, Mandaic Incantation Texts“, *Orientalistische Literaturzeitung* 106 (2011), 116–121, 116–117; Michael G. Morony, „Magic and society in late Sasanian Iraq“, in: Scott Noegel — Joel Walker — Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, magic and the stars in the ancient and late antique world*, University Park PA, Pennsylvania State University Press 2003, 83–107, 93–94.

⁵⁸ James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section, 3), Philadelphia: University of Pennsylvania 1913, 41; Judah B. Segal, *A Catalogue of Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum (with a contribution by Erica C.D. Hunter)*, London: British Museum Press 2000, 27.

⁵⁹ J. B. Segal, *A Catalogue...*, 27.

⁶⁰ Viz E. S. Drower, „A Mandaean Bibliography...“, 34–39.

dalších sbírek a rovněž domácích archivů kněží.⁶¹ Co se délky a struktury týče, vykazuje tato část mandejského písemnictví značnou variabilitu. Zatímco některé svitky obsahují jen jednoduchá několikařádková zařikávání, jiné představují rozsáhlé kompozice, sestávající z několika samostatných sekcí zařikávání. Mezi nejznámější takové zařikávací texty patří „Svitek exorcismu očí“ (*šapta d-pišra d-ainia*) a amulet „Modlil jsem se, pozvedaje oči své“ (*qmaha d-bit miškal ainia*), jedním z nejvíce oblíbených textů je „Amulet Hibila Ziua“ (*qmaha d-hibil ziua*).

V případě svitků ze sbírky Drowerové se vesměs jedná o doklady pocházející z 19. století, ale texty na nich zaznamenané jsou podstatně staršího data. Dokládají to jednak dlouhé dodatky kopistů (kolofony), jimiž bývají tyto texty opatřeny, především ale paralely s pozdně antickými doklady. V kapitole o dějinách mandejství jsem se zabýval tím, že podle Müller-Kesslerové je pravděpodobné, že texty na papírových svitcích jsou stejně staré, resp. ještě starší než známé doklady z pozdní antiky. Některé z textů dochovaných na papírových svitcích mohly podle ní sloužit jako předlohy pro texty nalezené na pozdně-antických dokladech (miskách, kovových amuletech), tedy jako sbírky, z nichž texty opisovali ti, kteří je vrývali do kovu nebo psali na keramické misky.⁶² Díky nesmírné popularitě, již se tomuto písemnictví dostávalo, byly texty velice často opisovány, obsahují řadu chyb, jejichž následkem docházelo postupně k posunu jejich smyslu. Řada chyb vznikla prokazatelně z nepochopení textům, některé proměny či posuny textu zase zapříčinila praxe, kterou doložila Drowerová, totiž že jeden kněz diktoval druhému, který texty zapisoval.⁶³

Edice zařikávacích textů

Pozdní stáří dokumentů společně s velkým množstvím chyb, jež texty obsahují, bylo příčinou toho, proč je jen malá část přeložena a editována, přestože jsou texty tak dlouhou dobu známy. Faksimile části oblíbeného a často přepisovaného textu „Amulet Hibila Ziua“ (*qmaha d-hibil ziua*; někdy též: *zrazta d-hibil ziua*) publikoval francouzský archeolog Jacques de Morgan, text však zůstal dodnes

⁶¹ K. Rudolph, „Die mandäische Literatur...“, 355, pozn. 39.

⁶² Ch. Müller-Kessler, „A Mandaic Incantation against an Anonymous Dew...“, 458. Např. mandejská zařikávací série k uchování zraku (*šapta d-pišra d-ainia*) má paralely v textech na olověných plátcích ze sbírky Britského muzea v kolekci známého rodinného archivu (Mah-Adur-Gušnapa). (*Ibid.*, 454).

⁶³ Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Phylactery (*Qmaha d Bit mišqal ainia*)“, *Iraq* 5 (1938), 31–54, 31.

nepřeložen do žádného z evropských jazyků. V rozpětí let 1937 až 1946 publikovala Drowerová celkem pět překladů textů ze své sbírky.⁶⁴ Po více jak půl století pak vydal překlad dalšího textu ze sbírky Drowerové Bogdan Burtea⁶⁵ a vyšel rovněž nový překlad „Svitku zaříkávání očí“ od běloruského badatele Michaela Tarelka.⁶⁶

Podstatně větší zájem měli badatelé o prokazatelně starší doklady mandejství. První texty z mandejských hliněných misek publikoval v poslední dekádě 19. století Henri Pognon (1853–1921).⁶⁷ Francouzský diplomat a archeolog vydal nejprve roku 1892 vůbec první text mandejské misky a o šest let později pak korpus dalších 31 misek ze svého vlastnictví, nalezených v okolí Chuabiru.⁶⁸ Pognonovy práce obsahovaly informace o nálezů, mandejskými znaky vytištěné texty misek, vyobrazení textů misek, jejich překlady a filologické komentáře a řadu doplňujících rejstříků (bytostí Světla a bytostí Temnoty, vlastních jmen) a mohly se tak stát dobrým základem dalšího výzkumu. Pokračoval v něm Mark Lidzbarski publikováním celkem pěti mandejských misek z muzejních sbírek, z toho tři z Berlínského muzea a dvě z Louvru.⁶⁹ Roku 1913 publikoval americký orientalista James Alan Montgomery (1866–1949) 40 vybraných misek vykopaných v Nippuru v letech 1888 a 1889 expedicí Univerzity v Pensylvánii. Převážnou část publikace tvořily misky popsané aramejštinou babylonských Židů (30), ale vedle sedmi syrských publikoval Montgomery i tři misky mandejské (č.

⁶⁴ Viz E. S. Drower, „A Mandaean Bibliography...“. Drowerová několik z nich editovala a přeložila: Ethel Stefana Drower, „Šafta d-Pishra d-Ainia“, *Journal of the Royal Asiatic Society* (69)1937, 589–611; 70 (1931), 1–20; ead., „A Mandaean Phylactery (*Qmaha d Bit mišqal ainia*)“, *Iraq* 5 (1938), 31–54; ead., „Three Mandaean Phylacteries“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 71 (1939), 397–406; ead., „A Mandaean Book of Black Magic“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 75 (1943), 149–181; ead., „A Phylactery for Rue (An Invocation of the Perosnified Herb)“ *Orientalia* 15 (1946), 324–346.

⁶⁵ Překlad D.C. 20 (*Šapta d-dahlulia*) publikoval B. Burtea (Bogdan Burtea, „Ein mandäischer magischer Text aus der Drower Collection“, in: id. — Josef Tropper — Helen Younansardaroud (eds.), *Studia semitica et hamitosemitica. Festschrift Rainer Voigt zum sechzigsten Geburtstag*, (Alter Orient und Altes Testament 317), Münster: Ugarit-Verlag 2005, 93–123.)

⁶⁶ Michael Tarelko, *The Scroll for the Purging of the Eyes: Šapta d-Pishra d-Ainia*, Brepols Publishers 2010. (Text nemám k dispozici.)

⁶⁷ O jednotlivých nálezech podrobněji informuje Marek Vinklát. („Výzkum mandejských preklasických textů od počátků po současnost“, *Theologická revue* 83 (2012), 340–357.)

⁶⁸ Henri Pognon, „Une incantation contre les génies malfaisants en mandäite“, *Mémoires de la Société de Linguistique*, 8 (1894), 193–234; id., *Inscriptions mandäites des coupes de Khouabir*, Paris: Imprimerie Nationale 1898 (reprint Amsterdam: 1979).

⁶⁹ Mark Lidzbarski, „Mandäische Zaubertexte“, in *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Bd. 1, Gießen: Ricker 1902, 89–106.

38–40).⁷⁰ Součástí vydání byla dodnes v mnohém platná studie zahrnující všechny aspekty rituální praxe spojené s miskami. Poté zájem o tyto artefakty na dlouhou dobu upadl. Pouze jednu misku publikoval v roce 1930 Godfrey Rolles Driver⁷¹ a několik textů pak v rozsahu desítek let (1937, 1941, 1951) vydal uznávaný odborník na starověký přední východ Cyrus H. Gordon.⁷² Gordon stál také u zrodu dodnes jediného souborného vydání mandejských zaříkávání. Je jím monografie E. M. Yamauchiho „Mandejské zaříkávací texty“ z roku 1967.⁷³ Z celkem 33 textů, které Yamauchiho kniha uvádí, se však až na jedinou výjimku jednalo jen o druhé zpracování textů, které publikovali již Pognon, Lidzbarski, Montgomery a Gordon v letech 1898-1941. Navíc byla Yamauchiho publikace kritizována za velké množství nepřesností, absenci údajů o datování, oblastech nálezů, pisatelích, prostě všeho, co má řádné vydání textů obsahovat.⁷⁴ Tuto periodu zájmu o mandejské misky uzavírá vydání celkem tří textů Williamem Stewartem McCulloughem.⁷⁵

Zhruba do 90. let 20. století můžeme datovat počátek intenzivních výzkumů mandejských (aramejských) zaříkávání, především na keramických miskách. Kromě řady dílčích publikací jednotlivých misek (Hunterová, Morgenstern,

⁷⁰ James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia: University of Pennsylvania 1913.

⁷¹ Godfrey Rolles Driver, „A Magic bowl“, *Revue Asiatique* 27 (1930), 61–64.

⁷² Cyrus H. Gordon, „Aramaic and Mandaic magical bowls“, *Archiv Orientalní* 9 (1937), 84–106; id., „Aramaic incantation bowls“, *Orientalia* 10 (1941), 116–141, 272–284, 339–360; id., „Two magic bowls in Teheran“, *Orientalia* 20 (1951), 306–315.

⁷³ Edwin M. Yamauchi, *Mandaic incantation texts*, (American oriental series 49), New Haven, Conn.: American Oriental Soc. 1967 (reprint 2005). Jedná se o zkrácené a přepracované vydání Yamauchiho dizertace z roku 1964, zpracované pod vedením C. H. Gordona.

⁷⁴ K nepřesnostem práce viz např. recenzi K. Rudolpha (Kurt Rudolph, *Orientalistische Literaturzeitung* 65 (1970), 265–269.) Seznam recenzí uvádí v souvislosti s reprintem Yamauchiho textu Burtea (B. Burtea, „Recenze...“, 117.)

⁷⁵ William Stewart McCullough, *Two Mandaean Incantation Bowls*. Toronto: University of Toronto 1949 (dizertační práce); id., *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum*, Toronto: University of Toronto Press 1967.

Müller-Kessler, Ford, Abu Samra)⁷⁶ je třeba zmínit dvě zásadní moderní díla. První přináší kompletní zpracování aramejských misek z Britského muzea a druhá ze sbírky, kterou profesorka Hilprechtová darovala roku 1925 univerzitě v Jeně. První z nich zpracoval Judah B. Segal ve spolupráci s Ericou Hunterovou.⁷⁷ Jejich publikace obsahuje celkem 140 aramejských misek, z toho 42 mandejských. Segal zdůraznil repetitivní povahu zařikávání a identifikoval čtyři základní vzorce („refrény“), opakující se v řadě variant. Transliterované texty a jejich překlady dle Segalova zpracování jsou včetně fotografií volně přístupné na stránkách Britského muzea. Zatím poslední moderní edici, která zahrnuje rovněž mandejské texty, publikovala německá badatelka Christa Müller-Kesslerová.⁷⁸ Její publikace misek z Nippuru představuje vzorovou moderní edici textů aramejštinou popsaných misek. K jednotlivým zařikáváním ze sbírky jenské univerzity Müller-Kesslerová zpracovala paralely z jiných sbírek a nálezů.

Müller-Kesslerová publikovala nejen několik dalších misek a dílčích studií k jejich problematice, ale vydala též texty na kovových plátech/svitcích.⁷⁹ Těch bylo v porovnání s miskami publikováno velice málo, což je dáno především obtížností jejich zpracování. Text vrytý do kovu je zpravidla špatně čitelný, navíc svitky se často dochovaly srolované a při jejich rozbalení mohla vzniknout nevratná poškození. Teprve v posledních letech začali badatelé užívat moderní

⁷⁶ Erica C. D. Hunter, „Two Mandaic Incantation Bowls from Nippur,“ *Baghdader Mitteilungen* 25 (1994), 605–618; ead., „The Language of Mandaic Incantation Bowls in the Early Islamic Era“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“. *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919–1993)*. Wiesbaden 2008 (Mandäische Forschungen 1), 117–126; Matthew Morgenstern, „Mandaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection: A Preliminary Survey“, in: Meir Lubetski — Edith Lubetski (eds.), *New Inscriptions and seals relating to the Biblical world*, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature 2012, 157–170; James Nathan Ford, „Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum,“ *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 26 (2002), 237–72; id., „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715“, *Journal for Ancient Near Eastern Studies* 29 (2004), 31–47; Gaby Abu Samra, „A New Mandaic Magic Bowl“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Durch Dein Wort ward jegliches Ding!*“ 2. *Mandäische und samaritanistische Tagung Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 55–69. Müller-Kesslerová publikovala text misky z Yamauchovy monografie (text č. 33) s paralelou textu z olověného svitku z Britského muzea. (Christa Müller-Kessler, „The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit“, *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 185–195.)

⁷⁷ Judah B. Segal, *A Catalogue of Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum (with a contribution by Erica C.D. Hunter)*, London: British Museum Press 2000.

⁷⁸ Christa Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, (Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7), Wiesbaden: Harrassowitz 2005.

⁷⁹ Čtení nejasných či různým způsobem problematických pasáží Müller-Kesslerová koriguje pomocí paralelních textů. Tento způsob práce napadá ve své recenzi M. Morgenstern. (Matthew Morgenstern, Recenze „Müller-Kessler, Christa, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*“, *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), 280–289.)

technologie, které umožňují čtení svitků bez toho, že by byly rozvinuty.⁸⁰ K náročnosti jejich zpracování přispívá i fakt, že na rozdíl od misek, jejichž popisování bylo přirozeně omezeno velikostí nádoby, nebyl rozsah kovových amuletů ničím omezen. Vždy bylo možné přidat další plátek a svitky často obsahují velice dlouhé mytologické vsuvky.⁸¹ K dnešnímu datu (prosinec 2018) je editováno celkem 10 svitků, o některých dalších máme alespoň základní informace, některé svitky byly přeloženy a publikovány alespoň částečně.⁸² Prvních osm mandejských olověných amuletů bylo objeveno již v polovině 19. století, ale byly mylně považovány za texty arabské, resp. „chaldejské“,⁸³ a tak publikoval úplně první mandejský amulet na olověných plátcích až Lidzbarski roku 1909.⁸⁴ Dlouhý, 278 řádků čítající a poměrně dobře čitelný text datovaný Lidzbarským do 4., resp. do přelomu 4. a 5. století byl — jak jsem uvedl již v kapitole o dějinách mandejství — považován za nejstarší doklad mandejského písemnictví vůbec. Amulet byl zhotoven pro klienta jménem Pir Nukraia a Lidzbarski měl k dispozici i dalších sedm svitků z archivu jeho rodiny. Byly však podle něj příliš fragmentární, a tak je pouze použil při práci na svém překladu *Knihy Janovy*.⁸⁵ Všechny zmíněné artefakty jsou dnes součástí sbírky Britského muzea a jejich vydání připravuje Christa Müller-Kesslerová.

⁸⁰ Dirk Neuber – Christof Reinhart, „Geheimnisvolle Bleischriftrolle der Mandäer: Moderne Computertomographie erlaubt virtuelle Entschlüsselung eines antiken Rätsels“, in: *Zerstörungsfreie Prüfung (ZfP)- Zeitung*, 132, Dezember 2012 [online] <<http://www.ndt.net/article/dgzfp/pdf/Fachbeitrag%20Neuber%20Reinhart.pdf>> (18.11.2015).

⁸¹ Rudolf Macuch, „Altmandäische Bleirollen“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin: Walter de Gruyter 1967, 1968, Bd. 4, 91–203, 626–631; Bd. 5/1, 34–72, 454–468.

⁸² Např. amulet ze sbírek Britského muzea č. 135794 II přeložila Müller-Kesslerová ve studii „Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient“. (in: Johannes Renger (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 24.–26. March 1998 in Berlin*, Berlin 1999, 427–443.)

⁸³ Christa Müller-Kessler, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls“, in: Tzvi Abusch — Karel Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Studies in Ancient Magic and Divination), Groningen: Styx 1999, 197–209, 197; M. Vinklát, „Výzkum mandejských preklasických textů...“, 341–342.

⁸⁴ M. Lidzbarski, „Ein mandäisches Amulett...“

⁸⁵ V seznamu použitých rukopisů je Lidzbarski uvádí jako „Bleitafeln Klein“ podle tehdejšího majitele. (Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xxxii.) Konkrétní pasáže uvádí Müller-Kesslerová. („Interrelations...“, 197, pozn. 8.)

Teprve o více než půl století později publikoval čtyři další olovené svitky Rudolf Macúch.⁸⁶ Tři z nich datoval do doby před rozšířením islámu v Mezopotámii. Jeden z textů (č. 3) obsahuje zlomek jinak neznámé antikřesťanské legendy, líčící Ježíše strádajícího na kříži hladem.⁸⁷ Olovený svitek údajně pocházející z okolí Kirkúku publikoval roku 1972 André Caquot.⁸⁸ Ten také upozornil na paralely s textem *Qmaha d-šir sahvria* ze sbírky Drowerové (D.C. 43). Další olovené amulety pak vydali Joseph Naveh a Jonas Greenfield.⁸⁹

Britské muzeum má ve svých sbírkách 35 mandejských textů na olovených svitcích a také několik svitků stříbrných a zlatých. Některé z těchto artefaktů pocházejí z již zmíněného rodinného archivu klienta jménem Pir Nukraia. Dvanáct olovených, tři zlaté, tři stříbrné artefakty čítá jiný archiv artefaktů psaných pro členy rodiny Mah Adur Gušnaspa. Ty patří k těm několika málo textům, které byly nalezeny *in situ*, konkrétně v blízkosti města Kurna v jižním Iráku. Müller-Kesslerová publikovala roku 1998 jeden z textů tohoto archivu, 26 řádků čítající zařikávání na zlaté tabulce miniaturních rozměrů (4,3 x 2,0 cm). Pro stejného klienta a stejným pisatelem byl psán i další editovaný text, olovený svitek vydražený roku 1988 aukčním domem Christie's. Jeho význam spočívá mj. v tom, že obsahuje dlouhý a podrobný popis rituálu doprovázejícího zhotovení amuletu.⁹⁰ Zatím poslední mandejský olovený amulet obsahující dvě zařikávání na ochranu proti bytostem spojovaným se smrtí vydala Müller-Kesslerová v roce 2010. Jednalo se o text ze sbírek Kelseyova archeologického muzea michiganské univerzity v Ann Arboru.⁹¹

⁸⁶ R. Macuch, „Altmandäische Bleirollen...“

⁸⁷ *Ibid.* 60.

⁸⁸ André Caquot, „Un phylactère mandéen en plomb“, *Semitica* 22 (1972), 67–87.

⁸⁹ Joseph Naveh, „Another Mandaic Lead Roll“, *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 47–53; Jonas C. Greenfield — Joseph Naveh, „Mandejský olovený amulet se čtyřmi zařikávanými“ [v hebrejštině], *Eretz-Israel* 18 (1985), 97–107.

⁹⁰ Ch. Müller-Kessler, „Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina...“, 440.

⁹¹ Christa Müller-Kessler, „A Mandaic Lead Roll in the Collection of the Kelsey Museum, Michigan: Fighting the Evil Entities of Death“, *ARAM* 22 (2010), 477–493.

4.5. Vztahy mezi texty

Vztahy mezi jednotlivými mandejskými texty jsou především dány skutečností, že všechny rozsáhlejší mandejské knihy jsou sbírkami pojednání, hymnů a modliteb, které byly původně tradovány odděleně. Stává se proto, že tytéž dílčí celky figurují v totožné či jen málo pozměněné podobě v různých knihách. Např. 4. kniha Pravé Ginzy, jež byla užívána v rituální praxi, cituje několik pasáží ze sbírky *Qulasta*.⁹² 12. kniha Pravé Ginzy uvádí abecední žalmy paralelně s *Qulasta*.⁹³ Levá Ginza obsahuje několik hymnů, které obsahuje i *Qulasta*.⁹⁴ Některé texty známé z *Ginzy* jsou zařazeny i v Knize Janově, např. modlitba z kapitoly 48⁹⁵ nebo „napomenutí“ v kapitole 67.⁹⁶ Až na menší obměny se shoduje i krátký text „tři přání“ v kapitole 46.⁹⁷

V mandejském písemnictví však nenacházíme jen paralely, jednotlivé texty na sebe vzájemně odkazují, rozvíjí myšlenky jiných pojednání a tyto interpretují. Jak již bylo zmíněno, Kniha Janova rozvíjí řadu témat *Ginzy*. Stejně dovoluje např. Abaturův díván sledovat, jakým směrem se ubíraly soteriologické úvahy. Rituální texty dovolují nahlédnout do propojování původně asi samostatných ritů a rituálů do komplikovaných komplexních rituálů. Specifický je vztah mezi rituálními komentáři (*šarh*) a sbírkou *Qulasta*. Tuto sbírku všechny rituální texty předpokládají a odkazují na ni až na výjimky charakteristickým způsobem: citují pouze první slova příslušné pasáže. Pro ilustraci uvádím jednu z úvodních pasáží „Vysvětlení korunovace velkého Šišlama“ (*šarh d-taraša d-taga d-šišlam rba*):

„Potom ten rabi stojí v *andiruna* a modlí se modlitby (*rahmia*) sobotního večera; když však přichází, recituje „Libá je vůně“ a „Oslaven budiž první Život“ a dá

⁹² Gi 131:7–10/146:19–26 = ML 245: 5–246:3/CP č. 201; Gi 130:3–6/145:15–21 = ML 149:2–4/CP č. 82.

⁹³ Gi 276:9–277:4/274:10–275:23 odpovídá CP č. 214 a Gi 274:9–275:8/271:18–272:30 odpovídá (s menšími obměnami) CP č. 179.

⁹⁴ LG 3/2, 3, 4, 5, 7, 20, 27, 43 jsou texty obsažené i v *Qulasta*. Na paralely upozorňuje Lidzbarski ve svém vydání *Ginzy*.

⁹⁵ Gi 370:2–15/394:28–395:25.

⁹⁶ Gi 364:21–365:14/386:36–387:36.

⁹⁷ Gi 358:2–15/377:31–378:22.

kadidlo na oheň. Poté bude recitovat sedm hymnů (*eninania*) pro praporec a bude recitovat modlitbu (*buta*) pro neděli, dokud nedojde k hymnu pro (daný) den.“⁹⁸

Modlitby určené pro „sobotní večer“ stejně jako modlitby pro neděli obsahuje sbírka modliteb (*rahmia*) v *Qulasta* (CP č. 155–160, resp. 119–124). „Libá je vůně...“ je jako součást rituálu *mašbuta* obsaženo v *Knize duší* (CP č. 8) a „Osmlaven budiž první Život...“ pochází z rituálního scénáře pro *masiqta* (CP č. 34). Podobně i „sedm hymnů pro praporec“ odkazuje k hymnům, které jsou součástí Drowerové vydání *Kanonické knihy modliteb* (CP č. 330–347).

Rituální komentáře však zároveň vysvětlují význam modliteb a hymnů z *Qulasta* v kontextu konkrétního rituálního jednání. Např. recitace modlitby „Spoutáno je moře“, jež je textem rituálu *mašbuta* (CP č. 15), je v „Dívánu křtu Hibila Ziua“ (*diuan mašbuta d-hibil ziua*) vysvětlena následovně:

„Když recitujete Spoutáno je moře (a) nakreslíte tři kruhy ve vodě, spoutali jste všechny demony Temnoty (a) zapečetili jste brány všech světů Temnoty.“⁹⁹

Zvláštní problematiku představuje vztah mezi zařikávacími texty a klasickou literaturou. Protože se jedná o otázku důležitou pro otázku počátku a raných dějin mandejství, věnoval jsem se těmto vztahům v předchozí kapitole.

4.6. Formální stránka textů a přednes

Mandejské texty jsou tradovány v podobě kodexů a svitků. Nejčastějším označením je *sidra* (kniha) nebo *ktaba* (kniha, text), popř. *draša* (hymnus, nauka, později kniha). Svitky jsou převážně označovány jako *diuan* někdy jako *šapta*¹⁰⁰ (svitek). Jednotlivé texty byly asi původně tradovány jako svitky a teprve při zařazení do sbírek získaly podobu kodexů. Mandejci dodnes používají obě dvě formy: velké sbírky textů (*Ginza*, *Knihy Janova* a *Qulasta*) mají podobu kodexů,

⁹⁸ E. S. Drower, *The Coronation of the Great Šišlam...*, faksimile str. 38: 14–21. angl. překlad str.1.

⁹⁹ E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 52.

¹⁰⁰ Např. jeden z textů D.C. (č. 21) nese název *Šapta d-pišra d-ainia* (Svitek exorcismu očí).

astrologické pojednání *Aspar maluša* je kodexem volně ložených listů (*kurasa*).¹⁰¹ Ostatní texty jsou tradovány jako svitky.

Texty jsou psány v próze i ve verších. Typické pro mandejské písemnictví jsou takřka totožně se opakující vstupní a závěrečné formule. Téměř všechny knihy a často i jednotlivé texty sbírek jsou uvedeny formulí „Ve jménu velkého Života“,¹⁰² již je často ještě předržena žehnací formule „Veleben/pochválen budiž můj Pán“ (*marai mšaba*). V rozvedené podobě pak formule zní například takto:

„Ve jménu velkého, cizího Života ze světů Světla, vznešeného, jenž stojí nad všemi výtvořami...“ a pokračuje vložím (*zħara*) jména toho, kdo nechal spis přepsat, resp. kdo hradil jeho přepsání: „...budiž uzdravení a vítězství, síla a stálost, řeč a vyslyšení, radost srdce a ten, kdo hříchy odpouští, jsou dány mně, N.N. a mé ženě N.N. a mému otci N.N. a mé matce N.N. skrze tyto Přednášky králů“. ¹⁰³

Téměř všechny traktáty Knihy Janovy jsou uvedeny formulí „Ve jménu velkého Života, velebeno budiž vznešené Světlo.“ Většinu textů uzavírá formule vyjadřující víru v konečné vítězství říše Světla nad silami Temnoty. Její nejzákladnější formulace zní „Život vítězí“ (*ħiia zakin*).¹⁰⁴

Graficky bývají jednotlivé traktáty či jejich části odděleny od předchozího textu mandejskými písmeny *s-a*, což je zřejmě zkratka za *saka* („konec“). Linie spojující obě písmena je přitom protažená tak, aby zaplnila celý zbývajících řádek a další text mohl začít na řádku novém [obr. 6].¹⁰⁵

Kromě zaříkávacích textů zaznamenávají mandejci písemnictví téměř výhradně na papír. Zdá se však, že tradice psaní na olovené desky pokračovala i v oblasti klasické literatury. Rudolf Macúch uvádí, že viděl Knihu Janovu psanou

¹⁰¹ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 209.

¹⁰² Mandejská formule „Ve jménu Života“ má paralelu v zoroastrovském *pad nám i yazdán* a starozákonním *b'e-šem jħwh*. (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 156.)

¹⁰³ Di 1:2–2:3/1:2–3:2. Mandejský rukopis uvádí Mhatama syna Šaraty.

¹⁰⁴ K úvodním a závěrečným formulím v Ginze viz Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 209–210.

¹⁰⁵ Z „magických“ důvodů nesmí zůstat v textu žádné prázdné místo (viz B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 155.)

inkoustem na olověných deskách o celkové hmotnosti 17 kg.¹⁰⁶ Výjimku dále představují texty, které při rituálech procházejí očištnou koupelí ve vodě, ty bývají i dnes vyryty na plátech plechu, jak ukazuje fotografie, kterou jsem pořídil při rituálu Otevření *mandi* (*ptaha d-bimanda*) [obr. 7].

Jen málokteré rukopisy obsahují nějaké zásahy nebo opravy textů, škrtnání atp. Když kopista udělá chybu, např. když jedno slovo napíše dvakrát za sebou, označí přebývajícím slovo nebo i řádek tečkami pod textem. Na první pohled je pak při čtení textu patrné, že takto označená pasáž má být vynechána. Když kopista naopak vynechá omylem celou řádku nebo i celý paragraf, je text zpravidla dopsán na okraj papíru [obr. 8].

Přednes textů

Číst i recitovat vyjadřují rituální texty v mandejštině jedním slovem (od kořene *QRA*).¹⁰⁷ Kněží v praxi skutečně užívají obojí: frekventované pasáže modliteb a hymnů resp. celé tyto texty znají kněží nazpaměť. U složitějších a ne tak často se opakujících rituálů používají mandejské texty opatřené někdy vlastními poznámkami v arabštině, občas paralelně mandejský a pomocí arabské abecedy transliterovaný text. Modlitby a hymny pronášejí kněží většinou nahlas. Pouze „v srdci“ pronáší modlitby většinou jen ten, kdo při zvláštních rituálech zastupuje mrtvé (např. při rituálu *Ahaba d-mania*). Způsob přednesu není nijak stanoven, liší se často v závislosti na konkrétním textu. Např. modlitby pro nasazení koruny z „Knihy duší“ znají kněží nazpaměť a „pronášejí je někdy tak rychle, že lze sotva rozeznat pár slov, zatímco méně známé texty, které čtou, pronášejí pomalu a zřetelněji. Způsob přednesu je u jednotlivých kněží rozdílný. Přednes některých kněží se blíží zpívanému projevu a v libozvučné mandejštině nabízí i pěkný estetický zážitek. Řada kněží však modlitby a hymny jen téměř nesrozumitelně „drmolí“. Ať se jedná o recitaci čteného nebo memorovaného textu, text musí být přednesen bezchybně. V případě, že si kněz uvědomí, že se přeřekl, opakuje danou pasáž, a když při čtení řádek přeskočí, vrací se zpět.¹⁰⁸ Ale ani přednes textů není jen záležitostí formy: „Každý, kdo se modlí tuto knihu a nečiní tak

¹⁰⁶ R. Macuch, „Altmandäische Bleirollen...“, 94.

¹⁰⁷ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 414–415.

¹⁰⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 399, 103/282; par. 28, 65/205; ML 50: 8–9.

s upřímným srdcem a věřícími rty, bude odříznut od cesty před ním. Každý však, kdo ji recituje s upřímným srdcem a věřícími rty, tomu se dostane toho, kdo hříchy a provinění odpouští.“¹⁰⁹

4.7. Texty v životě komunity

Vlastnictví knihy je zároveň důležitým prvkem sebepochopení komunity. Zjevená povaha písemnictví odvozovaného z říše Světla se promítá v úctě, jež je textům prokazována v každodenním životě a v jejich specifickém postavení v rituální praxi. Podle textů se zdá, že knihy byly tradičně ukládány ve svatyni (*škinta*, *manda*). Dnes jsou ve zvláštní rituální chatce (*andiruna*) ukládány předepsané texty pouze v rámci rituálu kněžské iniciace.¹¹⁰

V dnešní době mandejci usilují o soustředění textů do náboženských center, ale tyto záměry komplikuje migrace a v neposlední řadě vnitřní roztržičnost a neshody uvnitř komunity. Každý kněz si vlastně buduje svou vlastní knihovnu a své texty má uložené většinou doma, při výkonu rituálu často originály nahrazují kopie. Tam, kde mandejci mají k dispozici společné modlitební prostory, zaujímá dnes otevřená *Ginza* centrální místo a věřícími je jí prokazována náležitá úcta [obr. 9].

Znalost textů velice kolísá, a to jak u laiků, tak u kněží. Souvisí to pravděpodobně s téměř kompletním vymřením kněžstva ve 30. letech 19. století a s krizí mandejské komunity v 2. pol. 20. století. Laičtí intelektuálové z řad mandejců vyčítají často kněžím, že kromě pasáží, které memorují při přípravě na vlastní iniciaci, mají jen povrchní znalost textů.¹¹¹ Přibližně od 90. let minulého století se vzdělání kněží i po stránce jazykové zlepšovalo a několik *tarmidů* a *šgandů*, s nimiž jsem se setkal, studovalo mandejštinu společně s jinými semitskými

¹⁰⁹ Gi 133: 13–17/148: 9–13.

¹¹⁰ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 153. Viz k tomu kapitolu o kněžské iniciaci.

¹¹¹ Rudolph na své cestě do Iráku v 70. letech popisuje, že se setkal pouze s jedním knězem (*ganzibrou*), který byl ochoten a schopen číst mandejsky a překládat do arabštiny, jazyka iráckých mandejců (Kurt Rudolph, „Die Religion der Mandäer“, in: Hartmut Gese — Maria Höfner — Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403–462, 455–456.) Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že většina kněží, které jsem požádal o četbu a překlad textů, četla jen z „Knihy duší“ nebo jiných sbírek modliteb a hymnů.

jazyky na univerzitě v Bagdádu, někteří z nich pak ve studiu pokračují i v diaspoře.

Jak jsem uvedl výše, při rituálech kněží část přednášených modliteb a hymnů pronášejí z paměti. Jedná se většinou o texty z tzv. *Knihy duší*, jež stojí na začátku sbírky *Qulasta*, a kněží je musejí nazpaměť recitovat v průběhu iniciačního rituálu.¹¹² Při složitějších a ne tak často se opakujících rituálech používají kněží mandejské texty opatřené někdy vlastními poznámkami v arabštině, občas paralelně text mandejský a arabský, někdy také mandejské texty v arabské transliteraci. Během komplikovaných rituálů pomáhá při recitaci *šganda* nebo i *tarmida* (ke kněžské hierarchii viz kapitolu 6.2.4.), který se rituálu přímo neúčastní, ale pouze předčítá texty a celebrující kněz je po něm opakuje. Většina ze současných laiků, kteří v různých oblastech světa stojí v čele komunit, se začala učit mandejštinu až v 60. či spíše 70. letech 20. století, a tak i laici, kteří mají zájem o náboženství, čtou texty až na výjimky v arabském překladu.

Přepisování textů bylo sice celá staletí zdrojem příjmů kněží, kopistou však někdy byli i vzdělaní laici (*ialupa*). Paralelně s texty přístupnými i laikům, jako jsou *Ginza*, *Knihy Janova* či modlitební sbírky, jsou ale doloženy texty, jež mají zůstat ukryty před zraky nejen jinověrců, ale i mandejců laiků. Jedná se o výše zmíněné dívány a „komentáře“ obsahující „tajnou nauku“ (*aprašta kasia*), určenou pouze kněžím a kandidátům kněžství. Vůči jinověrcům mandejci svou nauku (a texty) dlouho tajili a první zpřístupnění nativní perspektivy pocházela vlastně pouze od odpadlíků. Tuto nedůvěru se podařilo prolomit až Drowerové, jejímuž přátelství s mandejci vděčíme za řadu rukopisů určených pouze pro kněží. Samotní mandejci se dnes zveřejňování textů většinou nijak nebrání. Jak moc se v tomto ohledu změnil přístup nejen laiků, ale i některých kněží, ilustruje skutečnost, že jeden z kněží žijících v současnosti v Austrálii předložil dosud nepublikovaný ezoterický spis s názvem „Svitek velkého stvoření obrazu pravdy“ (*diuan qadaha rba d-dmut kušta*) v „kritické“ edici s překladem a výkladem jako doktorskou práci na Univerzitě v Sydney.¹¹³ Ezoterickou povahu některých textů interpretují dnes někteří kněží prostě v tom smyslu, že k jejich pochopení je

¹¹² E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 228, pozn. 2.

¹¹³ Brikha H.S. Nasoraia, *A Critical Edition with Translation and Analytical Study of Diuan qadaha rba d-dmuth kušta (The Scroll of the Great Creation of the Image/Likeness of Truth)*. Department of Hebrew, Biblical and Jewish Studies University of Sydney 2005. K překladu *qadaha* (doslova „rozkvět“) jako „stvoření“ viz *ibid.* str. 47.

třeba nejprve prostudovat základní mandejské texty, *Ginzu*, Knihu Janovu a *Qulasta*.¹¹⁴ Ostatně ke studiu „knih“ jsou i laici v naučných textech vyzýváni a o odpuštění hříchů, resp. o toho, „jenž hříchy odpouští“, se neprosí jen pro kněží (*tarmidia*), ale i pro laiky (*mandaiia*), kteří v těchto knihách hledají poučení.¹¹⁵

Jméno toho, kdo se věnuje studiu mandejské, přesněji „nasorejské“ nauky, bude „s velkou úctou oslavováno“.¹¹⁶ Za záslužný čin se ale považuje nejen studium knih, ale též jejich vlastnictví či uchování a šíření, vysoko je hodnoceno jejich přepisování.¹¹⁷ Mandejec může na své náklady nechat přepsat nějaký text k odpuštění vlastních hříchů nebo zástupně k odpuštění hříchů někoho jiného a stejné důvody mohou motivovat i samotného kopistu. V kolofonech se často opakuje spojení „kopíroval jsem pro sebe“ (*ansit lnapšai*). Tomu, kdo přepsal nebo nechal přepsat text, náleží úcta či památka na zemi a odměna v říši Světla.

Kopisté někdy zdůrazňují věrnost své kopie textu, někdy zmiňují, že opravili chyby původního textu. Tito pisatelé však nebyli vždy jen pouhými opisovači textů, ale někdy i editory a redaktory. Nukraia syn Šitila, žijící v rané islámské době, uvádí, že při přepisování první části sbírky *Qulasta* vycházel ze 7 rukopisů (*tupsia*).¹¹⁸ Jeho současník Ramuia syn Qaimaty uvádí v kolofonu *Alp trisar šuialia*:

„Když jsem opisoval tento díván, sestával ze samostatných pojednání (*sigia*). Já jsem zapsal a sebral tato pravověrná mysteria (*razia*) jedno po druhém a spojil je do čtrnácti knih (*kdabia*), vždy dva či tři traktáty (*mimria*) v jednu. Knihy (*kdabia*) jsem spojoval jako (se spojuje) svitek (*qmaha*), jednu (jsem napojil) ze shora, druhou ze zdola. Spojil jsem je v jeden svitek, aby mohly být uchovány společně, a přijde den, kdy oddělíme jeden od druhého. Cítil jsem totiž ve své mysli, že (pak) se jich žádná ruka nedotkne, ani oheň nebo něco, co neznám.“¹¹⁹

¹¹⁴ Rozhovor s *tarmidou* Ráfidem as-Sabtúm (21.5. 2006).

¹¹⁵ Součást formule, jež se objevuje na více místech *Ginzy* (např. Gi 1:18–19/5:12; 237:24–25/239:23–24).

¹¹⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par 354, 100/275.

¹¹⁷ *Ibid.*, par. 349, 99/274.

¹¹⁸ CP faksimile 98:5. Drowerová tuto část kolofonu nepřekládá, anglický překlad: J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 203.

¹¹⁹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 434, 106/289.

Kopisté knihy i šířili. Baian Hibil, který psal v 1. pol. 7. století, poznamenává v kolofonu textu *Qulasta*, že přepsal některé knihy a „rozšířil je mezi sta nasorejců“. ¹²⁰

S texty spojuje mandejská nauka řadu zásluh, ale logicky i sankcí. Nepřípustný není jen zásah do textu samotného, ale rovněž do kolofonů. Za vážný hřích považují mandejci zkrácení kolofonů, nicméně četná varování před takovým jednáním tuto praxi dokládají. ¹²¹ Postupoval tak i kopista jednoho z rukopisů Knihy Janovy, když od textu, který měl přepsat, oddělil úvodní požehnání a závěrečný postskript a nahradil je vlastní úvodní a závěrečnou pasáží. ¹²²

Texty a „ti druzí“

Texty hrají důležitou roli nejen uvnitř komunity, ale i v jejím vymezení se navenek, vůči jinověrcům. V rámci dualistického obrazu světa odvozují mandejci své vlastní texty z říše Světla, zatímco knihy jiných náboženství z říše Temnoty: „Pravím Vám o Židech, že jejich kniha nepochází od Světla.“ ¹²³ Tam, kde je v polemice s jinými často těžko identifikovatelnými komunitami zmiňována „kniha“ (*ktaba, sipra*), je spojována s původcem všech falešných nauk, s Ruhou. ¹²⁴ S „knihou“ je spojováno i odpadnutí od víry. ¹²⁵ Z písem konkurenčních náboženství zmiňují mandejské texty explicitně především Tóru (*euraita*), jež je na příkaz Ruhy sepsána a pak předána Adunajem na hoře Sínaj Mojžíšovi (*miša*). ¹²⁶ Z Tóry pochází („byla vzata“) i „kniha“ Arabů, čímž je v mandejské argumentaci rovněž odvozen i původ Koránu od mocností Temnoty. ¹²⁷

¹²⁰ CP 99:12/71–72.

¹²¹ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 3.

¹²² M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, ix.

¹²³ Di 199:2–4/193:3–4.

¹²⁴ Gi 228:21/230:2; 230:12–13/231:15–16

¹²⁵ *Ibid.*, 228:24/230, 5 („učí se knihu Ruhy“).

¹²⁶ Di 198:5–199:2/192:13–193:2

¹²⁷ Di 199:5–8/193:6–8.

4.8. Závěr

Centrální postavení kapitoly „Literární otázky“ ve struktuře knihy koresponduje s významem textů v mandejském náboženství. Text navazuje na předchozí kapitolu, systematizuje a třídí poznatky užité při výkladu počátků a raných dějin mandejství v různých argumentačních souvislostech a zároveň vytváří předpoklady pro pochopení kapitol následujících, výkladu mandejské nauky a praxe.

5. NAUKA

5.1. Úvod

V polemice se zástupci západního původu mandejství jsem ve 3. kapitole sledoval přítomnost gnostických idejí v Babylonii. V této kapitole vysvětluji, v jakém smyslu pracuji s termínem gnóze. Mandejskou nauku vykládám na pozadí Markschieva typologického modelu gnóze, věnuji se postupně otázkám teologie, kosmogonie, antropogonie, antropologie, soteriologie a eschatologie. V závěru kapitoly se zabývám vztahem poznání (gnóze) a praxe.

5.2. Mandejství a gnóze

Roku 1685 identifikoval francouzský katolický teolog Richard Simon (1638–1712) jako první badatel mandejce explicitně s gnózí. Považoval je za „pozůstatky starobylých gnostiků“ a označení „mandejci“ (*Mandai*) za ekvivalent řeckého gnostikos.¹ Nicolaus Barkey pak roku 1771 prvně situoval vznik mandejství do konkrétního gnostického proudu/skupiny. Mandejci podle něj mají počátek v ofitské gnózi.² Díky zástupcům školy dějin náboženství se mandejské texty staly důležitým prvkem konstrukce gnóze coby autonomního předkřesťanského náboženství (jak ukázala K. Kingová³). Kurt Rudolph byl v poslední třetině 20. století prvním badatelem, který tematizoval mandejství jako gnostické náboženství v kontextu tehdy nově zpřístupněných textů z Nag Hammádí.⁴

¹ Svend A. Pallis, *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930: Chronologically Arranged, with Annotations and an Index; Preceded by an Extensive Critical and Historical Introduction on the Madaeans, their Language and Literature and on Mandaean Research up to 1930*, London: Copenhagen 1933 (repr. Amsterdam: Philo Press, 1974), 47–48.

² *Ibid.*, 50.

³ Karen L. King, *What is gnosticism?*, Cambridge, Mass. — London: Harvard University Press 2003, 82–109.

⁴ 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, 49–50.

Přístupy k mandejství jsou v současném bádání o gnózi různé v závislosti na východiscích jednotlivých autorů. Ze čtyř posledních monografických obecných pojednání o gnózi Ch. Markschie mandejství vůbec nezmiňuje, B. Alandová chápe mandejství jako „gnosisartige Täuferreligion“.⁵ R. van Den Broek považuje mandejství a manichejství za „nezávislá gnostická náboženství“,⁶ Birger A. Pearson na mandejských textech ilustroval své pojetí „gnostického náboženství“.⁷ Specifickou otázkou bádání je vztah mandejství a setovské gnóze.⁸

Termín gnóze, resp. gnostikové byl v kontextu diskuzí o pozdní antice zhruba v posledních dvou desetiletích podroben kritice, a to především ze tří důvodů: 1) „gnostikové“ je slabě doloženo jako sebeoznačení (v textech z Nag Hammádí se nevyskytuje vůbec)⁹; 2) termín má polemické, hodnotící a v posledku normativní konotace (má kontext v mezináboženské polemice) a 3) je analyticky nepřesný. K tomu lze říci následující: ad 1) Studium náboženství není vázáno na sebepochopení zkoumaných subjektů, a tudíž ani na jejich sebeoznačení; ad 2) ve společenských vědách sotva najdeme termíny, které by neměly nežádoucí konotace a je na rozhodnutí badatele, zda argumentovat ve prospěch alternativních termínů, nebo pracovat se stávajícími a (ad 3)) korigovat jejich vymezení, aby mohly být analyticky přínosné v rámci konkrétního výzkumu. Za

⁵ Barbara Aland, *Die Gnosis*, Reclam: Stuttgart, 2014, 87.

⁶ Roelof van den Broek, *Gnostic religion in antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 4–5.

⁷ Birger A. Pearson, „Is Gnosticism a Religion?“, in: Ugu Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September, 1990*, Roma: L'Erma di Bretschneider 1994, 105–114; Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis: Fortress Press 2007, 273–291.

⁸ Z celkem 14 mytologumen a prvků nauky, jimiž charakterizoval Turner setovství (John D. Turner, *Sethian gnosticism and the platonic tradition*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 6) Leuven: Peeters 2001, 63–64.) najdeme v mandejských textech jen postavu Seta (Šitila) jako vykupitele. Jeho role zde je však spíše marginální v porovnání se zbývajícími mandejskými adamity (Hibilem a Enošem). Mandejci se ani nepovažují za pokolení Sétovo (Šitilovo). Mandejství v tomto smyslu nelze podle mě považovat za odnož „setovství“. Srv. však Mark J. Lofts, „Mandaicism: The Sole Extant Tradition of Sethian Gnosticism“, *ARAM* 22 (2010), 31–59. Nejzajímavější mi přijdou podobnosti mezi setovskými texty a mandejstvím v oblasti nauky o křtu, resp. rituálu *masbuta*: voda pro křest na zemi má božskou kvalitu, texty o ní hovoří jako o „vodě života“, pramení v nebesích, střeží ji dva strážci, vzestup po smrti je ukončen nebeským baptismem. Viz např. „Potennoia ve třech tvarech (NHC XIII/1, 35,1–50,24), Úvod, překlad a komentář V. Ondráček“, in: Wolf B. Oerter — Zuzana Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 4, Kodex VI/3, kodex VII/2 a 5, kodex VIII/2, kodex XIII/1, Authentikos logos, Druhý traktát velkého Seta, Tři Sétovy stély, Petrův list Filipovi, Protennoia ve třech tvarech*, Praha: Vyšehrad 2017, 221–258. Historické souvislosti se z těchto podobností snaží odvodit Buckleyová (Buckley, Jorunn J., „Mandaean-Sethian Connections“, *ARAM* 22 (2010), 495–507.) K setovské gnózi viz Zuzana Vítková, *Gnostický Adam: Stvoření člověka a rajský příběh podle setovské mytologie*, Praha: Herrmann & synové 2017.

⁹ A. Marjanen, „What is Gnosticism? ...“, 2, pozn. 2.

přínosné považují vymezení gnóze v navázání na Markschesem předložený typologický model, který zahrnuje následující soubor idejí a motivů:¹⁰

1) zakoušení dokonalého, mimosvětského, nejvyššího boha; 2) zavedení řady dalších božských postav, které stojí člověku blíže než vzdálený nejvyšší bůh; 3) člověk se cítí být cizincem v nepřátelském, negativně zakoušeném pozemském světě; 4) stvoření světa a těla je přičítáno nevědoucímu a/nebo zlému bohu stvořiteli, demiurgovi; 5) vlastní já člověka (duše, božská jiskra) je pojímáno jako božského původu, mytologické drama líčí jeho pád do těla a zároveň jeho záchranu; ta 6) spočívá v nahlédnutí či poznání (*gnósis*) pravé povahy světa, tj. i božského elementu v člověku, přičemž 7) toto nahlédnutí nachází výraz v praxi a je 8) zprostředkováno vykupitelem, poslem, jehož k záchraně božských částic sesílá nejvyšší bůh; 9) pro zjevené vědění je charakteristické dualistické schéma, jež se promítá v řadě dílčích oblastí gnostického světonázoru.

Skutečnost, že Marksches sám chápe „gnózi“ jako specifickou interpretaci křesťanství,¹¹ není podle mě překážkou pro aplikaci jeho modelu na jiný textový korpus. Markschesův model jsem však doplnil vztahem k praxi (7. bod), tj. morálce a rituální praxi. K jeho relevanci v soudobém bádání o gnózi se vrátím v závěru kapitoly. Typologický model chápu jako heuristický prostředek, jenž umožní vyložit mandejskou nauku, ukáže difference vůči nemandejským textům a také difference (pluralitu různých pojetí) v rámci mandejské nauky. S termínem gnóze tedy pracuji na rovině metajazykové (jako s termínem generickým či interpretačním), jeho aplikace na mandejské texty neimplikuje existenci nějakého univerzálního pocitu charakteristického pro pozdní antiku, ani naivní představu gnóze coby nějakého autonomního náboženství pozdní antiky s jemu vlastní esencí, jež výraz nachází v různých historických projevech — setovském, valentinovském či mandejském náboženství.¹² Jinak řečeno, užitím termínu

¹⁰ Formuluji v navázání na Christoph Marksches, *Die Gnosis*, München: C.H.Beck 2001, 25–26. Markschesův typologický model jsem na mandejskou nauku aplikoval již ve studii: Jiří Gebelt „Mandejská eschatologie“, publikoval ve sborníku: Zdeněk Vojtíšek (ed.): *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*, Praha: Dingir 2014, 77–94.

¹¹ Ch. Marksches, *Die Gnosis...*, 84. Na jiném místě hovoří Marksches o gnózi jako o hnutí, které vzniká v rámci křesťanství a finálního bodu vývoje dosahuje v manicheismu. (*Ibid.*, 101)

¹² R. van den Broek, *Gnostic religion in antiquity...*, 226. Hlavní problémy moderního bádání spojené s konceptualizací náboženství pozdní antiky za pomoci termínu gnóze shrnuje přehledně D. Brakke (David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge — London, Harvard University Press 2012, 1–28.)

gnóze nepostulují historické souvislosti, ale obsahové shody či podobnosti mezi texty. Možnými historickými souvislostmi jsem se zabýval v kapitole o původu a dějinách mandejství (3.2.2.2).¹³

5.3. Monoteismus a dualismus

Ve 30. letech 20. století poznamenává Lady Drowerová, že mandejci, když hovoří před jinověrci o svém náboženství, zdůrazňují malé body podobnosti mezi vlastní vírou a vírou druhého.¹⁴ Do jaké míry se mandejská nauka proměňuje pod vlivem náboženského okolí a do jaké míry je ve hře strategie přežití, je proto i v současnosti mnohdy těžké posoudit. Stausbergovu tezi, že určitá náboženství se v konkrétních historických kontextech definují jako „monoteismy“, a tím se distancují od svého náboženského (polyteistického) kontextu, lze v souvislostech s mandejským náboženstvím modifikovat: tím, že se mandejci identifikují s monoteismem, stírají hranici vůči okolním náboženstvím.¹⁵ Jak v prostředí většinového islámu, tak v západní diaspoře zdůrazňují dnes mandejci monoteistický charakter svého náboženství a Adama, Šéta (Šitila), Šéma syna Noema (Šum br Nu) a Jana Křtitele (Iahia br Zakaria) jako své proroky.¹⁶ Důraz na „monoteismus“ je ve většinovém islámském prostředí záležitostí bytí či nebytí a mandejci se někdy představují jako dokonce nejstarší monoteistické náboženství. Bůh, jehož mandejci uctívají, nese v textech řadu jmen. Především

¹³ Jak připomíná Markschie, při výkladu „gnóze“ je třeba pečlivě rozlišovat mezi doklady, které jsou spolu spojeny přímými historickými souvislostmi, takovými, které spolu souvisejí spíše nepřímo skrze sdílené kulturní prostředí, a takovými, které můžeme znázornit v typologické souvislosti na základě obsahových shod. (Ch. Markschie, *Die Gnosis...*, 24–25)

¹⁴ Ethel Stefana Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937, 2; Jiří Gebelt, „Dnešní Mandejci“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Antiqua Nova VII*, Plzeň: Západočeská univerzita 2007, 61–70, 69. id. „Vývoj a proměny mandejské komunity“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16 (2008), 33–55, 43, pozn. 46.

¹⁵ Michael Stausberg, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran“, in: Manfred Krebernik — Jürgen van Oorschot (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster: Ugarit Verlag 2002, 91—111, 93; K otázce „monoteismu“ či „polyteismu“ gnostických nauk viz Barbara Aland, „Gnostischer Polytheismus oder gnostischer Monotheismus? Zum Problem von polytheistischen Ausdrucksformen in der Gnosis“, in: Manfred Krebernik - Jürgen van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster: Ugarit-Verl. 2002, 195–208.

¹⁶ Informační leták *Mandaean Sabians* vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad 1999. Jako pět základních „aspektů“ mandejského náboženství se uvádí: monoteismus, křest (*mašbuta*), modlitba, půst a almužna.

„(Velký) Život“, „První Život“, „Kráľ Světla“, ale také „Pán velikosti“ nebo „Velký Mana“. Z historického pohledu je tato pluralita postav boha důsledkem vývoje nauky a (ko)existence řady tradic (škol), které lze dnes v mandejských textech od sebe jen stěží oddělit.¹⁷ Podle mandejců jsou to různá jména jednoho boha, jehož často vzývají jednoduše jako „Pána“ (*mara*).¹⁸

Vydeme-li z textů, je — již ne na rovině emické, tj. na rovině mandejské sebeidentifikace — základním rysem mandejského světonázoru dualismus.¹⁹ Coby nesmiřitelné protiklady stojí proti sobě Světlo a Temnota, dva základní principy, od nichž se odvíjí veškeré světové dění: „Mezi Temnotou a Světlem není pravda (*kušta*) a společenství (*laupa*), pouze nenávisť, žárlivost a spor. My však víme o všem, co je a chce být. Temnota je totiž protivníkem Světla. Jsou pravá a levá, duch (*ruha*) a duše (*nišimta*), Slunce a Měsíc, noc a den, země a nebe. Adamem a Evou jsou zváni.“²⁰

Oba principy jsou považovány za preexistentní, i když časově je prioritá přikládána říši Světla.²¹ „Materializován“ je tento obraz do pojetí dvou světů — světa Světla (*alma d-nhura*) a světa Temnoty (*alma d-hšuka*). Oba dva mají své vládce obklopené řadou dalších bytostí. Od základního ontologického dualismu je v textech odvozován i dualismus etický, resp. ze Světla odvozováno dobro a Temnota (a její bytosti) nahlížena jako pramen zla. To ve vztahu k jinakosti dovolovalo vše nemandejské spojit s Temnotou, a tudíž i zlem, a upevňovalo vůči majoritní společnosti vlastní pozici (identitu). Dualistický pohled na člověka coby bytost sestávající z božské „duše“ a pomíjivého bezcenného těla pak nabízel

¹⁷ „Pán Velikosti“ (*mara d-rabuta*) bývá někdy ztotožněn s Velkým (Životem) (např. PG 15/2). Jako Pán Velikosti je především v rituálních souvislostech rovněž označována bytost Světla představující nebeský prototyp kněze. K prolínání různých škol a koncepcí božstva v teogonických souvislostech viz Kurt Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarkritische und traditiongeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1965, srovnávací tabulka na straně 78, k postavě Pána Velikosti viz str. 82, pozn. 3. Stručný nástin mandejské nauky podal K. Rudolph in: (Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 357–360; id., „Die Religion der Mandäer“ in: Hartmut Gese — Maria Höfner - Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403–462.)

¹⁸ Nad neschopností mandejských kněží vysvětlit badatelům vztahy v rámci panteonu se pozastavuje Brandt. (Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion*, Leipzig: Hinrich 1889, 15–19.)

¹⁹ K. Rudolph, *Theogonie...*, 83.

²⁰ Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia). A Mandaeen Text edited in Transliteration and Translation*. Berlin: Akademie Verlag 1960, par. 142, 36/146.

²¹ Gi 77:15–78:5/75:16–76:20.

modus pro vysvětlení toho, jak všemocný a dobrý bůh mohl připustit stvoření pozemského světa a člověka.

5.4. Teologie a kosmogonie

Nejpodrobnější popis světa Světla přinášejí první dva traktáty Pravé Ginzy. Jedná se o dvě částečně odlišné redakce jednoho (nedochovaného) pramene, který za prvotní princip veškerenstva a nejvyšší božstvo považuje Krále Světla.²² Král Světla (*malka d-nhura*)²³ je popisován jako absolutní vládce, věčný, skrytý a nezjevný. Je „bohem, jenž vznikl sám ze sebe“ (*alaha d-mn napšh hua*)²⁴ a předchází jakékoli jiné existenci (*d-mn riš briš*). Jako „král“ sedí na trůně a má korunu, jež je pramenem jeho moci a velikosti. Zdůrazněna je jeho svrchovanost, jedinečnost a jednota. Je „stvořitelem“ (*baruia*) všeho, co existuje v mandejské sféře plnosti a dokonalosti, v gnostických systémech označované řeckým výrazem *pléróma* (plnost).²⁵

Král Světla je „králem králů“, tj. bytostí obývajících „světy Světla“. Tyto bytosti nesou různá jména, souhrnně jsou nejčastěji označovány rovněž jako „králové“ (*malkia*) nebo jako „utrové“. Význam výrazu *utra* odvozujeme tradičně v navázání na Lidzbarského od aramejského *utrā*, jež znamená „bohatství“, nebo od *utrán*, jež má význam „nadbytek“ či „hojnost“.²⁶ Utra je rovněž epiteton

²² Kromě zmíněných prvních dvou traktátů Pravé Ginzy (1. kniha a 1. kapitola 2. knihy) rozvíjí nauku o Králi Světla 6.a 7. kapitola 12 knihy a dále 4. kniha Pravé Ginzy. Tyto texty obsahují ještě několik dalších odchylek od zbytku *Ginzy*: požadavek 3 denních modliteb a dvou nočních (v jiných částech textu je zakázáno modlit se v noci), *malakia* jsou zde dobří andělé (jinak jsou chápáni negativně) a pro mandejského boha se zde užívá výraz *alaha*, jenž jinak označuje jen cizí božstva. V textech nauky o Králi Světla však není kromě jedné vsuvky zmínka o islámu, byly tedy sepsány, resp. redigovány před jeho proniknutím do oblastí obývaných mandejci. (M Lidzbarski, *Ginza...*, 3–4.)

²³ Král Světla je rovněž nazýván, resp. je ztotožňován s „Pánem Velikosti“ (*mara d-rabuta*) a „Velkým a vznešeným“ (*rba uelaia*). V některých textech (např. PG 1; 2/1; 15/16) nahradil Život a identifikován bývá i s „Velkým Mana“. M. Lidzbarski, *Ginza...*, především 79–83, 339–340.

²⁴ Gi 15:6/17:13–14.

²⁵ *Ibid.*, 10:8–11/13:7–9.

²⁶ Lidzbarski dává přednost druhému ze zmiňovaných významů („hojnost“) pro jeho konotace v emanační nauce. (Mark Lidzbarski, „Uthra und Malakha“, in: Carl Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, Gießen 1906, 537–545, 537–539; Srv. J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1998 (repr. 1903), 190, 408. Lipiński nově interpretoval *utra* na pozadí parthštiny. Edward Lipiński, *Semitic Linguistics in Historical Perspective*, (Orientalia Lovaniensia analecta 230), Leuven: Peeters 2014, 264. („...the word *utra* (*ʿwtr*) is very likely the hearth fire *ʿtr*, *ʿtrw* in Parthian spelling.“)

některých bytostí Světla, jež byly asi původně hierarchicky utříděny, toto uspořádání dnes však nelze rekonstruovat. Na základě analogické funkce v židokřesťanské tradici se někdy *‘utra`* překládá jako „anděl“. Semitský výraz „anděl“ (*malaka*) byl ale v mandejštině přeznačen a má až na výjimky význam „démon“ nebo obecně označuje zlé bytosti. Pouze v některých, patrně mladších mandejských textech a vrstvách textů jsou takto označovány bytosti Světla.

Pro „příbytky“, jež tyto bytosti obývají, používá mandejština výrazu *škinta*, jenž i v hebrejštině a aramejštině označuje „boží přítomnost“ (*šechina*).²⁷ I Král Světla má svou *škinta* a personifikovaná *Škinta* je zároveň bytostí Světla. O bytostech Světla *Ginza* hovoří rovněž jako o „králích chvalořečení“ (*malkia d-tušbihta*),²⁸ čímž odkazuje k mytologickému založení rituální praxe: bytosti Světla se modlí a chvalořečí Krále Světla, praktikují rituály u Jordánů v říši Světla, a tím jsou pro mandejce a především pro kněze prototypem aktérů rituálního jednání, které pozemská obec napodobuje.

Vznik světů Světla a je obývajících bytostí je líčen jako stvoření slovem (*minilta, mimra*): „Svou řečí tvoří (doslova „sází“) utry, skrze slovo svých úst nechává povstat dokonalé.“²⁹ Pro mandejské texty je přitom charakteristické, že v líčení geneze obecně užívají kromě výrazů, jimiž opisují stvoření („sázet“, „vyvolat“, „učinit“), i terminologii emanační. Myšlenku, že vše vzniklé vychází či prýští („emanuje“) z nejvyššího principu, vyjadřuje mandejština především pomocí vazby „vzniknout z“ (*hua mn*) a dále například pomocí sloves „vyjít“ (*NPQ*), vyrazit (*PRŠ*) či vykvést (*PRA*). „Král Světla“ je pramenem pěti „vlastností“, jež charakterizují oblast plérómatu. Kromě výše zmíněné tvořivé „řeči (slov) jeho úst“ je to „sladkost jeho volání“ (*qala*), krása jeho podoby (*dmuta*) a také dva důležité atributy říše Světla: světlo (*nhura*) a libá vůně (*riha basima*).

Svět Světla, o němž texty hovoří jako o „domě naplnění“ (*bit tušlima*) či „domě pokladů“ (*bit ginza*), je z pohledu světa pozemského, který ovšem teprve bude stvořen, lokalizován na severu, proto se mandejci obracejí ve svých modlitbách k severu. Coby místo, z něhož lidská duše pochází a na něž věří, že se opět vrátí,

²⁷ Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalem: Bar Ilan University Press — The Johns Hopkins University Press 2002, 1145. Výraz *škinta* nerezervuje mandejština jen pro svět Světla, používá jej někdy i pro příbytky Krále Temnoty.

²⁸ Gi 7:11/10:27.

²⁹ *Ibid.*, 6:24–7:1/10:12–13; 7:9–12/10:25–28 („Promluvil s velkou mocí a mocným slovem (*mimra*) a vznikli (*hun*) králové Světla.“); 13:6–7/15:19–20.

vykresluje jej mandejská nauka v přesném opaku toho, co člověk zakouší ve světě pozemském — jako „místo Života, pravdy (*kušta*), pokoje, jistoty, klidu a víry, jež každý člověk očekává a v něž má důvěru.“³⁰

Božstvem, s nímž se v naučných traktátech i rituálních pojednáních setkáváme nejčastěji a jež má v sebepochopení mandejců zásadní význam, je bezesporu „Život“ (*hiia*, vyslovuje se „hejí“). Pronesení jména Života (a jeho posla) je důležitou komponentou rituálů a formule „ve jménu velkého Života“ (popř. její rozvinutější formy) otevírá téměř všechny mandejské texty. Mandejci dnes interpretují *hiia* někdy jako „žijící“ nebo „živoucí“.³¹ Praxi vykládat *hiia* pouze jako atribut boha (*alaha*) dokládá již v 19. století Siouffi.³² Z pohledu textově-kritického a historického označuje výrazem *alaha* mandejské písemnictví až na výjimky výhradně cizí božstva, pouze ojediněle, vlastně jen v textech nauky o Králi Světla, boha vlastního. Oproti tomu Život coby nejvyšší mandejské božstvo je pravděpodobně nejstarší v textech doloženou představou.³³ Texty hovoří o „velkém“ (*rba*) nebo o „mocném“ (*rurbia*) Životě nebo jen o „Velkém“ či „Mocném“. Jinakost a odlišnost boha vůči všemu stvořenému a pozemskému vyjadřuje ve frekventované úvodní formuli přívlastek *nukraiaa* (cizí, agnóstos):³⁴ „Ve jménu velkého, cizího Života“ (*bšumaihun d-hiia rbia nukraiaa*).“

Život vznikl ze sebe samého (PG 10).³⁵ Od něj je odvozována rituální praxe: jako jediná existující bytost se modlí sám k sobě, praktikuje *kušta* a *mašbuta* v Jordánu. Život je líčen stejně jako Král Světla coby tvůrce či původce světů a je obývajících bytostí. Především stvoří jako svůj obraz (*sauta*) a oporu bytost Světla (*utra*), o níž se hovoří jako o „Druhém“ (*tiniana*) Životě“, popř. jednoduše o „Druhém“. V takových souvislostech je pak Život označován jako „První Život“.

³⁰ *Ibid.*, 10:14–16/13:14–16.

³¹ Např. Sabih Alsohairy, „*B-šumaihun d-haiia rabbi* – Im Namen des erhabenen Lebendigen: Die Bedeutung von Rudolf Macuchs Forschungen für die Mandäer im Irak“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“. *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919–1993)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2008 (Mandäistische Forschungen 1), 19–28, 19.

³² Siouffi překládá roku 1880 „*hiia*“ rovněž jako „*le vivant*“. (Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens. Leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris 1880, 34; 80 a jinde.)

³³ K. Rudolph, *Theogonie...*, 84.

³⁴ Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, 326:20; Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text und Übersetzung, 2 Bde*, Gießen 1905/1915, 1, pozn.1.

³⁵ Podle jiných verzí vznikl z Velkého Mana, z „živé vody“ nebo „velkého Jordánu“ (PG 3).

Kromě dalších bytostí Světla stvoří také jednu, která má zvláštní poslání a sehraje důležitou roli v mandejských dějinách spásy. Je jí posel Světla, jenž nese příhodné jméno „Poznání Života“ (*manda d-hiia*). Stejně jako v případě „Druhého“ je i vztah Života k Manda d-Hiia vztahem otce a syna.

Dalším nejvyšším mandejským božstvem je „Velký (Mocný) Mana“ (*mana rba kabira*), označovaný například též jako „Velký Mana nádhery“ (*mana rba d-eiqara*). Mana je slovo íránského původu a svůj původní význam zachovalo i v mandejštině: znamená zde duch, duše, mysl, inteligence, a je tedy ekvivalentem řeckého *nús*.³⁶ Mana představovalo původně jen individuální božskou částici oddělenou od Života/Světla, tvořící součást konstituce člověka analogicky k duši, *nišimta*. Charakteristickým příkladem je 28 hymnů 2. knihy Levé Ginzy popisujících osudy a vzestup (*masiqta*) duše, jež jsou vždy uvedeny formulí „Já jsem mana, mana velkého Života.“ Podle Rudolpha byla představa mana sekundárně hypostazována na nejvyšší bytost.³⁷ V theogonických pojednáních figuruje *mana* jako jeden z prvotních principů, z něhož povstalo veškerenstvo a také další nebeské bytosti označované pak plurálem *mania*.³⁸ Ale na rozdíl od *mana* coby ekvivalentu aramejského *nišimta* není představa „Velkého Mana“ nijak frekventovaná. Charakteristické je pro Mana jako prvotní princip spojení s dalšími elementy, z nichž vzniká veškerenstvo. V řadě variant theogonických a kosmogonických pojednání se společně s mana objevuje zejména „plod“ (*pira*), pak „kapka“ (*niṭuṭta*) a éter (*aiar*).³⁹

Koexistenci různých koncepcí nejvyššího boha v mandejských textech řeší Rudolph tím, že v navázání na starší bádání považuje tradici, jež za nejvyššího boha považuje Krále Světla, za nejmladší ze tří nejdůležitějších naukových tradic. Důvodem je její schématicnost a přehlednost, z níž již i Brandt usuzuje, že se jedná o snahu o zjednodušení a zpřehlednění starších nauk.⁴⁰ Nauky o Životě a

³⁶ Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, xxxii; M. Lidzbarski, *Ginza...*, 65/pozn.1; Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 246–247: „mana 2“. Z perských jazyků odvozené mana je třeba odlišit od aramejského „mana“, které má význam „nádooba“ či „oblek“ (*Ibid.*, 246, „mana 1“). Mana není vyhrazeno pouze pro bytosti Světla a může označovat např. duchy Temnoty (Gi 138:19/154:16).

³⁷ K. Rudolph, *Theogonie...*, 79–83.

³⁸ Jedná se především o 3., 5., 9. a 15. knihu Pravé Ginzy.

³⁹ K dalším teogonickým a kosmogonickým principům viz K. Rudolph, *Theogonie...*, 17–50.

⁴⁰ W. Brandt, *Mandäische Religion...*, x56; K. Rudolph, *Theogonie...*, 77.

Mana coby nejvyšších principech představují podle něj původně samostatné (i když vnitřně různorodé) koncepce, jež byly uměle spojeny. Z těchto dvou považuje Rudolph za starší a původní koncepci Života. Některá z mandejských škol postavila nad pravděpodobně původní mandejské božstvo „Život“ nový princip, Mana.⁴¹ Život pak vzniká z Mana např. coby jeho obraz (*dmuta*). Rudolphovo uspořádání naukových tradic však vychází z předpokladu, že texty Levé Ginzy a texty k rituálům *masiqta* a *mašbuta*, v nichž figuruje pouze Život, jsou nejstaršími texty.⁴² Toto datování je však založeno na sporném vztahu mezi mandejskými texty a manichejskou sbírkou Tomášových žalmů (3.2.2.2.).

Říše Světla a Temnoty „se od sebe odlišují v každém ohledu a podobě“.⁴³ Temnota je světem „nedostatku“ (*husrana*), „zmatku“ či „chaosu“ (*šigša*) a „omylu“ (*teia*). Popisována je coby protiklad říše Světla: zatímco Světlo je líčeno jako „vševědoucí“ a k jeho atributům patří „lesk“ a „libá vůně“, Temnota neví „ani první ani poslední“, je ohavná a děsivá. Její černá vřící voda přinášející smrt je protikladem vody živé. Právě s černou vodou spojují některé tradice vznik Temnoty a bytostí ji obývajících. Texty z okruhu nauky o Králi Světla staví do jejich čela Krále Temnoty (*malka d-hšuka*).⁴⁴ Páchnoucí a ohavný byl vytvořen a vzešel z černé vody a stejně jako Král Světla i pán Temnoty je kreativní: tvoří další bytosti Temnoty. Jeho vylíčení má důležité konsekvence v oblasti morálky. Vládce Temnoty je popisován jako lstivý nepřítel, jenž proniká do srdce svých protivníků, a je tedy schopen je ovládat. V této schopnosti bytostí Temnoty má dle mandejců původ zlo a hřích - coby svádění ke zlému - a není náhodou, že Král Temnoty je rovněž označován jednoduše jako „Zlý“ (*biša*). Lstivost a vychytralost ztělesňuje však ve většině popisů Temnoty Ruha, líčená zpravidla jako matka různě nazývaného vládce Temnoty. Jméno tohoto démona ženského

⁴¹ Rudolph hovoří o „transcendentalizaci“ staré a ústřední koncepce mandejského božstva Život. (K. Rudolph, *Theogonie...*, 82)

⁴² *Ibid.*, 79.

⁴³ Gi 278:12–13/277:18–19.

⁴⁴ Král Temnoty má v *Ginze* zásadnější roli vlastně jen v 6. kapitola 12. knihy Pravé Ginzy, jinak se tohoto titulu užívá k označení jiných bytostí Temnoty. Jako „král Temnoty“ je nazýván Ur (Gi 86:10/87:33) nebo Krun (Gi 143:6/157:8).

rodu je v mandejštině odvozeno od hebrejského *rûah* (dech, duch).⁴⁵ Ruha je vůdčí postavou tábora bytostí Temnoty a negativní konotace jména ještě umocňuje časté spojení *ruha d-quďša*, tj. „duch svatý“.⁴⁶ Ruha je někdy ztotožňována s jiným ženským démonem jménem *hiuat*,⁴⁷ často o ní texty hovoří jako o „Namrus, matce tohoto světa“.⁴⁸ Ruha pěstuje magii a (falešnou) moudrost, je záludná a využívá každou slabost nepřítele, již okamžitě obrací ve svůj prospěch. Král Temnoty po jejím boku - ztotožněn s Urem nebo s Krunem/Karkumem - je líčen spíše jako hloupý a omezený nafoukanec, jehož zpupnosti⁴⁹ Ruha využívá pro dosažení svých cílů. Obklopena je celou armádou démonů a rozmanitých netvorů, z nichž většinu sama stvořila či zplodila, mnohdy skrze incestní styk.⁵⁰ Ve vztahu k Urovi je například líčena jako jeho matka, manželka a sestra. Vše negativní, co jen mohlo mandejce napadnout, Ruhu provází, a protože mandejské texty nevynechají žádnou příležitost k polemice s cizími, tj. „falešnými“ náboženstvími, je i skladba doprovodu Ruhy vymezením se vůči okolním náboženstvím. Často jsou zmiňováni démoni a dévové (*sahria udaiiua*), dále zlí andělé (*mlakia*), hmutrové (*humarta*),⁵¹ ištary a lility. Tyto bytosti však většinou pouze figurují ve svého druhu katalogích všeho negativního a jsou víceméně pasivními souputníky Ruhy. Jako „zlí“ (*bišia*) jsou společně s nimi souhrnně označována i nebeská tělesa, jež v textech figurují jako „sedm a dvanáct“ (*šuba utrisar*). „Sedm“ je pět starověku známých planet Merkur, Venuše,

⁴⁵ K vlivu předovýchodních představ viz M. Lidzbarski, *Ginza ...*, xi; Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 81 pozn. 2.

⁴⁶ Ruha je též někdy označována jako *ruha qadišta*, což Lidzbarski spojuje s epitetem Ištary a překládá jako „ruha milenka“ či „smilnice“. *qadišta* je ale fem. tvarem adjektiva *qadiša* „svatý“, obě označení by pak byla ekvivalentní. Srv. M. Lidzbarski, *Ginza ...*, 80, pozn. 4; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 406a a 399. Na možné analogie mezi Ruhou a „paní hromu“ (*bronté*) v textu „Hrom: dokonalá mysl“ upozornila v českém překladu textu Z. Vítková (W. B. Oerter a Z. Vítková (eds.) *Rukopisy z Nag Hammádí II. Kodex VI/2 a 4, Kodex IX/1-3*. Uspořádali, Praha: Vyšehrad 2009, 41–59, 47–48.

⁴⁷ M. Lidzbarski, *Ginza ...*, 71, pozn. 1.

⁴⁸ Gi 85:12–13/86:22–23.

⁴⁹ *Ibid.*, 81:19–24/81:29–39.

⁵⁰ Např. Gi 170:3–171:3/175:8–35.

⁵¹ Původně asi malé kamínky nebo mušle považované za sídlo bohů, pak považované za božské bytosti (M. Lidzbarski, „Uthra und Malakha...“, 541, pozn. 1.)

Mars, Jupiter a Saturn včetně Slunce a Měsíce, „dvanácti“ jsou myšlena znamení zvěrokruhu.

V části textů nauky o „vysokém Králi Světla“, téměř výlučně v textech tzv. „morálního kodexu“,⁵² je protivníkem Krále Světla nikoli Král Temnoty, nýbrž „Satan“ (*satana*). Činit jeho „vůli“ je stavěno do protikladu k vůli Krále Světla.⁵³ To Satan pokouší mandejce: „Vyvolení spravedlnosti, dokonalí, věřící, svou ruku Satanovi nepodají. Vůli Satanovu nečiní a ruka Satanova nebude mít nad nimi moc. Jsou totiž ozbrojeni vírou, bojují se Satanem a činí spravedlivé skutky, jak je to učil jejich Pán.“⁵⁴ Satan je padlý „anděl ohně“, „zlý, který byl stvořen ze zla“, obklopují jej jeho věrní („houfy Satanovy“), démoni a duchové všeho druhu, za jejichž původce je považován.

Říše Temnoty je z pohledu světa Světla umístěna „dole“, akce poslů Světla je vždy označována jako sestup a následně jejich návrat coby „vzestup“. Z pohledu pozemského světa (*tibil*) leží říše Temnoty na jihu. Mezi Temnotou a Světlem jsou hranice (*mišra*) oddělující od sebe oba světy, někdy jsou za tyto hranice považovány „potoky vody“ (*hapiqia mia*). 5. kniha Pravé Ginzy (1. kapitola) představuje rozpracovanou nauku o „podsvětí“ čítající sedm úrovní pod vlastním „prvním světem Temnoty“, obývaným Ruhou. Každá podzemní sféra je obývána mýtickými bytostmi a až v posledním, nejspodnějším světě sídlí prvorozený Král Temnoty, „Krun - velká hora masa“.⁵⁵

5.5. Unde malum?

Mandejskému písemnictví dominuje představa, že mandejci nepocházejí z tohoto světa, který jim přinášel během dlouhých dějin převážně jen útrapy a pronásledování, nýbrž ze světa jiného, do něhož se — až opustí tento svět — opět

⁵² Takto nazval W. Brandt části první a druhé knihy Pravé Ginzy, které obsahují příkázání a poučení zjevená Adamovi (a Evě) poslem Světla. (Wilhelm Brandt, *Mandäische Schriften: Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert. Mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 24 a 62.)

⁵³ Gi 44:19–20/42:22–23.

⁵⁴ *Ibid.*, 60:22–61:2/54:6–11.

⁵⁵ *Ibid.*, 143:4/157:6.

vrátí. Líčení návratu — „vzestupu“ — duše je hlavním motivem naukových i rituálních textů. Druhým motivem je pak hledání odpovědi na to, jak k tomuto stavu došlo: Odkud a proč pozemská - převážně jako zlo nahlížená - existence? Kdo je zodpovědný za to, že božská částice (duše) musela opustit společenství (*laupa*) s bohem? Odpověď na tuto otázku hledala mandejská „reflexe“ pracně a dlouho. Texty plné změn a vsuvek dochovaly řadu variant mytologických pojednání, jejichž předmětem je proces, jenž vedl až k osudovému stvoření pozemského světa a uvěznění duše v těle. Zpupnost, boj a víra v konečné vítězství Světla nad Temnotou jsou hlavními body tohoto dramatu.

Vládce Temnoty je sice v protikladu k vědoucejšímu a moudrosti plnému Životu nahlížen jako hloupý a omezený, přesto však „ví, co se děje ve všech světech“, a díky tomu také zahlédne na hranici vlastního světa říši Světla. Ve své zpupnosti se jí chce zmocnit a stát se pánem obou světů. Reakce na sebe nenechá čekat — král Světla rozhodne, že agresor bude „zajat“ a jeho plány „zmařeny“. Takto líčí texty z okruhu nauky o Králi Světla podnět ke střetu Světla s Temnotou.⁵⁶ Ať již ve formě konkrétního plánu podmanit si Světlo, nebo jen v podobě bytostí Temnoty přiřknutých „zlých záměrů“ či „zlého smýšlení“ vůči Světlu,⁵⁷ představuje tento motiv jeden ze dvou podnětů veškerého dění. Ke skutečnému napadení Temnotou přitom vlastně nikdy nedojde, Světlo zasáhne dříve než vládce Temnoty: na příkaz Života nebo jiného božstva je vyslán Manda d-Hiia popř. Hibil Ziua (ten na příkaz Manda d-Hiia) mimo oblast božské plnosti, aby svedl s pánem Temnoty nerovný boj. Na jeho konci je Král Temnoty, Ur nebo Krun, spoután, posel Světla jej zbaví pramene jeho moci, obestaví jej zdí a nechá jej strážit. Toto spoutání je však překvapivě jen dočasné: pán Temnoty bude spoután, dokud nepřijde Ptahil a nestvoří pozemský svět.⁵⁸ Jako podstatný motiv vyslání posla Světla se tak ukazuje snaha říše Světla Temnotu co nejvíce vytlačit ze stvoření světa, resp. spoutáním jejího vládce kosmogonii vůbec umožnit.

Druhým podnětem světového dění je tendence bytostí Světla inklinovat k Temnotě, jež začíná druhým Životem.⁵⁹ V textech ji většinou vyjadřuje

⁵⁶ *Ibid.*, 278:1–282:17/277:6–280:19.

⁵⁷ *Ibid.*, 126:24–127:1/143:11–13: „chystají zlo“ vůči nám nebo „zle pomýšlejí“ (*HŠB*).

⁵⁸ *Ibid.*, 127:4–5/143:15–16.

⁵⁹ K. Rudolph, „Die Religion der Mandäer...“, 453, 419.

myšlenka sukcesivního tvoření dalších světů, které se postupně vymyká z rukou nejvyšší bytosti, jež stojí na jeho počátku, a vede až k tvůrčím aktivitám rovněž mimo oblast plérómatu. Také valentinovská (Ptolemaiova) nauka dle Eirénaiova vylíčení spojuje počátek odcizení od boha a přípravu gnostického pádu s tvůrčím aktem (emanací) aiónů, stvořených původně jen k tomu, aby uctívali Otce.⁶⁰ Mandejská teologie je i v tomto bodě celkem rozmanitá a zahrnuje řadu více či méně odlišných tradic. Přesto lze identifikovat ustálené schéma, jež tvůrčí aktivity bytostí Světla vměstnává do čtyř základních stadií. Myšlenku tohoto sukcesivního tvoření vyjadřuje text z 15. knihy Pravé Ginzy (10. kapitola):⁶¹

„Když byli (vznikli) První,
pomýšleli na Druhé.
Když byli (vznikli) Druzí,
pomýšleli na Třetí.
Když byli (vznikli) Třetí,
pomýšleli na Čtvrté.“

Život sám je líčen jako tvořivý a vůle tvořit je příznačná i pro další generace bytostí Světla. Pro zodpovězení otázky po původu „zla“, jež pro mandejskou nauku představuje uvěznění božského prvku v Temnotě, je důležitým mezníkem tvořivá činnost druhého Života, o němž texty hovoří rovněž jako o Jošamínovi. Jím stvořené bytosti („synové Druhé“), mezi nimiž sehraje důležitou roli „Třetí Život“, nazývaný též „Abatur“, totiž přenesou tvůrčí aktivity mimo vlastní svět Světla: tvoří „na konci světa“, sestoupí pod „potoky vody“ (*hapiqia mia*).⁶² Tím je překročena oblast plérómatu a je jen otázkou času, kdy se utrové setkají na společném díle tvoření s bytostmi Temnoty. I když texty tuto skutečnost s ohledem na její důsledky vyjadřují slovy „obrátili pohled k Temnotě“, děje se

⁶⁰ B. Aland, „Gnostischer Polytheismus...“, 197; 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, 130/131 (1,2).

⁶¹ Gi 325:20–22/332: 23–38.

⁶² *hapiqia mia* z biblickeho *apiqi mim* označují v mandejských textech hraniční vody oddělující svět Světla od světa Temnoty. (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 67, pozn. 2.)

tak z vůle bytostí Světla samotných.⁶³ Jošamín, „Život, jenž vznikl ze Života“, přestože není přímo zodpovědný za stvoření, stvořil bytosti, které tuto zodpovědnost nesou, a jedna z naukových tradic tak spojuje osudový „pád“ právě s ním: „Chyba a nedostatek vznikly skrze něj a lež byla do světa rozeseta.“⁶⁴ Vlastním iniciátorem stvoření světa i člověka je ve většině kosmogonických textů jeden z jeho synů, Abatur. Abatur, nazývaný rovněž Bhaq Ziua, je dle mandejské etymologie „otcem utrů“ (*aba d-eutria*).⁶⁵ Především je ale otcem vlastního aktéra stvoření, Ptahila, jehož stvoří „z pramene lesku“ nebo z odrazu vlastní podoby na hladině černé vody.⁶⁶

Uvedené dva procesy, totiž reakce na agresivní záměry Temnoty a korekce tvůrčích aktivit padlých bytostí Světla, jsou líčeny jako víceméně na sobě nezávislé, scházejí se až při tvorbě světa, při níž bytosti obou světů spolupracují.

5.6. Stvoření pozemského světa

Mandejské texty v podobě, v níž se dochovaly, dokládají svár o to, jak přistupovat k pozemskému světu a tělesné existenci, a nabízejí širokou škálu pojetí podobně jako jiné gnostické texty:⁶⁷ od příkrého odsouzení světa až po nauku označovanou v bádání jako „monistickou“, podle níž je pozemský svět stvořen z příkazu Života či Krále Světla nebo se sám nejvyšší bůh ujímá role stvořitele.⁶⁸ Z diverzity pojetí demiurga (*démiúrgos*), jak v bádání o gnózi zpravidla označujeme postavu stvořitele světa a člověka, plynou různá pojetí pohledu na pozemský svět

⁶³ Vše negativní učinili tito padlí utrové „sami od sebe“ (*mn napšaihun*) bez přičinění Temnoty (Gi 73:16/69:34–35).

⁶⁴ Dle některých tradic je jeho účast na genezi zla přímější, příslušné texty pak zdůrazňují hybridní, zpupné motivy jeho jednání. (viz K. Rudolph, *Theogonie...*, 103). Rada textů spojuje původ zla se čtvrtým Životem (identifikován s Ptahilem). Např. Gi 325:22–326:1/332:29–32.

⁶⁵ Např. *ibid.*, 93:14/97:26–27. Někteří badatelé akceptují tuto etymologii (např. W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, 51.), jiní upřednostňují odvození z íránského „ten s váhou“, jež má důležité konotace v mandejské soteriologii. (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xxix–xxx.) K identifikaci Bhaq Ziua s Abaturem viz K. Rudolph, *Theogonie...*, 121–123.

⁶⁶ Gi 336:21–23/348:26–27; 168:3–5/173:37–40.

⁶⁷ M. Williams, *Rethinking „Gnosticism“...*, 98–100. K postavě demiurga v setovské gnózi viz Z. Vítková, *Gnostický Adam...*, 34–44.

⁶⁸ K. Rudolph, *Theogonie...*, 196–213; Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis: Fortress Press 2007, 334.

a materiální tělo. Jejich důsledky pro mandejskou etiku se budu zabývat v příslušné kapitole.

Pro pozemský svět mandejština většinou rezervuje ze starozákonní hebrejštiny přejatý výraz *tibil*.⁶⁹ Nahlížen je v mandejských textech převážně negativně, a to hlavně v textech Levé Ginzy, které na svět pohlížejí z perspektivy duše v tomto světě „zajaté“ a z něj se osvobozující, navracející se ke Světlu. Tibil je „světem Ptahila, světem bez hodnoty“.⁷⁰ Označení svět Ptahila“ nebo „dům čtvrtého“ odkazuje k postavě mandejského demiurga. Tvůrčí aktivita je s touto bytostí Světla spojena do té míry, že ji pravděpodobně dala jméno — Ptahil je „ptah-el“, tzn. „bůh, který tvoří“ (od kořene *PTH*).⁷¹ Mandejské texty dochovaly několik více či méně odlišných tradic stvoření. Ve většině z nich tvoří Ptahil z rozkazu či podnětu svého otce Abatura. Aktem, jenž vede ke stvoření pozemského světa, je zhuštění kalné či černé vody: „Ó synu, vstaň a jdi, vydej se k zemi Tibil a vytvoř zhuštění (*msuta*) v černé vodě. Zhusti zemi Tibil a rozděl v ní Jordány a kanály.“⁷² Vedle černé vody je základním elementem „živý oheň“: „Když živý oheň se s kalnou vodou smísil ..., vznikla suchá půda (*miabašta*), vytvořilo se zhuštění (*msuta*) a do vody padlo.“⁷³ Nad zemí je rozprostřena (*NGD*) obloha (*rqiha*) a na nebeské klenbě upevněny planety (podle PG 3). Dle jiné tradice zachycené v PG 10 tvoří Ptahil tak, že do světa Temnoty vhodí „zformování“ (*kimsa*),⁷⁴ které pochází od Druhého Života. Doloženo je i tvoření slovem („voláním“, např. PG 15/13).

Roli planet a „dvanácti“ při stvoření líčí texty různě. Podle některých tradic jsou planety stvořeny až Ptahilem (PG 15/13), podle jiných předcházejí stvoření a participují na tvůrčích aktivitách (padlých) bytostí Světla nebo jsou stvořeny Ruhou v rámci snahy stvoření ovládnout. Přestože se říše Světla snaží zabránit

⁶⁹ Někdy užívá mandejština výraz „arqa“ („země“; např. Gi 169:15/174:36) popř. *arqa d-tibil* („země Tibil“; Gi 337:2/348:35).

⁷⁰ Gs 16:14–15/435:27.

⁷¹ Popřípadě „bůh, který otevírá“. *PTH* má v mandejštině význam „otevřít“ nebo „tvořit“. E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 384. K diskuzi o možné souvislosti s egyptským Ptahem viz M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, xxi–xxiii.

⁷² Gi 337:2–4/348:35–38.

⁷³ *Ibid.*, 97:9–10, 14–15/103: 13–14, 21–22.

⁷⁴ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 213.

účasti Temnoty na stvoření (motiv dočasného spoutání pána Temnoty), Ptahil ve své omezenosti dovolí nebo dokonce nabídne planetám, aby se na něm podílely. Za to je přísně potrestán: je mu odňata vláda nad světem a je mu znemožněno pokračovat v tvoření. Vinu na tom, že podlehne planetám, že se od nich nechá přelstít, nese však do značné míry jeho otec Abatur. Motivy zpupnosti a nafoukané pýchy, charakterizující vládce Temnoty, jsou přičítány i Abaturovi: „nenechá si poradit“ a sám je nevědoucí: neví o „kalné vodě“ a „požírajícím ohni“, navíc posílá svého syna Ptahila stvořit svět a ve své „pýše“ (*rbuta*) mu nic neřekne o „protivnících“, nevyzbrojí jej a nepoučí.⁷⁵ Slaboduchost demiurga není v gnostických náboženstvích nijak výjimečným motivem a Abatur je varován, aby Ptahilovi, který spíše než zlý je líčen jako naivní a hloupý, nesvěřil úkol, jenž přesahuje jeho schopnosti (PG 14). I jeho stvoření planet bylo podle PG 15/13 nezáměrné, chtěl totiž stvořit bytosti Světla (*utra*), ale výsledkem jeho tvůrčích aktivit jsou právě jen planety. Jako o tvůrci planet se o něm hovoří i v Knize Janově: „kvůli tvému hněvu, tvé zlosti a tvému zanícení vznikly planety“.⁷⁶ Jak negativní význam jeho kooperace s planetami, resp. jejich stvoření, pro mandejské nauku má, je třeba nahlížet na pozadí skutečností, jež mandejská nauka od planet odvozuje či s nimi spojuje: nemoci, hříchy, cizí náboženství a v posledku pak i odpad od mandejsství. Za aktivní roli při stvoření, jež se neděje na základě rozhodnutí Života, je Ptahil společně s Abaturem potrestán: jsou vyhnáni ze společenství s Životem a každému z nich je přidělen jeden ze strážných domů, jimiž musí duše projít při svém návratu do říše Světla.

Presvědčení, že ačkoli svět je považován převážně za špatný, tak všemocný bůh korigoval jeho stvoření, vyjadřuje další důležitý motiv vynořující se v různých obměnách: stvoření se neobejde bez zásahu či spolupráce nejvyššího boha. V jedné z verzí obsažených v PG 3 je Ptahil po nezdařeném pokusu „zhustit“ svět schopen tvořit až teprve tehdy, když uctí a chvalořečí Život a dostane od něj živý oheň („oblek živého ohně“).⁷⁷ Dle PG 15/13 přináší Hibil po Ptahilově neúspěšné snaze stvořit („zhustit“) svět „zhuštění“ (*msuta*) od samotného Života a předává je Abaturovi.

⁷⁵ Gi 93:14–94:1/97:25–98:21.

⁷⁶ Di 223:13–14/210:25–26.

⁷⁷ Gi 97:2–9/103:1–12.

Naznačenou tendenci pohlížet na stvoření světa a následně i na člověka kladně dovršuje zpráva o stvoření z okruhu nauky o Králi Světla (*malka d-nhura*): ten z lesku a světla vytvořil Hibila Ziua, ztotožněného zde s Gabrielem, a vyslal jej do Temnoty, aby stvořil svět: „Zhusti zemi, rozprostři firmament a vytvoř na něm hvězdy. Dej Slunci lesk a Měsíci jas a všem hvězdám třpyt“.⁷⁸ Zde už nemáme co do činění s pokleslým demiurgem, ale s tvůrčí aktivitou, jež se děje na přímý popud nejvyššího boha. V textu 15. knihy Pravé Ginzy (14. kapitola) přijímá roli stvořitele sám Život. Posel Světla zde poučuje učedníky:

„Jím tento dům byl stvořen
a díla v něm zbudována.
Nebesům a zemi
pevnost od něj dána.
Slunci a Měsíci,
jež skrze něj září,
větru, ohni, vodám,
vůdcům světa tohoto.
Tak vylila se voda
a povstalo společenství (*laupa*) světu tomuto.
Tak vítr byl stvořen
a běh dán byl planetám.“⁷⁹

5.7. Vznik a konstituce člověka (antropogonie a antropologie)

Mandejská antropologie je dualistická a ve shodě s celkovým světonázorem nahlíží na člověka jako na bytost sestávající z duchovní a materiální stránky. V textech a rituálech je jednoznačně věnována pozornost vlastnímu „Já“ člověka, nositeli lidské identity, jež je zároveň božskou částicí v člověku, uvězněnou nikoliv vlastní vinou v materiálním pozemském těle. Pro tuto gnostickou „božskou jiskru“ používá mandejština dva výrazy, které tradičně překládáme jako „duše“.

⁷⁸ *Ibid.*, 12:15–17/14:38–15:3. Ve verzi, kterou obsahuje PG 2/1, vystupuje jako stvořitel Ptahil. Také dle 13. knihy Pravé Ginzy tvoří Ptahil (Gabriel) „silou Života“.

⁷⁹ Gi 341:1–8/354:3–15.

Aramejské *nišimta* a z perštiny pocházející *mana*. *Mana* a *nišimta* jsou v některých významech ekvivalentní, na rozdíl od *mana* však *nišimta* označuje jen individuální princip oživující člověka, nikoli oživující princip veškerenstva, duši světovou.

O těle (*pagra, eštuna*)⁸⁰ hovoří texty převážně negativně jako o nicotném (*batla*) nebo páchnoucím rouchu (*lbuša zapra*), jako o dočasném vězení duše. V kněžských komentářích se setkáme s myšlenkou „nebeského“ těla. K jeho vytvoření cílí krok za krokem jednotlivé akty rituálu *masiqta*.

Základní dualistické schéma doplňuje na trichotomické další prvek lidské konstituce, pro který texty používají stejně jako pro zmiňovaného ženského démona výraz *ruha*. *Ruha* (tradičně překládáme jako „duch“) označuje nemateriální složku člověka, která je však — na rozdíl od duše — charakterizována vesměs negativně či přinejmenším ambivalentně: je spojována s touhou a proradností.⁸¹ V klasických textech nehraje až na několik výjimek „duch“ podstatnou roli.

Prvním člověkem (*gabra qadmaia*), resp. prvním lidským párem, od něhož odvozují mandejci svůj (pozemský) původ, je stejně jako v židovství, křesťanství a většině škol pozdně antické gnóze Adam a Eva. Jejich stvoření je v pohledu převládajícím v textech vyvrcholením výše nastíněného negativně pochopeného osudného procesu odpadu od původní jednoty nejvyššího boha. Ten vedl již při stvoření pozemského světa ke spolupráci „padlých“ bytostí Světla a bytostí Temnoty a v aktu stvoření člověka dosahuje osudové hloubky, když od boha pocházející prvek — duše — je uvězněn v těle, a (tím) v pozemském materiálním světě. Hlavním aktérem stvoření člověka je demiurg Ptahil, který však — coby padlá bytost Světla — není schopen člověka oživit ani za spolupráce planet.⁸²

„Učinili a položili Adama
a duše v něm nebyla.
Když učinili Adama,
nebyli schopni duši (*nišimta*) do něj vložit.“

⁸⁰ *eštuna* znamená „sloup“, „pilíř“, přeneseně „tělo“ nejen nebeské, ale i pozemské (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 355–6; Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960, 5 pozn.1 a 21 pozn. 1).

⁸¹ Gs 117:12/566:29–30: „prolhaný duch“ (*ruha šaqarta*).

⁸² Gi 101:4–102:18/108:4–110:24. Podle 10. knihy Pravé Ginzy vložila každá z planet do Adama něco ze svých tajemství (mysterií). *Ibid.*, 241:12–13/242:27–29.

.....

Planety promluvily a pravily Ptahilovi:

„Dovol nám vložit do něj z tvého ducha (*ruha*),
kterého jsi sebou přinesl z domu otcova.“

Planety učinily vše
a učinil (tak i) Pán světa.

I když učinili vše,
nebyli sto na nohy jej postavit.

Ptahil ve svém lesku šel
a vystoupil k místu Světla.
Předstoupil před otce utrů
a řekl mu jeho otec: „Co jsi vykonal?“
Pověděl mu: „Všechno, co jsem vykonal, je připraveno,
(jen) můj obraz a tvůj obraz připraven není.“⁸³
Vstal otec utrů,
šel a dospěl na místo tajné.
Vzal velké mana,
jenž osvětluje vše, co zkáže podléhá.
Osvětluje tělesné roucho
všech druhů a podob.

....

Když jej (Abatur) dal utrovi Ptahilovi,
Život zavolal pomocníky.
Zavolal Hibila, Šitila a Anuše,
utry, kteří jsou znamenití a nemají nedostatku.
Zavolal je a předal jim příkazy
a napomenutí ohledně duší.

Řekl jim:
„Střežte ji,
aby nevěděl o ní žádný svět.“

⁸³ *tiqnat/latiqnat* od kořene *TQN* překládám jako „(ne)připraven“ dle M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic...*, 1228.

Aby nicotný Ptahil nevěděl,
jak duše do těla padá.⁶

.....

Zabalil jej (totiž „božskou“ částici, mana) Ptahil svým čistým turbanem,
zavinul jej rouchem svým.

Letí a jde utra,
a jdou s ním jeho pomocníci.
Pomocníci, kteří jdou s ním,
(jsou) mužové, kteří střeží duši.
Když dorazili do pozemského světa (*tibil*)
do tělesného trupu,
když ji chtěl (Ptahil) hodit do těla,
já (Manda d̄-hiia) vzal jsem ji⁸⁴ z jeho kapsy.
Zatímco Ptahil Adama pozvedl,
já jsem vztyčil jeho kosti.
Zatímco on vložil na něj ruce své,
já dal mu přivonět vůně mocného.
Jeho tělo morkem se naplnilo
a lesk Života v něm promluvil.
Když lesk Života v něm promluvil,
otevřel oči své v trupu tělesném.“

Tedy ani „duch“ z „domu otcova“, tj. Abaturova,⁸⁵ či v jiné verzi „vlastní duch“ Ptahilův, neoživí Adama. Teprve až duše (*nišimta* nebo *mana*, popř. *mana kasia*) ze „skrytého místa“ či z „domu Života“, kterou na žádost Ptahila přinese Abatur, je toho schopna. Vztah mezi Ptahilem a Adamem je stejně jako v předchozích tvůrčích aktech bytostí Světla v plérómatu chápán jako vztah otce a syna a podobně jako ve starozákonní Genesis i zde je Adam stvořen podle podoby či obrazu (*dmuta*) stvořitele (Srv. Gn 1:26). Tajemství zrození či oživení člověka je ale před padlým demiurgem úzkostlivě střeženo a tento akt samotný je pod

⁸⁴ Nebo „jej“, totiž „mana“.

⁸⁵ Gi 101:13–14/108:27–28; 241:12/242:27–29.

taktovkou posla Života, většinou Manda d-Hiia nebo Hibila či Gabriela. Hibil Ziua je v 10. knize Pravé Ginzy popsán jako „muž, který mu (Adamovi) otevřel oči a postavil jej na nohy“⁸⁶. Při stvoření člověka tak vlastně opět spolupracují jak planety, tak padlé bytosti Světla i nejvyšší božstvo. Život nebo velký Mana dává k „dispozici“ oživující princip, který jeho posel implantuje do stvořeného těla, a dále posílá Život tři utry jako strážce stvořeného člověka.

Vedle této dualistické verze, v níž Život popř. jiná nejvyšší bytost Světla koriguje stvoření a doplňuje jeho temnou a materiální stránku, dochovaly texty řadu verzí nauky, v nichž odpadá protiklad mezi nejvyšším bohem a padlým demiurgem a nejvyšší bůh sám tvoří nebo se stvoření děje přímo na jeho popud. Obě dvě komponenty konstituce člověka pak podle posledně zmíněné tradice pocházejí z říše Světla. Tuto „monistickou“ koncepci obsahují především texty výše citované nauky o Králi Světla.⁸⁷ Stvořitelem je zde Gabriel (Hibil) a stvoření se děje z příkazu a v moci (*bhaila*) vysokého Krále Světla. Ale i v řadě jiných textů ustupuje negativní hodnocení stvoření člověka: V 5. knize Pravé Ginzy posel Světla Iauar Ziua pojme plán stvořit Adama, přinese duši z pokladu mocného Života a planetám poručí, aby vytvořily jeho „tělesnou podobu“. V těchto textech není tedy ani skutečnost, že na stvoření člověka kooperují planety, nahlížena negativně a děje se z příkazu samotného posla Světla!

Terminologie, kterou texty užívají k opisu aktu „oduševnění“ prvního člověka či lidského páru, je podobně rozmanitá jako samotné antropogonické tradice: duše (nebo *mana* či *adakas-mana*) „padne“ (*NPL*), je „vhozena“ či „vložená“ (*RMA*) do těla nebo do tělesného trupu (*eštuna pagria*), „vejde“ do něj nebo „je přivedena“ (*ALL*).

O substanci oživující člověka hovoří texty rovněž jako o „skrytém Adamovi“.⁸⁸ Tělesný Adam (*adam pagria*) je tak oživen Adamem skrytým či vnitřním (*adam kasia* zkráceně *adakas*): „Tu pravil Adakas-Mana k planetám a všem světům: ‚Když mne (ještě) nepřivedli a nevhodili do Adama a jeho ženy Evy, vaše tajemství (mysteria) Adama a Evu nepostavila. Skrze ducha, kterého do něj hodil Ptahil a kterého mu dal jeho otec, jemuž (to) přikázal jeho otec Abatur, oči neotevřel a na

⁸⁶ *Ibid.*, 242:6/243:17–18.

⁸⁷ K. Rudolph, *Theogonie...*, 305–310.

⁸⁸ Antropogonické pasáže PG 3 a PG 10 hovoří o oživující částici střídavě jako o duši, mana a rovněž v personifikované podobě jako o Adakasovi-Ziua.

nohy nebyl postaven, ani ústa neotevřel a nepromluvil. Jeho ruce neměly moc nad díly, která mu jeho otec Ptahil připravil za pokrm. Neuléhá se svou ženou Evou a lidských dětí ve světě nepřibývalo, dokud jsem ze skrytého místa nepřišel já, Adakas-Mana. Ode mne se rozšířila pokolení do světa.“⁸⁹ V textu 10. knihy Pravé Ginzy je patrná tendence subsumovat různé pojetí božské jiskry pod představu „skrytého Adama“: „Moje jméno je hlava Adakas, skrytý Mana, jenž ze svého místa přišel. Nibṭa (Výhonek) je naše jméno, světem zákona (*nimusa*, z řeckého „nomos“) mne nazývají, duši (*nišimta*) mne zvou, *mana* mne oslovují.“⁹⁰ Adakas Mana nebo Adakas Ziua či Malala (Slovo) se ale objevuje rovněž jako posel Světla a ochránce duše, jako takový pak bývá v textech ztotožněn s Manda d-hiia nebo Hibilem Ziua. Adakas je tak zároveň poslem, který přinese oživující princip duši (*nišimta*, *mana*), i tímto principem samotným: „Já jsem Adakas-Ziua, který ze skrytého místa přišel, do mne padl a mne přivedl“.⁹¹ Představuje tak mandejskou variantu gnostické myšlenky „vykoupeného vykupitele“.⁹² Původem z říše Světla je Adakas zároveň nebeským prototypem pozemského člověka, „otcem“ pozemského Adama.⁹³

V souvislosti se stvořením Adama (a Evy) zmiňují texty ještě dva důležité tvůrčí akty, které spíše ještě spadají do stvoření světa: vytvoření fauny a flóry a přivedení vod nebeského Jordánu do pozemského světa: „I pravil velký Život k Manda d-Hiia: ‚Ty povstaň, jdi na špici vod a přiveď slabý proud živé vody. Přijde a padne do kalné vody a voda bude lahodná a lidské děti ji budou pít a budou jako velký Život.““⁹⁴ Pozemské Jordány jsou napořád napájeny z říše Světla, a tím prostředkují mandejcům (skrže rituály) kontakt s ní a participaci na silách Života. Kromě „živé vody“ nezbytné pro „pokolení Života“ (mandejce) jsou stvořena zvířata a rostliny, přičemž texty vždy zdůrazňují (až starozákonní)

⁸⁹ Gi 244:6–14/245:1–8.

⁹⁰ *Ibid.*, 245:13–15/246:1–4.

⁹¹ *Ibid.*, 241:21–22/243, 5–7.

⁹² K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 159–162; Petr Pokorný, *Počátky gnose: Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, (Rozpravy Československé akademie věd. Řada společenských věd 78/9), Praha: Academia 1968, především 3–28.

⁹³ Od něj je pak v těchto textech odvozován původ lidstva, resp. mandejců. Srv. M. Lidzbarski, *Ginza...*, 117, pozn. 5.

⁹⁴ Gi 245:13–15/266:33–37.

podřazenost a služebnost tohoto stvoření: „(Ptahil) vytvořil v něm (ve světě) hory, moře, okřídlené ptactvo, divoká zvířata, ryby v mořích, plody, hrozny a stromy, aby on (Adam) a jeho žena Eva jedli a těšili se a aby neměli zármutek.“⁹⁵

Planetám se nepodařilo stvořit Adama tak, aby jim sloužil a byl nástrojem jejich moci. I další líčení osudů prvního člověka má v textu 3. knihy Pravé Ginzy (nejrozsáhlejšího naučného traktátu) podobu boje, který o Adama svádějí bytosti Temnoty a Světla. Na příkaz Života se Manda *d-hiia* zjeví v těle, aby poučil Adama, naučil jej „svou moudrost“, modlitby a chvalořečení.⁹⁶ V reakci na záměry Temnoty (Ruha a planety) zmocnit se Adama je stvořena Eva (*haua*) a pro první lidský pár je uspořádána svatba. Eva je stvořena a „dána“ Adamovi — jak zdůrazňují dnešní mandejci — jako dar říše Světla coby jeho družka (*sauta*) nebo podle podobného znění v 10. knize Ginzy je žena stvořena „dle obrazu Adama“. V uvedené knize je líčení osudů prvního lidského páru „rovnoprávnější“ v tom smyslu, že jako „předmět“ a aktéři stvoření zde figurují často Adam společně s Evou: Ptahil a planety nemohou vztyčit Adama a jeho ženu (*zaua*) Evu, Ptahil vhodí skrytého mana „do Adama a Evy“ atp. Celkově se však antropogonické (a stejně tak i soteriologické) texty zaměřují jednoznačně na Adama. Navíc ani v mandejských textech nechybí negativní pohled na stvořenou ženu coby obraz nebo podobu (*dmuta*) zlého ducha Ruhy: „Já (Ptahil) chci vytvořit svůj obraz jako muže a tvůj (Ruhy) obraz jako ženu.“⁹⁷

Adam je dle některých tradic stvořen proto, aby vzdoroval bytostem Temnoty a zabránil jim v ovládnutí světa.⁹⁸ Toho úkolu může dostat jen za pomoci dalších pokolení, Adamových potomků. Stěžejní postavení mezi nimi zaujímají Ábel (Hibil), Sét (Šitil) a Enoš (Anuš): starozákonní patriarchové představují v mandejské tradici příkladné nasorejce, kterým se společně s Adamem dostalo prvního poučení poslem Světla, jsou společně s ním (a Evou) prvními proponenty pozemského společenství Života (*laupa d-hiia*). Tato pravděpodobně starší představa je ale ve většině textů překryta nebo propojena s tradicí „zbožštěných“,

⁹⁵ *Ibid.*, 241:5–7/242:20–22.

⁹⁶ *Ibid.* 103:18–104:14/112:16–113:16; 108:17–19/119: 5–10.

⁹⁷ *Ibid.*, 268: 23–24/266: 20–21. K rozdílnému hodnocení ženy viz K. Rudolph, *Theogonie...*, 282–287.

⁹⁸ *Ibid.*, 107:19–22/117: 24–31.

do říše Světla dosazených potomků nebeského Adama (Adakase).⁹⁹ Ti coby poslové Světla předcházejí vlastnímu stvoření pozemského Adama, resp. — v případě Hibila — se na jeho vytvoření a oživení podílejí.

Od Adama a Evy, resp. od Adakase a nebeské Evy,¹⁰⁰ se do světa šíří pokolení Života (*šurbta d-hiia*). Příběh o stvoření zná i motiv odpadnutí od mandejství — jeden z Adamových synů (*adam br adam*) osnuje zlý plán, opustí otce, matku a bratry a vydá se do shromáždění či církve (*kništa*) Ruhy a planet, utrové pak jeho jméno „vymazali ze svitku“ (*šabta*).¹⁰¹ Od Adama syna Adamova je tak odvozován původ nemandejců.¹⁰²

5.8. Soteriologie, individuální eschatologie¹⁰³

Smrt člověka představuje dle mandejské nauky pouze konec existence těla. Pro vlastní životní princip — duši (*nišimta, mana, Adam*) — znamená smrt jen odložení tělesného „roucha“ (*kitun* nebo *lbuš pagria*), tzn. zrušení dočasného (a negativně hodnoceného) pouta se smrtelným tělem (*pagra d-muta*). Společně s duší se v okamžiku smrti od těla odděluje i duch a vydává se na cestu vzhůru do říše Světla. Aktivním prvkem vzestupu je však pouze duše.¹⁰⁴

Řada pasáží textů sice spojuje s oddělením duše od těla „vykoupení“¹⁰⁵ a o smrti hovoří jako o „dni záchrany“ či „osvobození“. Smrt je však spíše pouze

⁹⁹ K. Rudolph, *Theogonie...*, 305.

¹⁰⁰ Ze současné podoby textů není vždy jasné, jestli je původ odvozován od pozemského nebo od nebeského Adama a Evy. V některých pasážích vystupuje jako družka nebeského Adama „Oblak světla“ (*anana d-nhura*).

¹⁰¹ Gi 116:1

¹⁰² E. S. Drower, „*The Mandaean ...*“, 253. Viz též K. Rudolph, *Theogonie...*, 296, pozn. 4.

¹⁰³ Rozlišují mezi individuální eschatologií, jež tematizuje osud individua, resp. duše po smrti, a eschatologií kosmickou, jejímž předmětem je konec nebo transformace stávajícího světa. Viz R. J. Zwi Werblowsky, „Eschatology: An Overview“, in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Second Edition. Vol. 4.*, Detroit: Thomson Gale 2005, 2833–2836, 2834; Christoph Auffarth, *Irdische Wege und Himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in Religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2002, 97–102; Hubert Cancik, „Eschatologie“, in: Hubert Cancik — Burkhard Gladigow — Matthias Laubscher (ed.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart: Kohlhammer 1990, 341–343. Následující pasáže o individuální a kosmické eschatologii jsem publikoval ve studii J. Gebelt „Mandejská eschatologie...“.

¹⁰⁴ Gs 117:10–11/566:26–27; dále např. *ibid.*, 9:16–24/430:22–31; Podle jednoho z textů sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ „letí (duch a duše) ruku v ruce jako jeden vznešeným (*šania*) éterem.“ (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 282, str. 57/189.)

¹⁰⁵ Např. Gs 54:6/475: 37–38.

předpokladem vlastní spásy, k níž cílí veškerá nauka i praxe. Spása či vykoupení (*purqana*) spočívá v návratu duše na místo jejího původu (*atra qadmaia*, „první“ nebo „původní“ místo), do „rodičovského domu“, do „domu, v němž byla stvořena“. Spása představuje návrat do stavu před „zajetím“ či „pádem“, kdy duše byla (sou)částí (*mnata*) světa Světla: „Nevíte bratři moji, utrové, že jsem mezi vámi přebývala?“¹⁰⁶ Odloučení duše od těla je tak vlastně prvním krokem k ukončení celého dějství, jež uvedly v pohyb tvůrčí aktivity bytostí Světla mimo oblast plérómatu.

Smrt těla představuje svého druhu liminální stav, kdy duše již není svázána s tělem, není však ve výše uvedeném smyslu ani vykoupěna či spasena. Boj Temnoty a Světla o duši totiž pokračuje, lépe řečeno vrcholí. Zlí, planety, démoni a Ruha se duši snaží zadržet v pozemském světě - tedy pod svou vládou, a proto Život vyslechne modlitby a posílá duši na pomoc bytost z říše Světla.¹⁰⁷

„Můj velký pomocník přišel
a tělo smrti mi svlékl.
Svlékl mi tělo smrti
a oděl mne leskem záře.“

„Pomocník“ (*adiaura, našba*) nebo také „posel“ (*paruanqa, šliha*), popř. „posel Světla“, je nejobecnějším označením bytostí Světla, jež prostředkují mezi Světem a pozemským světem a přicházejí na pomoc „pokolení Života“. Jejich mimosvětský původ zdůrazňuje titul *nukraia* (cizinec), popř. *gabra nukraia* (cizí muž). Pole působení těchto mandejských „spasitelů“ (*pirqa*) je velice široké. Podporují duši během jejího zajetí v pozemském světě: poskytují jí ochranu, dodávají sílu, upevňují ji. Odvádějí ji z těla, doprovázejí při návratu do „domu Života“. Především však přinášejí vědění (*manda, naširuta*), jež vůbec zakládá možnost spásy duše. Personifikováno je toto spásné vědění v postavě nejdůležitějšího mandejského vykupitele, Manda d-Hiia (Poznání Života). Jeho jméno je vyslovováno v modlitbách — často v souvislosti s prosbou o odpuštění

¹⁰⁶ Gs 83:21/518:13–14.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 48: 468:19–22. Podle formulací řady textů se zdá být odchod duše z materiálního světa bez asistence nebeské bytosti nemyslitelný: např. *Ginza smala* 118:19–20/568:23–24. („Kdo z těla mého mne vyvede, kdo z trupu mého vysvlékne?“)

hříchů, figuruje ve formuli pronášené při rituálu *mašbuta*, v jeho jménu a ve jménu Života stoupá duše vzhůru atp. Kromě něj posílá Život ještě zmíněné „tři utry“, Hibila, Šitila a Anuše.¹⁰⁸ Hibil je z této trojice utrů nejvýraznější postavou mandejské mytologie. Byl ztotožněn s Poznáním Života (*manda d-hiia*), některé antropogonické texty líčí jeho narození z neposkvrněného početí: Je synem, který „nepovstal (*HUA*) ze semene Adamova“, „nebyl zplozen (*žRA*) semenem muže“, je „výhonkem, který přišel do pozemského světa (*tibil*) a zjevil se“, je zároveň jedním z vykupitelů, kteří vedou lidská stvoření zpět na místo, z něhož vzešla.¹⁰⁹ Manda d-hiia a Hibil Ziua sehráli důležitou roli v antropogonii, když ale nejprve na příkaz Života přemohli pána Temnoty, a tím stvoření vůbec umožnili!

Řada soteriologických textů dokládá jednotu „stvořitele“, přesněji toho, kdo duši vpravil do těla, vykupitele:¹¹⁰

„Zatímco *mana* stojí a přemýšlí,
přijde muž, jeho pomocník.
Jeho velký pomocník přijde,
který jej sem přivedl.“

Se smrtí a odloučením duše od těla nauka bezprostředně spojuje též Saur(i)ela (*saurei(i)l*). Podle 1. knihy Levé Ginzy jej velký Život povolal (stvořil), vyzbrojil a pověřil úkolem oddělovat a odvádět duše a duchy z těla¹¹¹ a jeho epiteton *šaruia* (od kořene *šRA* „oddělit“, „uvolnit“, „propustit“) dobře vystihuje jeho hlavní poslání: Saurel je „uvolnitel“ či „oddělitel“, mandejský anděl smrti, v mandejském přeznačení pozitivně chápaná postava: „Smrtí bude ve světě zván, ale *Kušta* (pravda) jej budou zvat vědoucí, kteří jej znají.“¹¹²

¹⁰⁸ Gi 101:25/109:14.

¹⁰⁹ Gi 242:11–12/243:23–28; 242:24–243:2/ 244:1–8

¹¹⁰ Gs 43:2–4/460:3–6. Podobně např. *ibid.* 102:10/544:3–5.

¹¹¹ Gs 2:3–4/424:29–425:1.

¹¹² Gs 2:3–4/425:1–2. Spolu se Saurelem je v 1. knize Levé Ginzy zmíněn i Qmamir Ziua. Viz M. Lidzbarski, *Ginza...*, 424, pozn. 7 a týž, *Das Johannesbuch...*, 119, pozn. 3. Variantě mýtu, podle níž duše stoupá do říše Světla již oblečena do roucha lesku, se věnují při výkladu rituálu *Ahaba d-mania*.

Bezprostředně se stvořením a oduševněním prvního člověka Adama souvisí i jeho prvotní poučení.¹¹³ Manda d-hiia se zjeví v „tělesné podobě“ (*dmu pagria*)¹¹⁴ a učí Adama své moudrosti (*hukumta*), modlitbám a chvalořečení. Adamovi, resp. duši, je tak předáno vědění (*manda, naširuta*) o přirozenosti světa a božském původu člověka.

Hojně se pro ně užívá v pozdně antické gnózi zavedených obrazů „probouzejícího volání“: volání (*qala*), hlas (*kaluza*), slovo (*minilta, mlala*) přicházejí personifikovány coby poslové Světla a probouzejí duši „ze spánku“:¹¹⁵

„Hlas přišel z domu velkého Života,
zavolal duši (*mana*) a probudil ji.“

Vědění (*naširuta*) je „zbraní“ (*zaina*), jíž duši vyzbrojuje Život: „Tvoji zbraní je *naširuta*, pravdivá slova, jež přišla k Tobě z místa Světla.“¹¹⁶ Primárně je zaměřeno na potlačení stavu nevědomosti o vlastním původu, na nahlédnutí soupodstatnosti s božským a cizosti okolního pozemského světa (*tibil*). Obsahuje nejen poučení o vzniku a uspořádání světa, o Světle a Temnotě, ale rovněž o rituálech a správném jednání (morálce). Toto zjevené vědění či nahlédnutí není samo o sobě spasením,¹¹⁷ ale přináší obrat, změnu smýšlení, je základem víry (*haimanuta*) v odpuštění hříchů a konečné vykoupení z materiálního světa a předpokladem pro osvojení určité každodenní a rituální praxe, jež teprve vede ke spáse.

„Postavil jsem se a učil je
hymnům (*drašia*) nádherným.
Učil jsem je recitacím (*sidria*),

¹¹³ Podle líčení antropogonie v 10. knize Pravé Ginzy Adam ví o svém původu a vyznává Život hned poté, co otevře oči.

¹¹⁴ Gi 103:18/112:16. Někdy je prvotním zjevením mandejské gnóze pověřen Hibil Ziua.

¹¹⁵ Gs 53:18–19/475:9–10. Dále např. Gs 124:1–2/576:33–34. (Probuzení duše ze spánku.) Ke gnostickým „výzvám k procitnutí“ např. Petr Pokorný, *Píšeň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Vyšehrad: Praha 1998, 22.

¹¹⁶ Gs 76:7/508:3–4. *Naširuta* (var.: *našaruta*) je vědění určeným původně pouze pro iniciované, tedy pro kněží. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 286; E. S. Drower, „*The Mandaean...*“, 4.

¹¹⁷ Srv. Kar-Wolfgang Tröger, *Die Gnosis: Heilslehre und Ketzerglaube*, Herder Freiburg am Briesgau 2001, 17.

aby vystoupili vzestupem (*masiqta*) utrů.
Učil jsem je modlitbám,
aby modlitbami Života byli upevněni.“¹¹⁸

Řadu takových poučení adresovaných Adamovi obsahují např. 15. a 16. kniha Pravé Ginzy.¹¹⁹ Nejen Manda d-Hiia, ale i další poslové Světla je dle mandejské mytologie přinášeli v jednotlivých světových věcích (*daria*) a jejich výroky jsou kodifikovány v textech považovaných za zjevené. Obecně ale platí o mandejských vykupitelích, že jsou považováni za všudypřítomné, a mandejci se k nim obracejí v modlitbách a prostřednictvím řady rituálů.¹²⁰

Některá zjevení poslů Světla mandejci situují do konkrétních časových a topografických souřadnic, především Palestiny novozákonní doby: Manda d-hiia nebo Hibil Ziua se zjevují Janu Křtiteli a odvádí jej z pozemského světa. Anuše Utra texty líčí coby aktivního pomocníka při útěku mandejců před Židy. Kontext těchto vyprávění je třeba asi hledat v polemice s křesťanstvím. První dvě knihy Pravé Ginzy obsahují vyličení Anuše Utra coby pravého posla Světla spojené s varováním před „lstivým“ Kristem, který se za takového vyslance Krále Světla vydává. Anuš Utra se zjeví a vydá se do Jeruzaléma: „Jde a přijde v letech Piláta, krále Světa. Anuš Utra přijde do světa v moci velkého Krále Světla. Léčí nemocné, otevírá (oči) slepým, očišťuje malomocné, vzpřimuje chromé a plazící se činí chodícími, mluvícími¹²¹ činí hluchoněmé, oživuje mrtvé. Získává věřící mezi Židy a ukazuje jim, že je smrt a je život, je Temnota a je Světlo, je omyl a je pravda. Obrací Židy ve jménu velkého Krále Světla.“¹²²

Celé spásné dění se prototypicky odehrává na Adamovi. Ten podle 1. knihy Levé Ginzy do té míry lpí na svém pozemském životě, že neuposlechne výzvy poslů, kteří jej mají přivést do říše Světla, a posílá je za svým synem Šitilem. Navzdory tomuto textu je však považován za prvního vykoupeného mandejce,

¹¹⁸ Manda d-hiia poučuje Adama a Evu. (Gi 108:17–19/119: 5–10.)

¹¹⁹ Resp. texty Ginzy do těchto „kapitol“ Lidzbarským zařazené (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 295–398.)

¹²⁰ Srv. Kurt Rudolph, Art. „Erlöser. I. Religionswissenschaftlich“, in: Hans D. Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen: Mohr (4)1999, Bd. 2, 1432–1435, 1433. Působení některých poslů Světla je však v nauce o světových věcích omezeno pouze na určité epochy.

¹²¹ Čtu *mamlil* namísto *malil* podle paralelního textu Gi 53:9.

¹²² Gi 29:7–15/30:1–8.

který svým vzestupem připravil cestu pro další duše: po Adamovi se na návrat vydává Eva a pak „celé pokolení“.¹²³

„Klid a mír budiž na cestě,
kterou Adam úspěšně zřídil.
Klid a mír budiž na cestě,
kterou se duše vydává.“¹²⁴

Lpění na životě je jedním z hříchů, a tudíž i jednou z překážek spásy. Víra a dodržování příkázání jsou společně s účastí na rituálech předpokladem návratu duše. Ten je v souladu s mandejskou topografií popisován jako „vzestup“ vzhůru (*masiqta*, odvozeno kořene *SLQ* - „stoupat vzhůru“).¹²⁵ Posmrtný vzestup duše/ ducha je jedním ze dvou typů vzestupů doloženým v koptské gnostické i manichejské literatuře. Druhým typem, s nímž se setkáme, je extatický vzestup, jenž vede k nahlédnutí nějaké božské skutečnosti, k poznání, jež je po návratu (sestupu) zvěstováno.¹²⁶ Vzestup druhého typu obsahuje šestá kniha Pravé Ginzy s názvem „Kniha Dinanuktova“, v níž učenec Dinanukt opouští své tělo a během vzestupu dochází k poznání, jež jej — poté, co se do těla opět vrátil — přivádí k zavržení stávajícího vědění, k víře a zvěstování mandejiství.¹²⁷

Protože návrat duše je centrálním tématem mandejského náboženství, našel posmrtný vzestup v písemnictví řadu výrazových podob. Texty porůznu líčí, jak se Ruha, planety, „zlí“ (*bišia*) nebo „pomíjiví“ (*audia*) snaží zabránit duši ve vzestupu, chtějí ji zadržet (*KTR*) v Temnotě, zabránit tomu, aby opustila pozemský svět, zanechat ji zde (*ŠBQ*), „odstříhnout“ (*GZR*) od Světla. Tyto bytosti Temnoty jsou většinou lokalizovány ve „strážních domech“, jež představují svého druhu nadpozemská pekla či očiště. Mandejština pro ně užívá výrazu *maṭarta* (odvozeno od kořene *NTR* - „dohlížet“, „dávat pozor“). *Maṭarta* (pl.: *maṭarata*)

¹²³ Gs 16:20–22/435: 34–36.

¹²⁴ *Ibid.*, 80:13–14/513:28–31.

¹²⁵ *NHT* znamená „sestoupit“, „jít dolů“ (v af. „přivést dolů“), a označuje tedy pohyb opačný oproti slovesu *SLQ*.

¹²⁶ Siegfried G. Richter, *Die Aufstiegspalmen des Herakleides: Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 1), Wiesbaden: Reichert Verlag 1997. Paralely mezi mandejskou a koptskou gnostickou literaturou shrnuje Richter na s. 16–29.

¹²⁷ Gi 204:20–213:6/205–212.

znamená „stráž“, „strážnice“, „strážní dům“. Lokalizovány jsou většinou vzestupně na cestě z pozemského světa do říše Světla. V některých variantách vzestupu je všem planetám společný jeden „dům“, někdy jsou uvedeni jednoduše pouze „strážci“ či „dozorci“ (*maṭaraiia*, *naṭria*), „zlí“ (*bišia*) nebo planety, kteří se snaží duši zadržet,¹²⁸ jindy rozpracovávají texty průchod více (většinou sedmi nebo pěti) „strážními domy“. Traktáty Ginzy dochovaly několik verzí posledně zmíněného vzestupu, dva z nich sdílejí po formální stránce identickou podobu: duše stoupá vzhůru a prochází skrze *maṭarta* nebo kolem nich.¹²⁹ V každém ze strážních domů je jeden „strážce“ a zajaté duše odpykávající různé druhy prohřešků. Vzestupující duše je vyzvána, aby se prokázala něčím, díky čemuž může pokračovat ve své cestě. V textu první knihy Levé Ginzy se přitom jen v nepatrných obměnách opakuje výzva: „Uveď své jméno a své znamení (*rušuma*), které si přijala od vody vln, od pokladů (nebo: z nitra) lesku, od velkého a vznešeného kráteru, od velkého Jordánu blahodárných sil a od mocných pramenů Světla.“¹³⁰ Konkrétní ztvárnění vzestupu duše jsou v různých textových variantách různé. Společné mají to, že duše se musí prokázat účastí na rituálech a dobrými skutky, přičemž předpokladem spásy je především rituál *maṣbuta*. Protože — jak uvidíme — důležitou roli při vzestupu hraje představa soudu duší, je úspěšný vzestup často popisován jako závislý na tom, zda ve prospěch duše svědčí „svědkové“. Jimi jsou personifikované rituály (*maṣbuta*) nebo jejich součásti (Jordán, *pihta*, *kušta* a *mambuga* atd.) či dobré skutky, především almužna.

Je-li duši dosvědčena náležitá účast na rituálech, stoupá dál až k bráně plérómatu, k hranici říše Světla. Ti z mandejců, kteří se provinili proti příkázáním a jejich hříchy jim nebyly odpuštěny, jsou zajati a trýzněni v jednotlivých strážních domech.

¹²⁸Gs 82:10/516:13. zde jen strážci doplnit.

¹²⁹ Deriváty od kořene *ADA*, které mandejština v této souvislosti často používá, lze překládat obojím způsobem. Srv. T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 288:8; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 6: ADA I, eDA I- „pass through“ a „pass by“. Lidzbarski překládá většinou „ich ging an ihr vorüber“. Srv. ale např. Gi 180:11/183:33–184:1) „V tomto strážním domě (*bhanata maṭarta*) jsem měla strach.“ Rozpracované líčení vzestupu obsahuje (dle Lidzbarskeho číslování) 5. kniha Pravé Ginzy (3. kapitola, 183–190) a 1. kniha Levé Ginzy (4. kapitola, 443–452). Téma vzestupu strážními domy rozvíjí samostatný svitek Abaturova Dívanu. (Ethel Stefana Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.)

¹³⁰ Gs 26:23–27:2/444:15–18.

Výčty těch, kteří jsou v jednotlivých strážních domech trestáni, resp. výčty jejich provinění, představují svého druhu negativně formulované katalogy morálky. Tyto strážní domy coby místa trestu za provinění a pochybení tak dodávají či posilují naději na spásu (projdu, protože jsem nezhřešil, resp. věřím, že hříchy mi byly odpuštěny), zároveň mají morálně motivující charakter (nehřeším, abych prošel). Snad proto jsou nebezpečí vzestupu líčena sugestivním způsobem: „Cesta, kterou půjdeme, je dlouhá a nemá konce. Nejsou na ní odměřeny parasangy a není označena milníky. Jsou na ní zanecháni ti, kteří vymáhají tresty, a strážci a výběřci daní na ní sedí. Ukována a položena je zbraň a vyleštěno železo, vřou kotle, které schraňují duše zlých. Na cestě je moře, jež nemá přechodu. Každého (tam) však přivádějí (pouze) jeho dary a almužny a vedou jej dál. Jeho činy jsou před ním jako posel. Cesta, kterou půjdeme, je plná bodláčí a trní. Obklopuje ji sedm zdí (a) hory, v nichž není proluky.“¹³¹

Jak je patrné z osazenstva těchto nadpozemských pekel, i zde nachází výraz mandejská polemika vůči okolním náboženstvím: mezi zajatými figurují ti, kteří participují na zde karikovaných rituálech okolních náboženství, asketi, mágové, ti, kdo zaprou Život a vyznávají Krista (*mšiša*). Tomu ostatně patří i jeden ze strážních domů. Osvobodit může zajaté duše — jsou-li jejich provinění odčiněna — posel Světla. Ten „vytřídí“ (*PRŠ*) a nechá propustit z vězení ty z nich, „které jsou hodny místa Světla“:

„Ó pane všech spoutaných, ó pane spoutaných,
propuť své duše a předej je mně.
Propuť¹³² a předej mi duše,
jež jsou hodny místa Světla a zasluhují si ho.
Každého, kdo byl poznamenán znamením Života
a pokřtěn ve čtyřech Jordánech.“¹³³

Osvobozené duše pak pokračují ve vzestupu stejně jako jiné duše. Ale ne všechny duše jsou ze strážních domů propuštěny. Mandejská nauka počítá s konečným

¹³¹ *Ibid.*, 13:10–18/433: 9–19.

¹³² „akar“ překládám podle Lidzbarkého doplňků ke str. 61 (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 245.).

¹³³ Gs 112:13–17/558:22–27.

zatracením, s „druhou smrtí“ duší.¹³⁴ Vráťím se k ní při výkladu kosmické eschatologie.

Jedna z posledních zastávek navracející se duše je „dům“ (*bit*, ale také *matarta* nebo *škinta*) Abatura. Abatur není totiž jen bytostí, jež se rozhodující měrou podílí na stvoření pozemského světa a člověka. V textech se objevuje rovněž v souvislosti s vážením duší před jejich návratem do říše Světla. Abatur znamená podle jedné z možných etymologií „ten s váhou“, „ten, který váží“.¹³⁵ Spojujícím článkem mezi oběma pojetími, je negativní hodnocení jeho tvůrčích aktivit, resp. jejich důsledků: Abatur je za ně potrestán vyhnáním z plérómatu,¹³⁶ nicméně jako „vážnému“ se mu dostává (paradoxně paralelně s jeho odsouzením) úcty, jež plyne z jeho funkce: rozhoduje o přijetí či nepřijetí duší do plérómatu a je uctíván coby „starý, vznešený, skrytý a zachovaný“.¹³⁷ Jeho význam mezi ostatními bytostmi Světla dokládá i skutečnost, že jeden z mandejských svitků nese jeho jméno (Abaturův díván).¹³⁸

Váha resp. muž s váhou či Abatur váží „skutky a odměny“ (*eubadia uagria*) a pouze, má-li duše správnou (plnou) váhu,¹³⁹ může se navrátit do říše Světla. Ještě před svým návratem je však spojena s duchem (*ruha*). Toto spojení ducha a duše vážným Abaturem (váhou) je vedle smrti těla jedinou souvislostí, v níž klasické texty věnují pozornost lidskému „duchu“. Podle 2. knihy Levé Ginzy musí mít nejen duše, ale též duch „plnou míru“, aby mohl být spojen s duší.¹⁴⁰ Tuto myšlenku pak rozvíjejí rituální komentáře: totiž, že duch musí být nejprve očištěn, než bude sjednocen s duší, aby se pak společně s ní stal v nově

¹³⁴ *Ibid.*, 132:6–13/588:26–589:2.

¹³⁵ K. Rudolph, *Theogonie...*, 121–123; M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xxix–xxx; srv. např. W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, 51.

¹³⁶ CP 261:7–10/199, 13–16.

¹³⁷ Např. Gs 37:8/451:25–26.

¹³⁸ Drower, Ethel Stefana, *Diwan Abatur or Progres trough the Purgatories. Text with Translation Notes and Appendices*, Citta del Vaticano 1950 (Studie Testi 151).

¹³⁹ „šalim“ je akt. pt. pe. *ŠLM* (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 468–469: to (come to an) end, be completed, finished). Lidzbarski překládá „vollwichtig“.

¹⁴⁰ Gs 117:7–118:1/ 566:18–567:23

vytvořeném „nebeském“ těle (*eštuna*) opět součástí světa Světla a měl podíl na společenství (*laupa*) s Životem.¹⁴¹

Motiv vážení duší se často opakuje v hymnech Levé Ginzy,¹⁴² rozvinutí se mu dostalo ve svitku Abaturův díván, který obsahuje dokonce vyobrazení vážení duše. Zobrazen je zde Abatur na trůnu a pod ním či před ním váha, na jejíž pravé misce či rameni stojí Šitil [obr. 4]. Vzestupující duše musí být totiž čistá tak, aby vyvážila duši Šitilovu. Myšlenka Šitila jako prototypu bezhříšného mandejce (nejčistší duše) je založena na narativu líčícím okolnosti smrti prvního člověka Adama. Ten se — jak jsem zmínil již výše — dle 1. knihy Levé Ginzy zdráhá ve věku 1000 let opustit tělo a v ne zrovna příkladném postoji otcovské lásky pošle anděla smrti za svým teprve 80 let starým synem Šitilem, aby odvedl jej. Protože Šitil beze všeho uposlechne a prodlouží tak pozemský život svému otci, stává se příkladným mandejcem.

Vážení duší má paralely v okolních náboženstvích, v judaismu i v Íránu.¹⁴³ V mandejských textech je jednou z variant soudu (*dina*), při němž se rozhoduje o tom, zda duše dovrší svůj návrat do říše plnosti nebo skončí v očištění (*maṭarta*).¹⁴⁴ Jako soudce (*daiana*) figuruje kromě Abatura i Život sám nebo také Král Světla. „Soudcem nad soudci“, jenž soudí tento svět, je Hibil a také Manda d-Hiia přichází jako soudce.¹⁴⁵ Souzeny jsou - byť soudem nespravedlivým - i duše v jednotlivých strážních domech. Soudní či právní terminologie je pro mandejské soteriologické texty příznačná: o rozhodnutí o spáse se hovoří jako o „urovnání“

¹⁴¹ Gi 245:23–24/246:14–19.

¹⁴² K. Rudolph, *Theogonie...*, 137.

¹⁴³ Podle středoperského textu *Dádestán i dénič* (9. století) váží váha (*tarázúg*) za úsvitu po třetí noci od smrti člověka množství zásluh (*kirbag*) a hříchů (*wináh*) duše (*ruwán*). (Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte - Gegenwart - Rituale. Band 1*, Stuttgart - Berlin - Köln: W. Kohlhammer 2002, 297–300.). K vlivu perských představ na mandejskou soteriologii a eschatologii viz Wilhelm Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Nach mandäischen und persischen Vorstellungen. Mit einem Nachwort zum Neudruck von Geo Widengren*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967 (původně 1892). K váze s. 27–29. Viz též Widengrenův doslov, především na str. 68–70. „[S]kutky lidí jsou váženy na vahách“ dle knihy Henoch (*Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*). Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad 1998, 41:1 na str. 109; 61:8 na str. 124). Viz K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 124, pozn. 3. Ke shodám a rozdílům mezi egyptskými a mandejskými představami viz Kurt Rudolph, „Zweierlei Jenseitsreisen: Die altägyptische Nachtfahrt der Sonne und die Gnostisch-mandäische Himmelsreise der Seele“, in: id., id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln: E. J. Brill 1996, 492–502, soud duší:500–501.

¹⁴⁴ Když duše není dostatečně čistá, tak se musí vrátit do strážních domů, aby byla očištěna. (Podrobně: E. S. Drower, *The Secret Adam...*, 34–35.)

¹⁴⁵ Di 167:13/169:11–12. Doslova „vykonává spravedlnost“ (*daiin*).

či „výhře“ sporu (*tigra*),¹⁴⁶ k němuž jsou povoláni svědkové (*sahdia*), aby v její prospěch svědčili. Duše se před soudcem „dovolává spravedlnosti“,¹⁴⁷ a jsou-li dosvědčeny dobré skutky včetně účasti na rituálech, je „zproštěny viny“,¹⁴⁸ oproti tomu nad hříšníkem je vysloven soud či rozsudek (*dina*).¹⁴⁹ I skutečnost, že duše byla uvržena do těla, se může stát předmětem „soudní pře“ (*dina*) mezi duší-Adamam a Životem.¹⁵⁰ Korelátlem těchto soteriologických výpovědí je v mandejské etice důraz na spravedlnost a příkré odsouzení křivého svědectví (*sahduta d-kadba*).¹⁵¹

„Uvolnil duši a vedl ji,
před soudce ji postavil.
Soudce se jí ptá
na její hříchy a pochybení.
Jaké skutky jsi vykonala duše,
ve světě lži, v němž jsi byla?“
„Ty jsi mi svědkem, soudce,
že jsem ze své vůle nečinila zlo.“

...

Když byla duše před soudcem,
přiletěli svědkové a dospěli k ní.¹⁵²
Jordán a jeho dva břehy
byly duši svědky.
Křest (*mašbuta*), kterým byla pokřtěna,¹⁵³
pihta, kušta a mambuga
byly duši svědky.

¹⁴⁶ ML 230:10. Lidzbarski překládá jako „Rechtstreit“.

¹⁴⁷ Gs 85:20, E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*..., 104–5.

¹⁴⁸ Gi 256:17/256:28–29.

¹⁴⁹ Např. Gi 22:15/24:2.

¹⁵⁰ Gs 18:4–18/436:28 —437:13.

¹⁵¹ Srv. Gi 14:14–17/16:33–37.

¹⁵² *dauruih*.

¹⁵³ *Mašbuta d-eštba* lze přeložit též „*mašbuta*, již podstoupila“.

Odměna, almužna a křest (*mašbuta*)
byly duši svědky.“

Poté, co duše prošla soudem, čeká ji završení spásného dějství — opětovné začlenění do plérómatu. Musí ještě překonat hranici do říše plnosti většinou popisovanou jako potoky vody (*hapiqia mia*) a právě u nich je někdy situován dům Abatura. Duši přes ně převádí „pomocník“ či „posel“ Světla. Duše je přijata podáním ruky a pozdravením *kušta*, je dosazena na „trůn lesku“, „upevněna“, očištěna v Jordánu a přijata do společenství Života. Společně s ostatními bytostmi Světla pak slaví nebeskou bohoslužbu. Opětovné začlenění do plérómatu je vyjadřováno jako zahrnutí atributy božského — především oděvem lesku a světla,¹⁵⁴ a toto téma pak některé texty rozvíjejí výčtem řady prvků z rituální praxe (turban, opasek, věnec atp.).

Mandejská nauka zná ještě představu „ráje“ paralelní k ideji říše Světla. Její jméno patrně odráží označení těch, kteří jsou s tímto místem spojováni: *mšunia kušta* („povznesení pravdou“). V *Ginze* se o *mšunia kušta* hovoří coby o místě, do něhož se po svém pozemském působení navrácí Anuš Utra, a dle některých pozdních textů se jedná o mandejskou obdobu platónské říše idejí: každá bytost a každá věc zde má svůj předobraz (*dmuta*).¹⁵⁵

V hymnu z 3. knihy Levé Ginzy popisuje duše svůj vzestup strážními domy Slunce, Měsíce, ohně, Sedmi, Ruhy a návrat do plérómatu jako převedení přes potoky vod a odění světlem a leskem:¹⁵⁶

„Já letím a putuji,

až dosáhnu strážního domu Slunce.

Volám: ‘Kdo mne povede kolem strážního domu Slunce?’

‘Tvoje dary a tvoje činy, tvoje almužna a tvoje dobrota
tě povedou kolem strážního domu Slunce.’

¹⁵⁴ Podle některých verzí duše v „rouchu lesku“ již stoupá vzhůru, když je jím obdařena poslem Světla hned po odloučení od těla. (Např. Gs 124:12–15/577:23–28.) Více k tomu při výkladu rituálu *Ahaba d-manía* (Předání roucha).

¹⁵⁵ Např. *Ginza iamina* 29:18/30:10–11. Lidzbarski odvozuje *mšunia* od *šNA* („změnit“, „odstranit“, „přenést“), Drowerová spojuje s kořenem *TNA* - „opakovat“, „dělat po druhé“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 471; 488;). M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xviii, E. S. Drower, *The Secret Adam...*, 39–46.

¹⁵⁶ Gs 89:9–90:10/525:30–527:26.

Jak velmi se těším,
jak velmi se těší srdce mé.
Jak velmi se těším
na den, kdy můj spor bude urovnán,
na den, kdy urovnán bude můj spor
a k místu Života dojdu.
Já letím a putuji,
až dosáhnu strážního domu Měsíce,

...až dosáhnu strážního domu Ohně,
...až dosáhnu strážního domu Sedmi,
...až dosáhnu strážního domu Ruhy (zlého ducha).

Když jsem dospěla k potokům vod,
výron lesku mi vyšel vstříc.
Uchopil dlaň mé pravice
a (přes) potoky vod mne převedl.
Přinesli lesk a oděli mne (jím)
a přinesli světlo a zahalili mne (jím).
Život podpořil Život
a Život našel své.
Své našel Život
a moje duše našla, po čem toužila.“

5.9. Kosmická eschatologie

Celý proces světového dění započal stupňovitým porušováním původní jednoty božského principu a vedl až k uvěznění duše v těle. Lze tedy říci, že vzestupem první duše — duše Adama — začíná opačný pohyb, který směřuje k obnovení stavu původního. Mandejská nauka představuje restaurativní typ obecné či kosmické eschatologie, tj. takový, který počítá s návratem do původního stavu. Frekventovaná formule vyjadřuje tuto víru mandejců: „V den, kdy Světlo vystoupí, vrátí se Temnota na své místo.“ Nicméně i když se očekává opětovné

nastolení jednoty světa Světla, nejedná se o znovuoobnovení původního stavu v přísném slova smyslu. Jak jsem již zmínil výše, mandejská eschatologie počítá s tím, že ne všechny duše se vrátí zpět. Podobně jako judaismus, křesťanství nebo např. manicheismus zná mandejství myšlenku „druhé smrti“.¹⁵⁷

„Protože jsi milovala zlato a stříbro,
budeš uzavřena v nitru pekla.
Protože jsi milovala sen a klam,
upadneš do kotlů, jež vřou.
Jsou-li však tvoje provinění urovnána
a všechny tvoje hříchy zahlazeny,
vystoupíš vzestupem (*masiqta*),
jímž vystupují dokonalí.
Když tvé hříchy nebudou urovnány
a tvá provinění zahlazena,
zemřeš duše druhou smrtí
a tvé oči neuzří Světlo.“¹⁵⁸

Jestliže se „smrtí“ v soteriologických souvislostech myslí jen smrt pozemského těla, pak „druhá smrt“ (*muta tiniana*) označuje smrt vlastního „já“, tedy duše (výjimečně bývá zmíněn také duch). Takové duše budou definitivně vyloučeny ze společenství s Životem, což texty opisují různými způsoby: „jejich kořeny budou odstraněny ze světa“, „nevystoupí k domu Života“, budou „odstrženy v Temnotě“. O jejich definitivním zániku se rozhodne ve „velký den soudu“ (*iuma rba d-dina*), jež mandejci kladou na konec věků a který se týká všech, již budou v daný okamžik ještě dlít v těle nebo odpykávat svá provinění ve strážních domech. Druhou smrtí zemřou nejobecněji řečeno „protivníci Světla“,¹⁵⁹ tedy nemandejci,

¹⁵⁷ O problému druhé smrti v uvedených náboženstvích pojednává stručně Burtea (Bogdan Burtea, „*Žihrun, das verborgene Geheimnis*“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Žihrun Raza Kasia*, (Mandäische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 147–157). Zde jsou rovněž uvedeny nejdůležitější relevantní pasáže v Ginze, na s. 152–153 jsou ocitovány texty, které hovoří v souvislosti s druhou smrtí o „duchu“.

¹⁵⁸ Gs 132:6–13/588:26–589:2.

¹⁵⁹ Gi 332: 24–333:1/342:29–30.

odpadlí mandejci a ti, jejichž provinění byla takové povahy, že je nemohli v očištění odčinit. Za takový „velký hřích“ (*h̄tita rabtia*) Ginza považuje zabití věřícího (tj. mandejce), odpad od mandejství a uctívání Satana.¹⁶⁰

Individuální eschatologie je tedy začleněna do koncepce eschatologie kosmické tím způsobem, že se zánikem světa zaniknou i duše, které nebyly očištěny. Tento zánik duší texty líčí různě podle toho, jakým způsobem je líčen konec světa jako takového: duše provinilců skončí v „moři konce“ (*iama d-sup*) nebo v pohlcujícím ohni (*nura akla*).¹⁶¹ Podle 18. knihy Pravé Ginzy pozře všechny duše, které byly u soudu shledány vinnými, Livjatan (*liuiatan*).¹⁶²

Vedle konečného soudu duší se v eschatologických souvislostech opakuje ještě myšlenka rehabilitace padlých bytostí Světla¹⁶³. Ty nejsou ani v kosmogonických, ani v antropogonických textech chápány jako zlé, spíše pouze „jejich srdce upadlo ve zmatek“ a musejí být osvobozeny od nedostatku a chyb.¹⁶⁴ Rehabilitován tak může být nejen Ptahil, ale i další aktéři odpadu od původní jednoty říše Světla: Iušamin a také Abatur. Jsou očištěni v nebeském Jordánu a přijati zpět do plérómatu.¹⁶⁵

Velký den soudu je „dnem konce“ (*iuma d-sup*), tj. konce veškerého stvořeného světa. Pozemský svět (*tibil*) zanikne (*BTL*) „navždy“ včetně nebeské klenby a těles: planet, Slunce, Měsíce a hvězd. Zkázu v „moři konce“ najdou i Ruha a Kristus a další bytosti Temnoty.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Gi 53:22/48:19–31. I pro případné selhání ve víře však Ginza dosvědčuje praxi trojího odpuštění (Gi 22:20–23:3/24: 9–19).

¹⁶¹ „Moře konce“ však může sloužit i jako očištné: 74. kapitola Knihy Janovy (Di 268:5–270:10/238–239) líčí, jak Život na základě přímluvné modlitby Anuše Utra sešle v „den konce“ Hibila Ziua, který z tlamy Ura osvobodí hříšné duše, pokud neodpadly od mandejství (pokud vyznávají jméno Života a Manda d-Hiia). Poté, co je Hibil vysvobodí z nitra Urova, hodí je do „moře konce“, kde jsou očištěny, pak podstoupí *mašbuta* a jsou poučeny a převedeny přes potoky vod do „domu plnosti“. K interpretaci původně „Rákosového moře“ jako „moře konce“ viz M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xxi.

¹⁶² Gi 393:20/419:17.

¹⁶³ Gs 56:1–8/478:18–32.

¹⁶⁴ Gi 71:13/67:35; 73:11–16/69:26–35.

¹⁶⁵ Gi 310:22–311:11/311:25–312:8. V Pravé Ginze vybízí Manda d-hiia Jana (Křtitele), přesněji jeho duši, aby oznámila Ptahilovi, že jemu a jeho otcí (Abaturovi) „bylo uděleno odpuštění Života“ (Gi 194:20–22/195:5–7).

¹⁶⁶ Gi 319:11–16/323:19–30.

Do lineárního pojetí času, jenž spěje ke svému završení, umísťují některé texty cyklickou strukturu a propojují tak absolutní a relativní eschatologii.¹⁶⁷ Jako relativní označujeme takový typ kosmické eschatologie, který líčí konec jedné epochy, věku atp., po níž následuje věk další, zpravidla stejné nebo (např. skrze očištění) pozměněné kvality. Základní koncepce, jež se v různých souvislostech opakuje v mandejských textech, dělí dějiny lidstva na čtyři věky (*daría*). Jejich délka se postupně zkracuje a zároveň se snižuje počet generací daného věku. Na konci každého z nich je lidstvo zničeno s výjimkou jednoho lidského páru, od něhož se pak odvíjí lidstvo věku následujícího.¹⁶⁸ Jednotlivé věky jsou pojmenovány buďto dle příčiny zkázy, jež stojí na jejich počátku, nebo dle osobnosti či páru, který zkázu přežívá a je základem lidstva následujícího věku.

Světu je vyměřeno 480 000 let trvání a jeho dějiny počínají stvořením Adama a Evy. Lidstvo prvního — „Adamova věku“ vymírá po 216 000 letech (dle znění v 1. knize Pravé Ginzy po 30 generacích) následkem „meče a cholery“. Zkázu přežije pouze jediný pár: Ram a Rud. Věk meče končí po období trvajícím 156 000 let¹⁶⁹ (nebo 25 generací) ohněm či požárem světa. Přežívají pouze Šurbai a Šurhabiil, již jsou základem lidstva „věku ohně“. Generace tohoto věku vymírájí po 100 000 letech (nebo 15 generacích), když svět zaplaví voda. Líčení potopy světa vykazuje řadu podobností s biblickým vyprávěním (Gn 6–9): např. Noe je vyzván, aby vystavěl archu, vezme na ni po jednom páru ze všeho tvorstva, jím vypuštěná holubice se vrací s lístkem olivovníku a také rozměry archy odpovídají starozákonní zprávě. Třetí katastrofu přežívá Noe a jeho žena N(h)uraita, ale také Noemův syn Šum (tj. Šém, mandejsky *Šum br Nu*) a podle jedné z verzí i jeho další dva synové Chám a Jefet (*Iam a Iapit*), kteří jsou pak základem lidstva čtvrtého věku.¹⁷⁰

¹⁶⁷ H. Cancik, „Eschatologie...“, 341–342.

¹⁶⁸ Nauku o čtyřech věcích rozvíjejí pasáže prvních dvou textů Pravé Ginzy: 26:8–30:6/27:19–30:25 (PG 1) a 48:24–61:8/45:22–54:17 (PG 2/1). Do líčení věků jsou však zasazena rozsáhlá varování před cizími náboženstvími. Mandejské pojetí dějin světa je tématem 18. kapitoly Pravé Ginzy. Specifickou tradici o světových věcích dochovala 11. kniha Pravé Ginzy. Několikrát jsou v různých souvislostech zmíněny světové věky v Knize Janově (Di 90:3–11/93:4–12; 276:13–277:5/244:12–18) a ve sbírce *Qulasta* (ML 13, 2–8; 144, 9–145, 1).

¹⁶⁹ Korektura Lidzbarského (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 408, pozn. 4.).

¹⁷⁰ Moderní mandejskou interpretaci světových věků zapsal Rudolf Macúch (Rudolf Macuch, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz, Unter Mitwirkung von Guido Dankwarth*, (Semitica Viva 12), Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993, ř. 1215–1450, 218–245.

Právě v porovnání se starozákonním vyprávěním o potopě světa však vyvstává otázka významu nauky o světových věcích ukončených katastrofami. 18. kapitola Pravé Ginzy sice obsahuje poměrně podrobnou zprávu o stavbě archy, ale nezmiňuje ani příčiny potopy coby soudu nad porušeným stvořením, ani ji nijak radiálně nereinterpretuje jako snahu závistivého boha stvořitele omezit lidstvo (resp. pokolení gnostiků), které jej duchovně převyšuje, jak to známe z gnostických textů z Nag Hammádí.¹⁷¹ To samé platí i pro další dvě katastrofická vyústění dějin světa, ani jejich důvody texty neuvádějí. Jako vodítko k porozumění poslouží pasáž z mandejské Knihy Janovy: „První věk (*dara*) náležel totiž celý našim pokolením (*šurbta*). Druhý věk náležel celý našim pokolením. Třetí věk náležel celý našim pokolením. Čtvrtý věk¹⁷² náležel celý špatnosti (*bišuta*).“¹⁷³ Do čtvrtého věku texty situují události a působení osobností známých z bible: výstavbu Jeruzaléma, působení Abrahama, Mojžíše, Šalamouna, Ježíše. Líčeno je zničení Jeruzaléma, vyhnání Židů a také příchod „posledního proroka“, Muhammada, s nímž texty spojují zánik mandejství („víra zmizí ze země“).¹⁷⁴ Poslední věk (*dara batraia*) je sice také věkem, v němž působí za mandejce považovaný Jan Křtitel (*Iuhana*), ale jinak je dobou rozštěpení světa ovládaného boji a násilím a téměř všechny děje a osobnosti jsou explicitně spojeny s působením planet a Ruhy či jiných bytostí Temnoty.

Nauka o čtyřech věcích tak odráží mandejské zakoušení světa čtvrtého věku, jehož negativní aspekty spojuje se štěpením obce a odpadem od mandejské ortodoxie: pokolení prvních třech věků mají společné, že „stoupají vzhůru ke Světlu“, neboť vyznávají jednu nauku - nezfalšovala ji, neotáčejí, neodvracejí se od ní, zatímco věk čtvrtý je líčen jako věk, v němž - díky působení démonů, planet a lživých proroků - víra upadá. A to v takové míře, že ani posel Světla se již více neukazuje a stáhne se z pozemského světa:¹⁷⁵ „Když na mne dolehla

¹⁷¹ Gerard P. Luttikhuisen, „Biblical narrative in Gnostic revision: The story of Noah and the Flood in classic Gnostic mythology“, in: Florentino García Martínez — Gerard P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the flood. Themes in Biblical narrative*, Brill: Leiden 1999, 109–123, 113. Luttikhuisen argumentuje na základě interpretace pasáží Tajné knihy Janovy, Zjevení Adamova a Podstaty archontů.

¹⁷² S Lidzbarským vynechávám *hda*. (M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 195, pozn. 3.)

¹⁷³ Di 201:8–12/195:6–9.

¹⁷⁴ Vládu „arabských králů“ datuje 18. kniha na 71 let, což je důležitý údaj pro datování redakce textu (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 407).

¹⁷⁵ Di 199:12–200:12/193:13–194:15.

špatnost a nečistota, nebyl jsem schopen pobývat v tomto světě. Vystoupil jsem před Život, mého otce, a on mi poskytl svůj příbytek (*škinta*).“¹⁷⁶

Podle jiné pasáže blízké výše uvedenému textu vystoupí posel Světla do výše zmíněné oblasti nazývané *mšunia kušta*. Původně byli asi takto (jako „povznesení pravdou“) označováni ti členové komunity, jejichž duše se již oddělila od těla, později pak bylo toto označení přeneseno na místo, kde se zdržují.¹⁷⁷ V Ginze a v Knize Janově se vyjma výše zmíněného vzestupu posla Světla objevuje *mšunia kušta* ještě jako místo pobytu „vyvolených spravedlnosti“ (*bhiria zidqa*).¹⁷⁸ V textech obsahujících pouze zasvěceným určenou nauku (*naširuta*) je tato oblast chápána jako svého druhu mandejská obdoba platonské říše idejí, jako oblast, v níž má každá bytost a každá věc svůj předobraz (*dmuta*).¹⁷⁹ Orientalista Petermann zaznamenal v polovině 19. století orální tradici světových věků, podle níž po čtvrté katastrofě (bouře) bude vše na zemi zničeno a Hibil Ziua obnoví lidstvo z páru, který přivede právě z *mšunia kušta*.¹⁸⁰

Okrajově se v mandejských textech setkáme s myšlenkou zmrtvýchvstání. Mandejščina pro ně užívá výrazu *qaiamta* stejně jako syrský překlad Nového zákona. V první knize Levé Ginzy¹⁸¹ se hovoří o „velkém dni zmrtvýchvstání“ (*iuma rba d-qaiamta*), při němž Adam a jeho rod povstane a půjde do své vlastní země.¹⁸² Danou pasáž ale považujeme za pozdější glosu zřejmě pod vlivem křesťanství, s nímž mandejci myšlenku zmrtvýchvstání spojovali. Ukazuje

¹⁷⁶ Gi 303:1–3/300:22–30. Texty popisující čtvrtý věk jsou často prostoupeny dlouhými „exkurzy“, jejichž obsahem jsou varování před jinými náboženstvími, v jejichž rámci pak ne vždy nahlížíjí celé období tohoto věku jen negativně. Např. dle Gi 302:8–303:8/301:1–34 vystupují duše a posel Světla až do příchodu Muhammada, a období odklonu konverzí je tak spojováno až s islámem. Převážná většina textů ale spojuje odpad od mandejství (a varování před ním) s Ježíšem, resp. křesťanstvím. Odlišné pojetí nauky o světových věcích dochovala 11. kniha Pravé Ginzy, podle níž to byla Ruha a další bytosti Temnoty, kdo chtěly zničit mandejce skrze meč, oheň a potopu. Ale planety zároveň vyzývají Noeho, aby postavil archu. Podle Lidzbarského byly jednotlivé katastrofy původně zaměřeny proti třem bytostem Světla (utrům): Hibilovi, Šitilovi a Anušovi, nicméně text této knihy je tak konfušní, že Lidzbarski jej dle poznámek v úvodu textu chtěl nechat nepřeložený (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 250).

¹⁷⁷ Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, xviii.

¹⁷⁸ Gi 339:2–3/351,12–15.

¹⁷⁹ E. S. Drower, *The Secret Adam...*, 39–46.

¹⁸⁰ Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient: 1852–1855*, Zweiter Band, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2)1865, 458.

¹⁸¹ Gi 19:2/437:21.

¹⁸² K dané pasáži viz M. Lidzbarski, *Ginza...*, 437, pozn. 1; Rudolph, „Die Religion der Mandäer...“, 429.

to mj. text, v němž Ježíš lstivě se vydávající za mandejského posla Světla (Anuše) prohlašuje, že je tím, kdo působí zmrtvýchvstání.¹⁸³

5.10. Závěr

V úvodu této kapitoly jsem Markschiešův typologický model gnóze rozšířil o vztah k praxi (7. bod), přesněji o ideu, že nahlédnutí/poznání („gnóze“) nachází výraz v praxi. Tato formulace však ještě neříká nic bližšího o tom, jaký je vztah mezi poznáním, spásou a praxí. Pohled na tuto problematiku se v bádání o gnózi odvíjí od toho, zda je gnóze považována za náboženství, tedy za specifické spojení mýtu a rituálů, nebo za z filosofických standardů antiky vycházející pokus lépe pochopit židokřesťanské náboženství.¹⁸⁴ Myšlenka, že gnostik je spasen pouhou svou přirozeností (*fysei sózomenos*), resp. jejím nahlédnutím, je jedním ze stereotypů tematizace gnóze („deterministické elitářství“), které kriticky analyzoval Michael Williams.¹⁸⁵ Podstatně dříve (v monografii z roku 1977) však na to, že se jedná o herezeologickou karikaturu, upozornil Kurt Rudolph.¹⁸⁶

Einar Thomassen nově (2013) analyzoval různé kontexty valentinovské nauky, v nichž se objevuje idea tří lidských přirozeností (psychické, pneumatické a hylické). Podle něj mají mýty o rozdělení lidí do tří tříd aitiologickou funkci,

¹⁸³ Gi 56:21/50:35.

¹⁸⁴ Formuluji v navázání na: Ch. Markschieš, *Die Gnosis...*, 30.

¹⁸⁵ Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, Přeložila Veronika Černušková, úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina. Řecko-české vydání, (Knihovna raně křesťanské tradice; 9), Praha: OIKOYMENH 2008, IV 89,4, s. 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, s.164/165 (1, 6, 2). Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996, 192. Williams na základě své kritiky několika stereotypů či klišé, s nimiž pracuje bádání o pozdně antické gnózi, argumentuje ve prospěch neužitečnosti „gnóze“ coby analytické kategorie výzkumu. Markschieš zmiňuje sice praxi gnostiků, ale neuvádí ji do vztahu s poznáním.

¹⁸⁶ K. Rudolph, *Gnóze...*, 127–128; A. Marjanen, „What is Gnosticism?...“, 50. Skutečnost, že se bádání o gnózi tradičně zaměřuje na ideje, jazyk, mytologie a opomíjí rituály, kritizoval v 80. letech také Birger A. Pearson (April D. DeConick, „Introduction“, in: April D. DeConick — Gregory Shaw — John D. Turner (eds.), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* Leiden — Boston: Brill 2013, 1–6, 1–2.)

slouží především k vysvětlení různého přijetí spasitele.¹⁸⁷ V soteriologickém kontextu je však tato tripolární antropologie překonána bipolární, tj. rozlišením těch lidí, kteří budou spaseni a kteří ne. Ta se na praktické úrovni promítala v tom, že pneumatikové se nemohli jednoduše považovat za již spasené na základě své přirozenosti. Spirituální (pneumatická) identita nebyla v praxi chápána jako vlastnictví dosažené jednou provždy, spíše jako úloha vyžadující neustálé úsilí.¹⁸⁸ Podle B. Alandové byly v gnózi mravní postoje s ohledem na spásu irelevantní, etika měla vždy jen sekundární kvalitu. „Skrze nauku člověk dospěje k poznání a spáse, nikoli skrze skutky.“¹⁸⁹ S odvoláním na pasáž z Filipova evangelia, podle níž „Kdo má poznání pravdy, je svobodný. Svobodný nehřeší.“¹⁹⁰ tvrdí Alandová, že skutečný gnostik nemá morální napomenutí zapotřebí, když vyslyšel volání, je zachráněn a vede odpovídajícím způsobem život, který mu ještě zbývá. To je teorie, ale praxe ukazuje podle Desjardina v (valentinovské) gnózi hřích jako trvale vnímané nebezpečí a potřebu vyrovnat se s ním.¹⁹¹ Předpokladem spásy byla účast na rituálech, především křtu (*apolytrósis*).¹⁹² Křest byl dle B. Pearsona nutnou podmínkou spásy také v setovské gnózi¹⁹³ a podobnou změnu v hodnocení významu rituálů jako výzkum valentinovské a setovské gnóze prodělalo také bádání o manicheismu. Podle J. BeDuhna vedla fascinace manichejskou naukou k tomu, že rituály byly podceňovány a vznikala zavádějící obraz pojetí spásy, pracovalo se s tím, že manichejec je spasen na základě své přirozenosti (na základě toho, že je manichejcem), že ke spáse stačí

¹⁸⁷ „The category to which a person is revealed by how readily that person recognizes the Saviour.“ (Einar Thomassen, „Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism“, in Christoph Marksches — J. van Oort, (eds.), *Žugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02. - 05.01.2011 in Berlin-Spandau*, Leuven: Peeters 2013, 129–150, 135.)

¹⁸⁸ Přičemž spása není upřena ani psychikům. (*Ibid.*, 142.)

¹⁸⁹ B. Aland, *Die Gnosis...*, 208–211; ead., „Gnostischer Polytheismus...“, 207.

¹⁹⁰ Lucie Kopecká — Petr Pokorný (úvod, překlad a komentář), „Filipovo evangelium“, in: Wolf B. Oerter — Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1, Kodex II/2-7*, Praha: Věšhrad 2008, 183–205, 201.

¹⁹¹ Michel R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, (SBL Dissertation Series 108), Atlanta, Georgia: Scholar Press 1990, 118, 132.

¹⁹² E. Thomassen, „Saved by nature?...“, 146; id., „Baptism among the Valentinians“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 895–915, 903. Alandová je skeptická, pokud jde o význam rituálů, v pramenech je podle ní těžké rozlišit mezi rituální praxí a její interpretací. (B. Aland, *Die Gnosis...*, 212.)

¹⁹³ Birger A. Pearson, „Baptism in Sethian Gnostics Texts“, in: D. Hellhom, *Ablution, Initiation, and Baptism...*, 119–143, 126.

vědění.¹⁹⁴ Jako příklad lze uvést hodnocení R. Merkelbacha z 80. let 20. století, který píše, že manicheismus představoval nejradikálnější gnózi, která vůbec existovala, neboť Mání chtěl nabídnout „čisté poznání“ a odmítl rituály, které považoval za zcela bezúčelné.¹⁹⁵ Jakkoli je pojetí a odůvodnění spásy v mandejství, manicheismu, valentinovské a setovské gnózi odlišné (a rozdílnou povahu mají i příslušné textové korpusy), spojuje je podmíněnost spásy praxí.

Vztahu mezi vzhledem či poznáním (gnózi) a praxí se budu zabývat v kontextu výkladu etiky a každodenní praxe (kapitola 7) a v následující kapitole o rituální praxi.

¹⁹⁴ Jason David BeDuhn, *The Manichaean body: In discipline and ritual*, Baltimore — London: The John Hopkins University press 2000, X. Z tohoto zkráceného pohledu na manicheismus viní BeDuhn „gnostickou interpretaci“ manicheismu (*Ibid.*).

¹⁹⁵ Reinhold Merkelbach, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986, 12, dále na s. 36: „Mani hat alle Zeremonien, allen Kult als äußerlich abgelehnt und wollte reine Erkenntnis (Gnosis) bieten. Dies war ein bemerkenswerter Schritt zur Vergeistigung der Religion.“

6. RITUÁLY

6.1. Úvodem

V kapitole nejprve nastíním obecné charakteristiky mandejských rituálů (typologii, terminologii, zjevený původ, vztah formy a obsahu), relevantní elementy¹ rituálů (rituální komunitu, aktéry, časový a prostorový kontext, předměty a substance) a problémy spojené s interpretací mandejských rituálů. V dalších kapitolách se postupně věnuji jednotlivým mandejským rituálům, v jejich popisu a interpretaci vycházím (s několika výjimkami) z vlastních terénních výzkumů. Struktura výkladu jednotlivých rituálů je v základu vždy identická: po uvedení následuje kontextualizace daného rituálu (za jakých okolností probíhalo pozorování), záznam pozorování a interpretace rituálu. V závěrečném shrnutí se zabývám proměnami mandejských rituálů.

6.2. Základní charakteristiky a elementy rituálů²

6.2.1. Výrazy na emické a etické rovině, typologie rituálů

J. M. Atkinsonová rozdělila rituály na takové, které se řídí liturgií (liturgy-centered), a takové, v jejichž centru stojí postava aktéra/performera (performer-centered).³ Posledně zmíněné rituály jsou podle ní více určovány jednáním, sklony a charizmatem individuálních praktikujících, charakteristická je pro ně improvizace. Oproti tomu provádění liturgických rituálů je závislé na souboru předepsaných postupů, Atkinsonová o nich hovoří také jako o rutinizované

¹ V navázání na R. Grimese chápu „element“ jako nejmenší jednotky studia rituálů. (Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press 2014, 231–293.)

² Výklad kapitole 6.2. vychází ze stručné studie, v níž jsem v několika bodech shrnul základní otázky mandejské rituální praxe, představuje však zásadně přepracovaný a rozšířený výklad problematiky (Srv. Jiří Gebelt, „K mandejským rituálům“, *Pantheon* (7), 2010, 139–154.)

³ Jane Monnig Atkinson, *The art and politics of Wana shamanism*, Berkeley: University of California Press 1989, 14–16.

rituální praxi. Mandejské rituály jsou jednoznačně „liturgickým“ typem rituálů, všechny vycházejí z (až na výjimky) písemně kodifikovaných rituálních scénářů a v souladu s nimi musejí být vykonávány. To ale neznamená, že je možné je nahlížet jako něco neměnného. Mandejské rituály nejsou podle mě statické ve dvojím smyslu: ve smyslu dynamiky rituálů a ve smyslu performativním.⁴ Termín performance odkazuje k tomu, že každé konkrétní provedení rituálu je něčím jedinečné, jiné, podobně jako je jedinečné každé představení hry v divadle, byť se jedná o stejnou inscenaci. Termín dynamika rituálů vystihuje skutečnost, že rituály, jejich elementy a interpretace prochází v čase a prostoru proměnami. Oba aspekty spolu souvisejí a v určitém smyslu lze performativitu/jedinečnost konkrétního provedení rituálu považovat za dílčí aspekt dynamiky rituálů, nicméně při popisu a interpretaci pozorovaného rituálu považují za přínosné rozlišovat mezi „variabilitou“ (ve smyslu performativním) provedení konkrétního rituálu (např. v rámci svátku *Paruanaiia* jsem pozoroval vícekrát rituál prováděný stejnou skupinou kněží a provedení se v jednotlivostech lišila) a tím, jak se rituál postupně proměnil např. v souvislosti s tenzí uvnitř komunity a/nebo v souvislosti s migrací.⁵

Při popisu a analýze mandejských rituálů užívám terminologickou triádu: ritus — rituál — komplexní rituál: „ritus“ chápu jako dílčí jednání v rámci nějakého rituálu.⁶ Např. podání ruky (*kušta*) nebo třeba lámání chleba jsou „rity“, které jsou součástí rituálu *mašbuta*. Jednotlivé rituály jsou často spojovány do složitějších celků, které označuji jako „komplexní rituály“.⁷ Typickým příkladem komplexního rituálu jsou svátky, dále např. svatební rituál nebo iniciace kněze. Spojením „rituální jednání“ označuji jednání v rámci jednoduchého ritu, rituálu i komplexního rituálu. Výše jsem uvedl, že mandejské rituály jsou „liturgy centered“. Protože výraz liturgie je víceznačný a navíc úzce spojen s křesťanskou tradicí, hovořím o formální struktuře, která předepisuje průběh rituálu, jako o „rituálním scénáři“. Podobně jako scénář divadelní hry obsahuje obsazení

⁴ K termínu performance, resp. k performativnímu pojetí rituálů viz např. Catharine Bell, *Ritual theory, ritual practice*, New York — Oxford: Oxford University Press 1992, 37–46.

⁵ Viz závěr kapitoly o rituálech.

⁶ Nemusí se vždy jednat o zcela elementární jednání.

⁷ Burkhard Gladigow, „Ritual, komplexes“, in: Hubert Cancik — Burkhard Gladigow — Matthias Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 458–460.

(jednotlivé postavy), dialogy, instrukce, co má herec dělat atp., vyžadují i mandejské rituální scénáře určitý počet aktérů (v rámci kněžské hierarchie) potřebných pro řádné provedení rituálu, sled rituálních jednání (podej, recituj...) i pronášené hymny a modlitby. (Tím, jakým způsobem spolupracují rituální texty a komentáře, jsem se zabýval v kapitole 4.5.)

Mandeistika přejala z části výrazy z předmětového jazyka, konkrétní rituály tedy označujeme stejně, jako je označují samotní mandejci. Tzn., že hovoříme o rituálu *laupa*, resp. *lofani* („společenství“, „sjednocení“), o *zidka brika* („požehnaná almužna“), o *masiqta* („vzestup“) atp. *Laupa*, *zidqa brika* i *masiqta* jsou rituály, v jejichž centru jsou rituální hostiny konané ve prospěch duše zemřelého. Hovořit o nich jako o „zádušní mši“ je pochopitelně zavádějící. Specifickou otázkou, na níž neznám uspokojivou odpověď, představuje překlad *mašbuta* (od kořene *ŠBA*, „ponořit“). Když přeložíme *mašbuta* jako křest — jak je v západním bádání obvyklé a takto postupují i samotní mandejci — podsouváme tím křesťanské konotace (jednorázovost, iniciační povahu atp.), když zvolíme překlad „ponoření“, redukuje tím rituál zahrnující celou řadu dílčích rituálních jednání pouze na jedno z nich, totiž na ponoření do vody. K problematice se vrátím v rámci výkladu *mašbuta*. Ve všech čtyřech případech (*mašbuta*, *masiqta*, *laupa*, *zidqa brika*) se jedná na rovině emické o sběrná označení či typy rituálů, jejichž konkrétní podoba variuje. Tak např. *zidqa brika* může mít podobu jednoduché hostiny, jež se výjimečně obejde i bez celebrujícího kněze, ale také podobu poměrně složitého rituálu, jenž kromě hostiny zahrnující konzumaci vinného nápoje rozvíjí také symboliku myrty a její vůně a vyžaduje přítomnost několika kněží. Pokud jde o rituál *masiqta*, tak lady Drowerová uvádí — a vychází přitom z informací mandejských kněží — sedm různých rituálů *masiqta*.⁸

Pro rituály obecně používá mandejština výraz *abada* (var. *ebada*, pl. *eb(i)data*). *Abada* znamená primárně „čin“, „skutek“⁹ a pouze ve specifických kontextech odpovídá našemu ritus či rituál, neboť sémantická pole obou substantiv se kryjí jen zčásti. Někdy jsou rituální akty též souhrnně označovány jako *raza* (tajemství)

⁸ Ethel Stefana Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937, 210–211; ead., *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London: Murray 1956, 242. Mandejské texty dokládají ještě vyšší počet *masiqta*, často se však může jednat pouze o různé názvy jednoho rituálu.

⁹ Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 117, 26.

nebo *ginza*. *Ginza* znamená „poklad“ a jako poklad mandejci rovněž chápou vědění, jež obsahuje jejich nejdůležitější kniha „Velký poklad“ (*ginza rba*). Protože jako „poklad“ byly chápány i vlastní rituály, mohly pozdější texty užít toto substantivum i v rituální souvislosti.¹⁰ Provádění rituálů je nejčastěji jednoduše opisováno pomocí slovesa „(u)činit“, „vykonat“ (*ABD*). Časté je spojení „čist rituál“ (*QRA*) ve smyslu celebrovat (hojně v souvislostech *masiqta*),¹¹ což souhlasí doslovně, neboť některé rituály jsou tak složité, že minimálně dnes je jeden či více kněží skutečně předčítá, podobně jako nápověda v divadle. Rituál *zidqa brika* se zřejmě vyvinul z darů almužny pro chudé členy obce. Na tento původní kontext snad poukazuje sloveso „poskytnout“ (*QUM*), užívané v textech i pro výkon tohoto rituálu. *Naqim zidqa brika* znamená doslova „on poskytuje požehnanou almužnu“.¹² Pro výkon rituálů mandejština často užívá tzv. etymologickou figuru. Frekventovaná je např. vazba *kd abdia ebidata* („při provádění rituálů...“) nebo *ebad hazin abada* („vykonej tento ritus/rituál...“). Pro scénář rituálu se užívá výrazu *mišra*. *Mišra* znamená „omezení“, „hranice“, ale také „ustanovení“,¹³ takže například *mišra d-mašbuta* je „ustanovení pro (rituál) *mašbuta*“. V podobném významu používá sbírka *Qulasta* i výraz *zuhara* (napomenutí), totiž jako „napomenutí“ ke správnému výkonu rituálu: *zuharia d-mašbuta* jsou „napomenutí (pl.) pro *mašbuta*“.

Rituální jednání mandejců lze utřídit dle řady kritérií, každé z utřídění má své přednosti i problémy, resp. ozřejmuje některý z dílčích aspektů mandejské rituální praxe.¹⁴ Rituální jednání lze s ohledem na aktéry rozdělit na a) takové, které

¹⁰ Drowerová překládá v některých kontextech *ginza* jako „sacramental act“ nebo „sacramental rite“. Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag, 1960, např. par. 147, 36/147; par. 165, 38/150.

¹¹ Např. Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalltage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, Wiesbaden: Harrassowitz 2005 (Mandäische Forschungen 2), ř. 84, 94.

¹² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 137, 35/145; Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 407.

¹³ *Ibid.*, 269; Lidzbarski překládá jako „Verordnung“ (Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge 17,1), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1920, 60, pozn. 1, Drowerová ale překládá *mišra* jako „limit“ (Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959, 32, pozn. 1).

¹⁴ Sbírkou *Tisic a dvanáct otázek (Alf trisar šuialia)* uvádí na třech místech seznamy mandejských rituálů, které zahrnují sedm až devět rituálů: kněžská iniciace (*trasa d-taga*), svatební rituál (*gabīn*), *mašbuta*, rituál vzestupu (*masiqta*), modlitby (*rahmia*), *masiqta* předků (*d-abahata*), připomínka zemřelých (*dukšana*) a dopis (*engirta*). (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 26, 119; par. 272–4, 186; par. 197, 255.)

mohou vykonávat laici i bez kněží, b) takové, jichž se účastní laici, ale k jejichž výkonu je třeba kněží a c) rituály, které provádějí jen kněží. K této typologii se vrátím při výkladu aktérů rituálu (6.2.4.).

Mandejské rituály lze klasifikovat také dle příležitosti resp. jejich četnosti v navázání na Stausbergovo utřídění zoroastrovských rituálů.¹⁵ Rituály se v tomto případě dělí na dva základní typy, na principiálně *jednorázové*, jen výjimečně opakované (kněžská iniciace, svatební rituály, pohřební rituál), a na principiálně *opakovatelné*, přičemž opakování se může dít dle určitých cyklů (rituální hostiny, konané ve stanovených dnech po smrti mandejce, modlitby předepsané pro konkrétní úseky dne a týdne, sebeponoření *rišama*, roční svátky) nebo nepravidelně (*tamaša*, *mašbuta*, rituální hostiny).

Při výkladu rituálů v následujících podkapitolách volím jednoduché utřídění rituálů do tří základních typů: na takové, jež se konají ve vodě či „vodní rituály“¹⁶ (*mašbuta*, *tamaša*, *rišama*), na rituály, v jejichž jádru je rituální hostina podporující vzestup duše (*laupa*, *zidqa brika*, *masiqta*) a na komplexní rituály (svatební rituál, iniciace kněze, rituály spojené s úmrtím mandejce a roční svátky).

6.2.2. Zjevený původ rituálů, reciprocita rituálního jednání

Rituály mandejské texty odvozují z říše Světla, jsou darem Života, Krále Světla či jiné nejvyšší bytosti. Předány byly dle mandejské nauky nejprve dalším bytostem Světla.¹⁷ Lidem – mandejcům – je pak zjevili poslové, spasitelé. A sice nejprve prvnímu člověku, resp. prvnímu lidskému páru. Ve 3. knize Pravé Ginzy učí

¹⁵ Stausberg užil typologii Jana Snoeka a rozlišuje ještě, zda se jedná o rituály individuální nebo kolektivní. (Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale*, Bd. 3, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 84–85.)

¹⁶ Spojení „vodní rituály“ užívám ve smyslu v německé jazykové oblasti obvyklého označení „Wasserrituale“ (Christoph Marksches, „Einführung“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, il–lxiii, lviii; G. Alles považuje mandejský rituál *mašbuta* stejně jako křesťanský křest za zástupce očištného typů rituálů (Lustrationsritual). (Gregory Alles et al., „Taufe“, in: Hans Dieter Betz et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, Tübingen: Mohr Siebeck (4)2005, 50–92, 50.) Taková klasifikace je zavádějící, protože *mašbuta* sice obsahuje očištný aspekt, ale nelze jej na něj redukovat. Viz k tomu podkapitolu o *mašbuta*.)

¹⁷ Gi 2:12–14/6:6–8; 3:24–14:2/16:16–18; 17:20–24/19:24–29 (paralely obsahuje 2. kniha Pravé Ginzy).

jeden z poslů Světla jménem Manda d-hiia (Poznání Života) první lidský pár, Adama a Evu, „jako učitel (*rba*) žáka (*ašualia*)“:

„Postavil jsem se a učil je
hymnům (*drašia*) nádherným.
Učil jsem je recitacím (*sidria*),
aby vystoupili vzestupem (*masiqta*) utrů.
Učil jsem je modlitbám,
aby modlitbami Života byli upevněni.“¹⁸

Věřící na zemi (*tibil*) tedy provádějí rituály stejně, jako to činí bytosti Světla.¹⁹ Také utrové (bytosti Světla) stojí po pravici a po levici Pána velikosti (*mara d-rabuta*), velebí jej (*mšabilh*) „recitací hymnů, rituály vzestupu a tajnými modlitbami“ (*bsidria umasqata ubauata kasiata*).²⁰ Pozemské rituály jsou tak nápodobou „nebeské bohoslužby“:

„Andělé (*malakia*) lesku velebí vznešeného Krále Světla
v lesku a světle, jež jim daroval.
Velebí jej andělé lesku
v rouchách (*lbušia*) lesku, jež jim daroval.
Velebí jej andělé lesku
v košilích (*ksuiia*) světla, jež jim daroval.
Velebí jej andělé lesku
v opascích (*himiania*) lesku, jež jim daroval.
Velebí jej andělé lesku
ve věncích (*klilia*) lesku, jež jim nasadil.
Velebí jej andělé lesku
v síle a pevnosti, jež jim daroval.
Velebí jej andělé lesku

¹⁸ Gi 108:17–19/119:5–10.

¹⁹ ML 50: 10–12.

²⁰ ML 58: 91–93.

v pravdě (*kušta*), společenství (*laupa*) a víře (*haimanuta*), jež jim daroval.“²¹

Myšlenka *imitatio dei* je v mandejském myšlení a jednání důsledně rozvinuta: pro mandejskou rituální praxi platí „jak na nebi, tak na zemi“. Nejen rituály mají svůj původ v říši Světla, ale i jednotlivé akty a používané ingredience – odtud se pak odvozuje jejich soteriologický význam. Pozemský Jordán, jak mandejci označují tekoucí vodu užívanou během rituálů, různé druhy rituálního chleba, myrta a její vůně, opasek (*himiana*) rituálního roucha, to vše je jen nápodobou říše Světla. Jak ostatně dokládá i výše citovaná pasáž z *Ginzy*. Samotní aktéři rituálů – kněží – jsou zástupci bytostí Světla na zemi. Často je proto kněz v rituálních instrukcích označován jako *utra* nebo jako *malka*.²² Podle *ganzibry* Saláha má navíc každý rituál svého patrona.²³ Např. velký Šišlam je patronem svatby nebo také kněžské iniciace. Proto se také iniciační rituál jmenuje „Nasazení koruny (nebo: „korunovace“) velkého Šišlama“.

Založení pozemského rituálního jednání platí i negativně, tedy i odmítnutí určitých praktik pozemskou obcí se opírá o jejich absenci v říši Světla. Jako příklad lze uvést odmítnutí obětní praxe. Mandejci nepraktikují žádný rituál, jež bychom mohli subsumovat pod označení „obět“. *Ginza* to zdůvodňuje mj. tím, že i Král Světla oběti odmítá: „A (bytosti Světla) před ním (Králem Světla) neporážejí oběti, nejedí (obětní) maso, nepijí víno chlípnosti a nepějí zpěvy zla.“²⁴

S myšlenkou *imitatio dei* úzce souvisí reciproční povaha mandejské rituální praxe. Vystihuje ji výmluvně např. formule: „Vy se odtamtud modlete za nás, my se tady budeme modlit za vás.“²⁵ Úspěšný návrat duše není možný, aniž by ji při vzestupu nepodporovala rodina a komunita. Děje se tak prostřednictvím celé řady rituálních hostin a modliteb. Duše, která se úspěšně navrátí do říše Světla, se

²¹ Gi 7:23–8:6/11:4–18. Text zároveň zakládá či připomíná nebeský původ rituálního roucha (zde *lbuša*).

²² E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 226, pozn. 7.

²³ Rozhovor s *ganzibrou* Saláhem (12. 3. 2007). Ne u všech rituálů se mi v rituálních textech podařilo dohledat konkrétního „patrona“ z říše Světla.

²⁴ Gi 6:17–19/9:33–10,2. K problematice „obětí“ u mandejců viz Carsten Koch, „Opfer“ und „Gebet“ in der mandäischen Religion“, in: Ulrich Berner – Christoph Bochinger – Rainer Flasche (eds.), *Opfer und Gebet in den Religionen*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2005, 132–145, 133–138.

²⁵ ML 13:12–14:1.

stává její součástí, stává se jednou z bytostí Světla.²⁶ Jako bytost Světla se pak účastní „nebeských“ rituálů a věří se, že může jednat coby přimlůvce ve prospěch pozemské obce: „Běž duše, pospěš a dospěj tam, leť, vystupuj, veď svůj spor a zvítěz, mluv a buď vyslyšena, před velkým a vznešeným Životem vzpomeň nás!“²⁷ Pochopitelná jsou proto častá přikázání k manželství a plození dětí v mandejských textech. Mandejství klade důraz na rodinu a každý mandejec, kněží nevyjímaje, by měl žít v manželství.²⁸

6.2.3. *Forma a obsah*

Výše jsem uvedl, že v rámci dichotomie mezi „liturgickými“ rituály (liturgy-centered) a rituály, v jejichž centru stojí improvizující postava performerera (performer-centered), je třeba mandejské rituály řadit k prvně zmíněnému typu rituálů. Jejich základem je předem daná, až na výjimky písemně fixovaná struktura, „rituální scénář“, jehož nedodržení je sankcionováno. Slovy C. Humphreyové a J. Laidlawa: zatímco na první zmíněný typ rituálů se adekvátně ptáme otázkou „Fungovalo to?“ („Has it worked?“), v souvislosti s druhým — „liturgickým“ typem rituálů je přiměřená otázka „Vykonali jsme jej řádným způsobem?“ („Have we got it right?“).²⁹ Aby mohly takové rituály plnit svou úlohu, musejí být vykonávány předepsaným způsobem. Mandejské texty zdůrazňují především přesnost a způsob recitace: modlitba musí být čtena či recitována řádně a přesně „tak, jak byla napsána“ (*kd d-kdiba*).³⁰ Někdy jsou texty pronášeny pouze „v srdci“, aniž by byly vyslovovány nahlas. Důležité je dodržet soulad akce a recitace tak, jak je předepsáno, a samozřejmě i přesné pořadí recitace

²⁶ Opětovné začlenění duše do plérómatu líčí především hymny Levé Ginzy. Např. Gi 78:23–79:4/511:20–35; 82:11–16/516:14–25.

²⁷ Gi 27:7–8/444:24–27. V pasáži 13:6–8/433:5–8 říká posel Světla Adamovi: „Tvými bratry jsou utrové *kušty* a sestrami věřící *škinby*. Denně, každodenně stojí v domě Života a pronášejí nad tebou velkou a mocnou modlitbu.“ *Škinta* — v mandejštině femininum — je příbytkem bytostí Světla (i Temnoty) a zároveň – personifikována – jednou z bytostí Světla.

²⁸ Srv. např. Gi 14:2–3/16:19–20.

²⁹ C. Humphreyová a J. Laidlaw s uvedeným rozlišením pracují v navázání na Atkinsonovou. (Caroline Humphrey — James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford: Clarendon Press 1994, 8–12.)

³⁰ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 399, 103/282; ML 50:8–9.

jednotlivých modliteb a hymnů. Kněz musí být oděn předepsaným způsobem a předpisy pamatují i na jednotlivé ingredience a předměty.

O neúmyslných pochybeních při výkonu rituálů hovoří texty jako o „ranách“ (*mhita*), podle jejich závažnosti je můžeme roztrdit do tří skupin:³¹ Chyby při výkonu rituálů mají často za následek jednoduše zneplatnění prováděného rituálu. Např. když kněz chybně recituje modlitby pro rituál *mašbuta*, musí se vrátit do předepsané fáze rituálu a opakovat jej.³² Závažnější pochybení způsobují rituální nečistotu kněze. Tyto „rány“ (*mhita*) musejí být „lčeny“ opět rituálně. Jeden z textů sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*) s názvem „Rána a léčení“ (*mhita uasuta*) uvádí pro jednotlivá pochybení konkrétní nápravu. Když např. knězi upadne koruna (*taga*, viz výklad níže), musí v novém rouchu podstoupit rituál *mašbuta* celebrováný sedmi kněžými. Někdy se rituální znečištění týká i (duše) toho, v jehož prospěch se rituál koná. Za „velký hřích“ (*hřita rabtia*) se považuje, když kněz nalije při rituálu *masiqta* víno (*hamra*) do vody, namísto vodu do vína. Dotyčný kněz musí podstoupit „velký křest“, 360 rituálů *mašbuta* v novém rituálním rouchu (*rasta*), a ve prospěch duše, pro níž se konal tento rituál, musí být celebrováno 60 *masiqta*.³³

Přestože příslušné texty upravují výkon rituálů do nejmenších detailů, nelze rituální praxi mandejců redukovat jen na její formální stránku. Modlitby musejí být recitovány „s upřímým srdcem a věřícími rty“ (*blibh kšita ubespia mhaimnata*).³⁴ Sbírká „Tisíc a dvanáct otázek“ uvádí, že kněží musejí rozumět významu rituálů.³⁵ Nicméně ani adekvátní smýšlení, ani porozumění nefigurují v seznamech pochybení, která zneplatňují rituál.

³¹ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 260; E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 195–209, 262–265.

³² *Ibid.*, par. 28, 65/205.

³³ *Ibid.*, par. 182, 40/154. Viz též *ibid.* str. 158, pozn. 1.

³⁴ Gi 133: 13–17/148: 9–13.

³⁵ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 137, 80/239.

6.2.4. Aktéři rituálů, rituální komunita³⁶ a kněžská hierarchie

Mandejci se považují za „děti Života“ (*bnia hiia*), za „vyvolené pravdy“ (*bhiria kušta*) nebo též za „společenství Života“ (*laupa d-hiia*). Pro označení komunity užívá mandejština výrazů *šurbat* (rod, generace, ale také rodina) a *kana* (shromáždění, rod, pokolení, společenství atp.).³⁷ Každý z těchto výrazů odhaluje důležité rysy mandejského pochopení communia, nejvýstižněji tak činí výraz *laupa*. *Laupa* (vyslovuje se „laufa“, novomandejsky „lófa“) je derivátem kořene *LUP/LPP* (připojit se, přidat se, být sjednocen, spojen)³⁸ a „společenství Života“ (*laupa d-hiia*) není jen označením pozemské komunity, ale rovněž obrazem pro vykoupení ze stvořeného světa (*tibil*) a opětovné sjednocení s bohem. Takové sjednocení je považováno za konečné, je to „společenství Života, v němž není odloučení“ (*laupa d-hiia d-litlh psaga*). Posmrtná existence je existencí ve společenství s Životem, jež nebude již ničím přerušena. Spojení „společenství Života, v němž není odloučení“, zároveň vyjadřuje odlišnost od všech jiných vazeb pozemského světa, ale zároveň víru v konečné vítězství říše Světla, návrat duší do plérómatu a v restauraci původního stavu před osudným porušením prvotní jednoty Života. „Společenství Života“ ale nezahrnuje jen navrátilší se duše a eo ipso zemřelé předky. *Laupa* totiž předchází existenci člověka,³⁹ je společenstvím bytostí Světla a nejvyššího boha: „Andělé lesku velebí jej (tj. Krále Světla), pravdou (*kušta*), společenstvím (*laupa*) a vírou (*haimanuta*), které jim svěřil.“⁴⁰ Lidem (mandejcům) je „společenství Života“ dáno coby zaslíbení, jež je v plnosti realizováno návratem duše do lůna božství, do plérómatu. V předjímce je však již za života v pozemském světě zakoušejí díky účasti na rituálech, především „křtu“ (*mašbuta*). Prostředníkem *laupa* je vykupitel, resp. posel Světla (nejčastěji Manda d-Hiia nebo Hibil Ziua), a to ve dvojím smyslu: Svým

³⁶ Na tomto místě se zabývám pouze komunitou rituální, tedy mandejskou komunitou v souvislosti s výkonem rituálů. Společensko-politickými aspekty mandejské komunity se zabývám především v kontextu jejích proměn ve 20. a 21. století v poslední kapitole.

³⁷ Obvyklé je např. označení „pokolení duší“ (*kana d-nišmata*). K oběma v textu zmíněným výrazům viz E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 198 (*kana*), 457 (*šurba*).

³⁸ *Ibid.*, 233–234. Lidzbarski odvozoval v navázání na Nöldekeho *laupa* od *YLP* a překládal nejprve (Lidzbarski 1905/1915) jako „nauka“. Srv. ML 13, poznámka 3.

³⁹ Gi 238:9–10/240:6–10.

⁴⁰ *Ibid.*, 8:5–6/11:16–18.

příchodem a zvěstováním připravuje a činí vůbec možným návrat duše, tj. konečné společenství s Životem (*laupa d-hiia*). Zároveň zakládá obec pozemskou: „Přišel jsi, otevřel jsi bránu, vyrovnal jsi cestu ... a dal jsi vzniknout společenství (*lapt laupa*).“ Společenství Života tedy zahrnuje bytosti říše Světla v čele s nejvyšším bohem, a stejně tak i věřící, kteří „tělo své opustili a ty, jež ve svých tělech dlí.“⁴¹

Ty, kteří „v těle ještě dlí“, tedy pozemskou obec, rozděluje tradice na kněze zasvěcené do (zčásti pouze jim přístupné) nauky a rituální praxe a na laiky. Někdy tuto distinkci vyjadřují výrazy *mandaiia* a *našuraiia*, ale komunita jako celek (včetně kněží) se dnes nebrání souhrnnému označení „mandejci“. Kněžstvo označuje mandejština abstraktem *tarmiduta* vytvořeným stejně jako základní označení kněze (*tarmida*) od kořene *LMD*. Původní význam substantiva *tarmida* je „učedník“ nebo „žák“, stejným slovem jsou v syrském překladu Nového zákona označováni Ježíšovi učedníci.⁴²

Vlastnímu kněžství předchází noviciát. Aspirant kněžství je označován slovem (*a*)*šualia* (žák). Na druhém stupni kněžské hierarchie, tedy po *tarmidovi*, následuje *ganzibra*. *Ganzvar* tj. pokladník byl titulem úředníka za Sásánovců a stejný význam má slovo i v mandejském kontextu, *ganzibra* (vyslovuje se většina *ganzovra*) je „pokladníkem“, tj. „strážcem pokladu“, za nějž se považuje zjevené vědění.⁴³ *Ganzibra* bývá většinou nejvyšší duchovní autoritou určité oblasti, jeho konkrétní vliv se zpravidla odvíjí od jeho vědomostí a schopností a vztahů k věřícím. Ve značné míře - jako ostatně vše v mandejské komunitě - určuje míru či rozsah jeho autority rodová příslušnost. V sekundární literatuře bývá *ganzibra* přirovnáván ke křesťanským biskupům.

Nejvýše v kněžské hierarchii stojí „hlava národa“ (*riš ama*). Kněžská hierarchie tedy rozlišuje tři stupně: *tarmida* — *ganzibra* — *riš ama*. Úřad „hlavy národa“ nebyl dlouhou dobu — od první třetiny 19. století⁴⁴ — obsazen. První „hlavou národa“

⁴¹ Srv. např. ML 11–14, text. č. 8.

⁴² *talmidá*. V mandejštině disimilovalo „l“ na „r“. (Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 55, 3–4.)

⁴³ Michael Axworthy, *Dějiny Íránu. Říše ducha - od Zaratuštry po současnost*, Nakladatelství Lidové noviny: Praha 2009, 44.

⁴⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 173. Drowerová píše v roce 1937, že úřad nebyl obsazen posledních 80 let, to by ale znamenalo, že musel být nějaký *rišama* ještě dvacet let po epidemii cholery (viz výklad dějin mandejství v 19. století) ve 30. letech 19. století.

se po dlouhé době stal koncem 20. století *ganziبرا* ‘Abdulláh (zemřel 2010). Jako „hlava národa“ byl však kritizován za to, že žije v anglické diaspoře a ne tam, kde jej jeho „národ“ potřebuje, tj. v Iráku nebo v Íránu nebo alespoň v diaspoře s větším počtem mandejců než je Anglie (tamní komunita čítala kolem 200 mandejců).⁴⁵ Zatímco *tarmida* a *ganziبرا* jsou základem fungování komunity a správného výkonu rituálů, je třetí stupeň kněžské hierarchie spíše reprezentativní - vyjadřuje prokazovanou úctu a přiznávanou autoritu atp., ale dostupné rituální scénáře nebo komentáře neupravují přítomnost „hlavy národa“ při rituálech.

Předepsána však bývá přítomnost pomocníků kněze, pro něž se ustálilo označení (*a*)*šganda* (pomocník, sluha, také posel říše Světla). Přítomnost *šgandů* u rituálů je vzhledem k jejich komplikovanosti často nezbytná. *Šganda* bývá zpravidla synem kněze a otcí začíná pomáhat už od mládí. Při rituálech někdy spolupracuje i tzv. *halala*, rituálně čistý laik.⁴⁶ Jeho působení se omezuje především na rituální porážky, asistenci při křtu malých dětí a pohřební rituál. Zmínit je třeba ještě, že v náboženských záležitostech znalý laik schopný psát a číst mandejské texty je označován jako *ialupa* (původně učedník, žák).

V rámci výkladu klasifikací mandejských rituálů jsem uvedl, že rituály můžeme mj. utřídit dle předepsané účasti kněží a laiků. Za nepřítomnosti kněží mohou mandejci praktikovat společné nebo individuální modlitby. Samotní laici vykonávají – většinou v rodinném kruhu – i jednoduché rituální hostiny nazývané jednoduše „společenství“ (*laupa*, *lofaní*). Ani dva typy očistných rituálů nejsou vázány na přítomnost kněží: denní očista těla (a duše) nesoucí název *rišama* (odvozeno od *rušuma* – znamení, viz výklad vodních rituálů) a rituální ponoření *tamaša*, jež představuje zjednodušenou formu *mašbuta*.

Mašbuta musí celebrovat alespoň jeden kněz společně se svým pomocníkem (*šganda*) a další rituály jsou v tomto ohledu ještě náročnější. Např. svatební rituál předpokládá přítomnost tří kněží, z toho jednoho *ganziبرى* a alespoň jednoho *šgandy*.⁴⁷ Posledně zmíněný musí asistovat všem rituálům vyjma řady rituálních

⁴⁵ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa‘díem (19. 12. 2005).

⁴⁶ Od kořene *HLL* (2) „očistit“. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 148.)

⁴⁷ Srv. k tomu Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart* (Phil. Diss. Hamburg), Hamburg 1975, 48 pozn. 6.

úkonů prováděných při úmrtí mandejce. Ty může provádět kněz (*tarmida*) bez svého pomocníka (*šganda*).⁴⁸

Konečně je zde celá řada rituálů, jež se v podstatě odehrávají bez laiků. Patří mezi ně různé formy *masiqta* a rituálu „posvěcená almužna“, kněžská iniciace atd. Existuje ovšem instituce „svědectví“. I když se laici aktivně rituálů neúčastní, řada rituálních scénářů předepisuje přítomnost „svědků“ rituálu, které se většinou ujímají příbuzní kněze.

Zvláštními aktéry některých mandejských rituálů jsou postavy zastupující jiného aktéra. *Napaqa* zastupuje během rituálu „Předání roucha“ (*ahaba d-mania*) zemřelou osobu, v jejíž prospěch se rituál koná, během rituálu recituje modlitby a formule pouze „v srdci“. Při svatebním rituálu zastupuje nevěstu „otec nevěsty“ (*abwih hiduta*) (zpravidla se nejedná o biologického otce). Jednotlivostmi se zabývám při výkladu příslušných rituálů.

Kněžský úřad se tradičně dědí v otcovské linii a kněžími se stávají synové kněží. Písemně kodifikováno však toto pravidlo není, stejně jako neexistují podklady pro to, že by jako kněžka nemohla být iniciována žena. Stejně tak se knězem může stát i mandejec pocházející z laické rodiny, jako např. v současnosti jeden mladý a oblíbený kněz v australské diaspoře.

Kněží jsou zástupci či lépe zosobněním nebeských bytostí (*utra*) v pozemském světě (*tibil*), tzn., že při rituálech na zemi praktikují rituály, které zavedly či prvně praktikovaly a nadále též praktikují nebeské bytosti. Rituál kněžské iniciace je „korunovací“ a kněží jsou obcí považováni za krále (*malka*), čemuž odpovídají i jejich insignie: hůl (*margna*), prsten (*isaqta*), koruna (*taga*) a opominout nelze praporec (*drabša*). „Královskému“ statusu odpovídá i autorita přiznávaná kněžím obcí. Ta velmi utrpěla ve 2. pol. 20. století, když se díky lepší dostupnosti vzdělání postupně etablovala vrstva vzdělaných laiků, jejichž intelektuálním nárokům kněží, tradičně vzdělaní jen v náboženských záležitostech, nebyli většinou schopni dostát. Přitom právě v době konfrontace s většinovou islámskou společností v sekulárním iráckém státě bylo třeba převzít pastýřskou úlohu. Kněží byli v 70. letech 20. století kritizováni, že záměrně nevzdělávají laiky, aby si udrželi monopol v oblasti náboženství.⁴⁹ Předmětem kritiky byly i vysoké ceny za

⁴⁸ Rozhovor s *tarmidou* an-Našmím (18. 3. 2007). Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (19. 12. 2005).

⁴⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 26–28.

prováděné rituály, navíc byli kněží obviňováni z toho, že pěstují „magii“. Odkaz na ezoterickou povahu mandejské moudrosti byl laiky často vnímán jako pouhá snaha zakrýt vlastní neznalost, jež se měla týkat nejen nauky, ale též vůbec porozumění textům. Příčiny tohoto úpadku mandejského kněžstva jsou v sekundární literatuře většinou spojovány s epidemií cholery (*mutana*) ve 30. letech 19. století, o níž jsem psal v kapitole o dějinách komunity. Podlehnout jí měla veškerá mandejská elita a mandejství podle svědectví kolofonů přežilo jen díky úsilí dvou *šgandů* (Iahia Bihram a Ram Zihrun). Epidemie postihla nejen mandejskou komunitu a je spolehlivě doložena. Jenomže už jedna z nejstarších zpráv o mandejcích, pocházející od Ignáce od Ježíše (Ignazio di Gesù) činného v Basře v polovině 17. století, hovoří o tom, jak málo mandejců je vůbec schopno číst a interpretovat mandejský text.⁵⁰ Nabízí se tudíž otázka, zda epidemie nebyla spíše už jen poslední ranou skomírajícímu kněžství.

Navzdory zmíněné kritice však zůstává pozice kněží dodnes pevná. Požívají vysoké úcty, jsou považováni za jediné a pravé nositele mandejského vědění (*naširuta*), jsou zodpovědní za interpretaci textů a správný výkon rituální praxe. Jsou to oni, na kom závisí kontinuita tradice stejně jako legitimita možných proměn a modernizací. Jejich nezastupitelná role je jinak než např. v západním křesťanství dána tím, že mandejci jsou komunitou náboženskou. I když otázka transformace a následně zachování mandejství coby komunity víceméně etnické zaměstnává současné mandejské intelektuály, přesto zatím platí, že bez kněží nemůže mandejská komunita jako komunita přežít.

Oproti stavu v 60. letech je dnes kněžstvo v řadě ohledů na vzestupu. Dnes žije na světě více než 40 kněží.⁵¹ To je důležité jednak kvůli roztroušenosti dnešní komunity, jednak proto, že řada rituálů prostě vyžaduje větší počet kněží. Pro přežití a rozvoj komunity je neméně podstatná skutečnost, že přibližně od přelomu 80. a 90. let se začíná etablovat nová mladá generace kněží, která akceptuje sekulární vzdělání, studuje na střední škole a na univerzitě. Ve studiích pak někteří z nich pokračují v diaspoře, dva z nich dosáhli v poslední době PhD.

⁵⁰ Edmondo Lupieri, *The Mandaean: The Last Gnostics*, Michigan: Eerdmans Publishing 2002, 99, text v pozn. 82.

⁵¹ Korespondence s prof. Sa'dím (27. 2. 2017).

na západních univerzitách (v Dánsku a v Austrálii).⁵² Přibližně od přelomu 80. a 90. let se kněží rovněž začali aktivněji podílet na publikační činnosti, a to několika arabskými komentáři k rituálům.⁵³ Tištěné vydání textu *Ginzy* pomocí vyvinutých počítačových fontů, připravené Majidem Mubaraki s jeho spolupracovníky v Austrálii na sklonku 90. let, lze považovat za důležitý mezník modernizace, jímž komunita v druhé polovině 20. století prošla.⁵⁴ I když bylo připisování svatých textů celá staletí zdrojem příjmů kněží, přijali dle mé zkušenosti kněží vydání vstřícně, resp. na něm spolupracovali (v Austrálii např. *tarmida*, dnes již *ganzibra*, Hajtham Mahdí Sa'íd).

Již v 70. letech se změnil i systém financování kněží, který fungoval minimálně v Iráku až do současné války: kněží dostávali měsíční plat z pokladny financované podle daného klíče mandejskými rodinami.⁵⁵

6.2.5. Rituály v časové perspektivě

Dnem výkonu rituálů par excellence je pro mandejce neděle.⁵⁶ *Habšaba* je „hlavou dní“, je dnem zjevení posla říše Světla.⁵⁷ Pouze ve výjimečných případech, jako jsou některé komplexní rituály (tj. především svátky), se může *mašbuta* konat

⁵² *Tarmida* (dnes *ganzibra*) Hajtham Mahdí Sa'íd předložil na Univerzitě v Sydney jako disertační práci překlad a komentář nepublikovaného spisu s názvem „Svítek velkého stvoření obrazu Pravdy“. (Brikha H. S. Nasoraia, *A Critical Edition with Translation and Analytical Study of Diuan qadaha rba d-dmuth kušta (The Scroll of the Great Creation of the Image/Likeness of Truth)*. Department of Hebrew, Biblical and Jewish Studies University of Sydney 2005.) V roce 2019 publikoval text o mandejském náboženství ve sborníku o gnózi: Brikha H. S. Nasoraia, „The Mandaeans: writings, ritual, and art“, in: Garry W. Trompf — Gunner B. Mikkelsen — Jay Johnston (eds.), *The Gnostic World*, London — New York: Routledge 2019, 187–199; Jiří Gebelt, „Dnešní Mandejci“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Antiqua Nova VII*, Plzeň: Západočeská univerzita 2007, 61–70, 68.

⁵³ Ráfid as-Sabú, *al-Salát al-mandá'ija wa-bá'd al-tuqús al-dinija* („Mandejská modlitba a některé náboženské rituály“), Bagdad 1988; id. *al-Támíd al-mandá'í* („Mandejský křest“), Bagdad 1990.

⁵⁴ K dalším publikačním aktivitám viz informace o australské diaspoře v závěrečné kapitole. Vydání *Ginzy* doprovázely polemiky uvnitř komunity a především kritika některých kněží, ta se však netýkala samotného vydání textu, ale kvality použitých rukopisů. O prezentaci *Ginzy* na konferenci na Harvardově univerzitě roku 1999 jsem informoval v textu „Poslední gnostikové na Harvardu: Zpráva o mandejské konferenci“, *Religio: Revue pro religionistiku*, (7), 1999, 203–205.

⁵⁵ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (18. 12. 2005).

⁵⁶ Původně byla pravděpodobně tímto dnem sobota. (Kurt Rudolph, *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, 327–328.)

⁵⁷ ML 186:1–8.

mimo neděli. Např. během pětidenního svátku *Paruanaiia* mandejci podstupují *maṣbuta* každý den. Pouze na období tohoto svátku je rovněž omezen provádění celé řady rituálů, především rituálu Otevření *mandi* (*ptaha d-bimanda*). S tímto svátkem se pojí ještě jedna důležitá výjimka v oblasti rituální praxe: mandejci věří, že v pěti dnech svátku *Paruanaiia* je temnota (noc) bezmocná, a proto mohou být rituály praktikovány i v noci. To je jinak mandejcům zakázáno. I každodenní modlitební praxe je dnes omezena na tři denní modlitby: při východu slunce („když se ukáží paprsky lesku“), pak „v sedmé hodině“ a večer, „dokud paprsky ještě stojí“.⁵⁸ Texty však dochovaly i odlišná pojetí, např. příkázání ukládající věřícím tři modlitby denně a k tomu dvě modlitby v noci.⁵⁹ Součástí výkladu rituálů v časové perspektivě jsou i kalendářní, každoročně se opakující svátky. Zabývám se jimi v rámci výkladu komplexních rituálů.

6.2.6. Prostorový kontext

Všechny mandejské rituály se musejí konat v blízkosti nějakého vodního toku, protože se buďto přímo v proudící vodě odehrávají (*maṣbuta*), nebo – jako v případě rituálních hostin – používají vodu čerstvě nabranou z „Jordánu“ jako jednu z ingrediencí.⁶⁰ Vyjma bezpečného přístupu do vodního toku však mandejci nemají téměř žádné zvláštní nároky na výběr místa konání rituálů. Zvláště v diaspoře se tak například *maṣbuta* koná jednoduše v městském parku, jímž protéká řeka, do níž lze sestoupit a bezpečně v ní provádět rituál. Pro správný výkon rituálu je pouze nezbytně nutné, aby kněz věděl, kde je sever. Veškerý děj rituálů bývá totiž orientován tímto směrem, kde je – z pohledu světa pozemského – lokalizována říše Světla (dům Abatura). Čelem k severu pronášejí kněží modlitby, stejným směrem je natočen i symbol mandejské komunity, praporec (*drabša*), a s ohledem na světové strany bývá zpravidla předepsáno i postavení jednotlivých aktérů rituálů. V prostředí, které kněz nezná, např. při

⁵⁸ Gi 222:1–4/222:26–29.

⁵⁹ Gi 13:24–14:2/16:16–18.

⁶⁰ Výjimkou je dnes každodenní modlitební praxe nebo společné modlitby komunity, které se často konají v pronajatých prostorách nebo komunitou vlastněných centrech. I modlitbám však tradičně předcházela rituální omývání.

rituálu *mašbuta* prováděném v nějakém pronajatém plaveckém bazénu, se orientuje pomocí kompasu, jež nosí s sebou.

Středem náboženského života mandejské komunity byla tradičně malá rituální stavba z hlíny (jílu) a rákosu zbudovaná u bazénu s přitékající a odtékající vodou v areálu.⁶¹ Písemnictví pro její označení užívá především tři výrazy. Dvě substantiva jsou odvozená od kořene ŠKN (bydlet, přebývat): jednak výraz *maškna* (příbytek, chám),⁶² jímž Starý zákon označuje „svatostánek“ (*miškán*), jednak *škinata* (pl. *škinata*), jež je mandejskou formou hebrejského a aramejského *šekina* označujícího „přítomnost boží“.⁶³ Třetím výrazem je *mandi*. Neomandejské *mandi* je původně plurální formou od *manda* (*mandia*) objevujícího se především v rituálních komentářích ve složenině *bit manda*, popř. ve zkráceném *bimanda*. Etymologie slova *manda* je sporná, ti badatelé, kteří výraz považují za ekvivalent řeckého *gnósis* (nahlédnutí, poznání), překládají *bit manda* jako „dům poznání“.⁶⁴ Samotný areál je také označován jako *mandi* nebo *manda*.⁶⁵ Výrazy *škinata*, *maškna* a *bimanda* nebo *mandi* jsou užívány — často i v rámci jednoho textu — synonymně, navíc je výraz *škinata* v rituálních scénářích užíván také k označení dalších dvou rituálních staveb.⁶⁶

⁶¹ Výklad mandejských rituálních staveb na s. 225–233 jsem publikoval ve studii: Jiří Gebelt, „Mandi - mandejská svatyně“, in: Wolf B. Oerter — Václav Ondráček — Zuzana Vítková (eds.), *Coptica – gnostica – mandaica. Studie a texty Evangelické teologické fakulty* (22) 2013, 127–144.

⁶² T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 52:5; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 255. Starozákonní *miškán* překládá Ekumenický překlad jako „příbytek“, Bible Kralická jako „stánek“ (Ex 25: 9 a jinde).

⁶³ Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Jerusalem: Bar Ilan University Press 2002, 1145.

⁶⁴ Bogdan Burtea, „*Žihrun, das verborgene Geheimnis*“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Žihrun Raza Kasia*, (Mandäische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 167; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 247; Rudolf Macuch, „Anfänge der Mandäer“ in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt. Bd. 2*, Berlin: de Gruyter 1963, 76–190, 114–115.

⁶⁵ Někdy k němu pravděpodobně odkazuje i výraz *maškna*. (Např. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 169, pozn. 10.)

⁶⁶ Např. v textu kněžské iniciace při popisu *masiqta*: kněží vstoupí do *maškna* (Ethel Steffana Drower, *The Coronation of the Great Šišlam. Being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon; transl. from two mss. entitled „The Coronation of Šišlam-Rba“*, DC54 Bodleian Libr., Oxford (1008 A.H.) and Or.6592, Brit.Mus. (1298 A.H.); with discussion of the „words written in the dust“, Leiden: Brill 1962, 26.) a opouští *bimanda* (*ibid.*, 35). Drowerová překládá v obou případech „sanctuary“. Někdy jsou dokonce různé výrazy užity v jedné větě, jako v textu *Šarh d-paruanaia*. (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalltage...*, ř. 97, 28/29 a poznámka na s. 172.)

První z nich je bouda nebo chatka jednoduché konstrukce stavěná v podmínkách Blízkého východu z rákosu a označovaná nejčastěji jako *andiruna*.⁶⁷ *Andiruna* se staví pouze u příležitosti dvou rituálů. Koná se v ní svatební rituál — pak je zpravidla vyzdobena vajíčky symbolizujícími plodnost a v horní části má připevněn bílý pruh látky, o kterém rituální komentáře hovoří jako o „malém nebi“ (*šumia eštartia*). V *andiruna* se odehrává také úvodní část kněžské iniciace (*traša d-taga*), jejíž předepsané provedení předpokládá ještě jinou stavbu, o níž relevantní texty hovoří jako o *škinta*.⁶⁸ *Škinta* se staví z rákosu podobně jako *andiruna*, její konstrukce je však stabilnější a rákosem bývá vyplněna i základní konstrukce stavby, takže dění uvnitř „chatky“ lze pozorovat pouze úzkým vchodem. Stavba má zpravidla podobně jako *mandi*⁶⁹ sedlovou střechu, přes níž bývá rovněž přehozen bílý pruh látky (obvykle mušelínu).⁷⁰ V kapitole o kněžské iniciaci se budu věnovat symbolice, kterou posledně uvedené dvě stavby mají.

Původ pozemských staveb

Všechny pozemské rituály, ingredience při nich užívané, jednotlivá dějství, objekty a aktéři mají předobraz v rituálech praktikovaných bytostmi Světla v plérómatu⁷¹ a výjimkou nejsou ani mandejské rituální stavby. Pozemské stavby jsou nápodobou těch nebeských. *Škinta* — jeden z výrazů pro mandejskou rituální stavbu — je v kosmogonických a teogonických souvislostech také označením příbytků bytostí Světla. I Život (*hiia*) coby nejvyšší božstvo má svůj příbytek, svou

⁶⁷ Rovněž *andrana*, *endruna* („místopost“, „bouda“), slovo perského původu (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 26). Drowerová překládá v textu svatebního rituálu jako „booth“ (bouda, stánek, viz např. Ethel Steffana Drower, *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam*, (Biblica et Orientalia 12), Roma: Pontificio Instituto Biblico 1950, 33 a 34.), v kontextu kněžské iniciace jako „initiation-hut“ (E. S. Drower, *The Coronation...*, 1, pozn. 2.) Text svatebního rituálu ale používá pro označení stavby, v níž se rituál odehrává, paralelně výrazy *andiruna* a *škinta*. Drowerová překládá obojí jako „booth“. Viz E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, ř. 1–60 na s. 5–6.

⁶⁸ E. S. Drower, *The Coronation...*, XIII, 3. V textu Drowerová slovo nepřekládá a nechává v anglickém textu *škinta*.

⁶⁹ Na rozdíl od dvou zbývajících staveb (*andiruna* a *mandi*) neznám iniciační chatu z vlastních terénních výzkumů. Musím vycházet z Drowerové popisu a soukromých fotografií, které nejsou určeny ke zveřejnění. Drowerová sama iniciaci nebyla přítomna a vychází z vyprávění svého informátora. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 148.) Její popisy se přitom rozcházejí: srv. E. S. Drower, *The Coronation...*, XIII a E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 152–153.

⁷⁰ Při iniciaci kněze má pruh látky přehozený přes *andiruna* modrou barvu, která reprezentuje bytosti Temnoty, na rozdíl od bílé, která je v mandejské barvou Života a Světla. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 149.)

⁷¹ Např. ML 50:9–10.

škinta,⁷² a stejně tak i další bytosti Světa, které stvořil. Stejně jako utrové (označení bytostí Světa) stojí ve svých „příbytcích“ a velebí mocný Život (*hiia*), tak i jejich zástupci na zemi (*tibil*), kněží ve svých škintách, totiž v pozemských „svatyních“, konají rituály ve jménu Života. Texty někdy hovoří o „dolních škintách“, v nichž kněží (králové) velebí bytosti Světa, ale často nelze v rituálních textech jednoznačně identifikovat, kdy texty míní příbytky nebeské a kdy pozemské.⁷³ V souladu s mandejským rituálním myšlením je původ pozemského příbytku („chrámu“) odvozován z říše Světa.⁷⁴ V jednom z textů „Knihy duší“ (*sidra d-nišmata*) figuruje *maškna* mezi „svědky“ vzestupu, tzn. mezi prvky či jednáními z rituální praxe, jež mohou „dosvědčit“, že se jich mandejec během svého pozemského života účastnil, na nich participoval, čímž je podmíněn návrat duše do říše Světa.⁷⁵

„Jordán a jeho dva břehy

nám budou svědkem.

Pih̄ta, *kuš̄ta* a *mambuga*⁷⁶

nám budou svědkem.

Neděle a shromážděná almužna (*kana d-zidqa*)

nám budou svědkem.

Chrám (*maškna*), v němž se klaníme,

nám bude svědkem.

Almužna v naší ruce

nám bude svědkem.

Náš Otec v našem čele

nám bude svědkem.“

Protože je dnes „chrám“ (tedy *mandi*) přístupný pouze zasvěceným, vyvstává v souvislosti s citovaným textem otázka po původu ideje „chrámu“ v mandejském

⁷² Např. ML 38:6; 80:5; 87:6–7.

⁷³ E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 38, pozn. 4.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 264, pozn. 5.

⁷⁵ ML 33:12–4:4.

⁷⁶ *Pih̄ta* a *mambuga* - mandejské výrazy pro chléb a doušek vody konzumované při rituální hostině. *Kuš̄ta* znamená „pravda“ a zde odkazuje k rituálnímu podání ruky, jež je důležitou součástí rituálů.

náboženství. Byla rituální stavba původně přístupná i pro laiky? Tzv. „kněžská modlitba“ z 13. knihy Ginzy řadí nedělní návštěvu chrámu mezi základní povinnosti mandejců:⁷⁷ všichni ti, „kteří jsou pokřtěni v Jordánu a poznamenáni znamením Života, kteří v předvečer dne a v neděli přicházejí do chrámu (*maškna*) a dbají řádu krásného, prokazují úctu (*sigudta*), stojí za kněžími, přijímají *pihta* a dávají *kušta*, tvoří dohromady společenství (*laupa*), své syny a dcery křtí, nechávají je přijmout znamení Života, v jejich srdcích spočívá víra v mocný první Život; ti, kteří s trpícími mají soucit a slitování, své ženy, syny a dcery posílají v předvečer dne do chrámu, činí službu (*pahluta*), v jejich domě almužna nepřenocuje,⁷⁸ přinášejí ji (totiž) do chrámu.“ Na základě stavu pramenů nelze rozhodnout, zda jsou citované pasáže dokladem odlišné praxe spojené s rituální stavbou nebo zda je třeba je chápat pouze v přeneseném významu.⁷⁹ Některé texty hovoří pouze o „bráně chrámu“ (*baba d-maškna*).⁸⁰

„Když sobota večerem končila,⁸¹
když neděle přicházela k dobrému,⁸²
almužnu (*zidqa*) vzal jsem do své tašky,
do svých rukou vzal jsem bochník chleba (*tulamta*).
Almužnu vzal jsem do své tašky,
šel k bráně chrámu (*baba d-maškna*),
almužnu dal jsem k almužnám
a bochník chleba k jídlu pro chudé (*sibla*).“⁸³

⁷⁷ Gi 285:21–286:5/283:30–284:8, též Gs 37:13–17/451:32–37.

⁷⁸ Koriguji dle Lidzbarkého na *labaii*. (M. Lidzbarski, *Ginza...*, 284, pozn. 1; viz E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 57.)

⁷⁹ Takto K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 18.

⁸⁰ Gi 44:3/42:2.

⁸¹ K dané pasáži viz E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 136, pozn. 2.

⁸² Čtu *l̥tab* s přihlédnutím k paralele v textu *Qulasta* (ML 220:9) podle rukopisu B a D (Heinrich Julius Petermann, *Thesaurus sive Liber Magni, vulgo „Liber Adami“ appellatus opus Mandaeorum summi ponderis, Tom. II: Lectiones codd. additamenta et corrigenda continens*, Leipzig: Weigel 1867, 218.)

⁸³ Gs 101:4–7/542:7–14. K *sibla* viz E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 324 a M. Lidzbarski, *Ginza...*, pozn. 3 na st. 542.

Tradiční mandí

Označení *mandí* začali mandejci v 2. pol. 20. století užívat k označení stavby určené k výkonu jakýchkoli rituálů. Jako „mandí“ tak byly nazývány nové areály se společenskou místností a vykachličkovanými nádržemi pro rituál *mašbuta*, které vznikaly v 70. letech v Iráku (Bagdád, Basra, Násiríja)⁸⁴ a později v diaspoře (např. ve Švédsku). Podle kněží⁸⁵ by však výraz *mandí* měl být rezervován pouze pro tradiční, výše zmíněnou stavbu, jež připomíná spíše chatku. Použité materiály, strohost stavby a skutečnost, že vnitřek *mandí* je zcela prázdný, kontrastují s evropskou představou „chrámu“ či „svatyně“. Její stavba a konstrukce je přesně stanovena.⁸⁶ *Mandí* se staví u vodního toku, přičemž největší vzdálenost mezi řekou a stavbou by neměla přesahovat 10 m.⁸⁷ Kanálem je voda přiváděna do bazénu před *mandí* a důraz je kladen na to, aby voda přitékala a odtékala přirozeně. Jen tak může být považována za „živou vodu“. V areálu by měl růst myrtový keř.⁸⁸

Na stavbu *mandí* se užívá pouze hlína (jíl) a rákos, bavlněný provaz, kmen datlovníku a sláma.⁸⁹ Stavba má rozměry přibližně 2,5 x 3,5 m, výška celé stavby je 2,5 m. Rákosové sloupy nesoucí střešní pilíř (z datlovníku) jsou situovány jeden na východ, jeden na západ. Na jižní - přední straně stavby je pak vchod. Ten má mít takovou velikost, aby jím jak na šířku, tak na výšku prošel člověk obvyklého vzrůstu, stejnou výšku mají i stěny *mandí*. *Mandí* nemá žádná okna a neobsahuje žádné vnitřní vybavení. Uvnitř jsou zpravidla jen dřevěná sedátka, na nichž kněží sedí při rituálech, aby nemuseli sedět na zemi.

Mandí staví pod dozorem kněží laici a věří se, že za účast na stavbě je čeká odměna v říši Světla. Důležitou roli hraje symbolika „sedmi“: na střeše je sedm svazků rákosů, ve svazcích je vždy sedm prutů rákosí atp [obr. 10]. Počet „sedm“

⁸⁴ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 12–13. Fotografie moderního bazénu z Iráku z roku 1972 obsahuje: Kurt Rudolph, *Mandaeism*, (Iconography of Religions, XXI), Leiden: Brill 1978 obr. XXI.

⁸⁵ Rozhovor s *ganzibrou* (dnes *rišana*) Saláhem (12. 3. 2007); rozhovor s *tarmidou* an-Našmím (18. 3. 2007).

⁸⁶ Podle Drowerové je stavba *mandí* kodifikována písemně (E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 123). Neznám ale žádný text, podle něhož by se stavělo. Rituál posvěcení *mandí* je obsažen ve svitku *Šarh d-paruanaii*. (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 29–55.)

⁸⁷ Salem Choheili Soleiman, *Shkinta*, s. 1. (nepublikovaný článek o stavbě *mandí*).

⁸⁸ E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 79, pozn. 2.

⁸⁹ Rákosové chaty jsou obvyklými příbytky obyvatel iráckých a iránských mokřinatých oblastí. Jednotlivé typy těchto staveb popisuje Drowerová (E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 125–126, k *mandí* s. 123–124).

v různých místech architektury *mandi* má symbolizovat sedm sfér horních světů, tzv. *maṭarta* (pl. *maṭarata*), strážních domů, jimiž musí dle mandejské nauky projít duše, když se po smrti těla vrací do říše Světla. Opakujících se sedm prvků má mandejcům připomínat, aby žili dle mandejské víry a dodržovali povinnosti nutné k tomu, aby duše prošla a nebyla uvězněna v těchto strážních domech.⁹⁰

V *mandi* platí přísná rituální pravidla čistoty. Poté, co je stavba náležitým rituálem konsekrována, smějí do ní stejně jako do celého pomocí tzv. *mišra* (viz níže) vyděleného areálu vstupovat jen zasvěcení, tj. kněží a také jejich pomocníci.

Mandi v Austrálii

Stavba a konsekrace *mandi* v Austrálii roku 2007 byla důležitým počinem, a to jednak vzhledem k rozrůstající se komunitě v Austrálii, která tehdy čítala kolem 4 000 mandejců (dnes více než 10 tisíc), jednak s ohledem na komunitu v celosvětovém měřítku. V době, kdy byla *mandi* konsekrována, byla pouze druhou stavbou na celém světě, přičemž druhá *mandi* se nacházela v Íránu [obr. 11].⁹¹

Mandi v Austrálii se nachází na soukromém pozemku, což na rozdíl od tradičního místa pro *mašbuta* v západní oblasti Sydney — tam se rituál koná ve veřejném parku — zaručuje soukromí prováděných rituálů. *Mandi* stojí na cestě svažující se pozvolna k řece tak, že vzniká uzavřený a ze stran chráněný prostor a stavba není ze strany téměř vidět. Svahy, do nichž se zařezává k řece se svažující cesta, tvoří přirozené „ohrazení“ pozemku, otevřené jen směrem k vile majitele pozemku a směrem k řece [obr. 12]. Chata byla vyrobena tradičním způsobem a na první pohled je k nerozeznání od *mandi* na fotografiích, které pořídila ve 30. letech Drowerová.⁹² K *mandi* je kanálem přiváděna voda, jež vytváří menší, asi půl metru hluboký bazén [obr. 13]. Voda v něm spíše stojí, než proudí, a pro nemandejce rozhodně nevypadá jako „živá voda“, spíše naopak. Prostor mezi bazénem, korytem řeky a vchodem do *mandi* je ohraničen pomocí malých „hrází“

⁹⁰ S. Choheili, *Shkinta*, s. 2.

⁹¹ Podle mně dostupných informací mají dnes mandejci po celém světě k dispozici celkem čtyři *mandi*. Dvě v Austrálii, jednu v Íránu a jednu v Bagdádu.

⁹² Fotografie *mandi* z Íráku z roku 1969 od K. Rudolpha obsahuje jeho publikace *Mandaism*, (Iconography of Religions, XXI), Leiden: Brill 1978 (obr. XIX – XX). Viz též Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 341, obr. 37.

navršených z jílu a označovaných jako *mišra* (tj. omezení, hranice).⁹³ Na takto vydělené ploše panují podobně přísná rituální ustanovení jako v samotné *mandi*. Právě kvůli jejich možnému porušení je prostranství rozděleno na malý počet dílčích prostorů [obr. 14]. Vstoupí-li do takto vymezeného prostoru nějaká nečistá osoba nebo dojde-li během rituálu k pochybení, pak nemusí být očištěn celý areál včetně *mandi*, ale jen příslušný malý úsek. Vstoupit sem smějí jen zasvěcení, a i ti musejí před vstupem absolvovat očištný rituál. Stejně tak musí rituální očištnou projít všechny předměty a ingredience používané při rituálech zde konaných. Jednotlivé suroviny zabalené do zauzlených kusů látky, včetně mouky a sole, dále dřevo na oheň, dřevěné „stoličky“, na kterých budou sedět kněží, hmoždír, pánve i rituální „tácy“ (*tariana*). Vše musí projít rituální očištnou v „proudící“ vodě kanálu, dokonce i rituální sbírka, která je pro tento účel celá vyryta do plechových plátů [obr. 15].

Celá stavba je pravidelně každoročně posvěcována během svátků *Paruanaii* zvláštním rituálem s názvem *Trāša d-mandi* („Vztyčení“ nebo „Postavení *mandi*“) nebo též *Ptaha d-bimanda* („Otevření *mandi*“). Jeho scénář je obsažen v nedávno editovaném svitku ze sbírky lady Drowerové (D.C. 24) *Šarh d-paruanaiia* (Vysvětlení svátku *Paruanaiia*).⁹⁴ Jedná se o složitý komplexní rituál, jehož součástí je „fyzická“ očištna stavby, během níž kněz se svým pomocníkem „očistí“ vodou z řeky celý (pomocí jednotlivých *mišra* vydělený) areál a samotnou *mandi*. Kněz přitom stojí rozkročen ve vodním kanálu a nabírá vodu dlaněmi a energicky v rychlém sledu skrání nejprve západní a jižní stěnu stavby a prostor před ní. Pak nabere vodu do plechové nádoby, vyjde před *mandi* a skrání jižní stranu, střechu a nakonec vnitřek stavby. Odříkává přitom formuli: „Jméno Života (*hiia*) a jméno Poznání Života (*manda d-hiia*) je nad tebou vysloveno“, do níž postupně vkládá jména dalších bytostí Světla („Jméno velkého Šišlama je nad tebou vysloveno“ atp.). Následuje specifická forma rituálu *masiqta* konaná ve jménu některého z kněží, kteří užívali titulu „hlava národa“ (*riš ama*). Vyjma preliminárních sekvencí se celý rituál koná v *mandi* a očím nezasvěceného je nepřístupný. Nicméně protože stavba nemá

⁹³ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 269.

⁹⁴ Celý rituál nese název „*Dukrana* jediného velkého Spravedlivého“ (*dukрана lħdaia rba zadiqa*). (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 28–55.) Rudolph (Kurt Rudolph, „Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln: E. J. Brill 1996, 339–362, 344.) zmiňuje existenci svitku *Šarh d-ptaha d-bimanda* („Vysvětlení otevření *mandi*“).

žádná okna, situují kněží většinu aktivit co nejbližší ke vchodu do *mandi*, což je nezbytné především při četbě modliteb a hymnů [obr. 16]. K preliminárním sekvencím rituálu patří očista všech aktérů (*mašbuta*) a porážka holuba (rituál s názvem *qnasa d-iuna*), jehož uvařené maso je jednou z řady ingrediencí rituální hostiny. Celý rituál, jemuž jsem měl možnost být přítomen, trval přibližně 14 hodin a výjimečný byl v tom, že se jednalo o konsekraci právě postavené stavby. Nutnost opětovného každoročního posvěcení *mandi* spojují texty s tzv. *mbaṭal* dny, což je pět nečistých či „neplatných“ dní, které předcházejí pětidennímu svátku *Paruanaiia*.⁹⁵

Je třeba objasnit, proč je stavba diasporní *mandi* tak důležitá. Výkon většiny mandejských rituálů je poměrně nenáročný na prostory, v nichž se odehrává. Rituál *mašbuta*, svatební rituál, rituál Posvěcená almužna (*zidqa brika*), to jsou všechno rituály, jejichž praxe je odkázána pouze na přítomnost vodního toku (nebo jeho náhrady v městských bazénech) či (jak jsme viděli výše) v případě svatebního rituálu na jednoduchou rituální „chatku“, jejíž stavba zabere nanejvýš pár hodin.⁹⁶ Některá mandejská komunita může tedy celkem dobře existovat bez *mandi*, aniž by tím byla zásadně ochuzena o možnost vykonávat většinu rituálů, jak ukazuje například komunita v Nizozemsku. Na existenci *mandi* je však odkázán rituál vzestupu duše (*masiqta*), který je součástí dvou zásadních komplexních rituálů, jež jsou v dlouhodobé perspektivě předpokladem života náboženské komunity. Jedná se především o rituál iniciace aspiranta kněžství (*traša d-taga*), jehož zasvěcení je kompletní až tehdy, když celebruje rituál *masiqta* ve prospěch svého učitele, tedy kněze, který jej inicioval. Teprve po bezchybném provedení „první *masiqta*“ (*masiqta bukarta*)⁹⁷ je dle příslušného rituálního textu nový kněz oprávněn k celebrování rituálů⁹⁸ a stává se plnohodnotným knězem, zástupcem říše Světla v pozemském světě (*tibil*). Stejně tak dosažení druhého stupně kněžské hierarchie (*ganzibra*), jehož přítomnost u řady rituálů je

⁹⁵ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 13, 62/199. *Mandi* se navíc může stát rituálně nečistou kvůli nějaké závažné chybě při provádění rituálních úkonů. (*Ibid.*, par. 32, 66/206.)

⁹⁶ Také na vhodné klimatické podmínky.

⁹⁷ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 158–165.

⁹⁸ E. S. Drower, *The Coronation...*, ř. 24, s. 48a/36.

podmínkou jejich platnosti, je vázáno na výkon rituálu *masiqta*, a tedy na existenci *mandi*.⁹⁹

6.2.7. Rituální předměty a substance

Mandejské rituály jsou po materiální stránce nenáročné. K základnímu vybavení každého kněze patří soubor rituálních předmětů zhotovených z hlíny a slámy, vytvářejících svého druhu rituální stolec, v západní literatuře označovaný někdy zavádějícím způsobem jako oltář.¹⁰⁰ Základem „sestavy“ [obr. 17] je schrána (*kinta*),¹⁰¹ jež stojí na podstavci (*kangana/kangara*) zpravidla kruhového tvaru, někteří kněží však užívají hliněnou tabulku připomínající dlaždici. Víko schrány (*kinta*) je rozděleno vyvýšením (*mišra*) na dvě nerovnoměrné části. Na menší z nich se (na výšku) staví tzv. *qauqa* - malý kvádr, který má nahoře jamku, do níž se vkládá kadidlo, mandejsky *riha*. Na větší plochu *kinta* se klade *brihi* - miska, v níž se rozdělává oheň, zapaluje kadidlo nebo opéká rituální chléb (*pihta*).

Palivo není, pokud vím, nijak stanoveno, kněží používají větvičky dřeva nebo dřevěné uhlí, viděl jsem, že kněz vkládá pod dřevo svíčku, aby palivo neuhaslo. Za špatného počasí se používají k rozdělání ohně i umělé přípravky. Obecně lze říci, že tam, kde není postup závazně stanoven, nebrání se kněží užití moderních prostředků a postupů.

Součástí většiny mandejských rituálů jsou různé formy rituální hostiny. Jídlo při nich konzumované vkládá kněz nebo *šganda* na „tác“ či „stůl“ (*tariana*) zhotovený rovněž z jílu a slámy [obr. 18].¹⁰² Vodu z Jordánu potřebnou pro rituály nabírá kněz většinou do skleněné lahve (*qanina*) a přelévá ji do malých

⁹⁹ Rituální dění, jímž se kněz (*tarmida*) stává *ganziḫrou*, předpokládá mj. úmrtí zbožného mandejce. V jeho prospěch musí kněz, který se *ganziḫrou* má stát, celebrovat rituál „dopisu“ (*ingirta*), jenž má duši zemřelého zaručit návrat do říše Světla. Část tohoto rituálu se koná v *mandi*, v níž pak tři dny po smrti zbožného mandejce celebruje aspirant druhého stupně mandejské kněžské hierarchie rituál *masiqta*, v tomto případě právě ve jménu zesnulého. K rituálu *ingirta* viz ML 111–120.

¹⁰⁰ Např. K. Rudolph, *Mandaism...*, 7.

¹⁰¹ *Kinta* má řadu významů, znamená např. společenství, místo shromáždění, nádoba, schrána, v rituálních textech se často vyskytuje spojení s kořenem *SDR* — připravit rituální stolec (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 214–215).

¹⁰² Slovo doložené jak v syrštině, tak i v aramejštině Babylonského talmudu, původem asi z perštiny. *terjáná* - „a tray woven of palm leaves or osiers“ (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1998 (repr. 1903), 182.

misek (*kapta*). Jednotlivé ingredience připravené na *ṭariana* jsou souhrnně označovány slovem *ṭabuta* (laskavost, dobrota, dobrodiní). Jejich složení a uspořádání bývá buďto jen ústně tradováno, nebo písemně kodifikováno. Základem rituálních hostin je ale vždy voda nabraná čerstvě z Jordánu (*mambuha*, *mambuga*)¹⁰³ a různé druhy nekvašeného chleba (*pihta*, *ša*, *paṭira*)¹⁰⁴ připravovaného na ohni smícháním pšeničné mouky s vodou z řeky zpravidla v preliminárních fázích rituálu. Protože jejich podoba a význam jim přikládány závisí na užití v konkrétním rituálním kontextu, věnuje se jejich výkladu až následující kapitola.

Rasta (rituální roucho)

Všechny rituální aktivity a předměty představují dle mandejců *imitatio* aktivit nebeských bytostí a nejinak je tomu v případě rituálního roucha. Protože barvou říše Světla je bílá, je i mandejský oděv celý bílý. Ostatní barvy jsou považovány za démonské, a především kněží by se měli vyvarovat černého oblečení. Skutečnost, že mandejci se oblékají do pestrých barev a nosí západní šaty, považuje Drowerová v 50. letech 20. století za znamení úpadku komunity.¹⁰⁵ Svou roli zde však sehrála i snaha přizpůsobit se navenek většinovému muslimskému obyvatelstvu.¹⁰⁶

Mandejština zná celou řadu výrazů, jimiž označuje roucho či šaty, a řada z nich se používá rovněž v rituálních souvislostech. V textech se nejčastěji setkáváme s aramejským *lbuša* a z řečtiny pocházející *e(u)ṣṭla* (*stolé*). Oproti tomu v každodenním jazyce převažuje z perštiny převzatý výraz *rasta*.¹⁰⁷ Mandejský rituální oděv je stejný jak pro laiky, tak i pro kněží. Laici jej dnes zpravidla

¹⁰³ *Mambuga* (*mambuha*) označuje „pramen vody“, „prýstící vodu“. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 245.)

¹⁰⁴ Nejdetailejším popisem zůstává studie Ethel Stefana Drower, „The Sacramental Bread (Pihtha) of the Mandaeans, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 105 (1955), 115–150.

¹⁰⁵ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 1–2; ead., *The Coronation...*, xviii.

¹⁰⁶ J. J. Buckley, „Mandaeans in the USA today...“, 355.

¹⁰⁷ Avestské *razista* znamená „pravdivý“, „přímý“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 421). Ani arabské jazykové prostředí nezůstalo bez vlivu. V každodenním jazyce mandejců (*ratna*) se dnes užívá z arabštiny převzaté *gmáši*, v novomandejštině *gomáš*. (Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz (5. Aufl.) 1985, 1057 (*gumáš*); Rudolf Macuch, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993, ř. 1924, 316/317.) V souvislosti se zvláštní formou rituálu *zidq brika* určenou pro mandejce, který zemřel bez rituálního roucha, se užívá výraz *mana*, resp. plurál *mania*. (Viz výklad rituálu *Ahaba d-mania*.) Setkal jsem se s tím, že kněží hovoříce o tomto rituálu používají výraz *ṭarṭbuna*, resp. *ṭarṭbunia dakia*, tj. „čisté šaty“ (viz E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 175).

oblékají, jen když podstupují *mašbuta* a při svatebním rituálu. *Rasta* by měl mít každý mandejec připraveno i pro odchod (duše) z pozemského světa. Při svátku *Paruanaiia* jej hluboce religiózní laici nosí - pokud jsou přítomni u rituálů - celou dobu svátků, i když se některých rituálů účastní jen pasivně, jako pozorovatelé či jako „svědkové“. Traduje se však, že dříve bylo *rasta* každodenním oblečením všech mandejců. Každý mandejec by měl mít své *rasta*, dnes je zvykem, že nové roucho se pořizuje u příležitosti svátku *Dihba daimana*, „svátku zlatého křtu“, jímž si komunita připomíná *mašbuta* prvního člověka Adama a také narození Jana (Křtitele). Každoroční opětovné pořizování *rasta* má svůj praktický význam, neboť během roku se bílá barva při rituálech prováděných často v ne právě čistých tocích mění spíše v hnědou.

Rasta sestává ze sedmi předepsaných částí¹⁰⁸ zhotovovaných (až na jednu výjimku) z bílého mušelínu nebo z bavlny:¹⁰⁹ *sadra* nebo *ksuia* je košile sahající pod kolena, jež má u otvoru pro hlavu (ve tvaru V) zevnitř všité a složené dva kusy látky, jež vytváří jakousi náprsní kapsičku (*daša*), do níž se vkládá při rituálu s názvem *ingirta* malá nádobka s olejem; *šaruala* jsou volné kalhoty, v pasu stažené šňůrou (*tikta*), jež je další předepsanou součástí rituálního oblečení, stejně jako 10 cm široký a 3 m dlouhý pruh látky, jenž po způsobu turbanu třikrát ovinutý kolem hlavy tvoří pokrývku hlavy (*burziŋqa*). *Burziŋqa* přikrývá celou hlavu a musí schovat i dlouhé vlasy kněží. Její levý konec nazývaný *rugza* visí dolů přes levé rameno a má důležitou funkci - při některých rituálech jím kněží jako rouškou (*pandama*) zakrývají ústa a nosní dírky. Rituálně čistí laici (*halala*) si nasazují *pandama* pouze tehdy, když nesou tělo zemřelého při pohřbívání. Jak naznačuje terminologie, tento rituální prvek je s velkou pravděpodobností převzatý ze zoroastrismu, kde kněží používají ochranu nosu a úst (*padán*), aby neznečistili chrámový oheň dechem a slinami.¹¹⁰ Podle Drowerové má *pandama* v mandejství identický význam, totiž zabránit tomu, aby sliny a dech znečistily jednotlivé elementy užívané při rituálech a rituální jako takové.¹¹¹ Publikované texty však

¹⁰⁸ Některé části roucha (*lbuša*) uvádějí hymny pro svatební rituál *himiana*, *ksuia*, *nasipa*, *šaruala*. (ML 232–239.)

¹⁰⁹ Podle Majid Fandi Al-Mubaraki — Zaid Al-Mubaraki — Brian Mubaraki, *The Mandaean Rasta. Its Making and Wearing*. Sydney 2000.

¹¹⁰ M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras 3...*, 31.

¹¹¹ E. S. Drower, *The Madaeans of Iraq and Iran...*, 31.

hovoří o *pandama* pouze jako o pečeti úst, jako o zapečetění králů Temnoty, jež probouzí společně s recitací modlitby mysterium Světla.¹¹²

O pruhu látky (8 x 195 cm), který mandejci nosí kolem krku a jehož konce splývají přes ramena (na pravé straně delší konec, látka sahá téměř k zemi), hovoří texty podle konkrétního kontextu rituálu jako o *našipa* nebo (většinou po konsekraci modlitbami) jako o *kanzala*.¹¹³ *Našipa* má i praktický význam - před tím, než kněz vstupuje do vody, uváže si ji tak, že vznikne oko, jímž se prostrčí *margna*, hůl kněze. Tím se zabrání jejímu pádu popř. tomu, že ji unese proud vody, a kněz má volné ruce pro výkon rituálu.

Zvláštní význam se přisuzuje opasku *himiana* upletenému z 60 vláken vlny samčího jehněte.¹¹⁴ *Himiana* se uvazuje na dva uzly stanoveným způsobem a má apotropaickou funkci.¹¹⁵ Je darem říše Světla a symbolizuje příslušnost k mandejské komunitě. Rozvázat opasek je obrazným vyjádřením odpadnutí od mandejství.¹¹⁶

Všechny dosud uvedené součásti rituálního roucha jsou předepsány jak pro laické, tak pro kněžské oblečení, *rasta* žen a mužů je stejné, pouze pokrývka hlavy se nezavazuje jako turban, ale jako šátek, a nazývá se *šiala*. *Rasta* je do té míry nedílnou součástí mandejských náboženských představ, že na jeho existenci závisí to, na co v posledku míří všechny rituály, totiž spása duše, tzn. její návrat do místa, z něhož vzešla, návrat do říše Světla. Duše mandejce, jenž zemřel bez rituálního roucha, se může vydat na cestu do říše Světla až poté, co ji bylo

¹¹² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 47, 24/124. *Pandama* si kněz nasazuje při recitaci modlitby č. 7 ze sbírky *Qylasta*.

¹¹³ Lidzbarski překládá *kanzala* jako „Kopfbinde“. (ML 19:8.)

¹¹⁴ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 15, 20/116.

¹¹⁵ Např. Di 41:4–5/45:10–11.

¹¹⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 121, pozn. 5; ead., *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953 2, pozn. 3; Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915, 114, pozn. 2. Je možné, že byl i jedním ze znaků, jimiž mandejce identifikovalo okolí. Jedna ze zpráv referuje o sabejcích jako o těch, kteří nosí opasek“. (Daniel Chwolsohn, *Die Sabier und der Sabismus*, Bd 1. *Die Entwicklung der Begriffe Sabier und Sabismus und die Geschichte der harranischen Sabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats*, St. Petersburg 1856, 107; Bd. 2. *Orientalische Quellen zur Geschichte des Ssabier und des Sabismus*, St. Petersburg 1856, II 374, 376.) Ale nošení opasku je dobře doloženo i v křesťanství, židovství a zoroastrismu (Viz k tomu K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 56).

„uděleno oblečení“. Děje se tak zvláštním rituálem konaným během svátku *Paruanaia*.¹¹⁷

Zhotovení, oblékání a nošení *rasta* určují přísné předpisy, jejichž porušení je často tvrdě sankcionováno. Proto kněz nebo *šganda* pomáhají při ustrojení a kněz při rituálu *mašbuta* kontroluje laiky, jestli jsou správně oblečeni a popř. ještě upravuje jejich oděv. Je-li sám kněz nesprávně ustrojen, má to za následek zneplatnění celého rituálu a někdy i další důsledky pro kněze samotného: když si kněz nesprávně oblékne byt i jen jednu část oblečení, např. když obrátí nebo přehodí část jednoho dílu, musí sám absolvovat rituál *mašbuta* celebrowaný sedmi kněžími.¹¹⁸

Symbolika bílého oblečení, včetně pokrývky hlavy, opasku, věnce a hole má pevné místo v mandejské mytologii. V první knize Pravé Ginzy posel Světla nabádá věřící slovy: „Oblékejte se do bílé a pokrývejte se bílou jako oděvy lesku a rouchem Světla. Nasadte si bílé turbany (*burzinqia*) jako zářící věnce. Opásejte se opasky živé vody, jež si kolem svých boků uvazují utrové. Obujte si naštípané obutí a do svých rukou uchopte hole (*margnia*) jako hole živé vody, které drží utrové v místě Světla.“¹¹⁹

Kněžské insignie

Kněžské oblečení se tedy od laického odlišuje jen svým používáním v některých fázích rituálu. Kněze tak od laiků odlišují především insignie, jež odpovídají jejich „královskému“ statusu: koruna, hůl a prsten [obr. 19]. Nejdůležitějším symbolem kněžství je koruna (*taga*). Stejně jako je Král Světla oděn do „nového šatu krásy“, má i korunu na své hlavě.¹²⁰ Mají ji i další bytosti Světla a pak i ti, již je na zemi zastupují, kněží, a jak již bylo několikrát zmíněno, rituál iniciace do kněžského stavu nese příznačný název „korunovace“ či „nasazení koruny“ (*tarasa d-tagā*). V rituálních textech se nejčastěji koruna vyskytuje v ustálených spojeních se slovesy utvořenými od kořene *TRŠ*, jenž má ve spojení s „korunou“ dva významy, „nasadit“ a také „konsekrovat“. Spojována je s charakteristickými atributy říše

¹¹⁷ Viz výklad rituálu *Ahaba d-mania*.

¹¹⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 172, 39/151; podobně par. 26, 65/204 a par. 47, 24/12. Text zmiňuje celou řadu dalších sankcí za chyby v ustrojení.

¹¹⁹ Gi 25:12–17/26:30–36.

¹²⁰ *Ibid.*, 5: 7–6:14/8:25–9:28.

Světla, především s „leskem“ (*ziua*), má rovněž apotropaickou funkci a na základě svého původu v říši je také uctívána.¹²¹ V pozemském světě má koruna podobu proužku z hedvábné látky nebo bavlny, který kněz vkládá pod *burziŋqa* po modlitbách pro nasazení koruny (texty č. 1, 3, 5 a 19 sbírky *Qulasta*). Před konsekrací, a stejně tak i po ní vkládá kněz korunu nad loket pravé ruky.

Taga není pod *burziŋqa* na první pohled vidět, a tak kněze od laika odlišuje navenek především jeho hůl (*margna* nebo též *gauaza*).¹²² *Margna* je rovným prutem z olivovníku,¹²³ jenž by měl od země dosahovat do výšky uší svého majitele. Každý kněz má své *margna* a s ním bývá tradičně i pohřben. *Margna* patří neoddělitelně ke kněžskému *rasta*. Pokud kněz slouží rituál, má je vždy při sobě a rituální scénář obsahuje přesné instrukce pro to, v jaké poloze a v jaké ruce má kněz hůl držet.¹²⁴

Hůl je v mandejských představách spojena především s vodou, často přímo s rituálem *mašbuta*. Texty hovoří o „holi živé vody“ (*margna d-mia hūia*),¹²⁵ již nosí bytosti Světla. Hůl má Hibil Ziua¹²⁶ a při *mašbuta* praktikovaném v Jordánu ji používá i Jan Křtitel (*iuhana*).¹²⁷ Podobně jako *himiana* má i hůl moc bránit před silami Temnoty a před démony. Pomocí „vysoké hole“ spoutá posel Iauar Ziua pána Temnoty, Ura.¹²⁸

Oproti holi, která hraje v mytologických traktátech poměrně důležitou roli, je textové doložení další kněžské insignie, prstenu (*esqta*),¹²⁹ podstatně slabší. *Esqta* je

¹²¹ Ve spojení s deriváty od kořene YQR v af. „uctívat korunu“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 477.

¹²² *Margna* je iránského původu, doloženo je však i v jiných aramejských dialektech. V pahlavštině označuje „hůl na zabíjení hadů“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 252–3). Užití výrazu *margna* dnes jednoznačně převažuje, v textech je ale bohatě doložen i další výraz *gauaza* (např. *gauaza d-mia hūia* – „hůl živé vody“ (Di 173:3–6/172:24–27) nebo *huṭra* (Gi 191: 1–3/192:2–4).

¹²³ Drowerová uvádí též vrbové dřevo. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 34.)

¹²⁴ Viz např. B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 179, 44/45; ř. 200, 46/47.

¹²⁵ Kromě pasáže z první knihy Pravé Ginzy citované při výkladu rituálního roucha viz Gi 80:2–3/79:9–10; 82: 19–22/82:39–83:4; 358:4–6/377,35–378–2 (*gauaza d-mia d-hūia*).

¹²⁶ Gi 219:17–18/220:21–22.

¹²⁷ *Ibid.*, 191: 1–3/192:2–4 (*huṭra*).

¹²⁸ *Ibid.*, 173:8–11/166:21–24; viz též např. 82: 19–22/82:39–83:4.

¹²⁹ *esqta* znamená pečební prsten nebo otisk pečeti. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 354.)

zlatý prsten, v němž je vyryto „Jméno (je) Iauar Ziua“ (*šum iauar ziua*).¹³⁰ Kněží jej nosí neustále na malíčku pravé ruky. V rituálních textech se objevuje v souvislosti s rituálem *mašbuta*,¹³¹ a především v rámci *masiqta*. V posledně zmíněném rituálu jej kněz používá k zapečetění uzávěru lahvičky s olejem, kterou dostává umírající.¹³² V Ginze se prsten objevuje v rámci líčení sestupu posla Světla do říše Temnoty, během něhož získává pečetní prsten pána Temnoty Kruna.¹³³ Prsten však nikdy nefiguruje ve výčtech rituálních elementů, jejichž původ je odvozován z říše Světla, jako jsou např. koruna, roucho nebo opasek.

Skandola, klíla a drabša

Na prstenu, který získal Iauar Ziua je napsáno a zobrazeno „jméno velké temnoty“ a v Knize Janově se hovoří o „prstenu podvodu“.¹³⁴ Obraz prstenu je tak v textech - vyjma rituálních souvislostí - spíše negativní a způsob, jímž je líčen, více odpovídá jinému prstenu, jež používají kněží. Jedná se o železný prsten označovaný jako *skandola*. Tento prsten je řetízkem spojen s železným nožem nazývaným „nůž osudu (štěstí)“ (*sikina d-daula*)¹³⁵ a právě spojení s nožem dalo zřejmě vzniknout hovorovému *skan-dola* [obr. 28j a 28k]. Jeden z textů sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*) hovoří o železném prstenu s názvem „pečeť Šalamounova“, užívanému k zapečetění novorozeněte jako prvnímú znamení přináležitosti k obci.¹³⁶ Na *skandola* jsou vyryty štir, lev a sršeň a kolem nich had,¹³⁷ symbolizují síly zla, proti nimž má poskytnout ochranu stejně jako

¹³⁰ M. F. Al-Mubarakí — Z. Al-Mubarakí — B. Mubarakí, *The Mandaean Rasta...*, 1 n.

¹³¹ Šilmai a Nidbai jsou žádáni, aby zapečetili a uchovali duše těch, kteří podstoupí *mašbuta* pečetním prstenem (ML 20:9). Prsten dostává kněz při iniciačním rituálu. Viz E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 225, pozn. 5 a kapitolu o kněžské iniciaci.

¹³² Viz ML č.73, na str. 111–114 a rituální instrukce na str. 115, ř. 1–2 a 118:2–10. K ritu „dopis“ (*ingirta*) viz výklad *masiqta*.

¹³³ Gi 144:5–10/157:34–39.

¹³⁴ Gi 144:6–7/157:34–36; Di 152:9–11/156:2–4.

¹³⁵ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 99.

¹³⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 256, pozn. 6 a 10. „Pečeť“ je prvním znamením (*rušuma*), že „zvolen je život, ne smrt“ (par. 200 a 201, 88/256. Podle par. 203, 88-89/257 je železný prsten pečetí těla, zatímco *šum iauar ziua* je pečetí duše a ducha.

¹³⁷ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 38. Srv. ead., *The Thousand and Twelve Questions...*, 256, pozn. 9.

obecně vůči rituálně nečistému: používá se např. k zapečetění hrobu a dostává jej ženich při svatebním rituálu.¹³⁸

Společně s korunou coby atributem bytostí Světla (*utri*) figuruje v textech často věnec (*klila*).¹³⁹ V souvislosti s bytostmi Světla se o věnci hovoří jako o éterickém věnci (*klil aiar*), jehož opozitem je např. „věnec světů“ (*klila d-almia*).¹⁴⁰ Tento „éterický věnec“ dostává duše při svém návratu do říše Světla a ověnění věncem je výrazem spásy, výrazem opětovného sjednocení se Živodem: „Éterický věnec jí nasadili na hlavu a ve slávě ji odvedli ze světa.“¹⁴¹ Proto je častým výrazem „věnec vítězství“ (*klil zakauata*). V rituálech prováděných komunitou na zemi (*tibil*) je toto vítězství znázorňováno nasazením myrtového věnce (*klila d-asa*). Texty rituální i naukové ukazují tento věnec jako důležitý symbol předjímky spásy. Kněží jej zhotovují z větvičky myrty (*asa*) v preliminárních fázích rituálů za recitace předepsaných modliteb (*rahmi*).¹⁴² Stále se zelenající myrta je symbolem života a víry ve spásu,¹⁴³ v rituálech hraje důležitou roli její vůně.¹⁴⁴

Na zemi (*tibil*) nosí věnec kněží i laici. Po zhotovení jej kněží i laici nosí na malíčku pravé ruky. Kněz jej vkládá sám sobě a poté laikům předepsaným způsobem pod turban (*burzinqa*) za recitace textu č. 5 ze sbírky *Qulasta*. Ověněna je také kněžská hůl (*margna*) i praporec (*drabša*), symbol komunity.

Kromě bílých rouch jsou to především právě vztyčené praporce, co na první pohled přitáhne pozornost nemandejců, naskytne-li se jim možnost pozorovat mandejské rituály. Mandejský praporec sestává ze dvou holých dřevěných tyčí, jedné kratší a jedné delší, spojených do tvaru kříže. Právě vnější podobnost s křesťanským křížem vedla často ke ztotožnění mandejců s křesťany, které asi komunita z pragmatických důvodů ne vždy (vůči jinověrcům) popírala. Pro mandejce však to, co navenek připomíná kříž, představuje pouze svého druhu rám, jehož svislé rameno se zarazí do země a na vodorovném rameni - způsobem

¹³⁸ *Ibid.*, par 333, 98/271. Svatebnímu rituálu věnuji zvláštní kapitolu.

¹³⁹ Gi 4:6–7/7:25–27.

¹⁴⁰ ML 94, č. 61.

¹⁴¹ ML 114:3; 107:10–108:5.

¹⁴² Gi 345:24/361:1–2.

¹⁴³ ML 30:1–2. Myrta je zdrojem síly i pro bytosti Světla. (ML 267:9–11.)

¹⁴⁴ Viz výklad rituálu *zidqa brika*.

přesně stanoveným - ovine kněz vlastní „praporec“. Je to bílý pruh hedvábné látky přibližně 3 m dlouhý a asi 25 cm široký, zakončený třásněmi, v horní části je po konsekraci praporce umístěn myrtový věnec (*klila*) [obr. 20].

Praporec nese v textech různá jména: Zihrun, Pirun, Šišlamel, Manharel, spojován je především s velkým Šišlamem a velkým Bihramem. Mandejšťina jej označuje slovem perského původu *drabša*. *Drabša* znamená praporec, ale také např. paprsek, světlo, záře.¹⁴⁵ Ve shodě s tím je praporec v textech spojován s atributy zářícího či lesklého. *Drabša* je zdrojem vůně (*riha*) a lesku (*drabša d-ziua*), resp. prostředkuje „lesk“ nebeských bytostí.¹⁴⁶ Bílé praporce mandejské obce jsou napodobením praporců lesku z říše Světla.¹⁴⁷ Liturgické texty obsahují sbírku 18 (resp. 19) modliteb (*eniania*) pro praporec, jejíž jednotlivé texty líčí jeho původ v říši Světla a jeho cestu až k mandejcům: *drabša* vznikl „rukou Krále“, ten jej požehnal a propůjčil ho poslovi Světla (Hibil Ziua), aby osvítil, ozářil světy, krále, Jordány a *škinty*. Hibil Ziua jej propůjčil skrytému Adamovi, Adam jej zase propůjčil „vyvoleným spravedlností“ (*bhiria zidqa*); „ti vstali, vzali jej do pravé ruky, šli k Jordánu a vztyčili jej, aby jeho světlo ozářilo Jordán.“¹⁴⁸

Mandejci dnes často *drabša* v podobě šperku nosí jako přívěšek či odznak v klopě. Při rituálech, k nimž je třeba více kněží, má zpravidla každý z nich vztyčený svůj *drabša*. Praporce ale není třeba při všech rituálech, např. při běžném (není-li součástí nějakého komplexního rituálu) rituálu *mašbuta* nebývá vždy praporec vztyčen a příslušný rituální scénář jej v této souvislosti ani nezmiňuje.

¹⁴⁵ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 114; K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 31–33.

¹⁴⁶ Di 189:11/185:9–10; ML 269:8–9; 271:3.

¹⁴⁷ Di 201:2–4/194:20–195:2.

¹⁴⁸ ML 264–277; CP 233–240.

Živá voda, Jordán

Až na výjimky se musejí rituály konat v blízkosti proudící vody označované nejčastěji jako *mia hūia*, „živá“ či „živoucí“ voda¹⁴⁹ nebo jako Jordán. Proudící voda (Jordán) je součástí prostorové lokalizace rituálů, je zároveň aktérem, přesněji agentem rituálů (působí: má očištné účinky, je dárcem atributů Života/Světla, svědčí pak u soudu duše) a voda nabíraná v průběhu rituálů je zároveň důležitou ingrediencí rituálů.

Protikladem živé vody je „voda černá“ (*mia siauia*) nebo „kálná“ (*tahmia*). Spojení „živá voda“ je bohatě doloženo na Předním východě doby starozákonní i novozákonní a vodu, resp. Jordán jako očišťující a léčebný prostředek, zná již Starý zákon (2 Kr 5, 1-19). Ježíš je pramenem „živé vody“, resp. je s ní ztotožňován (J 7,37-38; Zj 21,6; 7,17).¹⁵⁰

Synonymem označení „živá voda“ je v mandejské literatuře Jordán (*iardna*). Jordán nese několik osobních jmen, nejčastěji je osloven jako *Piriauīs*.¹⁵¹ K personifikovanému Jordánu se mandejci obracejí v modlitbách.¹⁵² Spojován je s různými nebeskými bytostmi, za jeho patrony či „strážce“ (*naṭra*) jsou považováni především Šilmai a Nidbai.¹⁵³ Vyjdeme-li z textového doložení ve sbírce *Qulasta*, pak je zřejmé, že Jordán je především pevně spojen s rituálem *maṣbuta*. V „Knize duší“ (tj. v prvním textu sbírky *Qulasta*, rituálním scénáři pro *maṣbuta*) se na několika místech setkáme s ustáleným spojením „duše (tj. mandejci), které sestoupí k Jordánu a budou pokřtěny“,¹⁵⁴ a samotné „jít

¹⁴⁹ Ve spojení *mia hūia*, jež odpovídá syrskému *majjē ḥajjē*, je „hūia“ přídavným jménem nikoli genitivem; proto „živá voda“ (Rudolf Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin: Walter de Gruyter 1965, 390–391.) Lattke korigoval svůj původní překlad z „voda života“ na „živá voda“ (Michael Lattke, *Oden Solomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 1. Oden 1 und 3-14*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1999, 93, pozn. 1.)

¹⁵⁰ O „živé vodě“ hovoří např. též Ódy Šalamounovy. Obrazná řeč o „živé vodě“ (*mia hūia*) především v 6, 18 a 11, 7 (k tomu Heinrich Schlier, „Zur Mandäerfrage“, *Theologische Rundschau* 5, 1933, 1 - 34; 69 - 92, 89; především M. Lattke, *Oden Solomos 1...*, 91–93, resp. 199-202 a exkurz na str. 84-85. Český překlad Stanislav Segert in: *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad 1999, 160–201.

¹⁵¹ Např. ML 25,5; 35, 2; 270: 2, 3, 7; R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1809, 301.

¹⁵² Např. ML 25:11–26:12;

¹⁵³ ML 17:7–10, 41:10–11, 148: 8, 150: 6. Kromě Šilmaie a Nidbaie jsou s Jordánem spojováni ještě především Adatan a Iadatan. (*Ibid.*, 26:2, dále např. Gi 292:22–293:1/289:26–30.)

¹⁵⁴ ML 14:4–5 (*nišmata d-nahta liardna umistiba*), dále např. *ibid.* 24:10–11; 29:8–30:1.

k Jordánu“ je synonymem *mašbuta*.¹⁵⁵ Jordán je „svědkem“ (*sahda*) duše stoupající do říše Světla, tzn. Jordán, resp. *mašbuta* v něm, je — jak jsem již vícekrát v textu knihy zmínil — podmínkou spásy.¹⁵⁶ Jordán je zdrojem blahodárných sil (*asaauta*)¹⁵⁷ a hymny v této souvislosti často užívají obrazu „pěstitele“. Jordán pak vystupuje v textech jako „pěstitel“ a věřící pak jako rostliny či výpěstky.¹⁵⁸

„Jak krásné jsou rostliny,
které zasadil a vypěstoval Jordán.
Přinesly plody čisté
a on vložil na jejich hlavy věnce zářící.“

Spojení vody života, Jordánu a křtu dokládají i naukové/mytologické texty.¹⁵⁹ Především ale zmiňují původ a souvislosti vzniku Jordánu. I Jordán, stejně jako jiné rituální předměty, substance, děje a aktéři je spojován s říší Světla, resp. z ní je odvozován jeho původ. Tuto příslušnost vyjadřuje časté spojení „Jordán prvního Života“, „Velký Jordán Života“. Teogonické a kosmogonické nauky líčí nejprve, jak z „Velkého Jordánu“ vznikl „bezpočet Jordánů“ v jednotlivých světech Světla,¹⁶⁰ a nakonec, jak byla „živá voda“, jež dle některých pasáží vychází „zespodu trůnu božího“,¹⁶¹ přivedena do světa pozemského. Tomuto tématu věnuje pozornost především 3. kapitola 15. knihy Pravé Ginzy.

„Když vznikl Adam tělesný,
byli k němu přiděleni strážci.
Když zformován byl *mana* (tj. duše) ze své nádoby

¹⁵⁵ *Ibid.*, 144:3.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 33:12; 150:9.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 16:7.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 192:6; 149:9–150:2, citovaná pasáž: 149:10–15.

¹⁵⁹ Gi 17:20–22/19:24–26 (*mašbuta haita*), par. 37:14–16/36:38–41; 311:3–7/311:35–40.

¹⁶⁰ Texty obsahují řadu variant vzniku „Velkého Jordánu“ a následně pak jednotlivých Jordánů živé vody v plérómatu. Viz k tomu detailní analýzy in: Kurt Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, rejstřík 390–391.

¹⁶¹ Gi 283:21–22/281:21–22.

a šel a do těla upadl,
pomysleli na to, přivést proud živé vody
a hodit do kalné vody.¹⁶²

Na příkaz Velkého Života přivádí Manda d-hiia proud (*nigda*) živé vody, aby se smísila s kalnou vodou v pozemském světě (*tibil*).¹⁶³ Tento akt, jenž je líčen podobně jako v případě duše samotné jako „pád“, je pak vysvětlen jako svého druhu obět ve prospěch mandejců: Živá voda je přivedena z „domu Života“, aby byla „pokolení nasorejců“ zdrojem „živého křtu“ (*mašbuta haita*), aby jí mohli být poznamenáni a vyléčeni. Podobně jako vykupitel poslaný do světa Temnoty, aby porazil jeho vládce a zvěstoval věřícím poznání, tak i živá voda má být duším „pomocníkem“ (*adiaura*).¹⁶⁴

„Ty, vodo živá,
jdi do upadlé pustiny,
zvěstuj volání Života
a šir v domě lesk.
Pomocníkem buď duším,
které pro jméno Iauarovo¹⁶⁵ jsou pronásledovány.“

Jordán, resp. živá voda v něm proudící, tak hraje spásitelskou úlohu. Prostředkuje „život“ ve dvojím smyslu slova, tzn. kontakt s bohem (Životem), resp. se světem Světla, a díky tomu je pro mandejce i zdrojem života. Bez „Jordánu“ se proto nejen neobejde žádný kněžským prováděný rituál, ale je i místem, k němuž mandejci přicházejí k modlitbám a jednoduchým purifikačním rituálům.¹⁶⁶

¹⁶² Gi 308:1–4/307:32–308:4

¹⁶³ Podle Gi 269:8–11/266:33–37; 92:17–18/96:19–22.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 307:21–311:11/307:22–312:9.

¹⁶⁵ Nöldeke odvozuje Iauar z perštiny („pomocník“, „přítel“) a klade do souvislosti s výše zmíněným *adiaura*. (T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 418, pozn. 2.) Iauar v textech někdy nahrazuje Manda d-hiia, někdy bývá zmíněn společně s ním (Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 32.

¹⁶⁶ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1807, 301.

V některých pasážích textů je Jordán jako označení rituální proudící vody nahrazen Eufratem.¹⁶⁷ Stejně jako Jordán je pak i pozemský Eufrat (*praš*) nápodobou Eufratu-Lesku (*praš ziua*). Spis *Díván řek* (*diuan nahrauata*) pak rozvíjí myšlenku, že všechny pozemské řeky mají původ v říši Světla a skrze Eufrat lesku proudí na zem.¹⁶⁸

6.2.8. K pramenům a interpretaci rituálů

R. Grimes rozlišuje mezi efektem (účinkem), funkcí a intencí rituálního jednání.¹⁶⁹ To je vysvětleno na příkladu narozeninové oslavy, který sám Grimes uvádí: intencí je matkou vyslovený záměr zorganizovat oslavu narozenin, aby měla dcera zábavu, účinkem oslavy je následný nepořádek v kuchyni, možnou funkcí narozeninové oslavy je, že dcera se bude cítit dospělá a bude jednat více vyzrálé. Intenci přitom chápe Grimes jako záměr, jímž je vedeno nějaké jednání, zatímco efekt (účinek) a funkci jako do značné míry nepředvidatelné druhy důsledků intencí vedeného jednání.¹⁷⁰

V následujícím výkladu používám termínů, o nichž hovoří Grimes, ale dávám jim jiný význam, a to následujícím způsobem: 1) *intencí* rozumím záměr aktéra rituálu, ať celebrujícího nějaký rituál, či participanta; 2) *účinkem* (či efektem) rituálu chápou to, co rituál působí, je-li proveden řádným způsobem; 3) *funkci* rituálu vztahuji k psychologickému, sociologickému či jinému kontextu rituálního jednání.

ad 1) Intencemi nemíním intence vyslovované v promisorních aktech, tj. formální prohlášení záměru vykonat rituál, jež Humphreyová a Laidlaw označují jako *ritual commitment*.¹⁷¹ Jako intence označují individuální motivace jakéhokoli

¹⁶⁷ Např. Gi 351:21–24 /368: 34–39 a M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 45, pozn. 2.

¹⁶⁸ Kurt Rudolph, *Der mandäische „Diwan der Flüsse“*; (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 70,1), Berlin: Akademie-Verlag 1982, 20–21.

¹⁶⁹ R. L. Grimes, *The Craft...*, 301.

¹⁷⁰ „Neither functions nor effects necessarily match intentions.“ (*Ibid.*)

¹⁷¹ C. Humphrey — J. Laidlaw, *The Archetypal Actions...*, 97; Michaels hovoří o *intentio sollemnis* (Axel Michaels, „Ex opere operato: Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen“, Klaus-Peter Köpping — Ursula Rao (eds.), *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster: LIT Verlag 2000, 104–123, 1.

účastníka rituálu, přičemž účinek rituálu považuji za nezávislý na takových motivech.

ad 2) V mandejské literatuře neznám žádnou pasáž, která by problematizovala pojetí, podle něhož rituály působí *ex opere operato* — samotným svým provedením, jsou-li provedeny náležitým způsobem, bez ohledu na konkrétní intence kněze či laika. Např. podle rituálního komentáře k úvodní části rituálu *mašbuta*, když kněz v rámci rituálu „sestoupí“ do Jordánu (tj. do řeky) a při recitaci hymnu „Spoutáno je moře“ rukama na hladině „zakreslí tři kruhy“, spoutá a zapečetí tímto aktem síly Temnoty.¹⁷² Je-li akt řádně vykonán, hymnus vysloven, kněz rituálně očištěn a náležitě ustrojen atd., není důvod, proč bychom měli zpochybňovat, že se tak skutečně stalo, tj. že má rituál takový účinek. Bylo by to stejné, jako z pohledu historika náboženství chtít zpochybňovat víru popisovaných aktérů, existenci jejich boha atp. Zda má rituál takovou účinnost, lze zpochybnit na základě jiného mandejského komentáře nebo na základě výpovědi kněží — jinými slovy při interpretaci účinku rituálního jednání vycházím z emické roviny (mandejských textů, výpovědí atp.).

ad 3) Funkci rituálu vztahuji ke kontextu rituálu, myslím tím především sociální či jiný (psychologický, identitotvorný atd.) kontext. Sociální funkce může být kohezivní, ale rituál může působit také dezintegrativně. Posílení sociální soudržnosti — jako možná funkce rituálního jednání — může být pochopitelně zamýšlené (intencionální), ale funkci rituálu nevnímám primárně jako důsledek intencí. Kněze může motivovat k uspořádání rituálu *mašbuta* řevnivost mezi jednotlivými kněžími (provede rituál, aby jej nevykonal jiný kněz), ale přesto může provedení rituálu vést k posílení sociální soudržnosti komunity. Intencí kněží v australské diaspoře bylo v rámci svátku *Paruanaiia* v roce 2007 konsekrovat nově postavenou *mandi*, aby komunita měla celosvětově k dispozici první stavbu tohoto druhu mimo oblast Blízkého východu, díky níž by bylo možné provádět např. kněžskou iniciaci a jiné rituály.¹⁷³ Jenomže stavba stála na soukromém pozemku jednoho z mandejců, kvůli tomu ji řada mandejců bojkotovala a celý týden oslav svátku *Paruanaiia* byl poznamenán spory o její legitimitu.

¹⁷² E. S Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 52.

¹⁷³ Rozhovor s *tarmidou* an-Našmím (18. 3. 2007).

V následujícím výkladu se zaměřuji primárně na dva aspekty: a) na objasnění účinku rituálů - tj. na působení rituálů, jak je chápe emická rovina výzkumu; b) na současnou rituální praxi. V úvodu knihy jsem zmínil, že při snaze o uchopení proměn rituální praxe a její současné podoby vycházím z vlastních pozorování (přesněji ze záznamu/ů, který/é jsem pořídil), zapisuji strukturu konkrétního provedení rituálu a přepisuji v mandejštině pronášené modlitby, formule atp. Takto rekonstruovanou podobu a provedení konkrétního rituálu porovnávám s rituálním scénářem a následně s moderními mandejskými a/nebo externími popisy. Při interpretaci využívám jak mandejské rituální komentáře, tak rozhovory s mandejskými kněžími. Jednotlivými rituálními scénáři, rituálními komentáři a specifickým vztahem mezi těmito texty jsem se zabýval v kapitolách 4.3. a 4.5. Na tomto místě je třeba ještě charakterizovat externí a interní (mandejské) popisy rituální praxe, s nimiž pracuji.

Nejstarším pramenem, který užívám, jsou Petermannova líčení z poloviny 19. století.¹⁷⁴ Výběr rituálního jednání, které Petermann popisuje, je však omezen délkou jeho pobytu (byl mezi mandejci jen tři měsíce) a popisy nejsou příliš podrobné. Siouffihovo text¹⁷⁵ z roku 1880 je problematický z důvodů, které jsem zmínil v kapitole o dějinách bádání (sám pravděpodobně žádné rituály neviděl a vychází pouze z popisů odpadlého mandejce). K jeho informacím přihlížím spíše okrajově.¹⁷⁶ Zásadním pramenem jsou texty Drowerové,¹⁷⁷ která mezi mandejci strávila řadu let. Její popisy jsou podrobné, často vysvětluje detailně přípravu ingrediencí užívaných v rituálech, přináší plánky rituálních staveb atp. Cenné jsou i její poznámky k rituálním textům, které přeložila a vydala. Rituální praxi v Iráku 70. let 20. století zachytil ve své doktorské práci Sabih as-Suhajrí.¹⁷⁸ As-Suhajrí je nepraktikujícím mandejcem, který na základě dvou pobytů mezi mandejci v letech 1972 a 1974 rituály nejen popsal, ale podnikl řadu dotazování

¹⁷⁴ Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient: 1852–1855*, Zweiter Band, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2)1865, 83–137, 445–465. K Petermannovi, Siouffimu a Drowerové viz výklad v kapitole o dějinách bádání.

¹⁷⁵ Nicolas Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris: Impr. Nationale 1880.

¹⁷⁶ Drowerová často kritizuje Siouffihovo zavádějící informace.

¹⁷⁷ Především Ethel Stefana Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937; ead., *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London: Murray 1956.

¹⁷⁸ Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart* (Phil. Diss. Hamburg), Hamburg 1975.

k aktuálním otázkám rituální praxe. Limity jeho popisů plynou z toho, že svá pozorování doplňuje popisy lady Drowerové a interpretacemi K. Rudolpha takovým způsobem, že je často obtížné oddělit, co přesně je výsledkem jeho pozorování a jaké části popisů pouze přebírá. Přínosné je, že As-Suhajrī užívá arabský překlad knihy lady Drowerové „Mandejci v Iráku a v Íránu“, který koriguje některé nepřesnosti z původního vydání. As-Suhajrī podnikl řadu rozhovorů s mandejci ještě v 90. letech 20. století. Z těchto rozhovorů sestavil přehledné materiály, v nichž komparuje situaci v 70. a 90. letech 20. století. Tyto nepublikované materiály jsou důležitým pramenem pro mapování změn rituální praxe v Iráku této doby.¹⁷⁹ Ze stejného období, tj. z 90. let 20. století, pocházejí texty Sálema Čohejlího.¹⁸⁰ Macúchem vydaná novomandajská vyprávění Čohejlího představují jedinečný (a v bádání nevyužitý) vhled do života íránských mandejců, nejedná se však o popisy pozorování, ale o vyprávění, která zaznamenal R. Macúch při pobytu Čohejlího v Berlíně.

¹⁷⁹ Sabih Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer*.

¹⁸⁰ Macuch, Rudolf *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993.

6.3. Vodní rituály: *rišama*, *ṭamaša*, *mašbuta*

Popsaný rituál: Sydney, 18. březen 2007, 1. den svátku *Paruanaiia*

Rituální scénář: *Sidra d-nišmata*¹⁸¹

Komentář: *Diuan mašbuta d-hibil zīua*¹⁸²

Popisy: Petermann,¹⁸³ Siouffi,¹⁸⁴ Drowerová,¹⁸⁵ as-Suhajrī,¹⁸⁶ Čohejlí¹⁸⁷

*Mašbuta*¹⁸⁸ je základním mandejským rituálem a svého druhu ztělesněním mandejství vůbec. Je zároveň jednáním, jímž se mandejci navenek odlišovali a odlišují od okolních náboženství a etnik, což se pravděpodobně odrazilo i v označení, pod nímž je zná arabské prostředí - sabejci, tj. „křtitelé“ (viz kapitolu 3.3.). *Mašbuta* je odvozeno od kořene *ŠBA* (ponořit, křtít nebo také obarvit), ale právě překlad *mašbuta* českým „křest“ je velice zavádějící. „Křest“ je v češtině etymologicky spojen s křesťanstvím, resp. s Kristem, a odkazuje ke „křtu“ coby jednorázovému a v zásadě neopakovatelnému aktu, jímž je pokřtěný očištěn od hříchů a stává se členem církve (těla Kristova). Mandejci slovem *mašbuta* označují jak ústřední část celého rituálu, při níž dochází k ponoření do vody, tak celý tento složitý rituál, jehož součástí je řada dalších ritů. Překládat *mašbuta* jako „ponoření“ by proto bylo zavádějícím zúžením, podobně jako převádět *mašbuta* do češtiny jako „očistná lázeň“ atp. *Mašbuta* má totiž mj. i očistný účinek, ale ten zdaleka nevyčerpává význam mandejského rituálu. Protože neznám žádné uspokojující řešení tohoto problému, obcházím jej tím, že se snažím *mašbuta*

¹⁸¹ ML 3–61; CP 1–32.

¹⁸² „Díván (rituálu) *mašbuta* Hibila Zīua“. Drowerové edice textu: *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Zīwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.

¹⁸³ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 461–463.

¹⁸⁴ Nicolas Siouffi, *Études...*, 76–84.

¹⁸⁵ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 100–123.

¹⁸⁶ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 30–47.

¹⁸⁷ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1807–1859, 300–311.

¹⁸⁸ Kapitulu jsem publikoval in: Jiří Gebelt, „Masbuta: Mandejský `křest““, *Theologická revue* 80 (2009), 44–65. Text jsem pouze v několika pasážích upravil. Sekundární literatura: Eric Segelberg, *Mašbuta: Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*. Uppsala: Almqvist and Wiksells 1958; Kurt Rudolph, *Die Mandäer II...*, 74–104; 340–402.

pokud možno nepřekládat, což je ale u některých spojení obtížné, a proto se v některých souvislostech přeci jen slovo křest popř. křtít objevuje. Například ve formulaci pronášené knězem při rituálu: *šbiit bmašbuta*, kterou překládám „jsi křtěn křtem...“. V závěru kapitoly se proto vrátíme k hlavním rozdílům mezi *mašbuta* a křesťanským křtem.

Mašbuta se musí konat v „živé“ tj. tekoucí vodě, jejímž protikladem je v mandejském dualistickém obrazu světa „voda kalná“ (*mia tahmia*) nebo „voda černá“ (*mia siauia*).¹⁸⁹ K výkonu rituálu je třeba alespoň jednoho kněze, jemuž asistuje většinou jeden pomocník (*šganda*). *Mašbuta* je jediným mandejským rituálem, jehož se aktivně účastní i obec. Koná se v neděli, ale jako součást některých komplexních rituálů (především svátků) může být praktikována v jakýkoli den týdne.

Scénář rituálu obsahuje „Kniha duší“ (*sidra d-nišmata*), jež je dnes součástí sbírky *Qulasta* a obsahuje jednotlivé hymny a modlitby sestavené až na výjimky ve sledu, v němž jsou pronášeny. Kromě textů určených pro přednes obsahuje text i pokyny k provádění rituálu, navíc ve formě postskriptu přináší i narativ křtu prvního stvořeného člověka — Adama — poslem Světla Hibilem Ziua.¹⁹⁰ *Mašbuta* je tak ostatně jako všechny rituály odvozována z říše Světla: „Křtíte svou duši živou *mašbuta*, kterou jsem vám přinesl“, říká posel Světla Hibil Ziua v 1. knize Pravé Ginzy.¹⁹¹ Pozemská *mašbuta* je imitatio nebeského rituálu praktikovaného v „bílém Jordánu živoucí, skvoucí se vody“. Hibil Ziua jej podstoupil z rukou Života (*Hüa*) samotného či jeho posla, v souvislostech sestupu do podsvětí a bojem s bytostmi Temnoty. Tuto nebeskou *mašbuta* Hibila navrátilšího se z Temnoty líčí rozsáhle *Diuan mašbuta d-hibil ziua* („Díván (rituálu) *mašbuta* Hibila Ziua“; dále jen „Díván *mašbuta*“).¹⁹² Tento svitek upravuje mj. *mašbuta* pro rituálně nečistého kněze a je svého druhu komentářem k textu z „Knihy duší“.

¹⁸⁹ Rané křesťanství dávalo rovněž přednost tekoucí vodě, ale nebylo v tom tak vyhraněné jako mandejci. Srv. např. Didaché 7,1 (*Spisy apoštolských otců*, přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Edice Kalich. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1986, 18.)

¹⁹⁰ ML 54–61.

¹⁹¹ Gi 17:20–21/19: 24–25.

¹⁹² *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziua. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary* by E. S. Drower, Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.

Mašbuta je znakem přináležitosti k říši Světla, a tak i zavržení rituálu je vyjádřením odpadnutí od mandejství. Stejně jako jiné důležité elementy mandejského světonázoru a praxe je i tento rituál instrumentalizován v mezináboženské polemice.

Tzv. „kněžská modlitba“ ze 13. knihy Pravé Ginzy obsahuje pasáž pronášenou ve jménu Šilmaie a Nidbaie, kteří jsou „dosazeni“ nad velkým Jordánem života a velkým *mašbuta* Světla, a proto mohou duším poskytovat svědectví (*sahduta*), jméno (*šuma*) a znamení (*ruš(u)ma*).¹⁹³ Šilmai a Nidbai jsou původně ustanoveni jako strážci (*naṭria*) Jordánu a z citované pasáže je zřejmé, že se stali patrony a „svědky“ celého rituálu.¹⁹⁴ Jejich jména se v rituálních textech často opakují.¹⁹⁵ Ve funkci strážců Jordánu vystupuje ještě jedna dvojice nebeských bytostí, Adatan a Iadatan.¹⁹⁶ Další postavou, jež hraje v textu rituálu důležitou roli, je velký Bihram/Bahram. Velký Bihram byl pro některou mandejskou tradici tak důležitou postavou, že se jeho jméno stalo dokonce součástí „křestní“ formule. Bahrám je perské božské/královské jméno a jak a proč se postava, která hraje v Ginze zcela marginální roli, stala - alespoň dle pronášené formule „jsi křtěn křtem velkého Bihrama“ - patronem celého křtu, není dnes jasné. Protože Bihram figuruje rovněž v legendách, v nichž je ztotožňován s Abrahamem,¹⁹⁷ domnívala se Drowerová, že se mohlo jednat o historickou osobnost, která stála u zrodu křtu.¹⁹⁸ Protože se podobně dostal do modlitby „Naši předkové“ (*abahatan qadmaia*) i parthský král Ardaván (*ardaban malka*),¹⁹⁹ nelze tuto domněnku zcela

¹⁹³ Gi 285:5–7/283:10–13.

¹⁹⁴ Někdy se o své kompetence dělí: Šilmai „křtí“ a Nidbai „znamená“. Např. Di 230:8—/212:10–11. 3. kapitola 15. knihy Pravé Ginzy líčí, jak byla „živá voda“ přivedena do pozemského světa a jak byli ustanoveni Šilmai a Nidbai.

¹⁹⁵ ML 17:8; 20:7; 148: 8; 150: 5–7.

¹⁹⁶ Gi 127, 15–18/143:26–29; 293:1/ 289:30; nebo ML 26:2.

¹⁹⁷ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 265–269.

¹⁹⁸ E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 6. pozn. 9.

¹⁹⁹ CP 153; Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005, 213.

vyloučit. Nicméně vzhledem k „mimosvětskému“ původu celého rituálu to není příliš pravděpodobné.²⁰⁰

Mašbuta laiků se nijak zásadně neliší od *mašbuta* kněze (na některé odlišnosti upozorňuji během výkladu), rituální praxe je v zásadě shodná pro muže i ženy. Obě skupiny ji však absolvují odděleně, buďto za sebou, a nebo - může-li *mašbuta* celebrovat více kněží - paralelně ve stejné době.²⁰¹ Rozlišujeme ještě další formy *mašbuta* určené pro kněze, kteří se dopustili nějakého rituálního nebo morálního přestupku. První je „*mašbuta* Šitila“, jejíž součástí je i rituální hostina „Požehnaná almužna“. Rituál celebruje více kněží najednou, přičemž z rukou každého z nich absolvuje rituálně nečistý a za mrtvého považovaný kněz *mašbuta* v Jordánu, a stejně tak poznamenání olejem. Rituál se opakuje třikrát denně, až je dosaženo 50 *mašbuta* a kněz je opět považován za očištěného. Ještě další kumulaci představuje *mašbuta rba*, „velká *mašbuta*“, což je vlastně 360 x opakovaná *mašbuta*.²⁰²

V terénu

Protože *mašbuta* je základním a nejčastěji praktikovaným mandejským rituálem, měl jsem příležitost jej pozorovat v různých souvislostech. Byl jsem přítomen rituálu, jehož se zúčastnily stovky mandejců, i *mašbuta* za účasti pouze jedné ženy a jednoho muže. Sledoval jsem *mašbuta* v přirozeném prostředí - na břehu řeky - a rituál praktikovaný ve veřejném bazénu, pronajatém na několik hodin; samostatně prováděný rituál a coby součást nějakého svátku nebo svatebního rituálu, *mašbuta* mužů, žen i dětí, kněze i *šgandy*. Až na některé detaily se jeho průběh nemění. Rituál sestává ze tří základních sekvencí: 1) přípravné fáze, 2) sekvence ritů probíhajících ve vodě, vlastní *mašbuta*; 3) sekvence ritů, jež se odehrávají opět na břehu řeky (poznamenání olejem a rituální hostina). Rituál uzavírá rituální hostina celebrujícího kněze. Celé dějství doprovází přednes předepsaných hymnů a modliteb.

²⁰⁰ Segelberg se domnívá, že perské jméno bylo do textu rituálu přidáno v době, kdy byla mandejci obývaná území ovládána Sasánovci. Bahram podle něj v textu formule nahradil Jana Křtitele. E. Segelberg, *Mašbuta ...*, 58–59, pozn. 1. s. 58. Srv. Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion*, Leipzig: Hinrich 1889, 105–107; K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 345, pozn.3.

²⁰¹ Texty tuto praxi nijak nezduvodňují. Pronášené formule se někdy gramaticky, někdy i nepatrně obsahem odlišují (např. ML 50:12-51:2).

²⁰² K uvedeným dvěma typům *mašbuta* viz K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 108–109.

Východiskem následujícího výkladu je *mašbuta* kněze konaná v březnu roku 2007 v Austrálii, v západní části Sydney na břehu Nepean River. Byl to první z řady rituálů praktikovaných během pětidenního svátku *Paruanaiia* a kněží recitovali zřetelně modlitby a hymny, které v posledních dnech svátku již jen polohlasně drmolili. Rituálu se zúčastnilo přibližně tři sta laiků, tři kněží a tři *šgandové*.

Přípravná fáze, tamaša a rišama

Během první, přípravné fáze *mašbuta* se kněz předepsaným způsobem ustrojí do rituálního roucha a připraví všechny náležitosti nutné pro řádný výkon rituálu. Příprava zahrnuje konsekraci všech částí rituálního roucha, zhotovení a konsekraci myrtoých věnců (*klila*) a konsekraci kněžské koruny (*taga*) a kadidla (*riha*). Její řádné provedení je předpokladem pro platnost *mašbuta*. Vlastnímu rituálu předchází rituální omytí označované mandejci jako *rišama*. Ještě před ním však kněz zpravidla podstoupí jiný purifikační ritus, „sebeponoření“, nazývané *t(a)maša* [obr. 21].

Tamaša (od kořene *ṬMŠ* „ponořit“)²⁰³ praktikují nejen kněží, ale i laici samotní, resp. právě laiky je praktikováno jako (neplnohodnotná) náhrada řádného *mašbuta* např. tehdy, nemá-li komunita k dispozici kněze.²⁰⁴ *Tamaša* mandejci provádějí po nějakém rituálním znečištění. Pozorovaný ritus probíhal tak, že v *rasta* nekompletně ustrojený kněz — bez pokrývky hlavy, pouze v kalhotách (*šaruala*) a košili (*sadra*) — přistoupil ke břehu Jordánu a recitoval:²⁰⁵ „Ve jménu velkého Života. Prosím o sílu (*haila*). Síly Jordánu nade mnou uvolni a přijít nech.²⁰⁶ Do Jordánu jsem sestoupil, ponořil se a přijal čisté znamení (*rušma*). Šaty lesku jsem oblékl a na svou hlavu posadil věnec (*klila*) zářící. Jméno Života

²⁰³ Macúch s Drowerovou uvádějí pouze substantiva *ḥumušta* a *ṭamušata*, pl. *t(u)umuš(i)ata*. (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 177.) V rituálním scénáři *mašbuta* jsou deriváty kořene *ṬMŠ* užívány v souvislosti se sérií (sebe)ponoření do „Jordánu“ (srv. ML 27:2 a 27:4).

²⁰⁴ Mandejci někdy praktikují i zjednodušenou formu *tamaša* formou domácího sprchování (S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 15.)

²⁰⁵ Celý text není obsažen v žádné mně známé mandejské sbírce. Překládám dle vlastní nahrávky a s přihlédnutím k fonetickému přepisu Drowerové (E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 105) Srv. též K. Rudolph, *Die Mandäer II.*, 107. Text uvádí v novomandejské výslovnosti také Macúch (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1846, 308/309.

²⁰⁶ Macúch překládá „Ve mně síla jest. Nade mnou sílu Jordánu jsem otevřel.“ (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1846, 308/309.)

(*Hiia*) a jméno Poznání Života (*Manda d-Hiia*) je nade mnou vysloveno.“ Poté kněz sundal košili, sestoupil do řeky tak hluboko, aby mu voda sahala přibližně do pasu, a pronesl:

„Ve jménu velkého Života.

Já, N.N., jsem (po)křtěn křtem velkého Bihrama, syna Mocného.

Můj křest (at) mě ochrání a je úspěšný.

Jméno Života a jméno Poznání Života je nade mnou vysloveno.“

Tuto formuli pronáší celkem třikrát a vždy se celý ponoří do řeky. Z textu je patrná apotropaická funkce ritu a dobře rozeznatelné komponenty rituálu *mašbuta*: sestup k Jordánu, ponoření, poznamenání, ověnění a „křestní“ formule, s níž se seznámíme při výkladu *mašbuta*. Zkratkou N.N. (za latinské *nomen nominandum*) označujeme místo, kde se vkládá jméno dotyčného. Při rituálech používají mandejci vždy tzv. *maluaša* jméno. To je jméno, které kněz určuje při narození dotyčného dle horoskopů v „Knize zvěrokruhů“ (*Spar Maluaša*). Toto jméno se pak vkládá během recitace modliteb nebo formulí na místech k tomu určených (mandejsky *zhara*, původně varování, výstraha, také „vlození“). *Maluaša* jména mají být držena v tajnosti vůči jinověrcům (obrana proti jejich „magickému“ zneužití) a jsou vždy uváděna v matrilineární linii. Např. v případě *maluaša* jména *Sam br Maliha* (Sam bar Malíha) se jedná o Sama, jenž je synem Malihy. (*Maliha* je časté ženské *maluaša* jméno).

Rituální omytí *rišama* [obr. 22], jež předchází výkonu všech rituálů, postupuje kněz oděn již v rituální roucho. Název je odvozen od mandejského *ruš(u)ma*, což znamená „znamení“.²⁰⁷ Myslí se trojí znamení či poznamenání čela pohybem ruky zprava do leva, jež je — ovšem prováděno knězem — i součástí *mašbuta*. Rituál zpravidla probíhá tak, že praktikující sedí v podřepu u břehu řeky, nabírá vodu do dlaní a omývá, resp. dotýká se rukou smočenou v Jordánu předepsaných částí těla a přitom recituje stanovené formule a modlitby.²⁰⁸

Rišama mohou provádět i samotní laici bez kněze, zpravidla se tak děje před východem slunce nebo po znečištění např. vyměšováním nebo třeba před rituální porážkou. *Tamaša* i *rišama* bývají praktikovány samostatně nebo jsou součástí

²⁰⁷ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 432.

²⁰⁸ Recitovaný text obsahuje s menšími odchylkami CP č. 104 (140a:1–140b:16/102–104).

komplexnějších rituálů. Z pohledu historického se dle Rudolpha jedná o pozůstatek původních rituálních očištných ritů, z nichž se vyvinul *mašbuta*,²⁰⁹ nicméně podoba praktikovaná v současnosti a kodifikována v případě *rišama* již ve sbírce *Qulasta* jasně ukazuje, že oba rituály představují zjednodušenou podobu *mašbuta*. Je to patrné především z pronášených formulí, jejichž původní místo je v rituálu *mašbuta*: zde je nasazován „věnec zářící“, tj. myrtový věnec, zde je nad tím, kdo rituál podstupuje vyslovováno jména Života a jeho posla atp. Pro oba dva rity najdeme také analogie v náboženstvích, v jejichž sousedství mandejci dlouhá staletí žili.²¹⁰

Po obou purifikačních ritech kněz připraví všechny předměty a substance potřebné pro výkon rituálu, stojí přitom tak, aby byl při recitaci modliteb obrácen směrem k severu, kde je situována říše Světla. Před ním stojí svého druhu rituální stolec, na němž kněz zapálí kadidlo a opéká rituální chléb (*pihta*). Před sebou má kněz připravené myrtové větvičky, nádobku, v níž uchovává sezam, dvě malé mosazné misky (*kepta*), skleněnou láhev (*qanina*), sbírku textů, mouku a sůl. Protože je popisovaná *mašbuta* součástí svátku *Paruanaiia*, tak před knězem stojí i symbol říše Světla a mandejské obce „praporec“ (*drabša*).²¹¹

Při recitaci písně (*eniana*) „Když myrta, myrta v zahradě Hibilově se skvěla“ (text č. 79) uplete kněz z větviček myrty dva myrtové věnce (*klila d-asa*), z nichž jeden je určen pro něj samotného a druhý pro jeho hůl (*margna*). Oba dva si nasadí na malíček pravé ruky a recituje „Vyslyš mě, Otče můj“. (č. 80,81) Modlitby se obracejí ke všem bytostem říše Světla, které jsou nějak spojeny s rituálem: jmenování jsou Šilmai a Nidbai, Hibil Ziua, Bihram, Anuš Utra, personifikovaný Jordán a Neděle a samozřejmě velký Život. Když kněz dokončí recitaci, konsekruje jednotlivé části rituálního roucha, dotýká se jich postupně za přednesu následující formule:

²⁰⁹ K historickým souvislostem K. Rudolph, *Die Mandäer II.*, 107.

²¹⁰ K islámským purifikačním ritům viz W. Montgomery Watt — Alford T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit — Islamisches Recht — Religiöses Leben*, (Die Religionen der Menschheit 25,1), Stuttgart: W. Kohlhammer 1980, 280–282; Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993, 93–95. Očištné rity v zoroastrismu popisuje Stausberg (M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras 3...*, 273–296).

²¹¹ Praporce ale není třeba při všech rituálech a texty k *mašbuta* jej ani nezmiňují.

„Ve jménu velkého Života
Kalhoty (*šaruala*) jsou oblečeny.²¹²
Opasek (*himiana*) byl uvázán, se dvěma ctnostmi, dvěma uzly.
Mošna (*daša*) po pravici, stojí vzpřímena.
Má *rugza*, má štóla (*našpa*).
Hůl (*margna*) po levici, koruna (*taga*) po pravici.
A prsten (*esqta*) můj po pravici.
Kušta nechť Tě²¹³ uzdraví a mne upevní.“

Kněz se tím zároveň ujišťuje, že vše je na svém místě a že žádnou součást nezapomněl. Opomenutí předepsané části oděvu nebo nesprávné ustrojení má za následek zneplatnění celého rituálu a někdy má i závažné důsledky pro kněze samotného. Za recitace modliteb a hymnů pak pokračuje strojením kněze, jež je již na rozdíl od předchozího kodifikováno v nám známých rituálních textech. Kněz pronáší formuli „Uzdravení a vítězství“ (*asuta uzakuta*) a recituje 1. text „Knihy duší“. Jednu z insignií kněžského stavu - korunu (*taga*) - drží před sebou ve svislé poloze (levou rukou dole a pravou nahoře) a dotýká se jí střídavě očí a úst a čela. Když dojde v recitaci k pasáži „Potom vzal onen Pán velikosti věnec lesku, světla a nádhery, vztyčil jej na mé hlavě, položil na mne svou ruky pravdy (*kušta*)...“, rozmotá látku „turbanu“ (*burzinqa*), nechá ji pouze přehozenou přes hlavu (jako u nás ženy, když si uvazují šátek) a vloží pod ni korunu (i když v textu se hovoří o *klila*!). *Burzinqa* pak opět uváže kolem hlavy tak, že pravý konec zavine nad čelem, zatímco levý konec visí dolů (*rugza*). Za recitace dalšího textu, který rozvíjí motivy nadpozemského původu myrtového věnce, „Svítilo světlo... velkého prvního Života“, podstrčí *klila* pod *burzinqa*. Umístí jej tak, že některé lístky vykukují zpod turbanu. Kněz pokračuje v recitacích předepsaných textů a zakryje pomocí levého konce turbanu (*rugza*) ústa a nos. Takto vzniklou „roušku“ mandejci nazývají z perštiny převzatým slovem *pandama*. Kněz ji musí pečlivě upevnit, protože její nechtěné rozvázání v průběhu rituálu je vážným přestupkem.

²¹² *etriš* etpe. pf. od kořene *TRŠ*. („obléci“ ale rovněž „posvětit“ či „upevnit“ (Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 212; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 490–491). Text formule není uveden v žádném mně dostupném mandejském textu. Při překladu vycházím z vlastních záznamů, které porovnávám s fonetickým přepisem Drowerové (E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 32).

²¹³ Dle Drowerové se mluvčí obrací k rituálnímu rouchu (*rasta*).

Pandama má zabránit rituálnímu znečištění Jordánu a popř. dalších prvků rituálu prostřednictvím dechu a slin. Pro tuto ideu nelze najít oporu ani v recitovaném textu, ani v komentářích.²¹⁴ Kněz pak vezme do levé ruky malý hliněný kvádr (*qauqa*), do pravé kousek kadidla a recituje „Libá je vůně...“. Tento text výmluvně odkrývá kontury mandejského pojetí communia (*laupa*; vyslovuje se „laufa“) mezi těmi, „kteří opustili tělo své“, těmi, „již ve svých tělech dlí“, a bytostmi Světla.²¹⁵ Závěrečná modlitba ukazuje přímou souvislost *mašbuta* s rituálem *masiqta* a jeho soteriologické založení. Zdůrazněn je rovněž moment prominutí hříchů: „Bez hříchů, provinění, pochybení, omylů a pošetilostí (kěž) tyto duše, které sestupují k Jordánu a jsou křtěny (ponořeny), vystoupí a uzří velké místo Světla a nepomíjející příbytek.“²¹⁶

Následně bere kněz (*tarmida*) do ruky knihu, což napovídá, že bude recitovat text, který nezná nazpaměť, jedná se o modlitby č. 75, 76, 77 a 35. Když přednes ukončí, vyhrne si svrchní horní část rituálního roucha tzv. *sadra* sahající normálně až pod kolena a zahrne ji za opasek. Přes hlavu si dá rozprostřenou „štólu“ (*našipa*) a recituje, nejprve potichu a pak zřetelněji, tři modlitby (*bauata*) označované jako „pomocníci křtu“ (*adiauria d-mašbuta*) (č. 9, 10, 11). Podle komentáře k danému místu má pozvednutí očí k nebesům za recitace prvního z příslušných textů (*miškal aina*) za následek porážku a utišení sil Temnoty.²¹⁷ Spoutání a zapečetění sil Temnoty je často se opakujícím motivem výkladu, který „Díván *mašbuta*“ nabízí. Ukazuje tak, jak se i v rituálu zrcadlí neustálý boj mezi Temnotou a Světlem, zároveň odkazuje k ambivalenci Jordánu, o níž hovoří i texty Ginzy, když při křtu Hibila Ziua musí Pán velikosti uklidnit velký Jordán.²¹⁸ Tato přípravná fáze je časově velice náročná, kněží proto musejí dorazit na místo konání rituálu někdy až o dvě hodiny dříve než zbytek obce. Zpravidla až když

²¹⁴ Recitovaný text (č. 7) sice hovoří o tajemství lesku, světa a nádhery, jež spočívají na „ústech prvního Života“, ale ani komentář (*E. S. Drower, The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 49.), který hovoří o zapečetění „všech králů Temnoty“, nelze jednoduše vztahovat k silám Temnoty, jež jsou uvnitř těla (srv. E. Segelberg, *Mašbuta* ..., 33), neboť obdobné výpovědi najdeme v komentáři v souvislosti s řadou jiných pasáží.

²¹⁵ Pojetí mandejského „communia“ (*laupa*) jsem se zabýval ve studii *Mandejské rituální hostiny*. (in: Lukáš Pecha (ed.), *Orientalia Antiqua Nova VIII.*, Plzeň: Západočeská univerzita 2008, 97–106.) a věnuje se jí rovněž 6. kapitole knihy.

²¹⁶ ML 14:3–5. Text se s menší obměnou objevuje v rituálu *masiqta* (*Ibid.*, 64:11–13, č. 34.).

²¹⁷ *E. S. Drower, The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 51.

²¹⁸ Gi 129:17–130:1/145:5–12). Že Jordán může být pro mandejce i nebezpečný, ukazuje tradice spojená se svátkem nového roku („Velký svátek“), během něhož nesmí být *mašbuta* provozován, protože ve dnech svátku opouští *Nidbai* a *Šilmaj* dočasně svá místa strážců Jordánu.

kněz dokončuje přípravy, shromažďují se věřící a za pomoci pomocníka kněze (*šganda*) se oblékají do rituálního roucha (*rasta*).

V „Jordánu“ [obr. 23]

Následuje „otevření Jordánu“, po němž kněz sejde k řece a za recitace „Sestoupil jsem k Jordánu“ (č. 13) na přesně předepsaném místě textu sestoupí do řeky tak, aby mu voda sahala přibližně nad kolena.²¹⁹ Do toku jej doprovází patron rituálu, velký Bihram, jenž mu „podá svou ruku a osvítí Jordán“. Ve vodě musí kněz najít optimální místo pro výkon rituálu: holí kontroluje dno řeky, hledá místo bez kamenů a nerovností. Ujišťuje se, že prostor je vhodný k tomu, aby vedle sebe mohli stát dva kněží, a že je zde dost místa, aby se nezranili ani ti, kteří budou *mašbuta* podstupovat. Rituál se sice koná pravidelně na tomto místě, protože je zde po schodech relativně snadný přístup do vody, ale celé prostranství je součástí veřejného parku - po řece jen pár metrů od nás jezdí motorové čluny, v parku se procházejí lidé atp., a proto je třeba místo opětovně kontrolovat. V závěrečné modlitbě zmíněného textu (č. 13) jsou Šilmai a Nidbai jmenováni společně s dalšími pro *mašbuta* důležitými bytostmi Světla: „Ve Vašem jménu, Šilmai a Nidbaji, v síle Hibilově, Šitilově a Anušově, spoutejte, zapečetěte a zachovejte tyto duše, které sestoupí k Jordánu a budou pokřtěny pečetním prstenem Jozataqa Manda d-Hiia, lékaře, jehož síly nikdo nedorostl.“²²⁰ Odkazem na „tyto duše“ se myslí mandejci, kteří podstupují rituál. V tento moment by již měli stát připraveni na břehu Jordánu („postav je před sebe“), tzn. následující modlitby pronáší kněz před těmi, kteří „sestoupí“ k Jordánu. Podstupuje-li *mašbuta* jen jeden člověk, doplní kněz namísto „tyto duše“ *maluaša* jméno dotyčného.

Celebrující kněz (*tarmida*) recituje „výrok pro hůl“ (*margna*),²²¹ položí ji vodorovně do řeky a pak ji třikrát prudce zvedne a opět položí. Je-li možné tento akt považovat za *mašbuta* kněžské hole, pak je nyní na řadě její ověnění: kněz zarazí hůl do dna řeky, z malíčku sundá myrtový věnec a navlékne jej na *margna*, které pak provlékne pod pruhem štóly („oblékne *margna* s *kanzala*“). Tím si uvolní

²¹⁹ Podle instrukcí rituálu „do čtvrtiny výšky nohou“. (ML 20:11–12.)

²²⁰ *Ibid.*, 20:7–10.

²²¹ Kněžská hůl je v textu rituálu označována aramejsky jako *gauaza*, v současnosti však mandejci užívají z perštiny převzatý termín *margna*.

obě ruce pro další výkon rituálu a zároveň *margna* zajistí, aby mu ji neodnesl proud řeky. Pak opíše oběma rukama na hladině vody půlkruhy („zakreslí tři kruhy“) a tímto aktem doprovázeným recitací „Spoutáno je moře“ spoutá a zapečetí všechny síly Temnoty. Tento motiv rozvíjejí i následující exorcismy (č. 16 a 17), při jejichž přednesu kněz čerá rukou vodu. V recitovaném textu jsou vyzývány bytosti Světla, aby při vzestupu (*masiqta*) duše „dosvědčily“ její *mašbuta*.

Kněz stojí v předepsané hloubce v Jordánu a recituje modlitbu za ty, již sestoupí do Jordánu:²²² Text již známe z ritu *ṭamaša*: „Ve jménu velkého Života. Prosím o sílu (*haila*). Síly Jordánu nade mnou uvolni a přijít nech...“. Při *mašbuta* laiků kněz tento text pomalu předříkává a laici shromáždění na břehu sborově opakují. Při *mašbuta* kněze se *tarmida*, který rituál podstupuje, přidá a recituje spolu s celebrujícím knězem. Ten se zeptá sestupující duše na *maluaša* jméno a dotyčný sestoupí do Jordánu. Kněz stojí obrácen „k Abaturovi“, tj. na sever, a přicházející jej ve vodě obejde a podřepne za ním, aby stál stejným směrem jako kněz, který celou dobu opakuje *maluaša* jméno dotyčného. Ten se sám třikrát ponoří, zatímco kněz dlaněmi nabírá vodu a postříká jej a posléze mu třikrát ponoří hlavu, resp. většinou jen čelo, do vody. Kněz přitom opakuje „N.N. jsi křtěn (ponořen) křtem velkého Bihrama, syna mocného.“ (*šbiit bmašbuta d-bihram rba br rurbia.*) Tvůj křest ať Tě ochraňuje a je úspěšný.“ (*mašbutak tnatrak utisaq lriš*).

Pak kněz „poznámená“ toho, kdo podstupuje *mašbuta*. Pravou ruku smočí v Jordánu a jedinci, který u něj sedí v podřepu, pohybem zprava do leva potře vodou čelo. To se opakuje třikrát a kněz jej přitom opět osloví *maluaša* jménem a pronáší formuli: „Jsi znamenán znamením Života. Jméno Života a jméno Poznání Života je nad tebou vysloveno.“ (*ršimit brušuma d-hiia šuma d-hiia ušuma d-manda d-hiia madkar elak*). *Tarmida* nabere do dlaně vodu z řeky a dá křtěnému napít, to se opakuje třikrát a po každém doušku vody z Jordánu, kterou dnes mandejci označují též jako *mambuha*,²²³ kněz opakuje: „Pravda (*kušta*) ať tě vyléčí a upevní. Hledej a nacházej, mluv a buď vyslyšen“. (*kušta asiak qaimak bia uaška amar ueštma*).²²⁴ Při *mašbuta* laiků ten, kdo *mašbuta* podstupuje, opakuje jen „Pravda

²²² Na tomto místě by ale měl dle instrukcí rituálu kněz přednést „pozvání ke křtu“ (ML 26:13–27:1.)

²²³ Tedy stejně jako vodu z Jordánu konzumovanou později při rituální hostině. (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1949, 308/309; srv. však K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 126.)

²²⁴ Před uvedenou formulí ještě pronáší „Pij vodu a řekni“ (*šut mia uamar*). Podle textu rituálu ve sbírce *Qulasta* (ML 27:10-11.) říká kněz: „Pij, buď uzdraven a upevněn. Jméno Života a jméno Poznání Života je nad Tebou vysloveno.“ (*šut uetasia uetqaiam šuma d-hiia ušuma d-manda d-hiia madkar elak*).

(*kušta*) ať tě vyléčí a upevní“. Podle Dívánu *mašbuta* odstraňuje doušek vody z Jordánu všechny znečištění a upevňuje tajemství ducha a duše, je to tedy svého druhu vnitřní očista.²²⁵

Následuje „ověnění“ myrtovým věncem. Ten má laik stejně jako kněz na malíčku pravé ruky. Za recitace textu „Svítilo Světlo...“ kněz sejme křtěnému z malíčku *klila*, a když dojde k pasáži: „přinesl jej (věnec) a vztyčil na hlavě zasazeného (tj. stvořeného)²²⁶ *mana...*“, jej vloží křtěnému pod turban.²²⁷ Poté mu položí ruku na hlavu a pronáší přitom: „*Manda* (‘Poznání’) mne stvořil, utrové mne upevnili, leskem mne oděli a světlem pokryli. Hazazban vztyčil věnec na hlavě mně N.N. a těmto duším, které sestupují k Jordánu a jsou křtěny (ponořeny).“²²⁸ Text rozvíjí m.j. motiv myrtového věnce coby symbolu života. „Věta „*Manda* mne stvořil, utrové mne upevnili...“ spíše odpovídá tomu, že by ji měl po křtu pronášet ten, kdo jej absolvoval. Domněnku, že tu kněz mluví zástupně za ty, kteří byli pokřtěni, dle mého názoru podporuje skutečnost, že je-li křtěncem kněz, recituje celou pasáž s tím, kdo rituál celebrique. Kněz pak pronáší text, který je nazýván „Tajná jména“ (*šumhata kasiata*).²²⁹ Následuje ritus *kušta*: celebující *tarmida* si s tím, kdo *mašbuta* podstupuje, podají pravou ruku, kněz pronese formuli „Pravda (*kušta*) ať tě vyléčí a upevní. Hledej a nacházej, mluv a buď vyslyšen.“ Oba dva se pak prsty pravé ruky dotknou rtů (políbí ruku) a potom čela.

Za recitace předepsaných textů pak kněz ponoří (*SBA*) skleněnou láhev a dvě misky, nádoby potřebné pro rituální hostinu. Při přednesu textu „upevnění Jordánu“ (*qaiamta d-iardna*) naplní láhev vodou z Jordánu, vystupuje z řeky a za chůze recituje „Z Jordánu jsem vystoupil a pokolení duší (*kana d-nišmata*) potkal...“, což vystihuje realitu v místě konání rituálu. Při *mašbuta* laiků totiž tito sedí na břehu řeky v řadách za sebou a kněz kolem nich prochází, když se vrací na své místo u prapore.

²²⁵ K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 126.

²²⁶ Deriváty od kořene *ṢB* (sázet, zasadit) používá mandejská mytologie k vyjádření „(s)tvoření“.

²²⁷ Text č.5 je v textu nazván modlitbou pro *burzinqa* (*buta d-burzinqa*), i když text pojednává o *klila*. Na tomto místě rituálu je tedy zařazen tak, že to odpovídá obsahu textu. Text. č. 5 kněz pronášel jen při rituálu pro kněze, při *mašbuta* laika recitoval hned text následující (č.19, „Manda mne stvořil“).

²²⁸ ML 29:7–30:1.

²²⁹ Gi 153:4–5/164:1–2 jsou nad tím, kdo podstupil *mašbuta*, vyslovena tajná znamení (*rušumia kasiata*).

Na břehu řeky [obr. 24]

Tím končí sekvence rituů odehrávajících se ve vodě a dějství se přenáší na břeh Jordánu. Protože přednes zmíněného hymnu dokončil kněz až před *drabša* a ihned začal připravovat sezamový olej, není v prováděném rituálu patrný žádný přechod k následující poslední fázi. Její součástí je pomazání olejem a rituální hostina „pokřtěných“. Celý rituál končí opět rituálním podáním ruky (ritus *kušta*) a rituální hostinou, kterou jen pro sebe připraví kněz.

Duše, které podstoupily *mašbuta*, má kněz poté, co vystoupily z Jordánu, pomazat olejem (*miša*). *Miša* je sezamový olej, který kněz připraví za recitace předepsaných modliteb (č. 22-24). Na misce rozmělní sezamová semínka a smíchá je s trochou vody. Následný ritus se skládá ze tří základních aktů: pomazání olejem, vyslovení jména (Života a jeho posla) a pronesení „tajných jmen“. Kněz namočí prsty do misky s olejem a pomaže jím čelo věřícího pohybem zprava doleva. To se opakuje třikrát a kněz pokaždé vysloví formuli: „N.N., jsi znamenán znamením Života.“²³⁰ Pak jednou zopakuje formuli: „N.N., jsi křtěn (ponořen) křtem velkého Bihrama, syna mocného. Tvůj křest at' Tě ochraňuje a je úspěšný“, vloží ruku na hlavu dotyčného a pronáší „ta jména, která nad nimi pronesl v Jordánu“,²³¹ tedy tzv. „tajná jména“. Vymění si spolu pozdravení *kušta* s formulí „Pravda (*kušta*) at' tě vyléčí a upevní. Hledej a nacházej, mluv a buď vyslyšen.“ Jak z uvedených formulí, jež jsou totožné s formulemi pronášenými v Jordánu, tak i z dějství tohoto ritu je patrná jeho sekundární povaha. Poznazenání vodou vlastně jen nahradilo poznazenání olejem.²³²

Následuje příprava a konzumace chleba (*piha*) a vody (*mambuha*). Kněz vezme mouku, smíchá ji s vodou čerstvě nabrahou z Jordánu, přidá sůl a uhněte těsto a na ohni hořícím na hliněné misce *brihi* upeče placičku *pihta*. Do lahve (*qanina*) nabere vodu, drží ji v levé ruce, v pravé ruce drží *pihta*, čte přitom předepsané modlitby.²³³ Po jejich dokončení předstoupí před sedící komunikanty. Podle jejich

²³⁰ Podle textu „Knihy duší“ (ML 40:4) by měla formule pokračovat identicky s formulí pronášenou v Jordánu, tedy slovy „Jméno Života a jméno Poznání Života je nad tebou vysloveno.“

²³¹ *Ibid.*, 57:12.

²³² Potvrzují to i doklady *mašbuta* v mandejských textech. K diskuzi o sekundární povaze tohoto ritu viz E. Segelberg, *Mašbuta ...*, 148–9.

²³³ Tyto modlitby jsou součástí textu pro rituál *masiqta* (texty č. 36–43 pro *pihta*; 44 a 45 pro *mambuha*).

počtu je chléb buďto malinkatý a kněz jej dotyčným vloží do ruky, ten jej pak sám vkládá do úst. Anebo je to větší placka, kterou kněz při rituálu drží v ruce, a každý z komunikantů, když před něj kněz předstoupí, si kousek utrhne. Když takto postupně všichni pozřou chléb, vezme kněz do pravé ruky *qanina* a do levé misku. Předstupuje opět postupně před všechny komunikanty, každému nalije *mambuha* do mosazné misky a podá věřícímu. To se opakuje třikrát, ale jen dvakrát se dotyčný napije, třetí misku pak vylije přes levé rameno. Levá strana je obecně pro mandejce stranou zla a temnoty, smyslem tohoto aktu je ochrana proti zlým bytostem.²³⁴ Rituální hostina končí opět výměnou *kušta* doprovázenou známou formulí.

Kněz si nyní stoupne za toho, jenž absolvoval *mašbuta*, vloží mu ruku na hlavu a čte v souladu s instrukcemi rituálu „plným hlasem“ čtyři „pečetící modlitby“ (*bauata hatamata*). Je-li pokřtěných více, prochází za nimi a jednomu po druhém vkládá ruku na hlavu. Následující modlitba („Byli jste pozvednutí a upevnění...“) rozvíjí téma „upevnění“ (*qaiamta*), důležité pro pochopení významu *mašbuta*. Texty „hymnů a modliteb“ (*eniana udrašia*)²³⁵ ze sbírky Qulasta promlouvají za ty, kdo absolvovali rituál, a vyjadřují jistotu spásy, zároveň se k věřícím obracejí s napomenutím a z části nesou polemický ráz.

„Řádně pokřtil mne můj křtitel,
řádne křtitel můj mne pokřtil.
Řádně pokřtil mne můj křtitel,
i Váš křest bude dokonán.“²³⁶

Šilmai pokřtil nás křtem
Nidbai poznamenal nás čistým znamením
Anuš velký utra
na hlavu nám svěží věnec posadil.²³⁷

²³⁴ Kněz přitom pronáší „pro tvou levou“. Srv. k tomu E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 113, 116; K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 123, pozn.10.

²³⁵ ML č. 83–90.

²³⁶ *Ibid.*, 150:3–4 (č. 84).

²³⁷ *Ibid.*, 150:7–8 (č. 85).

Jordán, v němž pokřtěni jsme byli,
necht' je nám svědkem,
že od našeho znamení (*rušma*) jsme se neodvrátili
a čistou řeč nepozměnili.²³⁸

Kdo naslouchá řeči Života,
hojnost bohatě obdrží.
Hojnost obdrží a neprodělá,
ve svazku (*laupa*) s Velkým²³⁹ sjednocen bude.
Sjednocen bude ve svazku s Velkým,
vzhůru vystoupí a místo Světla uzří.²⁴⁰

Mým znamením (*rušuma*) nebyl oheň,
ni pomazání Kristovo (*mšiha*).
Mým znamením Jordán živé vody jest,
moci jeho žádný se nevyrovná.²⁴¹

Polemika s okolními náboženstvími se ostatně táhne celým rituálem *mašbuta*. Jako příklad lze uvést jednu z modliteb pronášených v souvislosti s pomazáním olejem:²⁴² „Olej, kterým jsem pomazal a který jsem dal, nebyl ve jménu boha (*alaha*), ani ve jménu ducha (*ruha*), ani ve jménu Krista (*mšiha*), ani ve jménu Ištary chrámu (*estra d-hikla*)...“.

Rituál pokračuje modlitbou, kterou mandejci dávají do souvislosti s Noeho synem Šémem (v mandejštině *šum br nu*).²⁴³ Pak *tarmida* odloží knihu a recituje společně s pokřtěným prosbu za odpuštění hříchů, jednu z nejdůležitějších mandejských modliteb vůbec, začínající slovy „Dobry je dobry pro dobrého“ (*tab*

²³⁸ *Ibid.*, 150:9–151:1 (č. 86).

²³⁹ „*laupa d-rba*“ lze přeložit též jako „svazkem velkým“. Možné jsou obě varianty (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 227 a 233). „*d-lip*“ s Lidzbarským škrtám (ML 152, pozn. 2. Srovnej CP 92:13.)

²⁴⁰ ML 152:2–4 (č. 88).

²⁴¹ ML 154:6–7 (č. 90).

²⁴² ML 36:1–37:1 (č. 23).

²⁴³ ML 109–111 (č. 71).

ṭaba ṭaba).²⁴⁴ Po další přímluvné modlitbě si oba aktéři vymění počtvrté *kušta*. Podle „Dívánu *maṣbuta*“ jsou v tento okamžik tomu, kdo absolvoval *maṣbuta*, odpuštěny všechny hříchy.²⁴⁵ Při ritu *kušta* si kněz s pokřtěným nepodávají ruku přímo, ale každý přes svůj pruh látky (*kanzala*), přičemž celebrující kněz pronese následující formuli:²⁴⁶ „*Kušta* nechť Vás uzdraví. Utrové, bratři moji, spojili jste se společenstvím Života, jakým jsou spolčeni utrové ve svých příbytcích. Utrové, bratři moji, libá je vůně Vaše a nitro Vaše leskem naplněno.“ Na to pokřtěný odpovídá: „Hledej a nalezni, mluv a buď vyslyšen“.

V závěrečné části rituálu pak celebrující kněz recituje formule, hymny a modlitby ve svůj prospěch. Mimo jiné ještě jednou modlitbu *šum bar nu* a poté opět *ṭab ṭaba ṭaba*, ale tentokrát ve verzi rozšířené o přímluvné modlitby za živé i mrtvé mandejce pod názvem „Naši předkové“ (*abahatan qadmaia*).²⁴⁷ Do pravé ruky uchopí *pihta* a do levé *mambuha*, recituje opět předepsané modlitby, pak ponoří *pihta* v *mambuha* a za recitace předepsaného textu (č. 55) poodhrne *pandama* a konzumuje *pihta* a dvakrát se z misky napije vody z Jordánu, zbytek pak vylije pod hůl (*margna*). Po dalších modlitbách si *tarmida* vymění *kušta* se svým pomocníkem (*šganda*), sejme zcela *pandama*, sundá věnec a korunu a uctí korunu (*taga*): drží ji před sebou ve svislé poloze (v pravé ruce drží zároveň *klila*) a střídavě se (celkem 61x) dotýká úst a očí. *Taga* navlékne na pravou paži.

Interpretace

Pro pochopení účinku *maṣbuta* je třeba vyjít z jednotlivých centrálních dějství, jimiž jsou sekvence ritů konaných vodě, pomazání olejem a hostina. Dějství v Jordánu lze rozdělit na následující dílčí rity: a) sebe/ponoření do vody, b) ověnění věncem, c) poznamenání spojené s d) vyslovením jména Života a jeho posla, e) vložení ruky a pronesení tajných jmen a nakonec f) ritus *kušta*.

Ad a) Pochopení *maṣbuta* nelze oddělit od významu, který pro mandejce má Jordán. *Maṣbuta* je rituálem, skrze nějž přichází mandejec do kontaktu s „živou

²⁴⁴ ML 109–111; K významu úvodní formule viz E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 60 pozn. 3.

²⁴⁵ E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žūwa...*, 57, pozn. 3. Drowerová dodává, že poté, co si vymění *kušta*, je nyní dotýčný symbolicky znovuzrozen.

²⁴⁶ ML 50:9–11.

²⁴⁷ CP 151–154/199a–199h (text č. 170).

vodou“, vodou od Života pocházející a život dávající. *Mašbuta* přináší uzdravení (*asuta*):²⁴⁸

„V Tobě přijmou živou *mašbuta*,
v Tobě čistým znamením poznamenáni budou.
Skrze tebe budou vyléčeny nemoci a neduhy,
jež od planet vycházejí.“

Mašbuta umožňuje zároveň mandejcům již v pozemském světě participovat na (konečném) vítězství Života v boji proti Temnotě. Víru v ně vyjadřuje formule, jež často uzavírá mandejské texty: *hüia zakin* (Život vítězí!). „Jordán živé vody“ je dárce *zakuta* (vítězství).²⁴⁹

Ad b) V rituálu toto konečné vítězství Světla a spásu duše symbolizuje ověnění věncem (*klila*), jež tak předjímá ověnění duše navrátivší se do říší Světla věncem „éterickým“. Věncem symbolizuje dnešním mandejcům lesk (coby atribut božského) a rozum, kterými bůh obdaroval prvního člověka Adama.²⁵⁰

Ad c) Být „pokřtěn (ponořen) v Jordánu“ spojují mandejské texty s poznamenáním (*RŠM*) či přijetím znamení (*ruš(u)ma*). Příslušné pasáže hovoří o „čistém znamení“²⁵¹ nebo o „znamení Života“,²⁵² a odkazují tím k jeho původu v říši Světla. „Znamení“ patří mezi konstitutivní prvky mandejského rituálu a světonázoru. Je důležitým atributem mandejství, takže např. konverze nebo selhání ve víře je označováno jako odvrácení se „od našeho znamení“²⁵³ a mandejská komunita je označena jako „synové mého jména, synové mého znamení, synové velkého pokolení Života.“²⁵⁴ Společně s *mašbuta* pak figuruje ve

²⁴⁸ Gi 309:22–23/310:15–18.

²⁴⁹ ML 107:2; Gs 116:17–18/564:24–27; 120:24–121:1/572:5–6.

²⁵⁰ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1840–1842, 306/307.

²⁵¹ Např. Gi 302:11/300:4; 332:4/341:27.

²⁵² *Ibid.*, 285:15/283:21–22; Gs 112:17/558:26.

²⁵³ ML 151:1. Jako každý důležitý prvek mandejství je i „znamení“ součástí vymezení se vůči jiným náboženstvím (např. Gi 254:5–9/255:1–5).

²⁵⁴ ML 135:10.

většinu výčtů skutečností, jež jsou nutné pro spásu duše:²⁵⁵ „Každý člověk je tam však dotazován na své jednání, placení odměny, dary almužny, znamení a *mašbuta* a činy, jež vykonal.“ Možnost prokázat se zmíněnou rituální i každodenní praxí představuje pro mandejce navzdory hlubokému vědomí hříšnosti života v pozemském světě (*tibil*) jistotu spásy. 1. kniha Levé Ginzy o tom podává výmluvné svědectví: Když vzestupující duše vidí utrpení hříšníků uvězněných ve strážních domech²⁵⁶ „třeše se a chvěje, celá její postava se třese v jejím rouchu a volá velký a vznešený Život a praví: ‘Kde je Život, který jsem milovala? Kde je Pravda (*kušta*), jež v mém srdci dlela? Kde je almužna, již ve své mošně nesu?’ A dostává se jí této odpovědi: ‘Ó duše! Ty stoupáš k místu Světla, proč voláš k velkému a vznešenému Životu? Uveď své jméno a své znamení, které si přijala od vody vln, od pokladů lesku, od velkého a vznešeného kráteru, od velkého Jordánu blahodárných sil a od mocných pramenů Světla.’ Jak tam tato duše stojí, otevře (ústa), volá, ukazuje a uvádí své jméno (*šuma*), své znamení (*rušuma*), své požehnání (*birkta*), svůj křest (*mašbuta*) a to, co tato duše přijala od vody vln ... a od velkého vznešeného Života. A prokletí padli na svou tvář a pravili k ní: ‘Jdi duše, pospěš a dospěj tam, leť, vystupuj, veď svůj spor a vyhrať jej, promluv a buď vyslyšena, před velkým a vznešeným Životem vzpomeň nás!’“ „Znamení“ tak společně s jinými prvky rituální praxe „automaticky“ otevírá duši cestu strážními domy, předpokládá však — což platí obecně pro mandejskou praxi — vnitřní osvojení, přivlastnění: „do srdce svého vzal jsem znamení své“.²⁵⁷

Podobně jako jednotlivé rity jsou i ingredience v rituálech užívané odvozovány z říše Světla. Nejinak je tomu v případě „bílého“ (bílá je barva Světla) sezamu (*šušma*) užívaného pro přípravu oleje,²⁵⁸ jímž kněz třikrát pomazává či poznamenává čelo křtěného. Texty hovoří též o „zapečetění“ (*hatamta*).²⁵⁹ Tím je vystižen jen jeden aspekt - apotropaický, olej chrání proti démonům, duchům, zlé

²⁵⁵ Gs 13:2–4/433:1–3.

²⁵⁶ Gs 26:18–27:9. 4. kapitola 1. knihy Levé Ginzy obsahuje jedno z nejobsáhlejších líčení vzestupu duše skrze nadpozemské strážní domy (*mašarata*).

²⁵⁷ ML 154:5; Gi 335:18–19/346:29.

²⁵⁸ „Olej“ je „synem bílého sezamu“. (ML 36:1.)

²⁵⁹ ML 40:6–7. Třikrát je poznamenaj (*ršum*), podej jim *kušta* a pak si na obličej rozetří vlastní pečet/zapečetění (*hatamta*).

magii atp.²⁶⁰ *Miša* je ale prospěšný jak pro tělo (*paġra*), tak pro duši, resp. pro její spásu. Jako dar Života zbavuje bolestí, soužení a utrpení těla, léčí a upevňuje. Každý, kdo je jím pomazán, bude osvobozen od „druhé smrti“ (ve strážních domech) a „bez hříchů a vin bude na místě Života“.²⁶¹

Ad d) „Poznamenání“ je v textu příslušné formule spojeno s vyslovením jména boha a jeho posla. Víra ve vztah mezi jménem a jeho nositelem je podstatným prvkem mandejského světonázoru a odráží se v mandejské ritualistice v řadě podob. Mandejské rituály „připomenutí zemřelých“ (*dukšana*) stejně jako rituální hostiny jsou bez ní nepředstavitelné. Jsou totiž založeny na přesvědčení, že vyslovení jména podpořené ještě rituální akcí dokáže při hostině zpřítomnit zemřelé předky. Neméně důležitou roli hraje tato myšlenka v rituálu *mašbuta*. Vyslovení jména boha a jeho posla²⁶² je zde vyjádřením sounáležitosti (*laupa*) s nimi a znamená — z pohledu „božského“, který zde reprezentuje kněz — zahrnutí pod autoritu Života, a to opět ve smyslu participace na spásu přinášejících silách,²⁶³ jež zahrnuje i ochranu před mocnostmi Temnoty. Zároveň však v reciprocitě typické pro mandejskou rituální praxi obnáší vyslovení jména boha přijetí jeho autority věřícím, přihlášení se k Životu a jeho poslu:²⁶⁴

„Kdo na mne myslí, na toho myslím já.

Kdo mé jméno vyslovil, toho jméno vyslovím já.“

Z těchto důvodů také kněz v rituálu několikrát zmiňuje jméno toho, kdo absolvoval *mašbuta*.²⁶⁵ Vyslovení jména uvádí do společenství (*laupa*), resp. v opakujících se rituálech je upevňuje. Znat a vyznávat/vyslovovat jméno Života je synonymem mandejství:²⁶⁶

²⁶⁰ ML 37:6–9; 39:4–9.

²⁶¹ ML 36:3–5; 39:14–15. Texty mají „kdo jím pomaže“, a je tudíž pravděpodobné, že poznamenání olejem křtěnec původně vykonával sám (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, 35, pozn. 3).

²⁶² Někdy nahrazují „Život“ (*hūa*) jiná jména nejvyššího boha (především Král Světla).

²⁶³ „pohled na nás, kteří stojíme (*d-qaiminin*) v tvém jménu“ nebo „jsme pevní skrze Tvé jméno“. (ML 138, 12–13.)

²⁶⁴ Gi 366:21–22/389:27–28.

²⁶⁵ K hypotéze, že v *mašbuta* bylo přijímáno jméno, viz E. Segelberg, *Mašbuta ...*, 55. Ke skutečné praxi udělování jména v první třetině 20. století viz E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 43–44.

²⁶⁶ Gi 366:24–367:1/390:1–4.

„Přišel jsem a našel jsem
srdce pravdivá a věřící.
Když mezi nimi jsem neprodléval,
(přesto) jméno mé na ústech jejich spočívá.“

A mimo ty, kteří jméno Života (nebo jeho posla) vyslovují, pak samozřejmě není spásy, tzn. přiznání se k jeho jménu je její podmínkou. Stejně tak i odpadnutí od mandejství je „zapřením jména Života“.²⁶⁷

Ad e) Ze stejných podnětů vychází i opakované vyslovování dvanácti „tajných jmen“ (*šumhata kasiata*). Logiku jejich výběru a proč není zmíněna řada důležitějších bytostí Světla, neznáme. V průběhu rituálu se tento akt opakuje dvakrát a je vždy spojen s vkládáním rukou, čímž se ještě zdůrazňuje jeho „pečetící“ či „upevňující“ charakter. Ruku vkládá (*SUM*) kněz během *mašbuta* na hlavu křtěnci celkem třikrát, z toho dvakrát v souvislosti s pronesením „tajných jmen“ (v Jordánu a po poznamenání olejem), potřetí, když recituje „pečetící modlitby“ (*bauata hatamata*). Typicky pro mandejské pojetí rituální praxe jako *imitatio* je vkládání rukou odvozováno z říše Světla, již v pozemském světě zastupují kněží.²⁶⁸ „Na každého mandejce, který setrvá v *kušta*, vložím já, Manda d-Hiia, svou pravici.“²⁶⁹ Kněží tak v zastoupení poslů Světla umožňují účast na silách Života a skrze vložení ruky prostředkují spásné či léčící síly (*asauata*) a upevnění (*qaiamta*).²⁷⁰ O „upevnění“ již byla v textu několikrát řeč, a to v různých souvislostech. *Qaiamta* je odvozeno od kořene *QUM*, jehož sémantické pole je v mandejštině velmi široké a zahrnuje nejen významy „(v)stát“, „upevnit“, „zajistit“, ale také „stvořit“ „chválit/chvalořečit“, a je do té míry spojeno s *mašbuta*, že bylo obohaceno o význam *šBA* („křtít“). Základ pro široké „uplatnění“ výrazu v mandejském myšlení je asi třeba hledat v mytologických

²⁶⁷ Gi 363,18–19/385:21–22.

²⁶⁸ ML 5:4–9. Ke vkládání rukou v křesťanství viz David Zbiral, „Vkládání rukou v křesťanském kultu 1.—5. století.“ <<http://www.david-zbiral.cz/vzkladruk.htm>> (1. 12. 2009).

²⁶⁹ Gi 30:3–5/30:22–23.

²⁷⁰ Vkládání rukou společně s vyslovením jména rovněž ochraňuje („upevňuje“) věřícího před bytostmi temnoty. Položení ruky má zároveň eschatologický rozměr: Např. Manda d-Hiia říká Janu Křtiteli: „Když na Tebe svou ruku vložím, z těla svého odejdeš.“ (Gi 192:21–22/193:15–16). Viz K. Rudolph, K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 189.

souvislostech boje Světla a Temnoty.²⁷¹ Být upevněn/pevný“ je — v opozici vůči bytostem Temnoty - důležitým atributem Života nebo Krále Světla a dalších bytostí Světla: „Život jest pevný ve svém příbytku (*škinta*)“ (často se opakující formule²⁷²), bytosti Světla jsou jím „stvořeny a upevněny“, a když je Životem vyslán posel Světla do boje proti Temnotě, tak je „upevněn a vyzbrojen“. Na těchto kvalitách říše Světla pak *mašbuta* dává účast, a tím vytváří předpoklad pro spásu. Jen duše „upevněná“ prostřednictvím rituálů vystoupí vzhůru skrze strážní stanice (*matarata*) a v plérómatu bude „upevněna“: „Tyto duše, které k Jordánu sestoupily a byly pokřtěny (ponořeny), stejně i (duše) našich rodičů, učitelů, bratří a sester, kteří opustili tělo své, a těch, již ve svých tělech dlí; tam ve Světle budou upevněny.“²⁷³

Ad f) Ritus *kušta*, tj. podání ruky doprovázené vyslovením formule „*Kušta* nechť Tě uzdraví a upevní“, je součástí většiny mandejských rituálů. V *mašbuta* nejprve uzavírá část rituálu odehrávající se v Jordánu, podruhé následuje po poznamenání olejem, poté po hostině a v závěrečné fázi rituálu. Celý rituál navíc uzavírá výměna *kušta* mezi celebrujícím knězem a jeho pomocníkem (*šganda*). *Kušta* znamená „pravda“, a to ve smyslu mravním coby „pravdivost“, „pravdomluvnost“, zároveň ale „důvěra“, „upřímnost“ ve vztazích mezi věřícími i ve vztahu k bytostem Světla.²⁷⁴ V eschatologicko-soteriologickém významu pak vystupuje jako (někdy personifikovaná) spásná moc, ve víře nebo vědění zakoušená spásná pravda.²⁷⁵ Jako taková je pak svědkem vzestupu duše (*masiqta*).²⁷⁶ I ritus *kušta* má původ v říši Světla, kde jej praktikují bytosti Světla jako výraz společenství (*laupa*),²⁷⁷ jež *kušta* zakládá mezi věřícím a Životem a mezi věřícími navzájem. Tuto sounáležitost symbolicky vyjadřuje podání (*PŠT*) pravé

²⁷¹ Gi 74:1/70:15; 318:19/322:23; 360:13/381:1. V instrukcích k rituálům se „upevnit“ a „upevnění“ objevuje především v souvislost s modlitbami, jejichž recitace má umocnit, posílit jejich působení.

²⁷² Např. ML 25:3—4.

²⁷³ ML 46:1—3. Den, v němž je praktikován *mašbuta*, je „velkým dnem“, v němž duše „byla upevněna“ (*Ibid.*, 46—49, č. 30).

²⁷⁴ M. Lidzbarski, *Ginza...*, 5, pozn. 12.; též, *Das Johannesbuch...*, xvii.

²⁷⁵ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 209—211; K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 140; Podle německého teologa Rudolfa Bultmanna odpovídá mandejské *kušta* novozákonnímu, resp. janovskému *alétheia*. (Rudolf Bultmann, „Johanneische Schriften und Gnosis“, *Orientalistische Literaturzeitung* 43 (1940), 150—175, 161.)

²⁷⁶ Např. Gs 103:19—23/545:32—40.

²⁷⁷ Gi 130:7—8/145:22—23.

ruky mezi dvěma mandejci. Význam ritu je dobře patrný z pronášené formule *kušta asiak qaimak*: *kušta* je dárce uzdravení (*asuta*) a upevnění (*qaiamta*). *Asuta* resp. deriváty od kořene *ASA* nelze chápat jen jako „uzdravení“ v našem smyslu, ale spíše dodání síly či energie a života. Proto lze citovanou formuli přeložit též „Pravda ať Tě uchová (ochrání) a upevní!“²⁷⁸

Spásný charakter celého rituálu *mašbuta* ještě umocňuje závěrečná hostina, již celebrující kněz připraví nejprve pro ty, kdo podstoupili *mašbuta*, a v závěru celého rituálu pak sám pro sebe. Význam hostiny plyne z mytologického zdůvodnění ingrediencí při hostině konzumovaných (*pihta* a *mambuha*). Schéma je přitom obdobné s předcházejícím (s olejem): původ chleba i vody je odvozován z říše Světla a věří se, že jejich pozřením věřící participují na jejich silách/atributech, jež jim tyto prostředkují. V popředí příslušných textů stojí opět především odpuštění hříchů a společenství (*laupa*) se Životem. Jejich zásadní význam se odráží v tom, že jsou rovněž chápány jako svědkové soudu duše, tzn. jsou nezbytné pro její návrat do říše Světla.²⁷⁹

Závěrem

Jednotlivými sekvencemi i jako celek se *mašbuta* ukazuje jako předpoklad spásy²⁸⁰ a zároveň — díky realizaci společenství s Životem — jako její předjímka. *Mašbuta* umožňuje mandejci již za života v pozemském světě reálnou participaci na darech říše Světla, a je proto v zájmu zbožného mandejce účastnit se opakovaně rituálu. Slovy vzdělaného mandejského laika Sálema Čohejlího: „Čím častěji mohou (mandejci) podstoupit *mašbuta*, tím blíže jsou Pánu (*mara*)“.²⁸¹ Na rozdíl od jednorázového křesťanského křtu mohou mandejci podstoupit *mašbuta* každou neděli nebo u příležitosti mandejských svátků či rituálů. Např. během pětidenního svátku *Paruanaiia* podstupují i dnes někteří mandejci *mašbuta* každý den pět dní po sobě. I když to je dnes spíše výjimkou a velká část mandejců absolvuje *mašbuta* jen několikrát během svého života.

²⁷⁸ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 200, pozn. 2. Mandejci v západní diaspoře interpretují někdy *kušta* jako „přísahu“ toho, kdo absolvoval *mašbuta* (leták „Sabäer-Mandäer“, vydal *Gesamtverein der Mandäer-Deutschland*, nedatováno).

²⁷⁹ *Ibid.*, 33, 13; 76:1–2.

²⁸⁰ Gs 103:19–23/545:32–40. *Mašbuta* je uvedena jako „svědek“ duše před soudem společně s Jordánem, s *pihta*, *kušta*, *mambuha*, placením odměny (kněžím) a dary almužny.

²⁸¹ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, Rudolf Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1836, 306/307.

Důraz na *mašbuta* coby předpoklad spásy se odrazil v naléhání, aby děti podstoupily rituál co nejdříve po narození. Podle zpráv Drowerové se tak dělo zpravidla 1. neděli 30 dnů po narození chlapce, 32 dnů v případě děvčete (popř. 40/42). I dříve se někdy rituál konal později kvůli chladné vodě nebo ze strachu z možného znečištění Jordánu malým dítětem neovládajícím ještě vyměšování. V případě, že novorozenec zemřel v průběhu rituálu, což údajně nebylo zcela neobvyklé (chladno, hygienické podmínky), kněz rituál dokončil s panákem uhněteným z těsta z bílé pšeničné mouky. Panák byl pak pohřben s dítětem, rituál byl považován za dokončený a duše dítěte se mohla vrátit do říše Světla.²⁸² Dítě při recitaci formulí zastupuje tzv. *halala* (tj. rituálně čistý laik). Z vlastních pozorování nemohu dnes praxi křtu (*mašbuta*) novorozenat doložit, nicméně i dnes usilují praktikující rodiče o to, aby jejich děti absolvovaly *mašbuta* co nejdříve. Sáleem Čohejlí uvádí věk 6 měsíců.²⁸³ *Mašbuta* ale většinou podle mých pozorování absolvují děti, které již mluví a mohou opakovat po knězi příslušné formule.

Oproti křesťanství chybí v *mašbuta* myšlenka přijetí ducha a další náležitosti jednorázového křtu — katecheze a půst, který ostatně Ginza odmítá. Nicméně stejně jako křesťanský křest je i u mandejců *mašbuta* podmínkou spásy, ale tato skutečnost je v obou náboženstvích zdůvodněna zcela odlišně. Na rozdíl od výše nastíněného mandejské pojetí ji křesťanství zakládá na interpretaci křtu coby účasti na smrti a zmrtvýchvstání Kristově.²⁸⁴ Díky Kristově smrti na kříži pak taky ten, kdo se k němu v aktu křtu přiznává, je očištěn od hříchů. Právě očištný aspekt a především odpuštění hříchů dnes mandejci v západní diaspoře navenek zdůrazňují, protože zde pochopitelně nacházejí jeden z mnoha aspektů, jimiž mohou srozumitelně přiblížit své náboženství.

Kromě výše uvedených aspektů účinku rituálu, je třeba zmínit, že *mašbuta* má důležitou společenskou funkci. Je výrazem přináležitosti ke společenství a stejně jako svátky, jichž je ostatně nedílnou součástí, upevňuje vzájemnou sounáležitost jak v diaspoře, tak na Blízkém východě.

²⁸² Viz E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 44–46.

²⁸³ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 306/307.

²⁸⁴ Christoph Marksches, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München: C.H.Beck 2006, 75–76.

Proměny rituálu

Výše popsany rituál prováděný v Austrálii v rámci svátku *Paruanaiia* odpovídá svým průběhem jak popisům Drowerové, tak relevantnímu rituálnímu scénáři. Na dílčí odlišnosti jsem upozornil během výkladu. Od rituálního scénáře se odlišovaly pouze některé pronášené formule a jejich pořadí.

Předpokladem účinku, tedy předpokladem spásného působení rituálu je, že *mašbuta* musí být vykonána v proudící („živé“) vodě, jež je dle mandejců napájena z říše Světla. Právě proto tradičně stavěli oplocený kultický areál u řeky, z níž byla kanálem odváděna voda do bazénu. Kolem takového rituálního areálu byl semknut rituální život obce. V moderních iráckých městech mohla být *mašbuta* praktikována na březích řek, ale bylo to nehygienické a navíc byli mandejci vystaveni reakcím nemandejců. Řešením bylo přenést místo konání rituálu do uměle vytvořených nádrží, do nichž je voda z řek přiváděna (a z nich odváděna) potrubím. Takový bazén byl vybudován v Bagdádu v uzavřeném objektu na břehu řeky Tigris roku 1970 a o dva roky později v Basře.²⁸⁵ Protože voda musela být do nádrže uměle pumpována a opět odváděna, nepředstavovala pro konzervativněji založené mandejce skutečně „živou“ vodu. Diskuze o reformě rozdělila laickou komunitu a od takto praktikovaného rituálu se distancoval i tehdejší nejvyšší kněz v Bagdádu (viz 8.2.). Reformní názory se však postupně prosadily a provádění rituálu bylo v 80. letech v Bagdádu a v Basře přeneseno do vykachličkovaných bazénů s proudící vodou. V dnešní praxi alternuje podle konkrétních podmínek (a podle přístupu jednotlivých kněží) *mašbuta* na břehu řeky s rituálem prováděným ve zvláštním vybudovaném bazénu. Tam, kde takový speciální bazén chybí, což je případ většiny diasporních komunit, koná se křest často v pronajatém plaveckém bazénu [obr. 25]. Takový — v nizozemské diaspoře konaný — rituál popisují stručněji v kontextu výkladu svatebního rituálu (6.5.2.).

²⁸⁵ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 39–40.

6.4. Rituální hostiny: *lofani*, *ahaba d-mania*, *zidqa brika*

6.4.1. Úvod

Rituální hostiny²⁸⁶ sjednocují živé a ty, kteří již z těla odešli, do jednoho společenství. Věří se, že skrze vyslovení jména zemřelých předků jsou tito přítomni a participují na hostině.²⁸⁷ Myšlenka podpory duše ze strany komunity se v mandejství postupně rozvinula do tří základních typů rituálních hostin: *lofani*, *zidqa brika* a *masiqta*. Jejich materiálním základem jsou různé formy rituálního chleba a voda čerstvě nabraná z „Jordánu“, ty doplňují další ingredience.

6.4.2. *Lofani*

Popsaný rituál: Sydney, 18. březen 2007, 1. den svátku *Paruanaiia*

Rituální scénář: není/neznáme²⁸⁸

Popisy: Drowerová,²⁸⁹ as-Suhajrī²⁹⁰ (viz též popisy pohřebních rituálů v 6.5.3.)

Nejjednodušší formu rituálních hostin představuje tzv. *lofani*, jež cílí na podporu duší zemřelých předků. Myšlenku pospolitosti vyjadřuje samotný název hostiny, jež je hovorovou formou *laupa* (společenství, sjednocení). Jako jedné z klíčových idejí mandejství jsem se výrazu *laupa* věnoval v kapitole 6.2.4. Hostiny *lofani* jsou materiálně i personálně nejméně náročnými hostinami a na rozdíl od dvou dalších rituálních hostin, jimiž se budeme zabývat, se mohou konat i v nepřítomnosti kněží. Tradičně se konají v den úmrtí mandejce a následně ve

²⁸⁶ Úvodní pasáž výkladu vychází z publikovaného textu: Jiří Gebelt, „Mandajské rituální hostiny“, in: Lukáš Pecha (ed.) *Orientalia Antiqua Nova VIII: Sborník z vědeckého kolokvia, pořádaného v Plzni ve dnech 14.-15. února 2008*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2008, 97–106.

²⁸⁷ E. S. Drower, *Water into Wine...*, 95.

²⁸⁸ Rituální texty sice několikrát *lofani*, resp. *laupa* zmiňují, ale neznám žádný text, který by stanovoval průběh rituálu.

²⁸⁹ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 185–190; 204–205; E. S. Drower, *Water into Wine...*, 95.

²⁹⁰ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 63–65.

stanovených dnech (viz výklad rituálů prováděných v souvislosti s úmrtím mandejce). Vyjma *lofani* konaných bezprostředně v souvislosti s úmrtím, resp. s pohřbením mandejce se většinou jedná o rodinné hostiny. I když např. v rámci svátku *Paruanaiia* nebo v den výročí úmrtí bývá k rodinným *lofani* často přizván kněz.

Základem hostiny je chléb a voda, přesněji čerstvě nabraná voda z „Jordánu“ (tj. z proudící vody). Konzumovány jsou tradičně ještě hrozny vína (nebo rozinky), vlašské ořechy, granátová jablka, kdoule a na stole nesmí chybět sůl. Celebující při hostině v párech lámou a konzumují chléb, zapíjejí jej vodou a přitom pronášejí formuli „*laupa u ruaha*“. Je to vlastně jednoduchá prosebná modlitba, do níž shromáždění vkládají jméno toho, v jehož prospěch se hostina koná:²⁹¹ „Ve jménu velkého Života. Společenství (sjednocení) a pokoj Života a ten, který hříchy odpouští, budiž duši N.N. syna (dcery) N.N.“ (*b-šumaihun d-hiia rbia laupa u ruaha d-hiia u šabiq hataiia nihuilh nišimta d-...*).

Jednoduchá *lofani*, které jsem byl přítomen, se konala v podvečer prvního dne svátku *Paruanaiia*. Kněz nejprve rozdělal těsto a upekl na roštu na břehu řeky pět placek chleba, pak v řece předepsaným způsobem omyl (třikrát ponořil) všechny plody. Sedě sám u stolu bral do pravé ruky od všech pokrmů, které připravil, vyslovoval formuli *laupa u ruaha* a následně pronášel „Pochválen a požehnán budiž můj Pán. Budiž uzdraven. Uzdravení (*asuta*) budiž Vám, požehnané plody (*tabuta*)“.²⁹² Do formule přitom vkládal jména mandejců napsaná na papírcích, které mu postupně předkládala jedna z přítomných žen. Paralelně probíhaly na přilehlé louce na břehu řeky rodinné *lofani*, k několika z nich jsem byl přizván.

Význam hostiny *lofani* jsem již zmínil v úvodní pasáži: zakládá, resp. upevňuje společenství duší zemřelých a v pozemském světě ještě žijících mandejců skrze konzumaci plodů.²⁹³ Zvláštní význam má takové *communio* spojené s prosbou o odpuštění hříchů tehdy, když se duše (duch) od těla odděluje a vydává se na cestu do říše Světla. Proto se k hostinám *lofani* vrátím v rámci výkladu rituálů konaných u příležitost úmrtí mandejce.

²⁹¹ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 204–205; ead., *Water into Wine...*, 95, 232.

²⁹² Recitoval tedy sám to, co Drowerová líčí v responzorické struktuře (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 189).

²⁹³ *Ibid.*, 180.

6.4.3. Rituál „Předání roucha“ (*ahaba d-mania*)²⁹⁴

Popsaný rituál: Sydney, 19. březen 2007, 2. den svátku *Paruanaiia*

Rituální scénář: *Šarh d-ahaba d-mania b-iuma d-paruanaiia mandaiia gabra eu enta eu rba eu zuta*²⁹⁵

Popisy: Drowerová²⁹⁶ Čohejlí²⁹⁷

Úvodní poznámky

Jak jsem zmínil v úvodních pasážích této kapitoly (6.1.3), sbírka známá dnes pod názvem *Alp trisar šuialia* („Tisíc a dvanáct otázek“) obsahuje dvě verze textu s názvem „Rána a léčení“ (*mhita uasuta*).²⁹⁸ „Ránami“ se zde myslí různé omyly, neúmyslná provinění, označovaná rovněž jako hříchy, většinou rituální povahy. *Asuta* (či v plurálu *asauata*) je „uzdravení“, čímž se myslí náprava uložená za dané pochybení. Text se na několika místech zabývá rovněž případem, kdy mandejec zemře bez toho, že by byl oblečen do rituálního roucha. V pohledu mandejského náboženství je to výjimečná situace, neboť podle rituálních předpisů musí umírající vykonat nebo na něm být vykonána řada úkonů. Dojde-li k úmrtí nečekaně, například následkem nehody, a mandejec umírá bez předepsaného nového roucha, je to považováno za pochybení (*mhita*), které zabraňuje duši v návratu do říše Světla. Společně s rituálním rouchem je někdy zvláště zmíněn i opasek (*himiana*). „Kdo odešel ze svého těla bez roucha a opasku (*eusṭlia uhimiana*), je jako nahý. (Jeho duše) nemá křídla, aby mohla letět a putovat v éteru...“²⁹⁹ Splnění této povinnosti je podmínkou spásy. Jako nápravu - vyléčení (*asuta*) - proto text předepisuje: „Potom v den (svátku) Pěti (*panšia*) dej mu nové šaty

²⁹⁴ Kapitulu jsem s malými změnami publikoval. (Jiří Gebelt, „Mandejský rituál `Předání roucha` (*ahaba d-mania*)“, *Pantheon* (7) 2012, 82–105.)

²⁹⁵ „Vysvětlení (rituálu) předání roucha v den (svátku) *Paruanaiia* mandejci, muži nebo ženě, velkému nebo malému“, in: B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalltage...*, ř. 244–300.

²⁹⁶ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 214–222.

²⁹⁷ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1924–1934, 316–319.

²⁹⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 60–68/195–210, 94–96/262–265.

²⁹⁹ *Ibid.*, par. 73, 72/218–219. Předepsáno je nové rituální roucho. Když není k dispozici, je možné umírajícího obléknout do staršího vyběleného *rasta*, nesměl v něm však být proveden ritus *kušta*. I pak je ovšem třeba ve prospěch zemřelého celebrovat rituál *Ahaba d-mania* (par. 17, 63/200).

(*euṣṭlia*). Byl-li to mandejec (tzn. laik), čti ‚Manda mne stvořil‘ (*manda gran*)³⁰⁰ pro myrtový věnec (*klila d-asa*) a vlož jej na jeho hlavu.“³⁰¹

Tím jsou již v zásadě dány hlavní prvky rituálu *Ahaba d-mania*. Z publikovaných a přístupných mandejských textů existuje pouze jeden, který tuto myšlenku rozvádí: text ze sbírky lady Drowerové (D.C. 24) s názvem *Šarh d-paruanaiia*. Svitek obsahuje dvě verze tohoto rituálu, jedna varianta stanovuje normu rituálu konaného ve prospěch mandejců (tj. laiků), druhá, složitější kodifikuje rituální jednání ve prospěch zemřelého kněze (*tarmida* nebo *ganzibra*).³⁰²

Mania je jedním z mnoha označení, jež mandejština užívá pro „oblečení“, „šaty“ (plurál od *mana*),³⁰³ a *Ahaba d-mania* lze přeložit jako „předání roucha“ nebo „předání šatů“.³⁰⁴ O rouchu, které si obléká umírající mandejec a které se používá při rituálu *Ahaba d-mania*, hovoří mandejci jako o „dobrém čistém rouchu“ (*tartabunia tabia dakiia*).³⁰⁵ V každodenním jazyce mandejců (*ratna*) se pro ně dnes užívá z arabštiny převzaté slovo *gmáši* (novomandejsky: *qomáš*). A protože mandejci samotní chápou *Ahaba d-mania* jako jeden typ rituálu „požehnaná almužna“ (*zidqa brika*), nazývají toto rituální jednání v každodenním jazyce jako *zidqá brichá mál gmáši* (*Zidqa brika* roucha). Sálem Čohejlí hovoří o rituálu jako o *masiqta* (vzestup).³⁰⁶

Popis rituálu

Rituál *Ahaba d-mania* se koná mimo *mandi*, v rituálním areálu nebo jednoduše na břehu řeky. Jednak proto, že předpokládá *mašbuta*, jednak proto, že jedna z ingrediencí používaných během rituálu je voda čerstvě nabraná z řeky (*iardna*). Předpisy vyžadují přítomnost dvou kněží (*tarmida*) a jednoho pomocníka kněze (*šganda*). Jeden z kněží by měl být *ganzibra*, tedy v kněžské hierarchii výše

³⁰⁰ ML č. 19.

³⁰¹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 17, 63/200.

³⁰² B. Burtea, *Das mandäische Fest...* ř. 244–300, rituál ve prospěch kněze nebo *ganzibry* na ř. 301–342.

³⁰³ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 246 (mana 1). K dalším výrazům (*lbuša*, *rasta*, *e(u)ṣṭla*) viz kapitulu 6.2.7.

³⁰⁴ *Ahaba* je derivátem kořene *YHB/AHB* („dát“)

³⁰⁵ Srv. E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 175.

³⁰⁶ Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz (5. Aufl.) 1985, 1057 (*qumáš*); R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1924, 316/317.

postavený kněz. Rituál se koná vždy ve prospěch jednoho konkrétního mandejce, který zemřel bez rituálního roucha. Během rituálu jej zastupuje postava označovaná v textech jako *napaqa*. *Napaqa* je nomen agentis od kořene *NPQ* („odejít“ a také „zemřít“) a můžeme je přeložit jako „odcházející“ (duše) nebo „umírající“ (člověk).³⁰⁷ *Napaqa* je přitom označením jak pro zemřelého, tak pro toho, kdo jej zastupuje. Pohlavím a věkem musí *napaqa* odpovídat osobě zemřelého, ženatý/vdaná zastupuje ženatého/vdanou atp. Rituál probíhá v těchto případech vždy stejně. Rozdíl spočívá pouze v tom, že do modliteb a formulí je vkládáno rituální (*maluaša*) jméno zemřelého. Zemřelého kněze musí zastupovat opět kněz. V tomto případě dostává *napaqa* nejen nové rituální roucho a věnec (*klila*), ale rovněž kněžské insignie: hůl z olivovníku (*margna*), pečetní prsten (*esiqta*) a korunu (*taga*).³⁰⁸

V terénu [obr. 26]

Rituál *Ahaba d-mania* se koná pouze v rámci svátku *Paruanaiia* a je ve vztahu k dalším rituálům, které během tohoto svátku probíhají. Popisovaný rituál se konal v jedné z okrajových čtvrtí Sydney v pondělí 19. března 2007, druhého dne svátku *Paruanaiia*. Rituál se koná většinou ve prospěch těch mandejců, kteří zemřeli v daném roce, tj. v době od minulého do současného svátku *Paruanaiia*.³⁰⁹ Protože však rituál nebyl delší dobu prováděn, měl se během tohoto svátku konat ve prospěch celkem jedenácti mandejců, z nichž někteří zemřeli před více než jedním rokem. Nejednalo se přitom pouze o členy australské komunity.

Ráno uvedeného dne, když jsme dorazili k Nepean River, *šganda* (který absolvoval den předtím *mašbuta*) rituálně očistil (tj. v řece předepsaným způsobem ponořil) nová rituální roucha a nechal je uschnout na slunci. Protože se jednotlivé části roucha nesmějí dotknout země, rozvěsil je na strom. Vlastnímu rituálu *Ahaba d-mania* předchází *mašbuta*. Koná se nikoli v neděli, ale netradičně v pondělí. To je možné jen proto, že je doba svátku *Paruanaiia*. Druhého dne tohoto svátku, kdy se rituál *Ahaba d-mania* konal, se *mašbuta* účastnilo kolem 60 mandejců. Tři z nich, kteří přijali roli *napaqa*, již poté, co absolvovali *mašbuta*, nesmí promluvit. Jedná se

³⁰⁷ E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 284: „departing soul“, „dying person“; R. Macuch, *Handbook...*, 184:8–9 „who goes out of the body“, „who dies“.

³⁰⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 17, 63/201.

³⁰⁹ E. S. Drower, *Water into Wine...*, 238.

o mladou ženu a dva mladé mandejce, oba jsou *šgandové* (jeden ženatý, druhý ne). Jeden člověk může při dodržení výše uvedených podmínek zastupovat více zemřelých. Ve prospěch každého z nich však musí být rituál celebrován nově a *napaqa* přitom pokaždé obléká nové rituální roucho.

Rituál se koná na břehu řeky, poblíž místa, kde mandejci běžně praktikují *mašbuta*. Děje se však z velké části mimo pozornost většiny na louce přítomných laiků. Rituál celebrují dva kněží a jeden *šganda*. Jeden z kněží převzal roli nepřítomného *ganzibry*.³¹⁰ Rituálu asistuje ještě jeden kněz (*tarmida*). Ten má v ruce poznámky (včetně mandejského textu rituálu v arabském přepisu) a předčítá text rituálu jako nápověda v divadle, zároveň ještě telefonicky upřesňuje rituální jména (*maluaša*) zemřelých.

Dějství rituálu se soustřeďuje kolem rituálního „stolu“ (*tariana*), na který *šganda* umístí předepsané pokrmy, jež rituální instrukce shrnují pod označení *tabuta*: granátová jablka, vlašské ořechy, kusy kokosového ořechu, datle, víno. Následují kousky dalších plodů: melounu, banánu, ananasového melounu, citronu a okurky. Na *tariana* je kus upečené ryby, sůl a dva druhy rituálního chleba. Jeden označují mandejci jako *paṭira* a druhý jako *ša*. *Paṭira* je bochníček nebo placka zhotovená z nekvašeného těsta, připraveného smícháním pšeničné mouky s vodou z řeky. Dle konkrétního rituálního kontextu je či není těsto osoleno. *Ša* připravují kněží ze stejného těsta jako *paṭira*, mívá podobu „válce“ nebo srolované placky a tvar a přibližně i velikost prstu dospělého člověka.³¹¹ Na *tariana* stojí ještě láhev s vodou z „Jordánu“ a malá miska.

Rituál začíná obvyklými prelimináriemi: kněží konsekrují předepsaným způsobem svá rituální roucha (*rasta*), stojí přitom otočení směrem k severu, kde je lokalizována říše Světla, v tomtéž směru je natočen i symbol mandejské komunity - praporec (*drabša*) a stejným směrem pak bude při rituálu sedět i *napaqa*. Následuje formule *laupa uruaha d-hiia*: „Společenství a pokoj Života a ten, kdo hříchy odpouští, budiž této duši tohoto N.N., syna/dcery N.N., této *masiqta* a *dukrana*“ (*laupa uruaha d-hiia u šabiq haṭaiia nihuilh (nihuilak) lhaza nišimta d-plan br*

³¹⁰ *Ganzibra* Saláh odletěl v době svátku *Paruanaiia* provádět rituály do Íránu. Ke kontextu popisovaného rituálu viz výklad svátku v kapitole 6.5.4.

³¹¹ E. S. Drower, „The Sacramental Bread...“, 125.

planita d-haza masiqta u dukrana).³¹² Kněží ji během rituálu recitují několikrát, jednou zde v úvodní fázi rituálu, poté při společném držení *ša* a následně při jeho lámání.³¹³ Formule obsahuje tzv. *zhara*, tj. pasáž, v níž kněz do textu vkládá rituální jméno (*maluaša*). *Maluaša* jméno mandejce, v jehož prospěch se popisovaný rituál koná, je Adam, a protože jména se uvádějí v matrilineární linii, zní celé jméno, které kněží vkládají do formule a do modliteb, „Adam bar Šárat“ (Adam syn Šáraty).

Kněží pronášejí čtyři modlitby (*bauata*) pro konsekraci „koruny“ (*taga*, texty č. 1, 3, 5 a 19 ze sbírky *Qulasta*). Poslední z textů, jenž začíná slovy „Manda mne stvořil“ recitují kněží dvakrát. Podruhé se tak děje ve jménu zemřelého (je vloženo jeho jméno) a kněz při recitaci vsune mandejci zastupujícímu zemřelého pod jeho *burzinqa* myrtový věnec (*klila d-asa*).³¹⁴

Následuje ritus *kušta* (pravda): *šganda* se postaví proti *napaqa*, podá mu ruku a pozdraví jej formulí „Pravda (*kušta*) at tě vyléčí a upevní.“ A potom ještě pronese větu: „Tuto *kušta*, kterou Ti já předávám, předej Ty Abaturovi.“ Rituál pak pokračuje tím, že *napaqa* recituje další formuli, jež začíná slovy „Pán odměny a almužny“ (*mara d-agra uzidqa*) a obsahuje prosbu o odpuštění hříchů zemřelého a duší předků. Protože *napaqa* nejedná za sebe, ale za zemřelého, recituje tuto formuli pouze „v srdci“, tj. jen v duchu.³¹⁵ Při prvním provedení rituálu, které jsem sledoval, udělala mladá žena, jež přijala roli *napaqa*, chybu, když začala text recitovat nahlas. Celý rituál tím byl zneplatněn. V popisovaném rituálu proto hlavní celebrující kněz čte z poznámek na papíru nahlas za zastupujícího mandejce a ten jen souhlasně pokyvuje hlavou.

Poté všichni aktéři usednou kolem *tariana*. Napravo od *napaqa* sedí hlavní celebrující kněz, jenž přijal roli *ganzibry*, nalevo druhý *tarmida* a naproti němu *šganda*, který v rituálu zastupuje posla Světla (mandejsky rovněž (*a*)*šganda*). Hlavní kněz bere do ruky *ša*, společně jej drží s druhým knězem a přitom přednesou

³¹² *Dukrana* znamená „vzpomínka“, „připomenutí“ jména zemřelých předků během rituální hostiny. Mandejské rituální hostiny vycházejí z představy, že předkové, jejichž jména byla vyslovena, se účastní hostiny.

³¹³ Ve sbírce *Qulasta* se formule *laupa uruaha* objevuje na začátku rituálu *masiqta*, a to v souvislosti s přípravou tzv. „dopisu“ (*ingirta*). V elementární podobě (přání pospolitosti, pokoje a toho, kdo odpouští hřichy) stojí v úvodních pasážích 2. a 3. knihy Levé Ginzy.

³¹⁴ „Manda mne stvořil“ (text č. 9 ze sbírky *Qulasta*) je „výrokem“ (*pugdama*) pro myrtový věnec. Během rituálu *mašbuta* si při recitaci tohoto textu kněz vsouvá myrtový věnec pod svůj „turban“ (*burzinqa*).

³¹⁵ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 318/319, 1933.

formuli *laupa uruaha d-hiia*. Následuje lámání *ša*. Pak spojí kněží ruce nad *tariana* a recitují zmíněnou formuli tentokrát v delší verzi, v níž se žádá o odpuštění nejen pro zemřelé, ale i pro žijící mandejce. Pak kněží a *napaqa* jedí z pokrmů připravených na *tariana*. Každý pozře jeden kousek z toho, co je připraveno, a na závěr doušek vody z „Jordánu“ (tj. z Nipean River).

Podle rituálních instrukcí by teď kněží měli říci „Přijaty byly dary (*tabuta*)...“³¹⁶, to ale nevysloví a namísto toho hned recitují modlitbu „Dobrý je dobrý pro dobrého“ (*tab taba ttaba*), v delší verzi známé jako „Naši předkové“ (*abahatan qadmaia*).³¹⁷ Opět se prosí o odpuštění hříchů pro ty, kteří se účastní rituálu, pro všechny živé i zemřelé mandejce.

Rituál uzavírá dekonsekrace koruny. Celé dějství trvá na mandejské poměry jen velice krátkou dobu, přibližně asi 15 minut, zatímco např. rituál *mašbuta* zpravidla vyžaduje - v závislosti na počtu jedinců, kteří jej absolvují - kolem čtyř hodin. Jak jsem již uvedl, rituál se zpravidla opakuje několikrát za sebou v identické podobě, v druhý den svátku *Paruanaiia* roku 2007 jsem byl svědkem celkem čtyř rituálů, z toho jeden byl kvůli zmíněnému pochybení neplatný.

Interpretace rituálu

Ahaba d-mania je poměrně jednoduchý rituál zaměřený na spásu konkrétního jednotlivce a srozumitelný na pozadí mandejského pojetí spásy, s nímž jsme se seznámili v 5. kapitole. Spása či vykoupení (*purqana*) spočívá v návratu duše do říše Světla, jenž je podmíněn vírou i praxí. Vedle skutků, darů almužny a podpory kněží se v seznamech jako spásupodmiňující objevuje především rituál *mašbuta* a/nebo jeho jednotlivé elementy, zejména proudící voda, v níž se rituál koná („Jordán“), vyslovení jména Života, znamení (*rušuma*), pozdravení (*kušta*) a někdy i chléb (*pihta*) a voda (*mambuga*) konzumované při rituální hostině, jež je součástí *mašbuta*. Protože rozhodnutí o spásě či zatracení je často líčeno jako „soud“, dovolává se duše personifikovaných rituálů nebo jejich elementů coby „svědků“.³¹⁸ Když překoná nástrahy vzestupu (*masiqta*). resp. obstojí u soudu, je

³¹⁶ B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalltage...*, ř. 276, 59.

³¹⁷ Text č. 72 a 170 sbírky *Qulasta*. Lidzbarského překlad obsahuje jen text č. 72. K oběma textům viz níže interpretaci rituálu *zidqa brika*. Pasáž „Přijaty byly dary...“ neuvádí ani Drowerová (E.S. Drower, *The Mandaeans of Iran and Iraq...*, 217—218).

³¹⁸ Gi 103:20–23/545:32–40.

opětovně začleněna do plérómatu, což texty vyjadřují řadou obrazů, často jako zahrnutí atributy božského, především leskem (*ziua*) a světlem (*nhura*),³¹⁹ a toto téma pak některé texty rozvíjejí uvedením řady rituálních předmětů a substancí, jimiž je duše obdarována na znamení sjednocení. Jejich výčet variuje, pravidelně se zde však setkáváme s „šatem lesku“ (*eṣtla d-ziua*), „skvoucím“ nebo „éterickým věncem“ (*klila rauza, klil aiar*) a rouchem Světla, resp. „dobrým čistým rouchem Světla“ (*tarṭbuna ṭaba dakia d-nhura*). Význam slova *tarṭbuna* není příliš jasný, Lidzbarski jej v *Ginze* překládá důsledně jako „turban“ a v tom jej následují i někteří badatelé.³²⁰ Mandejšťina však pro „turban“ rezervuje výraz *burziŋqa*³²¹ a Drowerová překládá *tarṭbuna* jako „roucho“, což se kryje s pochopením některých současných kněží, kteří označení *tarṭabunia ṭabia dakiia* stotožňují s rouchem, jež by měl mít každý mandejec připraveno pro okamžik smrti, a také s rouchem, které při rituálu obléká zástupně *napaqa*. Tuto identifikaci však samotná Drowerová nikde nezmiňuje a *tarṭbuna* odvozuje od kořene *RTB* (být vlhký, mokrý atd.).³²²

V souvislosti s obdarováním rouchem coby výrazem spásy duše je třeba rovněž zmínit, že se v řadě mandejských textů setkáme také s částečně odlišným typem soteriologických představ. Vedle pojetí, která líčí vzestup duše a její následné začlenění do plérómatu, obsahuje *Ginza* i sbírka *Qulasta* řadu prozaických i poetických pasáží, v nichž posel Světla sestupuje do pozemského světa a přináší duši dary říše Světla, jež jsou znakem vykoupení, a ta v nich již stoupá vzhůru. Když např. Manda d-hiia odvádí Jana (tj. „Jana Křtitele“, mandejsky *iahia*) z pozemského světa a z těla, oblékne jej „šatem lesku“ (*eṣtla d-ziua*) a „dobrým čistým rouchem Světla“ (*tarṭbuna ṭaba dakia d-nhura*). V něm pak vystupuje Jan (resp. jeho duše), stejně jako vystoupil Adam, Šitil a každá další duše.³²³ Pro ilustraci uveďme ještě pasáž ze 3. knihy Levé Ginzy:

³¹⁹ V hymnu z 3. knihy Levé Ginzy popisuje duše svůj vzestup strážními domy Slunce, Měsíce, ohně, Sedmi, Ruhy a návrat do plérómatu jako převedení přes potoky vod a odění světlem a leskem. (Gs 89:9–90:10/525:30–527:26.)

³²⁰ Např. K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 53.

³²¹ Viz výklad rituálních předmětů a substancí (6.2.7.).

³²² CP 228, pozn. 8. Zda její překlad nějak ovlivnily výpovědi kněží, nikde Drowerová nezmiňuje. Vycházím z rozhovorů, které jsem vedl s kněžími australské komunity v týdnu konání svátku *Paruanaiia* (především *šganda* Moqbíl a *tarmida* Júhanná an-Našmí).

³²³ Např. Gi 193:6–20/193:26–194:10; Gs 124:12–15/577:23–28.

„Muž, který mne sem přivedl,
přinesl mi skvostný šat (*eštla*).
Šat lesku (*eštla d-ziaa*) oblékl mi,
rouchem Světla (*tarṭbuna d-nhura*) oděl mne.
Éterický věnec (*klil aiar*) mi nasadil
a něco z toho, co Velký (Život) předal utrům.
K domu Života mne pozvedl,
k příbytku, jenž nemá konce.“³²⁴

I když nelze jednoznačně ohraničit sémantiku jednotlivých výrazů, jež v mandejštině označují oděv či jeho součásti,³²⁵ je pravděpodobné, že právě v této myšlenkové tradici je třeba hledat původ představy, že duše toho, kdo zemřel bez rituálního roucha, bude vydána napospas planetám a bude zadržena ve strážních domech (*maṭarta*).³²⁶ Rituální šat - jakkoli pro jeho označení užívají jak texty, tak ústní tradice různé výrazy - představuje pozemské *imitatio* roucha nebeského i roucho, které si (zástupně) obléká *napaqa*, je pozemskou nápodobou roucha, v němž duše stoupá a jež je darem Světla.

K výrazovým prostředkům, jimiž texty opisují konečné sjednocení s Životem či Světlem patří i ověnění „skvícím se“ nebo „éterickým věncem“ a v souladu s logikou mandejské nauky (*naširuta*) je i ono rituálně napodobováno nasazením myrtového věnce (*klila d-asa*) coby výrazu předjímky spásy. Velký význam přitom hraje také samotná myrta, z níž je věnec zhotovován: symbolizuje věčný život, jak je patrné i z textu, který kněz recituje, když vkládá myrtový věnec na hlavu mandejci zastupujícímu v rituálu zemřelého (*napaqa*): „Jeho šlahouny svítí a jeho vůně je libá. Neuvadá a nerozpadá se a jeho listy neopadávají“.³²⁷

Pro mandejské rituály charakteristická myšlenka *imitatio dei* však nachází výraz nejen v ingrediencích při rituálech užívaných, součástech roucha či jednotlivých

³²⁴ Gs 82:11–14/516:14–21.

³²⁵ K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 51, pozn. 1.

³²⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 80, 73/225.

³²⁷ ML 30:1–2. K tomu M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch...*, 214, pozn. 1. K myrtě a myrtovému věnci viz výklad kněžských insignií v subkapitole 6.2.7. a také následující výklad rituálu *zidqa brika*.

ritech. I samotní kněží zastupují v pozemském světě bytosti Světla³²⁸ a v rituálu *Ahaba d-mania* vystupuje do popředí především role *šgandy*. Výraz *šganda* označuje pomocníka kněze (v přísném slova smyslu není sám knězem, protože nepodstoupil žádný iniciační rituál) a zároveň je to jeden z výrazů, které mandejština užívá pro posly Světla, tedy bytosti, jež hrají prostředkující roli mezi pozemským světem a plérómatem. Právě této ambivalence/dvojznačnosti výrazu využívá scénář rituálu: *šganda* v roli posla Světla (*ašganda d-nhura*) přináší *kušta* zemřelému, resp. mandejci zastupujícímu zemřelého. Formulace „Tuto *kušta*, kterou Ti já předávám, předej Ty Abaturovi.“ má své původní místo v rituálu *ingirta*.³²⁹ *Ingirta* znamená „dopis“, jímž se v kontextu vzestupu (*masiqta*) duše myslí lahvička oleje, kterou dostává umírající coby „dopis“ otevírající mu cestu do říše Světla: nad duši, která nese „dopis“, nemají síly Temnoty moc a nemohou ji při vzestupu ohrozit.³³⁰ *Šganda* coby posel Světla prostředkuje duši, která se (konečně — díky rituálu) vydá na návrat do říše Světla, upevnění (*qaiamta*) a spásné síly (*asauata*), díky čemuž může překonat nástrahy vzestupu. Zmínka výměny *kušta* s Abaturem, jehož „dům“ (*bit*, ale také *maṭarta* nebo *škinta*) je jednou z posledních zastávek navracející se duše, pak lze chápat právě jako odkaz na šťastný vzestup duše, jak to líčí řada mytologických textů: při vzestupu (*masiqta*) si pozdravení *kušta* s Abaturem vymění Hibil Ziua, Manda d-hiia nebo Adam.³³¹

Pro mandejské náboženství je charakteristické vědomí hříšnosti lidské existence. Hříchy představují více či méně závažnou překážku vzestupu duše: kdo je bez hříchů, vystoupí zpět do říše Světla. Oproti tomu ti, kteří hřeší, „nejsou hodni domu Života“.³³² Proto je prosba o odpuštění hříchů důležitou součástí většiny rituálních formulí. Mandejci věří, že díky dobrým skutkům a účasti na

³²⁸ „...lesk Života v něm září a světlo Manda d-hiia mluví v něm.“ (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 362, 101/276; par. 5, 61/196–7; dále: par. 359, 100/276.)

³²⁹ ML 119:9–10.

³³⁰ Tak to líčí i texty pronášené v rámci rituálu *ingirta*, především ML 49 a 73, a rozvíjejí i další pasáže sbírky *Alp trisar šuialia*. (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 337 a 339; 99/272.)

³³¹ „Provedl jsem jej kolem Ptahila, který jej stvořil. Dům Abatura jsem mu ukázal a Abatur mu podal ruku svou.“ (Gs 22:12–13/440:20–22.) Zmínka Abatur a pozdravení *kušta*, a rozehrává celou řadu významů, jež všechny odkazují právě k úspěšnému vzestupu duše a jejímu opětovnému přijetí do říše Světla.

³³² Např. Gs 133:23–134:23/591:1–592:12 (dle Lidzbarského 59. kapitola 3. knihy); Gi 80:6–7/85:5–6; 79:1–2/84:2–5.

rituálech³³³ jim mohou být jejich hříchy odpuštěny a duše se může bez poskvrny hříchu vydat na cestu k Životu: „Kěž duše (pl.) tohoto vzestupu vystoupí bez hříchů, přestupků, pochybení, omylů a pošetilostí a uzří místo Světla a nepomíjející příbytek“.³³⁴ S prosbou se obracejí k Životu nebo k jeho poslům, nejčastěji se v této souvislosti objevuje Manda d-hiia jako „ten, kdo hříchy odpouští“ (*šabiq haṭaiia*).

Prosa o odpuštění hříchů je ve formuli, již kněží opakovaně recitují během rituálu, spojena s prosbou o „pokoj“ (*ruaha*) a „společenství“ (*laupa*) Života. *Ruaha* se překládá různými způsoby, jako „mír“, „pokoj“, „blaženost“ nebo také „obnova“.³³⁵ Touha po „pokojí“ je výrazem zakoušení světa coby místa plného neklidu a sváru a jeho nalezení je častým opisem spásy, návratu do říše Světla, do oblasti plnosti.³³⁶ Ty duše, které vyslyšely vykupitelovo volání a uvěřily, najdou „blaženost v plnosti“. *Ruaha* je tím, co duši očekává „na prahu domu Života“, je atributem božského:³³⁷ „Z lesku a světla (mého pána) Manda d-Hiia a z pokoje Života (*ruaha d-hiia*) kéž je nám dáno“. Stejně jako *ruaha* je i *laupa* (společenství, sjednocení) důležitým vyjádřením víry ve spásu duše, víry ve vykoupení ze stvořeného světa (*tibil*) a opětovné sjednocení s bohem (*hiia*).

Účinek dosud zmíněného rituálního jednání lze shrnout následujícím způsobem: věří se, že modlitby o prominutí hříchů budou vyslyšeny, v zaslíbení společenství a pokoje (*laupa, ruaha*) Života se duše vydává na cestu. Vybavena je vším, co pro vzestup potřebuje: absolvovala *mašbuta*, obdržela rituální roucho, věnec (*klila*) a pozdravení *kušta*. Pro vzestup však podle mandejských představ potřebuje ještě potravu na cestu. Posledním dílčím dějstvím rituálu je proto hostina, jejímž vrcholem je recitace předepsané formule nad rituálními chleby, společné držení a lámání *ša*, jeho konzumace, konzumace *patira* a dalších darů

³³³ ML 72:1–2; 73:9–12.

³³⁴ ML 64:11–13.

³³⁵ Macúch překládá „Erleichterung“ (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1919, 316/317.), Lidzbarski překládá „Seligkeit“ (např. Gs 38:5/453:29–30) nebo „Friede“ (ML 116:3), Drowerová překládá rovněž jako „renewal“ (E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook...*, 64:16.) nebo „revival“ (E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 217); Burtea překládá „Erneuerung“. (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 254, 57.) V textech se často objevuje spojení *ruaha rba d-hiia* (ML 17: 5, 7.). Řada magických textů končí formulí „*hauia asuta uruaha*“, již lady Drower překládá jako „There will be healing and relief“. (Ethel Stefana Drower, „A Mandaean Book of Black Magic, transliterated and translated“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 75 (1943) 149–181, 172.)

³³⁶ K. Rudolph, *Gnóze...*, 171, 188.

³³⁷ ML 104:11. Viz dále např. Gs 8:17/429:12–14; ML 17,4–7.

(*tabuta*). Ve sbírce *Alp trisar šuialia* najdeme výpovědi, podle nichž duši, v jejíž prospěch je *ša* lámáno, „přijdou strážci v ústrety a vezmou ji do říše Světla“³³⁸ a teprve připomenutí jména při rituální hostině (*dukrana*) osvobodí duše těch, kteří zemřeli bez roucha a opasku.³³⁹ Na hostině však neparticipuje jen duše zemřelého, ale rovněž duše všech zemřelých předků, jejichž jména jsou vložena do recitace modlitby *Abahatan qadmaii*.

Celý rituál tak způsobem charakteristickým pro mandejské náboženství představuje kumulaci řady elementů a jednání, jež - v charakteristické interakci říše Světla a pozemského světa - usilují o totéž, totiž vytvořit podmínky pro spásu duše. Rituál nahrazuje úkony, které měly být řádně provedeny na umírajícím: omytí (*mašbuta*), oblečení do předepsaného nového rituálního roucha, ověnění myrtovým věncem i následné rituální hostiny podporující vzestup duše. Co se modifikací týče, popisovaný rituál vykazuje svým průběhem pouze nepatrné — v textu konstatované — odchylky od rituálního scénáře a také od popisu Drowerové. Jediná důležitá změna je nahrazení výše postaveného kněze (*ganzibry*). Vylíčení rituálu od S. Čohejlího neuvádí ani držení a lámání chleba, ani ověnění myrtovým věncem a modlitbu *Abahatan qadmaia*, ale jak jsem uvedl výše, Macúchem vydaný text není popisem pozorovaného rituálu, nýbrž vyprávěním o tom, jak je rituál praktikován.

³³⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 116–117, 33/140–141 (v kontextu rituálu *masiqta*). Srv. Ethel Stefana Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press: 1960, 68–69.

³³⁹ „...jejich duše jsou spoutány, dokud jejich jména nejsou připomenuta (*dakria*).“ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 81; 73/226.

6.4.4. Rituál *zidqa brika* („požehnaná almužna“)

Popsaný rituál: Sydney, 19. březen 2007, poslední den svátku *Paruanaiia*

Rituální scénář: *Šarh d-zidqa brika d-paruanaiia*³⁴⁰

Komentář/e: *Diuan mašbuta d-hibil žiua*.³⁴¹

Popisy: Drowerová³⁴²

Poskytnutí almužny zaujímá mezi dobrými skutky výjimečné postavení a skutečnost, že se jím duše může při vzestupu prokázat, je předpokladem jejího šťastného návratu do říše Světla. Almužna je jedním ze „svědků pravdy“ (*sahdia d-kušta*): „Neděle, Kušto, Almužno, Vy jste svědky duše! Vy jste svědky a provedete ji kolem domu celníků.“³⁴³ V kapitole 6.2.6. jsem zmínil, že z výpovědí textů můžeme usuzovat na to, že almužna byla původně shromažďována v rituální stavbě nebo areálu a přinesené jídlo konzumováno při společných hostinách. Je pravděpodobné, že se rituál „posvěcená almužna“ (*zida brika*) se vyvinul z tohoto zvyku.³⁴⁴

Popis rituálu

Rituál *zidqa brika* se koná při různých příležitostech: u příležitosti úmrtí mandejce po pohřbení těla,³⁴⁵ je součástí svatebního rituálu,³⁴⁶ při rituálu posvěcení *mandi* a iniciaci *ganzibry*.³⁴⁷ V závislosti na kontextu daného rituálu jeho konkrétní podoba variuje, vždy se však odehrává mimo *mandi* v rituálním areálu nebo jednoduše na břehu řeky. Až na nezbytná preliminária se veškeré jednání

³⁴⁰ „Vysvětlení (rituálu) požehnaná almužna(svátku) *Paruanaiia*“ (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 807–931.)

³⁴¹ E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 61–66.

³⁴² E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 205–209.

³⁴³ Gs 103: 19–23/545:32–40; dále např. *ibid.*: „Tvoje dary a tvoje činy, tvoje almužna a tvoje dobrota tě povedou kolem strážního domu slunce. (89:5–6/525:33–35); ML 33:11–34:4.

³⁴⁴ *Zidqa* (od kořene *ŽDQ*) znamená „spravedlnost“, ale také „almužna“, *brika* je pas. pt. od kořene *BRK*, „žehnat“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 165, resp. 70.) Viz také kapitolu 7.2.

³⁴⁵ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 190–196.

³⁴⁶ *Ibid.* 64–71.

³⁴⁷ *Ibid.* 172; 205–209.

soustřeďuje kolem rituálního stolu (*tariana*). Důležitými prvky rituálu jsou společné držení a lámání *ša* a hostina, při níž jsou konzumovány rozličné plody (*tabuta*) společně s douškou vody. Nedílnou součástí je rovněž připomenutí (*dukšana*) jmen zemřelých předků v modlitbě *Abahatan qadmaia* (Naši předkové). Taková jednoduchá forma rituálu se koná v souvislosti s pohřbením těla zemřelého mandejce a výjimečně se koná i bez kněží, celebruje ji vzdělaná laik (*halali*).³⁴⁸ Plnohodnotná *zidqa brika* však vyžaduje přítomnost několika kněží. Její nejvíce propracovaná forma, jež se koná u příležitosti svátku *Paruanaiia* a při iniciaci kněze,³⁴⁹ je rozšířena o řadu modliteb ze sbírky Qulasta a doušek vinného nápoje (*hamra*). Důležitou roli zde hraje symbolika myrty.

V terénu [obr. 27]

Východiskem následujícího popisu a interpretace je rituál, který se konal v poslední den svátku *Paruanaiia*. Rituální scénář obsahuje D.C. 24 (*šarh d-zidqa brika d-paruanaiia*).³⁵⁰ Ačkoli zmíněný text předepisuje přítomnost *ganzibry*, dvou kněží, *šgandy* a „svědků“, byli při mnou pozorovaném rituálu aktivní pouze tři kněží (*tarmida*). Hlavním celebrantem byl kněz, který „četl“ i rituál „otevření *mandi*“ (*ptaha d-bimanda*), který se konal o dva dny dříve. Rituálu *zidqa brika* asistovali dva *šgandové*, jeden z nich se přímo účastnil rituálu, druhý sledoval mandejský text rituálu a vlastní v arabštině sepsaný „itinerář“, korigoval tak sled rituů, předčítal texty jako nápověda v divadle, jindy ukazoval hlavnímu knězi, co má recitovat.

Vlastnímu rituálu předchází úprava rituálního prostoru a příprava rituálního stolu (*tariana*). Text předepisuje explicitně některé ingredience, které mají být na *tariana* (kdoule, granátové jablko a datle), jiné shrnuje jako *tabuta*. V řece omyté (mají být třikrát ponořeny do Jordánu) a nakrájené plody (broskev, mrkev, pomeranč, citrón, hrozny vína, dužnina kokosu, cibule, banán) jsou postupně rozmístěny na *tariana* společně se dvěma menšími miskami. V jedné z misek je bílá rýže uvařená v tuku z ocasu ovce rituálně poražené před rituálem „otevření

³⁴⁸ Drowerová zmiňuje zjednodušenou formu pod názvem *zidqa brika sam raia* (Požehnaná almužna pastýře Sama) (*Ibid.*, 190). Název pak později koriguje na *zidqa brika samraia*, tj. „požehnaná almužna nesoucích (tělo mrtvého)“ (E. S. Drower, *Water into Wine...*, 235, pozn. 2). *Samraia* (plurál *samraia*) je jeden ze čtyř mužů, kteří připravují tělo pro pohřební rituál a nesou je ke hrobu (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 313).

³⁴⁹ E. S. Drower, *The Mandaean of Irak and Iran...*, 205.

³⁵⁰ B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 807–931.

mandi“. Miska je společně s třemi chleby *paṭira* a se dvěma *ša* umístěna v části *ṭariana* rozdělené pomocí *mišra* (omezení, hranice, viz výše v textu), později sem přibude ještě na rituálním stole nezbytná sůl. Na *ṭariana* je postavena *niara* a na plody nakonec *šganda* položí svazek větvíček myrty. Upravené a téměř připravené *ṭariana* je z praktických důvodů přikryto pruhem bílé látky.

Do úvodní formule „Společenství a pokoj Života a ten, kdo hříchy odpouští, budiž této duši ...“ je vloženo (*zhara*) rituální jméno kněze, v jehož prospěch se 3. den svátku *Paruanaiia* konal rituál „Otevření *mandi*“.³⁵¹ *Židqa brika* je tím uvedena do vztahu s tímto rituálem. Zmíněn je *ganzibra* Iahia Bihram, který žil pravděpodobně na počátku 16. století. Uvádějí jej kolofony několika mandejských textů a figuruje také v modlitbě *Abahatan qadmaiia*.³⁵² Zemřelého *ganzibru*, v jehož jménu se rituál koná, zastupuje *tarmida*, který zároveň převzal roli hlavního celebrujícího kněze.³⁵³ Tento kněz v úvodní a části rituálu nemluví, proto úvodní formule a modlitby recitují jen dva kněží. Kněz zastupující dávno zemřelého *ganzibru* pronáší modlitbu jen „v srdci“. Tuto praxi popisuje i Drowerová,³⁵⁴ v textu D.C. 24 však není zmíněna. Všichni tři *tarmidové* stojí před *ṭariana* a modlí se směrem k severu, kde je lokalizována říše Světla. Praporec (*drabša*) je před nimi, natočen rovněž k severu. Po čtyřech modlitbách pro „nasazení koruny“³⁵⁵ si všichni aktéři rituálu sedají kolem rituálního stolu tak, že celebrující kněz sedí čelem k *drabša* a je obrácen na sever, před sebou má *ṭariana*, okolo něhož sedí ostatní v kruhu. Jeden z kněží sedí po pravé, druhý po levé ruce, *šganda* proti celebrujícímu knězi.

Po dokončení přípravy rituálního stolu začíná vlastní rituál. Celebrující kněz drží nad *ṭariana* v ruce *ša*, přitom recituje - od tohoto okamžiku již nejen „v srdci“ - modlitbu *Abahatan qadmaiia*, ostatní kněží se k němu přidávají. Po modlitbě hlavní kněz rozlomí *ša*, to nekonzumuje a vrátí rozlomené na *ṭariana*. Pak následuje hostina: celebrující kněz začíná rozdělovat plody (*tabuta*), a to tak, že dá

³⁵¹ Viz výklad *Paruanaiia* v kapitole 6.5.4.

³⁵² Iahia Bihram br Haua Mamania. (J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls...*, 213–214; CP 153; E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 159.)

³⁵³ V textu D.C. 24 je jím *ganzibra*.

³⁵⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 205, 206. Podle Drowerové kněz pronáší modlitby pouze v „srdci“ i na konci rituálu. Tuto praxi ale nemohu potvrdit.

³⁵⁵ ML č. 1, 3, 5 a 19.

knězi po pravé straně, pak po levé straně, vždy jeden kousek, poslední pak dá sobě. Pak všichni *tarmidové* (bez *šgandy*) spojí ruce na stolem a drží přitom společně *ša* a pronášejí opět formuli *laupa uruaha*. Následně kněží položí pravou ruku na misku (*niara*) na rituálním stole, na níž jsou umístěny pokrmy (*rahuata*),³⁵⁶ v dlani má každý z nich *ša* a recitují modlitbu *Abahatan qadmaia* a pokračují formulí *laupa uruaha* tentokrát ve znění, důležitém pro pochopení významu hostiny: „Ve jménu velkého Života. Společenství a pokoj Života a ten, kdo hříchy odpouští budiž této duši (vlozeno: *Iahia Bihram br Haua Mamania*) a duši toho, v jehož jméno bylo čteno ‚otevření *mandi*‘. A těmto duším těchto rituálů vzestupu (*masqata*) a (těchto) připomenutí zemřelých (*dukrania*), které byly spojeny těmito dobrými plody (*miuia tabia*), stejně tak i (duším) našich předků, našich učitelů, našich bratrů a našich sester, kteří odešli ze svých těl a těch, již ve svých tělech dlí, pánovi odměny a almužny, budiž ten, který hříchy odpouští, stejně i této duši ... a těmto duším našich dobrých předků, budiž jim ten, který hříchy odpouští.“³⁵⁷ Kněží pokračují v hostině, hlavní kněz pak nalévá do misky vodu z „Jordánu“, napije se nejprve sám, pak dá napít knězi po jeho pravé straně, pak po levé straně, přitom při každém napití vyslovuje „*asuta nihuilak*“ („Uzdravení budiž tobě“).

V následující fázi rituálu uchopí hlavní kněz svazek myrty společně se skleněnou lahví (*ganina*) a předá je *šgandovi*. Při předání vyslovuje *asuta nahuilak*. Poté *šganda* recituje — kněz předřikává (na základě textu) a *šganda* po něm opakuje — první z textů sbírky *Qulasta* určených pro rituál *zidqa brika*.³⁵⁸ Texty rozvíjejí myšlenku pozemského rituálu coby *imitatio* dění v říši Světla a vyzdvihují nebeský původ konzumovaných plodů a myrty, která hraje centrální roli ve zbývající části rituálu. Za recitace „Přijď, přijď, vznešený posle (*šganda*), který přichází z domu svého Otce...“³⁵⁹ předává pomocník kněze (označován *šganda* stejně jako posel Světla), jež zde zastupuje posla Světla (text zde pracuje s tím, že *šganda*), svazek myrty a láhev zpět celebrujícímu knězi. Kněz pak v souladu s rituálním scénářem vloží na misku (*niara*) pokrmy (*rahuata*) a tři chleby (*patira*),

³⁵⁶ Rituální scénář (ř. 834–835) uvádí datle, jádra granátového jablka, kdoule a *raza* (mysterium, tajemství). Co se v rituálním scénáři myslí výrazem *raza* je sporné, na misce je však kromě zmíněných plodů ještě *ša*. K diskuzi o významu výrazu *rahuata* viz K. Rudolph, *Die Mandäer II.*..., 266, pozn. 6.

³⁵⁷ B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 837–844.

³⁵⁸ CP č. 348–350, 382–385.

³⁵⁹ CP č. 349.

které nebyly konzumovány, misku drží v levé ruce, pravou ruku drží na láhvi (*qanina*) a recituje další předepsané modlitby. Do misky nalije vinný nápoj (*hamra*), napije se nejprve sám, pak pije kněz po pravé ruce, pak kněz po levé. Pak všichni kněží recitují společně *Abahatan qadmaia*, ruce přitom položí na misku s chleby (*patira*). Poté vstanou *tarmida* napravo a nalevo, hlavní kněz stále sedí a nalévá vodu do mosazné misky (*kepta*). Kněží předepsaným způsobem a za doprovodu modliteb³⁶⁰ pozrou doušek vinného nápoje (*hamra*). Oba kněží a *šganda* stojí, hlavní kněz vsedě recituje modlitby, svazek myrty drží v ruce:³⁶¹ „Myrta, myrta. Král ji vzal a král vůní myrty byl obklopen. Král obklopen byl vůní myrty a požehnal Hibila Ziua. Požehnal Hibila Ziua a řekl mu: „Požehnán jsi otče náš Hibile Ziua, který jsi přinesl tento čerstvý kořen myrty a vztyčil jej v příbytcích (*škinata*) utrů. A příbytky září jejím leskem a kochají se její vůní od počátku do konce.“ Následně pak pronášejí text, který explicitně líčí význam rituálního přivonění k myrtě: „Každý, kdo přivoní k tvé vůni a tebou je obklopen, 60 těžkých hříchů od něj odpadne... Bez poskvrny vystoupí vzhůru (a) uzří místo Světla.“

Ze svazku myrtoových větvíček kněz jednu oddělí, drží je skrze pruh látky a dá ji za *burziŋqa* (turban) — podobně, jako když si děti při hře dělají „indiánskou“ čelenku — knězi, který sedí vpravo, pak *tarmidovi* nalevo, nakonec *šgandovi*, který sedí naproti němu.³⁶² Nakonec zasune myrtu za okraj svého *burziŋqa*, v ruce drží zbytek větvíček myrty a čte hymnus pro rituální praporec (*drabša*).³⁶³ Když dočte, sundá kněz, který sedí po pravé straně nejprve sám sobě a poté všem myrtu z *burziŋqa*. Při opakované recitaci „Myrto, myrto“³⁶⁴ mají všichni aktéři včetně *šgandy* společně ruce položeny na svazku myrty, kterou drží hlavní kněz nad skleněnou lahví (*qanina*). Celebující *tarmida* poté dává přivonět nejprve knězi po své pravé ruce, pak sobě, knězi nalevo a nakonec *šgandovi*. Rituál končí, což

³⁶⁰ CP č. 382, 383.

³⁶¹ CP č. 383–385.

³⁶² Tuto praxi popisuje i Drowerová (E. S. Drower, *The Mandaean from Iraq and Iran...*, 206), rituální scénář uvádí pouze „rozdělí myrtu *tarmidum*“ (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 866.).

³⁶³ ML 274:6–275:3, č.19. Recituje tedy hymnus, který doprovází sbalení *drabša*. Text následuje v DC 24 až po přivonění k myrtě a je zde zařazen proto, že rituálem *zidqa brika* končí pětidenní svátek *Paruanaiia*. Po *zidqa brika*, které popisují, však následoval ještě *mašbuta*, kterým teprve svátek *Paruanaiia* končil, proto také kněží po recitaci hymnu *drabša* nesbalili a neuložili.

³⁶⁴ B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 909–914; CP č. 384.

přisedící ženy dávají najevo hlasitým radostným jásotem (*zaghárid*). Kněz a později *šganda* pak procházejí mezi laiky, kteří se mezitím soustředili kolem místa konání rituálu, a dávají přivonět všem přítomným. Pronáší přitom „Libá je vůně“ (Života), „budiž ti ten, který hříchy odpouští“ (*riha basima šabiq hataia nihuilak*). Všechno, co zbylo na *tariana*, vyhodí kněží do řeky a následně dekonsekrují své koruny (*taga*). Celý rituál trval asi hodinu.

Modlitba Abahatan qadmaia a interpretace

V textu rituálu je opět několikrát zdůrazněna myšlenka společenství mrtvých a živých, resp. — mandejským způsobem vyjádřeno — těch, jejichž duše ještě dlí v pozemském těle a duši zemřelých předků. Toto společenství je v rituálu realizováno skrze moc slova — vyslovením příslušného jména při (společném) držení *ša* — a následně pak konzumací během rituální hostiny. Dobře je to patrné například na způsobu, jakým rituální instrukce vybízí při společném držení *ša* k recitaci modlitby *Abahatan qadmaia*. Namísto „vysloví“ jména etnarchů (*rišamia*) text totiž doslovně uvádí „utvoří spojení/společenství (tj. *laupa*)“ či „spojí se“ (*laipin*) s etnarchy.³⁶⁵

Modlitba *Abahatan qadmaia* („Naši (pra)otcové“ či „Naši předkové“) snad jako žádný jiný mandejský text vyjadřuje myšlenku pospolitosti (*laupa*) a opodstatněně je součástí všech rituálů za mrtvé³⁶⁶ a také rituálu *mašbuta*. Ústředním tématem je jistota víry a prosba o očištění a odpuštění hříchů pro ty, kteří participují na hostině a pro všechny - živé i již zemřelé mandejce a bytosti Světla. Modlitba byla často přepisována a text vykazuje řadu odchylek, je doložen, resp. tradován v několika verzích, závislých mj. též na konkrétních souvislostech, v nichž je pronášen.³⁶⁷

Abahatan qadmaia je dlouhá (v mandejských rukopisech několikastránková) přímluvná modlitba, jejíž text má pevnou a poměrně jednoduchou strukturu: obsahuje dlouhou řadu monotónně se opakujících proseb o odpuštění hříchů, přesněji řečeno o bytost, která odpouští hříchy, a to vždy ve spojení s konkrétním

³⁶⁵ B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, ř. 826–831.

³⁶⁶ S výjimkou jednoduchých *lofani*.

³⁶⁷ Celé znění uvádí Drowerové vydání sbírky (E. S. Drower, *Canonical Prayerbook...*) na s. 151–154, mandejský text str. 199a–h (z D.C. 3). Verze z D.C. 53 je uvedena (ale nepřeložena) pod číslem 411, mandejský text na s. 486–493. Text dále uvádí např. *Šarh d-paruanaiia* (DC 24), ř. 742–806. (B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 128–133.

jménem.³⁶⁸ Úvodní „Naši předkové, budiž jim ten, kdo hříchy odpouští“ (*abahatan qadmaii šabiq haṭaiia nihiulun*) je tak postupně rozváděno konkrétními jmény bytostí Světla - mandejci odvozují svůj počátek z říše Světla - mýtických pozemských prapředků, kněží, *ganzibru*, hlav národa (*rišama*) až k (legendární?) postavě Zazaie d-Gauazta. Text tak nabízí zároveň pohled do dějin mandejské obce, neboť uvádí jména, která známe z kolofonů či legend.³⁶⁹ Jako nejstarší mezi *ganziברי* je uveden parthský král Ardaván (*ardban malka*), který figuruje i v textu *Haran Gauaita* jako ochránce mandejců. Do této pevné struktury pak ten, kdo modlitbu recituje, popř. přepisuje text, vkládá jméno své, jména příslušníků rodiny, místních kněží, přátel, příbuzných a jméno svého učitele (*rabi*), tzn. toho, kdo jej inicioval do kněžského stavu. Často bývají doplněna jména těch, kteří zemřeli v poslední době. Protože se jedná o rituální text, jsou samozřejmě všechna jména mandejců tzv. *maluaša* jména uváděna v matrilineární linii.

Text *Abahatan qadmaia* je často recitován společně s modlitbou známou podle slov úvodní formule jako *ṭab ṭaba ṭaba*.³⁷⁰ Mandejské *ṭab ṭaba ṭaba* překládám jako „Dobrý (myšlena je bytost Světla) je dobrý pro dobrého (myšleno zbožného mandejce)“. Jádrem textu je modlitba pronášená při společných hostinách, z nichž se časem vyvinuly více či méně složité rituály.³⁷¹ Prosí se o prominutí hříchů a provinění ve prospěch recitujícího či recitujících, resp. celebrujícího kněze, ve prospěch toho, kdo poskytl dary (almužnu) a zaplatil kněžím (doslova „pán odměny a almužny“, *mara d-agra u zidqa*). Jako ten, kdo hříchy odpouští, jsou oslovováni velký první Život a Manda d-hiia.

Všichni v modlitbě *Abahatan qadmaia* uvedení dle rituálního scénáře „utvoří společenství“ či „budou spojeni navzájem prostřednictvím onoho *ša*“.³⁷² Když při rituální hostině kněží drží ruce nad miskou (*niara*) položenou na rituálním stole a

³⁶⁸ Mandejské *šabiq haṭaiia* bývá někdy nepřesně překládáno jako abstraktní „hříchů odpuštění“. *šabiq* je ale akt. part. pe. od kořene *šBQ*, a znamená „odpouštějící“, tzn. *šabiq haṭaiia* je „ten, kdo hříchy odpouští“, „hříchy odpouštějící“. (Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik...*, 310, pozn. 1. („Sündenerlasser“). Srv. např. CP 151–154.

³⁶⁹ J. J. Buckley, *The Great Stem...*, 209–224.

³⁷⁰ Text č. 72; ML 109–111; CP 60–61, mandejský text: 88–90.

³⁷¹ ML 110, pozn. 1.

³⁷² B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 135, pozn. 516.

recitují uvedenou delší verzi formule *laupa uruaha*, jsou dle textu všechny zmíněné duše „spojeny skrze tyto dobré plody“.³⁷³

Myšlenku, že skrze vyslovení jména jsou duše zemřelých přítomny a participují na hostině, která jim dodává síly stejně jako živým,³⁷⁴ doplňuje v *zidqa brika* konané v rámci *Paruanaiia* důraz na myrtu a její „libou“ vůni. „Libá vůně“ (*riha basima*) nebo prostě „vůně“ (*busma*) hraje v mandejských rituálech důležitou roli. Stejně jako v případě jiných substancí, předmětů a jednání, opírá se její role v rituálech o věroučné či mytologické založení jejího původu v oblasti plérómatu. Společně se světlem (*nhura*) a leskem (*ziua*) patří k důležitým atributům říše Světla. Mandejský dualistický světonázor proti ní staví „smrad“ či „zápach“ (*sruta*, *riha d-sruta*) světa a bytostí Temnoty.³⁷⁵ Vůně Života (*riha d-hiia*) je darem nejvyššího boha bytostem Světla.³⁷⁶ Do pozemského světa se dostává jednak prostřednictvím poslů, jednak skrze duši coby částici Světla (božskou jiskru). Když se posel Světla zjeví v Jeruzalémě, tak jeho vykupitelská činnost je mj. popsána jako šíření vůně a potírání zápachu. První stvořený člověk Adam je oživen pomocí „vůně mocného“ (*riha d-rurbia*).³⁷⁷ Duše přichází do pozemského světa jako „libě vonící“ a přináší tomuto světu božskou „vůni“, je však zajata v zapáchajícím těle (*pagra zapra*). Duše coby „perla z pokladu Života“, sama „vonící“, dává vůni (provoní) páchnoucí pozemské tělo.³⁷⁸ Vůně je v mytologických textech spojována s vinným kmenem³⁷⁹ a především s myrtou,³⁸⁰ jež má v textu *zidqa brika* jednoznačně deklarovaný soteriologický význam: vůně myrty, jež rituální dějství prostředkuje, má moc odpouštět hříchy.³⁸¹

³⁷³ *Ibid.*, ř. 839.

³⁷⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 180.

³⁷⁵ Gi 12:12/14:35. Protiklad *riha* a *sruta* např. Gi 328:12–13/336:17–18.

³⁷⁶ Gi 64:23/58:23–24

³⁷⁷ Gi 102:16/110:20.

³⁷⁸ Gi 81:18–19/515:22–23.

³⁷⁹ Gi 373:14–15/401:15, 321:18–19/326:23–26.

³⁸⁰ Gi 345:24/361:1–2.

³⁸¹ Vedle myrty symbolizuje vůni Života při rituálech vůně kadidla. ML č. 8 (s. 11–14) a s menšími obměnami č 34 (s. 33–34) „Libá vůně“ (*riha basima*), jež při rituálech *mašbuta* i *masiqta* stoupá vzhůru, spojuje stejně jako modlitba praktikující obec s říší Světla.

Hlavní účinek rituálu je dvojitý: realizace mandejského společenství (*laupa*) a odpuštění hříchů. Odpuštění hříchů je předpokladem úspěšného vzestupu duše, *laupa* coby společenství zemřelých předků i žijících mandejců je pozemskou předjímku konečného (eschatologického) opětovného sjednocení všech částic Světla (duší).

Popsané provedení rituálu se v základních rysech shoduje s líčením lady Drowerové, oba popisy vykazují společně několik výše konstatovaných odlišností od rituálního scénáře obsaženého v D.C. 24. Nejmarkantnějším rozdílem oproti popisu Drowerové i oproti textu rituálního scénáře je absence výše postaveného kněze, k níž se vrátím při výkladu svátku *Paruanaiia* (6.5.4).

6.5. Komplexní rituály

6.5.1 Kněžská iniciace

Popsaný rituál: rekonstruuji dle rituálních scénářů a publikovaných popisů

Rituální scénář: *Šarh d-traša d-taga d-šišlam rba, Diuan malkuta elaita*³⁸²

Popisy: Drowerová³⁸³

Úvodem

Kněžská iniciace je prvním z rituálů v této knize, který nepopisuji na základě vlastních pozorování. V západní odborné literatuře existuje pouze jedno vyličení tohoto rituálu pocházející od Drowerové, ale ani ona iniciaci nebyla přítomna a vychází z vyprávění svého informátora, jímž byl Hirmiz br Anhar.³⁸⁴ Hirmiz pocházel z kněžské rodiny, byl však pouze vzdělaným laikem (*ialupa*) a sám iniciaci nepodstoupil. Navíc Drowerová neměla v době publikování popisu rituálu k dispozici ani příslušný rituální scénář, získala jej později a publikovala až roku 1962.³⁸⁵ Text nese název „Vysvětlení korunovace velkého Šišlama“. „Nasazení koruny“ (*traša d-taga*) představuje společně s udělením dalších kněžských insignií, totiž hole (*margna*) a prstenu (*esqta*), centrální dějství celého rituálu. Rituál je stejně jako ostatně veškeré rituální jednání odvozován z říše Světla a nese název podle „nebeského“ prototypu kněze, velkého Šišlama.

³⁸² *The Coronation of the Great Šišlam. Being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon; transl. from two mss. entitled "The Coronation of Šišlam-Rba", DC54 Bodleian Libr., Oxford (1008 A.H.) and Or. 6592, Brit. Mus. (1298 A.H.); with discussion of the „words written in the dust“ by E. S. Drower, Leiden: Brill 1962.*

(Odkazují na stránku a řádky mandejského textu dle přetištěného faksimile a na stránku anglického překladu.) Roku 1993 publikovala Buckleyová překlad (bohužel bez mandejského textu) „Dívánu vznešeného království“, textu, který „komentuje“ především druhý den rituálu *The Scroll of Exalted Kingship. Diwan Malkuta eLaita (Mandaean Manuscript No. 34 in the Drower Collection, Bodleian Library, Oxford)*. Translated by Jorunn Jacobsen Buckley, (American Oriental Society Translation Series 3), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1993 (odkazují na řádek a stránku překladu);

³⁸³ E. S. Drower, *The Madaeans of Iraq and Iran...*, 148–168.

³⁸⁴ K postavě jednoho z nejdůležitějších informátorů Drowerové viz E. S. Drower, *The Madaeans of Iraq and Iran...*, viii, 249–250.

³⁸⁵ E. S. Drower, *The Coronation of the Great Šišlam...* Řadu relevantních pasáží obsahuje E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...* Sekundární literatura: K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 300–306. Rudolph neměl k dispozici text rituálního scénáře.

Po stránce prostorové, časové a rovněž vnitřní výstavbou se jedná o nejsložitější mandejský komplexní rituál. Kromě řady zcela singulárních ritů, jako je zmíněné udělení kněžských insignií nebo třeba omývání nohou, sestává jeho kompozice z rituálu *mašbuta*, celé řady rituálních hostin a jeho součástí je též *masiqta*. To vše doprovází recitace modliteb a hymnů: vedle předepsaných denních modliteb (*rahmia*) a textů, jejichž znalost musí novic prokázat (CP č. 1–103), jsou to především dílčí sbírky hymnů z Qulasta určené pro kněžskou iniciaci.³⁸⁶

K rituálu je zapotřebí všech rituálních staveb, které mandejství zná. Dějství začíná v *andiruna*, pokračuje ve *škinta* a končí tím, že nový kněz celebruje pro svého učitele rituál *masiqta*, který se odehrává v *mandi*. Dění se rozpadá do dvou, resp. tři časových období, jež se celkově rozprostírají do dlouhých 68 dní. Rituál je zahájen v sobotu a pokračuje v neděli „korunováním“ novice, pak následuje týden přísné rituální čistoty a modliteb a dalších 60 dní musí nový kněz strávit o samotě ve svém domě, aby se vyhnul rituálnímu znečištění.

Iniciace se koná za účasti co nejvyššího počtu kněží, mělo by jich být minimálně sedm, z toho alespoň jeden by měl být *ganzibrou*. Hlavními aktéry jsou novic (*šualia*, *ašualia*)³⁸⁷ a jeho „učitel“ (*rba*, vyslovuje se „rabba“), zpravidla *ganzibra* zodpovědný za přípravu novice. Učitel požívá velké autority (srv. CP č. 2), jejímž výrazem je i skutečnost, že v kněžských rodokmenech se zpravidla ve vztahu otec-syn nejedná o otce biologického, ale o „otce“ - kněze, který novice inicioval.³⁸⁸ Texty zdůrazňují jednotu učitele (*rba*) a novice (*ašualia*): „jsou jedním leskem (*ziua*) oděni a jedno světlo se nad oběma rozprostírá.“³⁸⁹ Pakliže je novic prvním adeptem kněžství, kterého učitel připravuje, je žák označován jako *bukra*, což znamená „prvorozený“, „první“.³⁹⁰ Rituální scénář předepisuje během

³⁸⁶ CP především 162–169 (č. 180–199), 220–232 (č. 305 a 329) a potom hymny tzv. „*kd azil*“ cyklu, tj. hymny začínající vždy větou „Když vyvolený, čistý, přišel na místo, kde dokonalí dli.“: 186–213 (č. 233–256).

³⁸⁷ *šualia/ašualia* znamená „žák“, „učedník“ (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 40).

³⁸⁸ J. J. Buckley, *The Great Stem of Souls...*, 5. I když díky tradici rodového kněžství bývá iniciant často zároveň otcem biologickým.

³⁸⁹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par 362, 101/276.

³⁹⁰ Když *ganzibra* iniciuje prvně nějakého novice, postupuje se způsobem, který představuje dílčí variantu rituálu. (*Ibid.*, *bukra* v rejstříku na str. 295.)

rituálu přítomnost laiků, kteří zde kromě zvláštních úkolů, jež jsou jim svěřeny, figurují jako jeho „svědkové“ (*sahdia*).

Předpoklady

Mezi morálními ponaučeními „Knihy pána Velkosti“, tedy knihy zařazené na počátku *Ginzy*, najdeme jedno, jež zdůrazňuje pozoruhodnou a z našeho pohledu jistě sympatickou shovívavost k tělesně postiženým, zdůvodněnou odkazem na čistotu duše a na skutky tak důležité pro mandejskou morálku: „Když vidíte lidi s tělesnou vadou (*muma d-pagra*), nebuďte povýšení a neposmívejte se jim, protože (jen) těla stvořená z masa a krve jsou pro nemoc a tělesnou vadu ohavná, duše nemocemi a tělesnými vadami ohavná není. Ohavná je však duše skrze odporné skutky, které činí.“³⁹¹ Pro adepty kněžství, resp. pro kněze však platí jiná - přísná pravidla, a aniž bychom spekulovali o stáří či původnosti některé z výpovědí, je třeba zdůraznit, že požadavek tělesné dokonalosti je logický či konsekventní z hlediska mandejského rituálního myšlení (*naširuta*). Kněží jsou obrazem bytostí Světla, a musejí tudíž odrážet i jejich dokonalost: „lesk Života v něm září a světlo Manda d-Hiia mluví v něm.“³⁹² Od uchazeče o kněžský úřad se vyžaduje duchovní i fyzické zdraví a ten, kdo má nějakou tělesnou vadu, a to především oči, uši nebo končetiny, stejně tak i eunuch,³⁹³ je považován za rituálně nečistého (*ganiba*) a „korunován“ být nemůže. Překážkou iniciace je i rituální nečistota manželky nebo matky novice.³⁹⁴ Navzdory svědectvím kolofonů, jež se zdají dokládat ženské kněžství, některé paragrafy sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*) iniciaci žen zakazují.³⁹⁵

Vedle vrozených vad a následků úrazů znemožňují iniciaci důsledky lidského jednání. Konkrétně zakazují texty sebepoškození, za něž se považuje nejen amputace nějakého údu, ale též stříhání vlasů.³⁹⁶ Knězem se nemůže stát ten,

³⁹¹ Gi 23:4–8/24:20–25.

³⁹² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 362, 101/276; par. 5, 61/196-7; par. 359, 100/276.

³⁹³ *Ibid.*, par. 5-6, 61/196-7.

³⁹⁴ Přísná pravidla ohledně fyzického stavu a čistoty aspiranta se týkají i jeho příbuzných: matky (*Ibid.*, par. 6, 61/197) a manželky (*Ibid.*, např. par. 376, 101/278).

³⁹⁵ *Ibid.*, par. 5, 61/196-197; E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 147; Srv. J. J. Buckley, *The Great Stem...*, především str. 161–182.

³⁹⁶ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 342, 99/273.

kdo spáchal vraždu, ani cizoložník. Novic musí být pravdomluvný, pevný ve víře, znalý textů, nauky a rituálů.³⁹⁷ Inicie nevhodného — nečistého kandidáta by pro jeho učitele měla fatální následky: „jeho vlastní koruna mu bude odňata a bude zachycen v domě Ptahila do konce světa“, všanc by tím dával i svou spásu.³⁹⁸ Proto jsou jak fyzické, tak intelektuální předpoklady podrobovány důkladné prověrce: zdravotní stav a tělesná konstituce jsou přezkušovány v preliminární fázi rituálu, zkouška znalostí se prolíná celou iniciací až do jejího závěru, kdy *šualia* musí prokázat, že je schopen ve jménu svého učitele celebrovat složitý rituál *masiqta*.

*Popis rituálu*³⁹⁹

Rituál začíná v sobotu křtem (*mašbuta*) všech kněží, včetně rabiho a aspiranta kněžství. Kněží se shromáždí v *andiruna*,⁴⁰⁰ rituální stavbě jednoduché konstrukce z rákosu a palmových listů, přes niž je přehozen pruh modré látky („malé nebe“).⁴⁰¹ Do této „iniciační chaty“ stavěné pouze u příležitosti dvou rituálů — svatby a iniciace — jsou přineseny knihy a svitky, tolik textů, kolik je možné. Výslovně jsou předepsány *Ginza*, Kniha Janova, Díván vznešeného království a Kniha duší a také svitek „Velký první svět“ (*alma rišaia rba*).⁴⁰² Z pruhu látky jsou připraveny hedvábné a bavlněné koruny (*taga*) pro učitele a pro aspiranta kněžství. Svědkové zkontrolují fyzickou bezchybnost kandidáta.⁴⁰³ Pakliže obstál, dostává nové *rasta*, v jehož *našipa* jsou všity kousek zlata (na pravé straně) a kousek stříbra (nalevo) odrážející symboliku otce a matky: „Čisté zlato je mysteriem (*raza*) otce... stříbro je mysteriem matky...“.⁴⁰⁴ Do rukou vezme novic „Knihu duší“ a

³⁹⁷ Např. *ibid.*, par 374, 101/278.

³⁹⁸ *Ibid.*, par. 5, 197/61.

³⁹⁹ Drowerové popis přesouvá některá dějství z neděle na sobotu a její líčení hlavního dne rituálu - neděle - je velice stručné.

⁴⁰⁰ Rovněž *andrana*, *endruna* („místnost“, „bouda“), slovo perského původu (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 26). Drowerová překládá jako „initiation-hut“ (E. S. Drower, *The Coronation...*, 1, pozn. 2.)

⁴⁰¹ *Šumia ešartia*. (Viz k tomu E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 149–150.)

⁴⁰² Ethel Steffana Drower, *A Pair of Nasoraean Commentaries (Two Priestly Documents). The Great „First World“ and the Lesser „First World“*. Translated by Ethel Steffana Drower, Leiden: Brill 1963.

⁴⁰³ I v iránském zoroastrismu byla (veřejně) kontrolována fyzická bezchybnost kandidáta kněžství. (M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras 3...*, 421.)

⁴⁰⁴ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 19, 64/201.

myrtu a poté je odveden do *andiruna*. Zde je podroben první zkoušce vědomostí. Vzdělaným laikům (*ialupia*) je svěřen úkol přezkoušet jeho znalost hymnů a modliteb sbírky Qulasta (CP č. 1-103). Dle popisu Drowerové sedí *šualia* při zkoušce před *andiruna* a teprve poté, co úspěšně obstál při recitaci, smí vstoupit do „iniciační chaty“. Po zkoušce pak odcházejí všichni kromě učitele a čekatele kněžství, kteří stráví v *andiruna* noc ze soboty na neděli, během níž *rba* svému žáku až do nedělního rána vysvětluje tajemství Ginzy.

V neděli se rituální jednání přesouvá do druhé rituální stavby, o níž texty hovoří jako o *škinta*.⁴⁰⁵ *Škinta* je rituální stavba podobného tvaru jako *mandi*, ale jednodušší konstrukce, postavená naproti *andiruna* tak, aby vchody obou staveb byly situovány naproti sobě. *Škinta* (pl. *škinata*) je ale v kosmogonických a theogonických souvislostech označením příbytků bytostí Světla a pozemská *škinta* je obrazem té světelné v pozemském světě (*tibil*). Nabízí se tedy možnost interpretovat přechod novice z *andiruna* do *škinta* jako symbolické vyjádření změny jeho statusu. *Škinta* je oproti *andiruna* situována na sever, stejně jako říše Světla, a zmíněnou interpretaci potvrzuje i symbolika „malého nebe“, tedy pruhu látky přehozené přes stavbu. Zatímco barva přehození *andiruna* je modrá, což je barva spojovaná s Ruhou, je přehoz *škinta* bílý, má tedy barvu Světla.⁴⁰⁶ Ostatně v hymnech recitovaných ve *škinta* je novic oslovován jako *utra*, jako jeden z králů (*malka*), jeden z bytostí Světla, kněží. Nejprve však musí být *škinta* konsekrována, aby v ní mohl být rituál celebrován. Děje se tak za recitace CP č. 328:

„Požehnána budiž tato *škinta* Mocného,
v níž koruny jsou utvářeny.
V níž koruny jsou utvářeny
a koruna králi, synu králů (*malka br malkia*), bude nasazena...“⁴⁰⁷

Kněží se shromáždí uvnitř stavby, do níž jsou přineseny i nezbytné rukopisy, a po rituální hostině (*pihta* a *mambuha*) přivedou svědkové aspiranta. Ten má v ruku

⁴⁰⁵ O *škinta* pojednává kapitola 6.2.6.

⁴⁰⁶ Symboliku barevných přehozů obou staveb uvádí Drowerová (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 149, 153.), samotný text iniciace (*trasa d-taga d-šišlam rba*) uvádí jak v souvislosti s *andiruna*, tak i v případě *škinta* pouze výraz „malé nebe“ (*šumia eštartia*).

⁴⁰⁷ CP č. 328; 350:21–351:2/230:16–19.

„Knihu duší“ a myrtu a sedě na „trůně“ (*kursia*) je podroben další zkoušce: nazpaměť pečlivě recituje CP č. 1 až 103. Když dojde k CP č. 73, tak mu *rba* na malíček pravé ruky nasadí první z kněžských insignií, zlatý prsten s vyrytým nápisem „Jméno (je) Iauar Ziua“ (*šum iauar ziua*).⁴⁰⁸ Po úspěšné zkoušce následuje přednes několika hymnů (*eniania*) určených pro kněžskou iniciaci (CP č. 324-326). Za recitace CP č. 327:

„Král vzal první myrtu
z ruky nového krále (*malka hadta*),
jímž poučen byl
o vznešeném tajemství (*ginza*)...“⁴⁰⁹

vezme *rba* myrtu od novice, uvine věnce pro sebe, pro novice a pro kněžskou hůl (*margna*) a společně s *margna* je předá novicovi. Podle rituálního scénáře má nyní novic podstoupit *mašbuta* z rukou učitele. Ještě než k tomu dojde, musí však předepsaným způsobem požádat o povolení, resp. mandát k tomuto aktu.⁴¹⁰ *Mašbuta* končí rituální hostinou (*pihta* a *mambuha*), po níž čekatel dostává nové *rasta*. Podle „Dívánu vznešeného království“ tak „Svlékne oděv mandejství a oblékne se do oděvu kněžství.“⁴¹¹ Za přednesu předepsané formule a modliteb vloží *rba* svou ruku na hlavu postulanta, jemuž mají dvě ženy omýt nohy. Kněží vejdou do *škinta*, zatímco „učitel“ a novic zůstávají u vchodu a rabi recituje soubor hymnů (*drašia*) začínajících slovy „Když Vyvolený, Čistý, přišel na místo, kde dokonalí dlí.“ Při recitaci jednoho z hymnů (CP č. 246) je čekatel vyzván, aby usedl na trůn (*kursia*), který stojí před vchodem do *škinta*. Když kněží recitují první text ze *Sidra d-nišmata* a dojdou k pasáži: „a vložil jej na mou hlavu“, dostává postulanta poslední z „královských“ atributů, korunu (*taga*).⁴¹² Poté nalije *šualia* do misky *hamra*, nápoj připravený z čerstvě nabrané vody z Jordánu, v níž jsou rozmačkány a vylouhovány datle a hrozny, sedmkrát se napije a kněží pak vloží

⁴⁰⁸ CP č. 73 recituje kněz při rituálu *ingirta*, při němž kněz jilem uzavře lahvička s olejem a „zapečetí“ právě prstenem.

⁴⁰⁹ CP č. 327; 350:10–12/230:1–4.

⁴¹⁰ E. S. Drower, *The Coronation...*, 40a, ř. 40/8.

⁴¹¹ J. J. Buckley, *The Scroll of Exalted Kingship...*, ř. 601, 35.

⁴¹² *Ibid.*, ř. 770, 43; E. S. Drower, *The Coronation...*, 42a, ř. 21–22/13.

ruce na jeho hlavu. Následuje přednes „antifonálních hymnů velkého Šišlama“ (*eniana d-šišlam rba*) (CP č. 305-321).⁴¹³ Na každý hymnus (*eniana*) přednášený učitelem následuje odpověď (*pasuq*) recitovaná kněžími. Nakonec novic sám pro sebe připraví rituální hostinu (*pihta* a *mambuha*) a recituje *rahmia*. Šualia už je teď vlastně iniciován na kněze, ale v textu rituálu stále ještě nefiguruje jako *tarmida*, za toho bude považován až poté, co úspěšně zvládne celebrování dalších předepsaných rituálů. Ty jsou sice v praktickém ohledu jakousi zkouškou pod dozorem, jež umožňuje, aby zkušený kněz korigoval či opravil případnou chybu, nicméně komentáře zdůrazňují, že všechny následné rituály jsou nedílnou podmínkou platnosti iniciace.⁴¹⁴

Následující dny jsou ve znamení přísné rituální čistoty a jsou rozděleny na dva úseky. První z nich trvá do následující neděle a nově iniciovaný kněz jej stráví ve *škinta* společně se svým učitelem. Recituje modlitby předepsané pro jednotlivé dny týdne, je zasvěcován do tajného vědění a po týdnu celebruje *mašbuta* pro svého učitele a rituální hostinu (*zidqa brika*). Protože se *mašbuta* koná po sedmi dnech rituální čistoty, hovoří o něm texty jako o „*mašbuta* sedmi dní“ nebo také jako o „první *mašbuta*“ kněze (*mašbuta bukarta*).⁴¹⁵

Během dalších 60 dní žije kněz tak, aby se vyvaroval kontaktu s někým či s něčím nečistým, zpravidla v ústraní ve svém domě. Tříkrát denně se modlí předepsané modlitby (*rahmia*), jimž vždy předchází purifikační rity (*tamušata*). Dlouhé období je ukončeno rituálem *masiqta*, který nový kněz celebruje ve jménu svého učitele. Tato forma „první *masiqta*“ (*masiqta bukarta*) je do značné míry shodná s rituálem konaným v rámci Otevření *mandi* (*ptaha d-bimanda*).⁴¹⁶ Teprve poté, co nový kněz úspěšně zvládl více než 10 hodin trvající rituál, je dle rituálního scénáře oprávněn k celebrování rituálů⁴¹⁷ a stává se plnohodnotným knězem, zástupcem říše Světla v pozemském světě (*tibil*).

⁴¹³ CP 220–227.

⁴¹⁴ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 13, 19–20/115.

⁴¹⁵ *Ibid.*, par 66, 26/129; E. S. Drower, *The Coronation...*, 44b, ř. 16/24.

⁴¹⁶ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 158–165; Podle rituálního scénáře pak ještě v ten samý den následuje *mašbuta* učitele celebrovaný novým knězem, což Drowerová zpochybňuje. (E. S. Drower, *The Coronation...*, 36, pozn. 5.)

⁴¹⁷ *Ibid.*, 48a, ř. 24/36.

Ganzibra

Změně statusu odpovídá složitost a náročnost celého komplexního rituálu. Soubor rituálů pro dosažení druhého stupně kněžské hierarchie je podstatně jednodušší a předpokládá pouze přítomnost jednoho *ganzibry* a dvou kněží.⁴¹⁸ Sestává z několika typů rituálních hostin (*lofani*, *zidka brika* a *masiqta*) a rituálu s názvem „dopis“ (*ingirta*). Pro celé dějství neexistuje žádný rituální scénář jako v případě *traša d-taga* nebo jej alespoň neznáme. Příliš mnoho světla do celé záležitosti nevnáší ani sbírka „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*). Nerozvádí ani rituální jednání, ani podmínky, jež musí adept splňovat. Ty se do značné míry kryjí s předpoklady kněžství: i *ganzibra* je knězem, a musí být proto bez vady po stránce fyzické, přísný v dodržování pravidel rituální čistoty atp. Tuto skutečnost je třeba nahlížet na pozadí toho, že povýšení kněze do stavu *ganzibry* nepřináší žádnou změnu statusu analogickou ke kněžské iniciaci, a je tudíž sporné, zda je vůbec adekvátní hovořit zde o „iniciaci“. *Ganzibra* se od *tarmidy* neodlišuje žádnými zvláštními insigniemi, druhý stupeň kněžské hierarchie je spíše jen funkční záležitostí. V době neobsazeného úřadu „hlavy národa“ (*riš ama*) je *ganzibra* de facto vůdcem komunity, a proto se od něj kromě bezchybné znalosti nauky a rituálů očekává také příkladné naplnění toho, co přikazuje mandejský morální kodex: měl by být vstřícný k lidem, mít vlídné jednání atp. Měl by rovněž založit rodinu a otcem by měl být i ve smyslu rituálním, měl by „nasadit korunu aspirantovi kněžství“.⁴¹⁹

Nicméně jsou tu ještě dvě podmínky, jejichž splnění nezáleží na aspirantovi. Komplex rituálů předpokládá úmrtí zbožného mandejce a možnost celebrovat svatbu jiného kněze. Je tedy nasnadě, že zajistit - zkoordinovat - správný průběh rituálů není jednoduché. Umírající nesmí zemřít dříve, než jsou provedeny nezbytné úkony, rituál ale stejně tak zneplatňuje i nečekané uzdravení. Navíc i umírající musí splňovat určité podmínky: musí to být dokonalý (*šalmana*) člověk, tj. musí dostát pravidlům rituální čistoty, jeho tělo nesmí mít žádnou vadu. Je třeba zdůraznit, že na pozadí gnostického světónázoru je štěstím pro každého

⁴¹⁸ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 169.

⁴¹⁹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par 20, 64/202.

mandejce, když může být součástí takového dění. Má pro něj totiž soteriologické důsledky, věří se, že jeho duše pak projde ničím neohrožena skrze strážní domy.

Jakmile se kněží dozví, že pro rituální účely vhodný mandejec umírá, začnou neprodleně s přípravami. Musejí očistit *mandi* a připravit olej pro rituál *ingirta*. *Ingirta* znamená v mandejštině dopis a tento rituál konaný ve prospěch zemřelého dostal jméno podle malé, jílem uzavřené a zapečetěná lahvičky s olejem (*miša*), jež dostává umírající coby „dopis“, který mu umožní návrat do říše Světla. Podle jedné pasáže sbírky „Tisíc a dvanáct otázek“ se vzestup duše děje právě skrze či díky „dopisu“.⁴²⁰ Celý rituál je dramatickým oddělením duše a ducha od těla a následného vzestupu duše skrze strážní domy do říše Světla. Scénář rituálu *ingirta* obsahuje sbírka *Qulasta* a v souvislosti s „iniciací“ *ganzibry* jej zaznamenala Drowerová. Její popis je poměrně stručný a zčásti se rozchází s textem rituálního scénáře, oba dva prameny nám však dovolují vytvořit si obraz rituálu, jenž byl původně zřejmě praktikován vždy, když pozemskou komunitu opustil nějaký mandejec, postupem času se však stal pouze jedním z rituálů v komplexním rituálu povýšení *ganzibry*.

Budoucí *ganzibra* připraví stejným způsobem jako při rituálu *masiqta* sezamový olej (*miša*), část jej nalije do lahve (*šiša*) a část nechá na misce (*kapta*) pro pomazání umírajícího, resp. zemřelého. Uvine z větvičky myrty věnec (*klila*), za recitace obvyklých modliteb si nasadí korunu a *pandama*, vloží kadidlo na oheň a věnec vloží na hrdlo lahve. Za recitace CP č. 49 („Když duch a duše opouštějí tělo...“) pak třikrát v přesně stanovených pasážích pomaze hrdlo láhve olejem a uzavře ji pomocí jílu, v určených pasážích (*zhara*) přitom vkládá jméno umírajícího. Další z důležitých textů (CP č. 73), jenž je obsažen jak ve sbírce *Qulasta*, tak v *Levé Ginze*,⁴²¹ líčí, kterak duše (*nišimta*) opatřena „dopisem“ prochází nejprve kolem „Daiumy“ (*Ruhy*) a jejích sedmi synů, pak kolem strážního domu Sedmi a kolem strážců (*maṭaraiia*), ale protože „tajemství“ dopisu nikdo z bytostí Temnoty nezná, dojde bezpečně až k potokům vod a k domu Života. V menších obměnách se přitom coby refrén opakuje následující text:

⁴²⁰ *Ibid.*, par: 273, 55/186.

⁴²¹ Vylíčení vzestupu je v *Ginze* stručnější. (Gs 108:20–109:12/552:34–554:4.)

„Dopis zapečetěný,
jenž ze světa odchází.
Dopis Pravdou (*kušta*) sepsaný,
prstenem Velkého zapečetěný.
Dokonalí jej sepsali,
mužové věřící jej připravili.
Duši na krk jej pověsili
a k bráně Života jej poslali.“⁴²²

Přitom vždy, když kněz dojde k pasáži „Dopis Pravdou sepsaný...“ (celkem třikrát), tak „dopis“ zapečetí, tzn. otiskne do jílu svůj pečetní prsten a nehet malíčku pravé ruky.⁴²³ Následuje dlouhá sekvence modliteb a hymnů zakončená recitací CP č. 72 („Dobrý je dobrý pro dobrého“). Podle Drowerové popisu by příprava a zapečetění prstenem mělo probíhat v rituálním areálu, jen modlitby (uvádí jich ale pouze 9) by měl budoucí *ganzibra* přednést v *mandi* samotné a poté vyjít ven k zemřelému.⁴²⁴ Ten je třikrát omyt a převlečen do zvláštního *rasta*, jež by měl mít každý mandejec pro případ smrti připraveno. Dostává myrtový věnec a nový *ganzibra* mu předá „dopis“ pro Abatura, což znamená, že do náprsní kapsičky (*daša*) jeho košile (*sadra* nebo *ksuia*) vsune kněz lahvičku s olejem.⁴²⁵ Nikoli kněz, ale *šganda*, který v rituálu zastupuje posla Světla, si pak podá ruku (*kušta*) s umírajícím a proběhne krátká výměna formulí, které známe již z jiných rituálů. Na *ganzibrovo* pozdravení „Pravda (*kušta*) at tě vyléčí a upevní.“ odpovídá umírající nebo zástupně *šganda* „Hledej a nalézej!“ a kněz-*ganzibra* odpoví: „Tuto *kušta*, kterou Ti já předávám, předej Ty Abaturovi.“ Budoucí *ganzibra* umírajícího či zemřelého třikrát pomaže na čelo (zprava do leva) a třikrát přes ústa.⁴²⁶ U příležitosti uložení těla do hrobu se pak konají obvyklé hostiny (*lofani* a *zidqa brika*), které jsou popsány v jiných kapitolách.

⁴²² CP č. 73 překládám podle ML 111: 4-7.

⁴²³ Podle CP str 64.

⁴²⁴ Qulasta v tomto kontextu *mandi* nezmiňuje vůbec.

⁴²⁵ Viz Majid Fandi Al-Mubaraki — Zaid Al-Mubaraki — Brian Mubaraki, *The Mandaean Rasta: Its Making and Wearing*, Sydney 2000, 4, obr. 2.

⁴²⁶ Když ten, kdo se zdá umírat, nakonec nezemře, koná se *masiqta* v jeho jménu, ale iniciace je neplatná.

Následuje třídenní období ve znamení přísné rituální čistoty. Aby měl kněz své tělo pod kontrolou (obava z noční poluce), tři dny vůbec nespí. Třetí den, kdy se dle mandejské nauky duše odděluje od těla a vydává se na cestu do říše Světla, se v opětovně očištěné *mandi* koná *masiqta*. Podoba rituálu se v zásadě neliší od *masiqta* konané u příležitosti iniciace kněze (*traša d-tagā*), jen v tomto případě je celebrován ve jménu zemřelého „nositel dopisu“ (na rozdíl od *masiqta* v rámci kněžské iniciace „čtené“ ve jménu aspirantova učitele).⁴²⁷ V následně pořádané hostině (*zidqa brika*) pak budoucí *ganzibra* zosobňuje zemřelého. Ještě než se pak vrátí do svého domu, kde žije kvůli rituální čistotě následujících 45 dní opět v izolaci, celebruje *lofani* ve jménu zemřelého (takovou, jako se běžně koná třetí den po smrti). Mandejci věří, že po 45 dnech duše dokončila svůj vzestup (*masiqta*) do říše Světla. Nedošlo-li k porušení pravidel čistoty, stává se po uvedeném období kněz *ganzibrou*. Je tu však ještě jedna podmínka: aby se stal doopravdy plnohodnotným *ganzibrou*, musí nyní nejprve „oddat“ jiného kněze, tj. performovat svatební rituál (*qabin*). Než se tak stane, musí žít v izolaci.⁴²⁸

Je-li tato podmínka splněna a *ganzibra* navíc inicioval sedm kněží,⁴²⁹ stává se automaticky „hlavou národa“, tedy zaujímá nejvyšší post v kněžské hierarchii. Mandejství má za sebou řadu období, kdy i takto malý počet iniciovaných kněží byl nepřekonatelnou překážkou a úřad *rišama* tak nebyl dlouhou dobu obsazen.⁴³⁰

Závěrem: vědění a iniciace

Rituální praxi si aspirant kněžství zpravidla osvojuje již během dětství a dospívání, když pomáhá svému otci coby *šganda*. S jejím hlubším významem se seznamuje při přípravě na iniciaci a v jejím průběhu. Zjevené vědění týkající se významu rituálů má totiž striktně ezoterickou povahu. Když velký Šišlam tuto moudrost (*naširuta*) přijímá, musí slíbit Pánovi Velikosti (*mara d-rabuta*), že ji udrží

⁴²⁷ Přestože rituál celebruje pouze budoucí *ganzibra*, v *mandi* s ním jsou ještě další dva kněží, kteří společně s ním recitují modlitby a hymny, aby unaven po třech dnech bez spánku neudělal chybu. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 172).

⁴²⁸ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 127, pozn. 2.

⁴²⁹ Sabih as-Suhajri koriguje Drowerovou, která uvádí jako předpoklad pět iniciací, nikoli sedm. (S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 25; E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 173.)

⁴³⁰ Viz výklad kněžské hierarchie (6.2.4.).

v tajnosti.⁴³¹ Stejně tak i iniciovaný kněz, který v průběhu rituálu Šišlama personifikuje, je povinen tato tajemství (*razia*) uchovat.⁴³² Předána mohou být jen tomu, kdo „opustil mandejství“,⁴³³ tzn. přestal být laikem (*mandaia*) a přešel, resp. přechází do stavu kněžského. S odkazem na legendu o židovce Miriai a motivy ze svitku *Haran gauaita* je iniciant přirovnáván k duši, která odmítla židovství ve prospěch mandejství.⁴³⁴ Za tak zásadní je změna statusu považována.

Trasa d-taga je typický přechodový rituál a k vyjádření změny statusu využívá řadu obrazů vycházejících z dualismů Světla a Temnoty, dobra a zla, dne a noci, pravé a levé strany, mužského a ženského principu.⁴³⁵ Levá strana je v nasorejských, tj. pouze pro kněží určených textech spojována s materiálním, s Temnotou, s ženským principem, s pozemským. Iniciace je interpretována jako opouštění principu či mysteria matky a vstup do mysteria (nebo také roucha) otce.⁴³⁶ „Pán koruny (tj. kněz) stojí v mysteriu otce a laik (*mandaia*) a jeho žena stojí v mysteriu matky.“⁴³⁷ Celý iniciační rituál pak může být „Dívánem vznešeného království“ (*diuan malkuta elaita*) interpretován jako (znovu)zrození⁴³⁸ a postupná geneze kněze coby (obrazu) bytosti Světla (*malka, utra*).

⁴³¹ *Ibid.*, par. 98, 30/136; par. 44, 23/124.

⁴³² *Ibid.*, par. 42–45, 23/123–124.

⁴³³ J. J. Buckley, *The Scroll of Exalted Kingship...*, ř. 267, 17.

⁴³⁴ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 358, 100/276.

⁴³⁵ *Ibid.*, par. 142, 36/146.

⁴³⁶ *Ibid.*, par. 97–98, 30/136; 53, 25/126 („mysterium ženy“, *raz niqubta*).

⁴³⁷ *Ibid.*, par. 19, 64/201. Viz k tomu E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 42–43.

⁴³⁸ Srv. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 92, 29–30/135.

6.5.2. Svatební rituál (svatba velkého Šišlama)⁴³⁹

Popsaný rituál: Nijmegen, červen 2017

Rituální scénář: *Šarh d-qabin d-šišlam rba*⁴⁴⁰

Komentář/e: pouze pasáže *Alp trisar šuialia*⁴⁴¹

Popisy: Petermann,⁴⁴² Siouffi,⁴⁴³ Drowerová,⁴⁴⁴ as-Suhajrí,⁴⁴⁵ Čohejlí⁴⁴⁶

Úvod

Svatební rituál představuje *imitatio* svatby bytosí Světla, velkého Šišlama a Ezlat, a je svého druhu rituální dramatisací nasorejských, tedy původně laikům nepřístupných úvah o plození či plodnosti (*nišubta*) coby kreativním principu veškerenstva, jenž svou dynamiku čerpá ze setkání dvou komplementárních principů, mužského a ženského. V relevantních rituálních souvislostech je první z nich zastupován palmou či datlovníkem (*sindirka*) a výrazem druhého, tedy ženského tvůrčího principu je pramenící voda či pramen (*aina*): „Obrát své oči, pohleď na Pramen (*aina*) a Palmu (*sindirka*), z nichž povstali (*minh hun*) Šišlam a Ezlat. Pohleď, tito se spojili manželským svazkem, (jako) jejich rodiče nahoře si vzali jeden druhého, když jejich Otec toužil po partnerce (*šauta*), aby stvořil utry

⁴³⁹ Základem výkladu je text publikovaný v německém znění: Jiří Gebelt, „Die Hochzeit des Großen Šišlam: das Hochzeitsritual der Mandäer“, in: Jiří Blažek — Kamila Veverková — David Biernot (eds.), *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, Brno: L. Marek 2012, 114–125.

⁴⁴⁰ Ethel Steffana Drower, *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam*, (Biblica et Orientalia 12), Roma: Pontificio Instituto Biblico 1950. Vydání neobsahuje faximile textu, pouze transliterovaný text D.C. 38. Při odkazování užívám orientačního vyznačení každého desátého řádku textu. Rukopis obsahuje scénář rituálu, hymny a svatební písně a astrologickou část.

⁴⁴¹ Sbíрка *Alp trisar šuialia* obsahuje pouze fragment textu, který v kontextu svatby Šišlama a Ezlat popisuje a vysvětluje svatební rituál. (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, část Vb, par. 310-330, str. 96-98/265-270.)

⁴⁴² J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 117-118.

⁴⁴³ Nicolas Siouffi, *Études...*, 105-110.

⁴⁴⁴ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 59–72.

⁴⁴⁵ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 48–60.

⁴⁴⁶ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1859–1906, 310–315.

(*eutria*).⁴⁴⁷ *Sindirka a aina* coby symboly nebeského Otce a Matky⁴⁴⁸ odkazují k „prvotnímu plození“ (*nišubta qadmaita*) a svatbě, již pozemský ženich a nevěsta opakují, resp. napodobují, když přijímají roli Ezlat a Šišlama.

V rituálním scénáři, jenž nese název „Vysvětlení svatby velkého Šišlama“ (*šarh d-qabin d-šišlam rba*),⁴⁴⁹ je ženich, podobně jako adept kněžství podstupující iniciační rituál (*trasa d-taga*), oslovován jako Šišlam. Oba rituály spojuje nejen postava velkého Šišlama, ale třeba i některé texty sbírky Qulasta, rituální praxe i symbolika: pouze v případě těchto dvou rituálů se staví rituální chatka (*andiruna*) a ženich je podobně jako adept kněžství titulován jako král (*malka*).⁴⁵⁰

Svatební rituál (*qabin*) vyžaduje přítomnost jednoho *ganzibry*, dvou kněží a zpravidla alespoň jednoho *šgandy*.⁴⁵¹ Svatba je komplexní rituál, sestává z vícekrát opakovaného rituálu *mašbuta*, dvakrát opakované rituální hostiny *zidqa brika*, recitace hymnů a modliteb. Dnem vyhrazeným pro svatbu je stejně jako v případě většiny mandejských rituálů neděle.

Vlastní rituál [obr. 28]

Popisovaný svatební rituál se konal v Nizozemsku v červnu roku 2006. Začal v domě kněze v neděli ráno po příchodu rodiny nevěsty a ženicha podpisem listin, jež písemně stvrzují výši věna a dokládají, že svatba byla celebrována autorizovaným zástupcem komunity. Svatební smlouva podepsaná před popisovaným rituálem měla pořadové číslo 145. Náboženskému rituálu v tomto případě předcházela sňatek civilní.

Po podpisu svatební smlouvy sepsané v arabštině *tarmida* seznámí ženicha a nevěstu s průběhem rituálu. Všichni hosté (asi 35 mandejců) se pak musí z domu kněze dopravit na místo konání *mašbuta*, jež předchází vlastnímu svatebnímu

⁴⁴⁷ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 314, 96/267.

⁴⁴⁸ Ke kosmogonickým úvahám o Otcí a Matce viz E. S. Drower, *The Secret Adam...*, především kapitoly 1 a 2.

⁴⁴⁹ E. S. Drower, *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38)...* *Qabin* znamená „svatební rituál“, „svatba“, „svatební smlouva“. Obvyklá je vazba se slovesy od kořene *PSQ* („celebrovat svatební rituál“). (E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 398.) Drowerová překládala nejprve na základě informací kněží *qabin* i jako „ženich“, ale pak sama tuto možnost zavrhlá (E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, 3, pozn. 2). I Macuch však překládá na základě informací od Sálema Čohejlího „*qabin* Šišlam“ jako „ženich Šišlam“. (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1864–1865, 310/111.)

⁴⁵⁰ Až na výjimky text nerozlišuje mezi svatbou laika a kněze.

⁴⁵¹ Svatba kněze zřejmě vyžaduje přítomnost dvou *šgandů*. (Srv. S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer ...* pozn. 6.)

rituálu. V tradičních podmínkách Íránu či Iráku by obvykle stačilo jen sejít z *ganzibrova* domu k nedaleké řece, takto se svatebčané musejí dopravit do krytého plaveckého bazénu, který kněz za tímto účelem rezervoval.

Ještě než se tak stane, musí být proveden jeden úkon, na jehož výsledku závisí, zda se svatební rituál bude vůbec konat. Jak jsem již poznamenal, mandejská nevěsta musí být panna a zda tomu tak je, to tradičně před rituálem kontroluje matka či žena *ganzibry*. Nevěsta, která již není pannou, se považuje za rituálně nečistou a takový svatební rituál nejenže by nebyl platný, ale kněz sám by jím byl znečištěn.⁴⁵² Svatbu ženy, která již není pannou, nebo svatbu vdovy může ve zkráceném rituálu celebrovat jen kněz označovaný jako *paisaq*.⁴⁵³ To je *tarmida*, který má nějaké fyzické poškození, k němuž došlo až po jeho „korunovaci“, tj. iniciaci za kněze, například následkem úrazu atp.

V mnou popisovaném rituálu se nevěsta odebrala se ženou kněze do pokoje ve vyšším patře jeho domu a když se pak vrátily, nepřeslechnutelný jásot přítomných žen oznamoval, že svatebnímu rituálu nic nestojí v cestě.

Kromě toho, že se *mašbuta* konala v pronajatém plaveckém bazénu, což ale v diaspoře není nic výjimečného, nebylo možné pozorovat nějaké odlišnosti v provedení *mašbuta* od běžné praxe, kterou jsem popsal v příslušné subkapitole. Protože rituál je vždy celebrován pro muže a ženy zvlášť, koná se *mašbuta* vlastně dvakrát, včetně dekonsekrace koruny a její opětovné konsekrace a rituální hostiny (*pihta* a *mambuha*). V dětské části bazénu, kde hladina vody sahá knězi provádějícímu rituál pod kolena (hloubka: 0,4 m), *tarmida* nejprve celebruje rituál pro nevěstu a další dvě ženy, následně pro muže. Kromě nevěsty a ženicha využijí totiž příležitosti ještě dva další mandejci, takže celkem podstoupí rituál šest lidí. Jedním z nich je i „otec nevěsty“ (*abuih hiduta*). „Otec“ nevěsty je vedle výše zmíněných kněží, ženicha a nevěsty dalším aktérem rituálu. Nejedná se však zpravidla o biologického otce, nýbrž o mandejce mužského pohlaví, který nevěstu zastupuje v průběhu vlastního rituálu při většině úkonů.

Po návratu z bazénu pokračuje rituál v domě kněze, resp. v rituální chatce (*andiruna*). Tu připravil *tarmida* z rákosu v přístavku rodinného domu. *Andiruna* je ozdobena vajíčky symbolizujícími plodnost, v horní části má připevněn bílý pruh

⁴⁵² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 7, 61/197.

⁴⁵³ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 59.

látky („malé nebe“, *šumia eštartia*). Jinak není prostor mezi bambusovými tyčemi ničím vyplněn, a proto je možné z venku snadno pozorovat rituál, pouze velikost přístavku limituje počet přihlížejících. V domě kněze nejprve ženich a nevěsta dostávají nová rituální roucha (*rasta*), nevěsta navíc prošívaný bílý šál. Kněz sám dohlíží na řádné ustrojení ženicha a poté „otce nevěsty“.

Do *rasta* převlečený ženich dostává od *tarmidy* „nůž osudu“ (*sikinia d-daula*, hovorově *skandola*), malý železný nůž spojený řetízkem se železným prstenem, na němž jsou vyryta vyobrazení lva, štíra, sršně a hada.⁴⁵⁴ Řetízek zastrčí kněz ženichovi za opasek (*himiana*),⁴⁵⁵ přičemž odříkává formuli: „Pravda (*kušta*) ať tě vyléčí a upevní, ó ženichu Šišlame. Jméno Života a jméno Manda d-hiia budiž nad tebou vysloveno.“⁴⁵⁶ Ještě před tím však kněz, poté co konsekroval své roucho a předepsaným způsobem si vložil korunu (*taga*) na hlavu, rozmístí na podlaze v *andiruna* sedm malých a jedno velké *tariana*, dále láhev (*qanina*) s vinným nápojem (*hamra*) a dvě misky (*kapta*). Na velké *tariana* dá bílou látku a na ni položí misku, na níž jsou datle, *ša* a celá cibule, dále jednu misku na pití a různé druhy ořechů, mandle a hrozinky.⁴⁵⁷

Nevěsta usedne pod improvizovaný „baldachýn“ (*kilta*), postavený hned vedle *andiruna*, aby mohla sledovat veškeré dění a nebyla od něj izolována tak, jak to líčí Drowerová.⁴⁵⁸ Jsou přineseny dva koše s šaty nevěsty a ženicha. „Otce nevěsty“ (v textu rituálního scénáře je to jeden ze dvou kněží) pošle kněz, aby dal nevěstě dva prsteny. Na malíček pravé ruku dostává prsten s červeným kamenem, na levou ruku jí navlékne prsten s kamenem zeleným. „Otec“ dostane od kněze také hrst hrozinek a ořechů, které dá nevěstě.

Tarmida a ženich se postaví ke vchodu do *andiruna* a kněz čte abecední žalm „Přiď v dobrém, kušto...“⁴⁵⁹ Když dojde v recitaci k písmenu „q“, jeho syn

⁴⁵⁴ Viz kapitolu 6.2.7.

⁴⁵⁵ Dle Drowerové kněz nasadí prsten ženichovi na malíček pravé ruky. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 65.)

⁴⁵⁶ „*Kušta asiak uqaimak ia qabin šišlam šuma d-hiia u šuma d-manda d-hiia madkar elak.*“

⁴⁵⁷ Srv. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 317, 97/268 a ead., *Šarh d-Qabin...*, 50, 6/35–36.

⁴⁵⁸ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 63–64.

⁴⁵⁹ E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, 1, 9/42–43. Text je obsažen i v *Pravé Ginze (Ginza iamina 274:9-275:7/271:15-272:30)*.

(*šganda*) rozbije džbán o zem⁴⁶⁰ a kněz s ženichem a otcem pak vejdou do *andiruna* a usednou kolem rituálního stolce (*tariana*), ženich po levici, otec po pravici kněze.⁴⁶¹ Ženich drží celou dobu v pravé ruce „štólu“ (*našipa*) kněze. Ten vyndá (z igelitové tašky) placky nekvašeného chleba (*paṭira*) a na každou z malých *tariana* vloží po třech. Vše je nyní připraveno pro rituální hostinu (*zidqa brika*), již ale předchází proslovení svatebních slibů.

Tarmida se nejprve obrací k „otci nevěsty“, jenž slovo za slovem opakuje jím předříkávané formule, následně kněz oslovuje ženicha. Ten slavnostně prohlašuje, že si bere⁴⁶² nevěstu (do formulí vkládá kněz rituální jména nevěsty a ženicha) za „věrnou ženu“ (*zaua d-kušta*).⁴⁶³ Ženich a otec nevěsty si podají ruce, ženich přitom pořád drží *našipa* kněze a opakuje slovo za slovem svatební slib, který kněz předříkává. Před Životem, před Manda d-hiia, Hibilem, Šitilem, dalšími bytostmi Světla a všemi shromážděnými slibuje, že od závazku, který stvrzuje podáním ruky (*kušta*)⁴⁶⁴ neustoupí, bude se starat o svou ženu a plnit všechny povinnosti vůči ní. S „otcem nevěsty“ si pak třikrát vymění (pozdravení) *kušta* a všichni si opět sednou na zem kolem *tariana*.

Začíná rituální hostina sestávající ze společného držení a lámání chleba (*ša*) a z konzumace dalších pokrmů (*tabuta*). Kněz drží chléb (*ša*) společně s ženichem a za odříkávání formule „Jméno Života a jméno Manda d-hiia je vysloveno nad Tebou, ó ženichu Šišlame“ je rozlomí. Pak připraví *tarmida* pokrmy pro ženicha: vezme *ša*, oříšky a mandle, nasype je do ruky ženicha a přidá kousek cibule.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ K tomuto zvyku v židovském svatebním rituálu viz: Bedřich Nosek — Pavla Damohorská, *Židovské tradice a zvyky*, Praha: Karolinu 2010, 107—109.

⁴⁶¹ Srv. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 315, 97/267, k tomu pozn. 11 na str. 267.

⁴⁶² Idiom *zaua* s *NŠB* „to marry“. (S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 306.)

⁴⁶³ Stejně jako prohlašuje velký Šišlam, že si za svou „věrnou ženu“ (Drowerová překládá „plighted wife“.) bere Ezlat, dceru Bihruna (*Ibid.*, par. 324, 97/269).

⁴⁶⁴ Drowerová zde překládá *kušta* jako „plighting of thy word“, „plighted covenant“ (E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, 90, 6/36).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 120, 7/38.

Stejnou hrst dostává i „otec“ a odnese ji s chlebovou plackou (*paṭira*) nevěstě. Zbývající *paṭiria* jsou rozdána mezi přihlížející.⁴⁶⁶

Když se „otec nevěsty“ vrátí do *andiruna*, dostává ženich „šaty“, tj. zelený plášť, jež mu kněz ováže kolem pasu jako šerpu. Kněz povstane a recituje pásmo písni (*eniana*), začínající slovy „Shromáždili se *utrové*, shromáždily se *škinty*...“ Otec nevěsty a ženich přitom sedí na zemi, první z nich drží láhev s vinným nápojem (*hamra*) přes pruh bílé látky (*gdada*). Stejným způsobem drží na druhém konci látky ženich misku (*kepta*). V průběhu recitace dostává ženich na přesně stanových místech celkem sedmkrát napít vinného nápoje (*hamra*), kněz mu vsune pod turban myrtovej věnec (*klila*) a s rukou vloženou na jeho hlavě pokračuje v modlitbách.

Kněz, ženich a „otec“ pak vyjdou z *andiruna*, „otec“ dá napít *hamra* také nevěstě a za opětovné recitace „Přijď v dobrém, kušto...“ rozbije syn kněze (na stejném místě recitovaného textu) druhý džbán. Nevěsta se mezitím otočila zády do místnosti a ženich si k ní přisedne tak, že nyní sedí zády k sobě, vzájemně se opírajíce jeden o druhého, a kněz nad nimi recituje svatební hymny ze sbírky, jež je součástí *Qulasta*. Když pak v textu, jež líčí planety včetně Slunce a Měsíce coby ochránce nevěsty a ženicha a dárce různých atributů, dojde k pasáži

„Venuše, paní krásy a touhy,
věnec (*klila*) a opasek (*tikta*) nevěsta přinesla
a na hlavu nevěsty jej vložili.“⁴⁶⁷

korunuje nevěstu myrtovej věncem (*klila*). Za recitace dalšího z textů pak vždy, když se opakuje refrén „Já a mládenec ženicha...“, bouchne kněz zlehka hlavami nyní již novomanželů o sebe, pokračuje v recitaci předepsaných textů, mj. také svatebních písni (*hadaiata*), a požehná jim. Ženich se pak s knězem vrátí do *andiruna*, kde kněz čte hymny (*drašia*) cyklu začínajícího slovy „Když Vyvolený, Čistý, přišel na místo, kde dokonalí dlí“, mávne nad hlavou ženicha třikrát svou

⁴⁶⁶ Lámání *ša* doprovázené vyslovením předepsané formule má při jiných formách *zidqa brika* za následek přítomnost zemřelých předků, resp. těch, jejichž jména jsou vyslovena. Žádný z relevantních textů však tuto myšlenku nesleduje a navíc tato forma *zidqa brika* neobsahuje modlitbu „Naši předkové“. (Srv. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 67 a ead., *Water into Wine...*, 238.) Bez *zidqa brika* je svatební rituál neplatný. (ead., *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 149–150, 36/147.)

⁴⁶⁷ E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, 260, 16/58.

kněžskou holí (*margna*),⁴⁶⁸ vezme si od něj zpět *skandola* a oba vyjdou ven.⁴⁶⁹ Tam si novomanželé podají ruce a za recitace další ze svatebních písní celý rituál končí. Týden po té, co bude manželství prvně konzumováno, by se v neděli měla konat *mašbuta*, která je zbaví rituální nečistoty, a následně opět *zidqa brika*.⁴⁷⁰

Stejně jako stanovení data pro konání svatebního rituálu i vhodná doba pro „naplnění“ manželství by měla být konzultována s postavením planet. Sbírká textů pro svatební rituál obsahuje astrologický dodatek s názvem „výpočet hodin“ (*hušbania d-šaiia*), který uvádí hodiny jednotlivých dnů týdne a doporučuje určité aktivity či od nich v danou dobu naopak odrazuje. Například čtvrté třetí (noční) hodina, kterou ovládá Jupiter, je vhodná pro zplození syna a druhá nedělní hodina, jež je pod vlivem Venuše, je vhodná právě pro první naplnění manželství, což mandejský text vyjadřuje spojením „konzumace nového chleba“.⁴⁷¹

Závěr

Na svatebním rituálu se ukazuje spojení účelu a funkce rituálu. Ve stručnosti formulováno: rituál vytváří podmínky pro spásu individua, ta je ale v posledku možná pouze tehdy, je-li individuum členem komunity.

Ať se jedná o Irák, Írán nebo diasporu, tradiční uzavření sňatku je důležitým prostředkem upevnění identity. Mandejství klade velký důraz na rodinu a výchovu dětí. Teprve svatbou se člověk stává řádným mandejcem a pouze sňatek uzavřený v rámci komunity je zárukou její kontinuity. Potomkům, kteří se narodí z nesezdaného sňatku či sňatku, který nebyl uzavřen řádným způsobem, je zapovězena účast na rituálu *mašbuta*,⁴⁷² a tím se zapovídá spása jak jim, tak i samotným rodičům: z výkladu rituálu *mašbuta* víme, že duše nevystoupí do říše Světla, pokud v její prospěch nesvědčí personifikovaná *Mašbuta*, tedy bez toho, že by v pozemském světě podstoupila, resp. podstupovala stejnojmenný rituál. Také

⁴⁶⁸ Dle Drowerové je ženich od tohoto okamžiku „nečistý“ (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 71), smyslem je tedy zřejmě ochránit jej před mocnostmi Temnoty.

⁴⁶⁹ Drowerová píše, že ženich jej nosí neustále až do opětovného *mašbuta*. (*Ibid.*, 65.)

⁴⁷⁰ Tuto *zidqa brika* nemohu doložit a ani Drowerová ji dle svých slov nikdy neviděla. (E. S. Drower, *Water into Wine...*, 238.)

⁴⁷¹ E. S. Drower, *Šarh d-Qabin...*, 1, 29/97.

⁴⁷² Srv. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 146–150, 36/146–147.

duše rodičů, až se vydá zpět do říše Světla, bude potřebovat podpory zde na zemi, jež je úkolem právě rodiny, resp. k tomu způsobilých potomků.

Průběh mnou popisovaného rituálu odpovídá textu rituálního scénáře a víceméně také dochovaným popisům rituálů. Zásadní modifikaci představuje redukce počtu kněží a absence výše postaveného kněze (*ganziḅry*), jež také implikuje vynechání responzorických částí — otázek, které klade jeden kněz a další dva na ně odpovídají — protože by nemělo smysl, aby kněz žádal sám sebe o svolení k provedení rituálu. *Tarmida* rovněž vynechává recitace některých hymnů a modliteb. Již v Iráku se v poslední třetině 20. století objevily tendence zjednodušit svatební rituál. Protože podle tradice jeden *ganziḅra* může celebrovat v průběhu neděle pouze dvě svatby, vznikaly v Iráku dlouhé seznamy čekatelů. Zvážíme-li, že např. v 70. letech měla komunita celosvětově k dispozici *ganziḅry* pouze dva, že nevěsta musí být panna a že vhodné datum pro svatbu je konzultováno s astrologickým kalendářem, nelze se divit tomu, že s neúměrně dlouhým čekáním byly spojovány, resp. jím odůvodňovány konverze k islámu.⁴⁷³ Dnes je celosvětově počet kněží sice podstatně vyšší, problémem je jejich roztroušenost (typicky v evropské diaspoře s výjimkou Švédska) nebo neochota spolupracovat, tj. společně provádět rituály. *Tarmida* Ráfid as-Sabtí, první mandejský kněz, který se usadil v Evropě, vyšel již v Iráku v 70. letech 20. století vstříc požadavkům laiků a prakticoval více než dva svatební rituály za den (neděli).⁴⁷⁴ V praxi zjednodušení rituálu pokračuje také v nizozemské diaspoře. Uvědomuje si, jak důležité je, aby poměrně početná komunita v Nizozemsku měla možnost uzavírat platným způsobem manželství, a protože zde žádný *ganziḅra* nežije, celebruje celý rituál sám a s výjimkou ranní *maṣbuta* mu při rituálu nepomáhá ani *šganda*. Na moji otázku, zda je takový rituál možné považovat za legitimní, odpověděl *tarmida* Ráfid, že každý z kněží má právo na to, interpretovat své náboženství.⁴⁷⁵

Na některé dílčí odchylky od popisu lady Drowerové jsem upozornil již při popisu rituálu: především v mnou pozorovaném rituálu nesedí nevěsta izolována od rituálního dění (v rituálním scénáři to není jasně stanoveno); dále dle

⁴⁷³ K diskuzi o zjednodušení a především zkrácení svatebního rituálu viz S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer.*, 54, 58–59; id., *Heutige Lage der Mandäer*, nepublikované poznámky k situaci v Iráku na konci 90. let 20. století, str. 13.

⁴⁷⁴ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 54, pozn. 1

⁴⁷⁵ Rozhovor s *tarmidou* Ráfidem as-Sabútem (10.6. 2006).

Drowerové popisu a také dle rituálního scénáře následuje kontrola panenství po rituálu *mašbuta*, nikoli před ním, jak jsem to mohl pozorovat. Tuto změnu souslednosti jednotlivých dílčích rituálů lze vysvětlit tím, že v nizozemské diaspoře nežije žádný *paisaq* (viz výše), který by musel (resp. mohl, kdyby ženich souhlasil) vykonat svatební rituál nevěsty, která již není pannou. Drowerová a Siouffi uvádějí, že nevěsta se ženichem podstoupí před vlastním svatebním rituálem dvakrát rituál *mašbuta* (z rituálního scénáře nelze opakované provedení odvodit). Rituální hostinu *zidqa brika*, která se má dle Drowerové konat poté, co novomanželé absolvují následující nedělní rituál *mašbuta*, nemohu potvrdit, ani Drowerová ji dle svých slov nikdy neviděla.⁴⁷⁶ Podle Qajse as-Sa‘dího se tato *zidqa brika* již neprovádí.⁴⁷⁷

V souvislosti se svatebním rituálem je na závěr třeba zmínit ještě jednu zásadní modifikaci, ta se týká rituální čistoty nevěsty. Jak jsem uvedl výše, nevěsta musí být z důvodu rituální čistoty panna, proto svatebnímu rituálu předchází kontrola jejího panenství.

Kontrola panenství ženou či matkou kněze se stala počátkem 70. let 20. století v Iráku předmětem kritiky, stejně jako rodiči omezovaná volba partnera.⁴⁷⁸ Zákrok ženy *ganzibry* byl mandejci vnímán jako něco, co se přičí moderní době a je ponižující, navíc měl být nehygienický a bolestivý. V 90. letech pak prováděla tato vyšetření atestovaná lékařka z mandejské komunity.⁴⁷⁹ Současná praxe dle mých informací variuje dle toho, má-li komunita k dispozici mandejskou lékařku a především, souhlasí-li kněz s takovou kontrolou.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ E. S. Drower, *Water into Wine...*, 238.

⁴⁷⁷ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa‘dí (23.5.2013).

⁴⁷⁸ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 56–58.

⁴⁷⁹ S. Alshairy, *Heutige Lage der Mandäer ...*, 12.

⁴⁸⁰ Emailová komunikace s profesorem Qajsem as-Sa‘dí (1.8.2015).

6.5.3. Rituální jednání spojené s úmrtím mandejce

Popsaný rituál: rekonstrukce na základě rozhovorů a dostupných popisů

Rituální scénář: není/neznáme⁴⁸¹

Popisy: Siouffi,⁴⁸² Petermann,⁴⁸³ Drowerová,⁴⁸⁴ as-Suhajrí,⁴⁸⁵ Čohejlí,⁴⁸⁶ as-Sa‘dí⁴⁸⁷

Předmětem výkladu je rituální jednání spojené s úmrtím mandejce, který zemřel rituálně čistou smrtí. Za rituálně čistou smrt považují texty úmrtí mandejce, který zemřel přirozenou smrtí, oděn v rituálním rouchu a nezemřel např. následkem uštknutí hada, bodnutí hmyzu nebo zranění způsobeného nějakou zvěří.⁴⁸⁸

Neexistuje či přesněji neznám žádný text, který by rituální praxi spojenou s úmrtím kodifikoval. Na základě dostupných popisů lze popsat základní osu jednání souvisejících s úmrtím mandejce.⁴⁸⁹ Toto jednání lze rozdělit do tří základních okruhů: 1) rituální úkony (rity), které musejí být provedeny na umírajícím; 2) rituální úkony v souvislosti s pohřbením zemřelého; 3) rituální hostiny podporující duši zemřelého.

Uvedené dělení užívám v následujícím textu při základním popisu, v němž vycházím primárně z podrobného líčení Drowerové, následně pak v souvislosti s diskuzemi v Iráku v 70. a 90. letech 20. století (základním pramenem jsou zde texty as-Suhajrího) a nakonec při nástinu problémů spojených s migrací do

⁴⁸¹ Rituální texty sice několikrát *lofani*, resp. *laupa* zmiňují, ale neznám žádný text, který by stanovoval průběh rituálu.

⁴⁸² Nicolas Siouffi, *Études...*, 120–126.

⁴⁸³ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 118–120.

⁴⁸⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 178–203; ead., *Water into Wine...*, 232–238.

⁴⁸⁵ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 61–68.

⁴⁸⁶ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1907–1923, 314–317.

⁴⁸⁷ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa‘dí (23.5.2013).

⁴⁸⁸ Úmrtí bez předepsaného rituálního roucha jsem se věnoval při výkladu rituálu *Ahaba d-manía* (6.4.3.). K rituálům konaným ve prospěch mandejce, který zemře nečistou smrtí následkem dalších uvedených příčin viz Bogdan Burtea, „*Žihrun, das verborgene Geheimnis*“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Žihrun Raza Kasia*, (Mandäistische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008.

⁴⁸⁹ Vycházím zde z podrobného popisu Drowerové.

západní diaspory. Při popisu situace v diaspoře vycházím z rozhovorů s Qajsem as-Sa'dím.

*Popisy Drowerové*⁴⁹⁰

Ad 1) Umírající musí být kompletně omyt (tj. musí na něm být proveden očistný rituál *tamaša*), oblečen do rituálního roucha (*rasta*)⁴⁹¹ a ověncen myrtoým věncem. Umírající si s knězem nebo s tím, kdo jej zastupuje (viz níže), vymění pozdravení *kušta*, je položen hlavou směrem k severu a pomazán na čelo (pomazání uvádí jen as-Suhajrj).⁴⁹²

Ad 2) Nejdříve po třech hodinách by mělo být tělo zemřelého pohřbeno.⁴⁹³ Aktéry rituálního jednání jsou čtyři rituálně čistí laici (v sg. *halala*), rituálu bývá přítomen kněz, může jej však zastoupit *halala* (pak je titulován jako *riš halala*). Halalové musejí absolvovat očištění (*rišama*) a být oblečeni do *rasta*, během rituálu mají nasazenu roušku (*pandama*) přes ústa a nos, jako kněží během rituálů (viz 6.2.7.). Rituálně předepsaným způsobem je připravena *mandalta*⁴⁹⁴ (zvláštní konstrukce z rákosu umístěná do vyhloubené půdy na dvoře domu zemřelého) a také matrace z rákosu, do níž bude zabaleno tělo zemřelého. Celé dění doprovází recitace modliteb a formule *laupa uruaha*.⁴⁹⁵

Čtyři *halalové* odnesou tělo zemřelého na místo, kde bude pohřbeno, překročí přitom *mandalta*, na které *riš halala* pohodí vlhkou hlinu a zapečetí *mandalta* pomocí *skandola*.⁴⁹⁶ Mrtvý je uložen do hrobu a pokryt kameny (jeden kámen je vložen na ústa), hrob je zaplněn půdou, *riš halala* hrob zapečetí (ze všech čtyř stran přitiskne *skandola* na plochu hrobu) a udělá kolem něj pomocí *skandola* třikrát

⁴⁹⁰ Drowerové popisu v základních rysech odpovídá líčení Petermannovo. (J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 118–120.)

⁴⁹¹ Mělo by být prošito zlatem a stříbrem. (S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 61.)

⁴⁹² S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 62.

⁴⁹³ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 179.

⁴⁹⁴ E. S. Drower — R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 248. Vyobrazení in: E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 181.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 182

⁴⁹⁶ *Skandola* je malý železný nůž spojený řetízem se železným prstenem, na němž jsou vyryta vyobrazení lva, šтира, sršně a hada. (Viz kapitulu 6.2.7.)

kruh (*mišra*). Tato opatření mají chránit po tři dny pohřbené tělo před bytostmi Temnoty, dokud jej třetího dne neopustí duše.

Ad 3) Zatímco je tělo ukládáno do hrobu, začíná dle Drowerové rituální hostina *lofani* (*lofani d-sam raia*).⁴⁹⁷ Ještě téhož dne se pak konají další dvě rituální hostiny: nejprve se v domě kněze nebo v rituálním areálu koná zvláštní forma *zidqa brika* (*zidqa brika d-sam raia*), při níž na rituálním „stole“ (*tariana*) nesmí chybět pět chlebů *pašira* a jeden *ša*, sůl, a další plody. Později se v domě zemřelého koná ještě hostina *lofani*. Další rituální hostiny se pak konají ve dnech, které tvoří důležité mezníky cesty duše: 3. den po úmrtí, kdy se odděluje duše (a duch) od těla a vydává se na cestu vzhůru, 7. a potom 45. den, kdy má duše dosáhnout říše Světla (viz výklad soteriologie v kapitole 5.8.).

Hostin se stejně jako pohřebního rituálu účastní pouze muži. Potenciální rituální nečistota žen (menstruace) by totiž mohla zabránit duši v úspěšném vzestupu do říše Světla. Účastníci hostiny sedí v párech, lámou chléb, konzumují jej společně s vodou nabranou z Jordánu a pronášejí v rezponzorické struktuře formule, které známe z popisu *lofani* v kapitole (6.4.2): „Pochválen a požehnán budiž můj Pán. Budiž uzdraven. Uzdravení (*asuta*) budiž Vám, požehnané plody (*tabuta*).“ Následně kněz (nebo ten, kdo jej zastupuje) recituje modlitbu „Dobrý je dobrý pro dobrého“ (*tab taba ltaba*). Při rituálu *zidqa brika* (*zidqa brika d-sam raia*) kněz recituje tuto modlitbu v delší verzi známé jako „Naši předkové“ (*abahatan qadmaia*).⁴⁹⁸ Do textu prosby o odpuštění hříchů vkládá kněz jméno zemřelého i pozůstalých.

Výpravnost či bohatost jednotlivých *lofani* se odvíjí od toho, jakou událost s daným dnem spojuje mandejská nauka: při *lofani* třetího dne se nemá šetřit (poražena je mj. ovce, konzumována rýže, tvaroh, med atp.), *lofani* konaná 45. den má být tak bohatá, jak si to rodina může dovolit. V popisech Drowerové jsou *zidka brika* i *lofani* prováděny zpravidla za přítomnosti kněze, připouští se možnost jeho absence, a to i v případě *zidka brika* (jediná varianta *zidka brika*, která může být prováděna bez kněze, i když dle Drowerové pak postrádá na účinku).⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 186; as-Suhajrjí popírá, že by se *lofani* konala již při pohřbívání. (S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 63.)

⁴⁹⁸ Text č. 72 a 170 sbírky *Qulasta*. Lidzbarského překlad obsahuje jen text č. 72. Viz výklad rituálu *zidqa brika* v kapitole 6.4.4.

⁴⁹⁹ E. S. Drower, *Water into Wine...*, 234.

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

Ad 1) V 70. letech 20. století se v Iráku diskutovalo o nutnosti rituálního roucha pro umírajícího a o možnosti dodatečného převlečení do roucha až po smrti.

Ad 2) Mandejci tradičně ukládali tělo zemřelého do země pouze zabalené v rákosové matraci, opodstatněna byla tato praxe jednak převažujícím povrchem (mokřiny), jednak bezvýznamností těla, od něhož se odloučila duše. Přibližně v 70. letech 20. století začali výjimečně užívat také rakví.⁵⁰⁰ S ohledem na nedostupnost rákosu v Bagdádu se zdálo, že praxe směřuje k pohřbívání v rakvích, o němž vedli v 70. letech 20. století mandejci diskuze. Tato změna se však neprosadila a v 90. letech pohřbívali mandejci výhradně v rákosových rohožích. Podobný průběh měla také diskuze o snížení potřebného počtu rituálně čistých laiků, kteří nesou mrtvého. Zatímco v 70. letech se začala prosazovat praxe, že mrtvého nemusejí nést pouze *halalové*, na konci 20. století se mandejci navrátili ke starší výše popsané praxi.⁵⁰¹

Ad 3) Sekundární literatura často pracuje s tím, že se při úmrtí mandejce koná rituál *masiqta*. *Masiqta* je ale tak složitý a náročný rituál, že již Drowerová píše, že je možné jej provádět pouze ve výjimečných případech a tuto skutečnost potvrzuje také as-Suhajrī v 70. a 90. letech 20. století. *Lofani* jsou chápány jako podmínka nutná pro spásu duše, zatímco *masiqta* je pojímána jako zvláštní prostředek, který ještě umocňuje (dodává jistotu) vzestup duše. Cena *masiqta* se v současném Iráku pohybuje kolem dvou tisíc dolarů.⁵⁰²

*Problémy v diaspoře*⁵⁰³

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

⁵⁰⁰ S. Alsohairy, *Die heutige Lage...*, 67.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 11.

⁵⁰² Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23.5.2013).

⁵⁰³ *Ibid.*

Ad 1) Problémem je především úmrtí mandejce v nemocnici. V nemocničním prostředí je těžké zajistit, aby byla dodržena mandejská pravidla rituální čistoty: nelze realizovat omytí zemřelého, nelze jej obléknout do *rasta*, tělo zemřelého zůstává zpravidla 72 hodin v nemocnici.

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

Ad 3) Domácí *lofani* mohou být konány v diaspoře stejně jako v Iráku nebo Íránu.⁵⁰⁴ Absenci prostor a kněží (i když výše popsané hostiny se mohou konat bez kněží) řeší diasporní obce tak, že rituály se konají „na dálku“ (zaplatí knězi, který rituál provede v jiném městě/zemi atp.). Ale stejně jako již v popisech Drowerové, i dnes je obvyklé, že *lofani* provede rituální čistý laik, což je laik, který absolvoval rituální očištění (*tamaša*) a zná (a nebo dokáže číst) příslušné výše uvedené modlitby včetně „Dobrý je dobrý pro dobrého“.⁵⁰⁵ Rituálu se účastní nově také ženy, vyloučeny jsou z výše uvedených důvodů pouze ženy v daném období menstrující.

Dle informací, které mám k dispozici, jsou dnes konány pouze hostiny *lofani*, tzn., že se v den pohřbení těla nekoná rituál *zidqa brika*. Už as-Suhajrī, který byl přítomen v 70. letech 20. století pohřebním rituálům v Iráku, píše, že hostinu *zidqa brika* neviděl.⁵⁰⁶

Závěrem

Urbanizace a migrace přinesly problémy spojené s úmrtím ve všech třech okruzích rituálního jednání: umírání, pohřbení i rituálních hostin. S ohledem na tendenci zjednodušení rituálních hostin (*lofani* může vykonat i rituálně čistý laik, *zidqa brika* se nekoná) jsou zásadní problémy spojené především s pohřbením zemřelého a s rituály konanými na umírajícím. Pro rituálně nečisté úmrtí

⁵⁰⁴ Buckleyová stručně popsala domácí *lofani* konanou u příležitosti úmrtí mandejce (Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean. Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford University Press 2002, 119–122.)

⁵⁰⁵ Vycházím z popisu konkrétní *lofani* konané u příležitosti úmrtí mandejce v německé diaspoře. Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23.5.2013).

⁵⁰⁶ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 65.

rozpracovali mandejští kněží řadu rituálů, které „léčí“ či napravují tento stav, který zabraňuje duši v návratu do říše Světla. Nejběžnějším z nich je v rámci svátku *Paruanaiia* praktikovaný rituál udělení roucha (*ahaba d-mania*), kterému se věnuji v kapitole 6.4.3.

6.5.4. Svátky

Popisované svátky:

Velký svátek (*dihba rba*) - svátek *Nového roku*

Malý nový rok (*nauruz zuṭa*)

Malý svátek (*dihba hnina*)

Paruanaiia (Sydney, 18. až 22. března 2007)

Dihba daima (Nizozemsko, 22. května 2006)

Ašuria

Rituální scénář: známe pouze k svátku *Paruanaiia*: *Šarh d-paruanaiia*⁵⁰⁷

Popisy: Petermann,⁵⁰⁸ Siouffi,⁵⁰⁹ Drowerová,⁵¹⁰ as-Suhajrí,⁵¹¹ Čohejlí⁵¹²

Některým dnům týdne a roku přiřkládají mandejci zvláštní význam, a to nejen pozitivní, ale v případě některých dnů roku i negativní. Mandejský týden je sedmidenní a začíná nedělí.⁵¹³ „Hlava dní“, jak o neděli hovoří texty, je dnem vyhrazeným pro mandejské rituály včetně svatebního rituálu, a proto se jí dostává i důležitého soteriologického významu, jenž našel výraz v představě

⁵⁰⁷ Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage...*, 14–153.

⁵⁰⁸ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 460–462.

⁵⁰⁹ N. Siouffi, *Études...*, 100–103.

⁵¹⁰ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 84–92.

⁵¹¹ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 13–19.

⁵¹² R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1188–1214, 212–217.

⁵¹³ ML 186: 1–8 (text č. 15). Původně byla pravděpodobně tímto dnem sobota. Viz K. Rudolph, *Die Mandäer II...*, 322–328.

neděle coby personifikované bytosti Světla svědčící u soudu duší ve prospěch těch, kteří participovali na rituální praxi komunity.⁵¹⁴

Řada dnů roku je spojována s událostmi mandejské nauky, resp. mytologie, a požívá zvláštní úcty. Mandejšťina tyto dny zpravidla označuje slovem *dihba*.⁵¹⁵ Mandejská tradice zná celkem šest svátků, ale v textech, jimiž se komunity prezentují jak v Iráku, tak v západní diaspoře, bývají dnes zmiňovány většinou pouze čtyři z nich: svátek Nového roku (též Velký svátek), Malý svátek, svátek Zlatého křtu a *Paruanaiia*. Právě tyto čtyři svátky byly roku 1972 oficiálně uznány vládou Saddáma Husajna jako dny volna pro irácké mandejce.⁵¹⁶ Některé mandejské kalendáře stejně jako západní texty uvádějí ještě další dva svátky, Malý nový rok a svátek *Ašuraia*.

Do období svátků se dnes až na výjimky (patrně vyjma Íránu) soustředilo provádění rituálů.⁵¹⁷ Svátky jsou typickými komplexními rituály — představují kumulaci vzájemně provázaných rituálů doplněnou o řadu zvyklostí.⁵¹⁸ Kromě toho, že dnes vlastně „udržují při životě“ rituální praxi, mají svátky důležitou funkci společenskou: jak v diaspoře, tak ve velkých iráckých městech jsou často jednou z mála příležitostí setkání komunity a důležitým prvkem posílení identity.

Mezi svátky je roztroušena řada dní — udává se počet 36 nebo 45, které jsou porůznu spojovány s Temnotou, negativními astrologickými znameními a jsou považovány za „neblahé“, „nepříznivé“, a tím také „nepoužitelné“ (*mbatal*) pro rituální praxi.⁵¹⁹ Zemře-li v takových dnech nějaký mandejec, nemůže se jeho duše vydat řádným způsobem zpět do říše Světla a v její prospěch musí být pořádány rituální hostiny v době svátku *Paruanaiia*. Zřejmě proto, že v těchto „nepříznivých“ dnech není dovolena rituální porážka zvířete, jež by dle rituálních předpisů měla vždy předcházet přípravě a konzumaci masa, začali je mandejci postupně chápat jako postní, resp. dny „malého půstu“. Podle některých textů

⁵¹⁴ Např. Gs 79:8–9/512:7–10.

⁵¹⁵ *Dihba*, *dihua*, vzniklo metatezí z *dbaha*. Slovo původně znamenalo oběť, později získalo význam „svátku“. (M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien...*, 274, pozn. 1.)

⁵¹⁶ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 13.

⁵¹⁷ Podobně i svatební rituály využívají mandejci k účasti na *mašbuta* a setkání se členy komunity.

⁵¹⁸ Viz B. Gladigow, „Ritual, komplexes...“, 458.

⁵¹⁹ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 19. *Mbatal*, pl. *mbatlin* je pas. part. pa. kořene *BTL* „být neplatný“, „nepoužitelný“. (S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 58.)

jsou za nečisté považovány i dny, v nichž slaví své svátky jinověrci, především muslimové a Židé.⁵²⁰

Mandejský lunární kalendář má 365 dní a je rozdělen do dvanácti měsíců po třiceti dnech.⁵²¹ Pět nadpočetných dní se vkládá mezi 8. a 9. měsíc. Jednotlivé měsíce označují mandejci dvěma základními způsoby: buďto názvem měsíce spojeným se znamením zvěrokruhu, např. měsíc Šabaṭ je ve znamení Vodnáře (*šabaṭ qam dula*), nebo někdy jen *qam dula* - „ve znamení Vodnáře“. Nebo užívají jednotlivá roční období, z nichž každé dělí ještě na tři dílčí periody, konkrétně na „první“, „střední“ a „poslední“. Měsíc *qam dula*, jímž začíná mandejský rok, tak může být označen rovněž jako *awal situa* „první měsíc zimy“. Jednotlivé roky jsou označovány podle dne v týdnu, v němž začínají. Uvedený letopočet pak užívá islámské nebo v diaspoře křesťanské počítání, takže např. v kolofonu textu *Diuan maṣbuta d-hibil ziua* píše Iahia Bihram, že rukopis svitku dokončil v pondělí 8. dne měsíce Tamuz, Raka, který je posledním (měsícem) jara, roku 1247 dle arabského počítání.⁵²² Protože mandejci neznají přestupní rok, začátky jednotlivých měsíců, a tím také dny svátků se každé 4 roky posouvají o den dříve oproti našemu kalendáři.⁵²³ Mandejské organizace dnes vystavují kalendáře s vyznačenými svátky na internetu.⁵²⁴

Velký svátek (dihba rba) - svátek Nového roku

Mandejský rok začíná prvního dne „prvního zimního měsíce“ Velkým svátkem (*dihba rba*), který mandejci rovněž označují názvem odvozeným od jména ústředního íránského novoročního svátku Nou Ruz (znamená „nový den“)⁵²⁵ jako „Velký Nauruz“ (*nauruz rba*). Zvláštní pozornost je v rámci oslav tohoto svátku věnována dni, který mu předchází, tedy poslednímu dni starého roku označovanému jako *kanšia uzahlia*, což překládáme jako „zametení a očištění“

⁵²⁰ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 16, 63/200.

⁵²¹ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 83–84; ead., *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 14, 62–63/199–200.

⁵²² E. S. Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa...*, 86.

⁵²³ Tabulku měsíců uvádí Drowerová (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 84.)

⁵²⁴ <<https://www.mandaean-synod.org.au/mandaeen-calendar.html>> (1.2. 2019)

⁵²⁵ M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras 3...*, 508.

nebo „shromáždění a očištění“.⁵²⁶ Oslavy svátku nejsou textově nijak kodifikovány, přesněji řečeno neznáme žádný scénář pro rituální jednání. Praxi dokládají jak svědectví mandejců,⁵²⁷ tak zprávy pozorovatelů,⁵²⁸ ale v textech dostupné naukové zdůvodnění je nepoměrně chudší v porovnání s tím, co je tradováno a co zachytila Drowerová. Několik málo zmínek svátku v dostupných textech zdůrazňuje dvojí: jednak důležitost absolvovat *mašbuta* během *kanšia uzahlia*, jednak přísný zákaz jakéhokoli kontaktu s proudící vodou (*iardna*) během vlastního svátku. V textech je Velký Nauruz připomínán jako den počátku stvoření (*riša d-biniana*), přičemž jako stvořitel zde figuruje Velký mocný Mana (*mana rba kabira*). Zároveň je to však v dualistickém obrazu věčného souboje Světla a Temnoty den, v němž Ruha znečistila Jordán v pozemském světě (*tibil*). Coby připomínka stvoření je tedy Velký Nauruz „dobrým dnem“ (*iuma taba*), na druhou stranu je to svátek, během něhož je třeba se strážet zlých sil. Podle tradice, kterou líčí Drowerová, v tento den dokončil Velký mocný Mana své stvoření a všichni strážci, všechny bytosti Světla opouštějí své posty a jdou se mu poklonit. Cesta jim trvá 12 hodin, takže k Velkému Mana dorazí ráno a stráví v jeho společenství dalších 12 hodin a večer se pak ubírají zpět. Tím se vysvětluje i 36 hodin vlastního svátku. Protože na svých místech nejsou ani Nidbai a Šilmai, kteří stráží Jordán, resp. proudící vodu, znamenal by i *mašbuta* v proudící vodě pro mandejce nebezpečí. Zákaz provádění rituálů v Jordánu o prvním dni nového roku přináší již devátá kniha Pravé Ginzy a sbírka „Tisíc a dvanáct otázek“ (*alp trisar šuialia*)⁵²⁹ zmiňuje v několika pasážích sankce za přestoupení tohoto zákazu. Z toho, že mandejci nemohou praktikovat žádné rituály v Jordánu, pak *eo ipso* plyne, že nelze provádět vůbec žádné mandejské rituály⁵³⁰ (kromě modliteb), a tudíž

⁵²⁶ Macúch překládá *kanšia u zahlia* jako „Fegen und Waschen“ (R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1188, 212/213; E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 199: *kanšia uzahlia* - „sweeping/assembling and cleansing“).

⁵²⁷ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1188–1207/212–215; S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 14–15; stručnou vzpomínku L. Abassové na oslavy svátku Nového roku v Iráku zachytila Buckleová. (J. J. Buckley, *The Mandaean...*, 28–29.)

⁵²⁸ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 85–87; ead., *Water into Wine...*, 34–36; N. Siouffi, *Études...*, 100–102.)

⁵²⁹ Gi 228:6–9/229:13–16; E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 15, 63/200; par. 34, 22/121; par. 99, 75, par. 90, 228 (Drowerové korekce).

⁵³⁰ V popisu svátku publikovaném v časopisu *Man* Drowerová uvádí, že zakázány jsou i modlitby (Ethel Štefana Drower, „The Mandaean New Year Festival, *Man* 36 (1936), 185–188, 186.), což je v rozporu s líčením Čohejlího ze současného Íránu (viz níže).

nemohou být celebrovány ani hostiny ve prospěch toho, kdo umírá nebo zemřel.⁵³¹

Z uvedených důvodů se veškeré dění soustřeďuje na den před svátkem, zatímco vlastní svátek je spíš ve znamení dodržování přísných pravidel rituální čistoty. 36 hodin svátku počínaje západem slunce v jeho předvečer a konče východem slunce v druhém dni nového roku je považováno za nečisté (*mṭanap*) a nepříznivé (*mbatlin*)⁵³² a kdo během nich „sám sebe opanuje“, stvrzuje tím v předjímce svou přináležitost k říši Světla.⁵³³ Aby se mandejci vyvarovali styku s nečistým, nesmějí vycházet ze svých obydlí a zřejmě z obavy ze sebeznečistění by neměli vůbec usnout. Konzumováno může být pouze jídlo připravené den před Novým rokem, a protože je zakázán jakýkoli kontakt s tekoucí vodou, musí být i voda načerpána před svátkem do nádob. Poslední den starého roku je tak sice nutně ve znamení příprav,⁵³⁴ především však — jak už bylo zmíněno — texty ukládají mandejcům povinnost absolvovat *mašbuta*. Podstoupit jej v tento den je s ohledem na vlastní spásu zvláště záslužné: podle některých textů má rituál v tento den hodnotu šedesáti,⁵³⁵ podle jiných textů dokonce sedmdesáti *mašbuta*.⁵³⁶

Popsanou praxi potvrzuje v Íránu na sklonku 20. století Sálem Čohejlí: před západem slunce zde v poslední den starého roku (*kanšia uzahlia*) mandejci praktikují rituální ponoření (*tamaša*) a také *mašbuta*. Kněží od rána celebroují *mašbuta* a odpoledne si mandejci připomínají zemřelé předky rituálními hostinami v jejich prospěch (*dukrana*). Pak se zavřou ve svých domech a 36 hodin nevycházejí ven, čtou z textů (*Ginzu*, Knihu Janovu a modlitby) a poučují děti o

⁵³¹ Když mandejec v této době zemřel, tak nesměl být pohřben, byl jen omyt v domácnosti shromážděnou vodou a oblečen do rasta pro umírající a pohřben mohl být až za rozbřesku druhého dne roku. V jeho jménu pak musely být celebrovány zástupně rituály během svátku *Paruanaiia*. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 85–86.)

⁵³² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 77, 27–28/131–132.

⁵³³ *Ibid.*, par 34, 22/121.

⁵³⁴ Přípravy zahrnují rituální porážky a pečení, poráženy jsou ovce a slepice (kuřata).

⁵³⁵ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par 90, 74/ 228.

⁵³⁶ *Ibid.*, par 35, 22/121. Ve shodě s tím se za závažnou chybu považuje neúčast při rituálu (*ibid.*).

morálních zásadách.⁵³⁷ Ráno druhého dne roku pak vyjdou z domů a omyjí se v Jordánu (*tamaša*), obléknou si nové šaty, vzájemně se navštěvují a obec se shromáždí ke společným modlitbám. Kromě přání do nového roku jsou usmířovány vzájemné spory mandejců a příbuzní navštěvují rodiny, v nichž v minulém roce někdo zemřel.⁵³⁸ Oproti této praxi, jež se v zásadě neliší od Drowerové líčení z první třetiny 20. století, dokládají svědectví z Iráku 70. let jednak velice zjednodušenou formu rituálních omývání, kdy *mašbuta* a *tamaša* v předvečer svátku nahradilo domácí sprchování, jednak spor o to, zda je třeba trvat na zákazu vycházení.⁵³⁹

Malý nový rok (nauruz zuta)

6. a 7. den prvního měsíce mandejci slaví Malý nový rok (*nauruz zuta*). Pro rozlišení mezi „malým“ a „velkým“ Novým rokem bychom sotva našli jiné vysvětlení, než že bylo přejato ze zoroastrismu. Vůbec je z názvů svátků, z „logiky“ či ze způsobu jejich pojmenování a stanovení jejich data patrné, jak velký vliv zde sehrály iránské — zoroastrovské tradice a pouze z nich jsou některé charakteristiky mandejského kalendáře vysvětlitelné. Díky reformě kalendáře spojované s králem Hormizdem I. (270/2–273) došlo v Íránu ke zdvojení termínů pro konání svátků, a to v rozmezí šesti resp. pěti dnů, což v případě Nového roku zoroastrovští kněží vyřešili rozlišením mezi „Malým novým rokem“, který připadá na 1. den 1. měsíce, a „Velkým novým rokem“, slaveným 6. dne 1. měsíce roku.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Drowerová píše ve 30. letech, že kněží tráví čas, během něhož nesmějí vycházet, studiem sbírky *Spar malwašia* a přípravou předpovědi, jaký bude nastávající rok. Uvedená sbírka obsahuje několik pasáží, jež charakterizují nastávající rok zpravidla dle toho, na jaký den v týdnu připadá 1. den nového roku. (Ethel Steffana Drower, *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*, (Oriental Translation Fund Vol. 36), London: The Royal Asiatic Society 1949, 105–110, 159–161, srv. 184–186.)

⁵³⁸ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1188–1207/212–215.

⁵³⁹ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 15.

⁵⁴⁰ Protože iránský kalendář neměl stejně jako kalendář mandejský přestupný rok, během něhož se vsouvá jeden den, dochází každé čtyři roky k posunu dne svátků oproti civilnímu kalendáři směrem dopředu. Podle dnes platného oficiálního kalendáře začíná ale v Íránu nový rok na den jarní rovnodennosti, tj. 21.3. Tento druhý, oficiální „státní“ iránský *Nou Ruz* slaví nejen zoroastrovci, ale i muslimové. Byl jsem svědkem toho, že v australské diaspoře spojují mandejci radostné oslavy nového iránského roku s oslavou svátku *Paruanaiia*, který roku 2007 připadl na 18. až 22. března. Oslavy se nesly především ve znamení hostin, hudby a tance. Ke kalendáři viz M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras 3...*, 63–72, ke svátku *Nou Ruz* viz *ibid.*, 508–532. K vlivu iránských představ viz E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 91–92, pozn. 20 na str. 99; K. Rudolph, *Die Mndäer II...*, 335–337.

Mandejský „Malý nový rok“ je nazýván rovněž *Dihba d-šušian*, což lze dle Drowerové přeložit jako „Svátek ratolestí“. ⁵⁴¹ Většina informací, jež o svátku máme, pochází od Drowerové. ⁵⁴² Malý nový rok nebyl v Iráku oficiálně uznaným svátkem a mandejci jej (jak už bylo zmíněno) mnohdy v seznamech svátků ani neuvádějí. Texty obsahují pouze několik zmínek o svátku, ale sbírka *Qulasta* obsahuje modlitbu (CP č. 177), kterou kněz recituje, když k prahu domu pokládá vrbový věnec, jenž má chránit jeho obyvatele. ⁵⁴³ Podle Drowerové je svátek spojován s velkým Šišlamem (*Šišlam rba*) ⁵⁴⁴ a noc mezi dvěma dny svátku je nazývána „nocí síly“, v níž je brána Abaturova otevřena a v níž modlitby zbožných budou vyslyšeny. ⁵⁴⁵

Malý svátek (dihba hnina)

„Malý svátek“ se koná 18. dne 4. měsíce (první měsíc jara) a je v textech nejhůře doloženým svátkem. O jeho významu a praxi s ním spojené víme výhradně jen ze zaznamenaných svědectví aktérů a pozorovatelů. Z nich je také patrné, že doba slavení svátku se neustále zkracuje. Podle Siouffiho trvá Malý svátek 5 dní, Drowerová uvádí tři dny a podle současných mandejců se svátek slaví pouze jeden den. Připomíná se při něm Hibilův návrat do říše Světla poté, co sestoupil do podsvětí, aby spoutal Krále Temnoty, ⁵⁴⁶ jak to líčí 5. kniha Pravé Ginzy (5,1) a svitek *Diuan mašbuta*. Podle Sálema Čohejlího mandejci ve dnech svátku oslavují sestoupení Hibila Ziua a Ptahila, vznik pozemského světa ze smísení černé a živé vody a také stvoření Adama. ⁵⁴⁷ Texty dnešních mandejců jej označují za svátek prosperity země. ⁵⁴⁸ Ve 30. letech 20. století byl i Malý svátek příležitostí pro

⁵⁴¹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 16, 63/200, pozn. 5. na str. 200.

⁵⁴² E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 87–88.

⁵⁴³ Nebeský původ vrbového věnce: E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 90, 74/228. Alsohairy koriguje Drowerové zmínku myrtového věnce jako chybnou. (S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 19. pozn. 1.)

⁵⁴⁴ *Alp trisar šuialia* pouze spojuje 6. den 1. měsíce s Ptahilovým tvořením, resp. se stvořením bytosti Světla, jež se bezúspěšně snažila tvořit. (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 12, 62/199.)

⁵⁴⁵ Podle *Alp trisar šuialia* se duše v den svátku raduje. (E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 195, 87–88/254.

⁵⁴⁶ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 15.

⁵⁴⁷ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, ř. 1208–1214, 214–217.

⁵⁴⁸ *Sabäer-Mandäer*. Gesamtverein der Mandäer - Deutschland (nedatováno).

konání *mašbuta* a připomenutí zemřelých předků při rituálních hostinách. Tato „původní“ podoba svátku, k níž patřily také vzájemné návštěvy spojené s konzumací jogurtu, rýže a datlí, byla v Iráku v 70. letech praktikovaná pouze na venkově a v malých městech, kde komunita žila tradičně soustředěna na jednom místě. Ve velkých městech, jež byla v této době domovem většiny mandejců, se oslavy svátku omezily pouze na návštěvy nejbližších příbuzných.⁵⁴⁹

Paruanaiia [obr. 29]

Jméno dostal svátek podle pěti dnů, které mandejský kalendář vsouvá mezi 8. a 9. měsíc roku. Slovo *paruanaiia* mandejci pravděpodobně převzali z perštiny (z parthského *parvân* - před)⁵⁵⁰, ale tím se zřejmě vliv zoroastrovského prostředí nevyčerpává. I zoroastrovci slaví totiž v pěti epagomenálních dnech jeden ze svých nejdůležitějších svátků, totiž „svátek mrtvých“ (Frawardigán), a tento svátek nazývají mj. rovněž jako *panje* či *penjo* (*panğa* znamená v perštině „pět“), což je označení, které pro svůj svátek nejčastěji používají i mandejci (*panša*).⁵⁵¹ *Paruanaiia* je nejdůležitějším mandejským svátkem. Během každého z jeho pěti dnů kněží celebují rituál *mašbuta* a zbožní mandejci nevynechají ani jednu příležitost jej absolvovat. *Paruanaiia* je zároveň svátkem modliteb a rituálních hostin, při nichž věřící obracejí svou pozornost k zemřelým předkům. Sbíрка *Alp trisar šuiialia* označuje pět dnů jako dny „připomenutí“ či „vzpomínky“.⁵⁵² Ústředním tématem svátku je společenství či pospolitost (*laupa*): věřící v pěti dnech prožívají v anticipaci „nebeské“ společenství živých, mrtvých a bytostí Světla. Věří se, že v tomto období jsou otevřeny brány říše Světla a díky tomu duše člověka, jež v období svátku opustí tělo, projde skrze strážní domy a nic jí nezabrání ve vzestupu: dny svátku patří „duším, které stoupají k Životu, našemu Otci.“⁵⁵³ Svátek je spojován se stvořením a každý z pěti dnů je věnován jedné bytosti

⁵⁴⁹ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 15. Ale již Drowerová zmiňuje porušování rituálních předpisů během svátku. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 89.)

⁵⁵⁰ Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 70), Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen 1960, 34, 98.

⁵⁵¹ Zoroastrovský kalendář vkládá pět dní mezi poslední den starého a první den nového roku.

⁵⁵² E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 17, 20/116.

⁵⁵³ *Ibid.*, par. 14, 63/199.

Světla — v pořadí jednotlivých dnů svátku jsou uvedeni Mara d-rabuta, Manda d-hiia, Šišlam rba, Adam Šaq rba a Hibil ziuia.⁵⁵⁴

Jak jsem zmínil v úvodní kapitole o rituálech, se svátkem *Paruanaiia* jsou spojena určitá specifika rituální praxe. V dualistickém pojetí světa implikuje perioda dominance Světla bezmocnost Temnoty („Temnota v nich nemá vlády“),⁵⁵⁵ díky níž je možné mimořádně provádět rituály v noci.⁵⁵⁶ Dále rituální předpisy spojují provádění některých rituálů výhradně právě s tímto svátkem, např. posvěcení *mandi* nebo rituál ve prospěch těch, již zemřeli nečistou smrtí. Třetím specifikem je existence rituálního komentáře (*šarh*), který kodifikuje průběh svátku. K žádnému jinému mandejskému svátku neznáme text, jenž by určoval průběh jednotlivých rituálů a uváděl je do vzájemného vztahu. Od prvního rozvinutí praporce (*drabša*) a příprav, přes jednotlivé rituály až do předepsaného sbalení *drabša* popisuje text „Výkladu (svátku) *Paruanaiia*“ (*šarh d-paruanaiia*)⁵⁵⁷ téměř celý svátek. Ne všechny rituály jsou zde však zmíněny nebo vysvětleny. Text nezmiňuje např. každodenní *mašbuta* ani rituální porážku ovce/berana, jejíž tuk je součástí rituální hostiny.⁵⁵⁸

K dispozici je několik vylíčení průběhu svátku, kromě zprávy od Drowerové je cenný především popis Petermannův z 2. pol. 19. století.⁵⁵⁹ Měl jsem příležitost být přítomen oslav svátku australské komunity ve dnech 18. až 22. března roku 2007.⁵⁶⁰ Atmosféře celého svátku udal zvláštní předznamenání *ganzibra* Saláh, jediný zástupce druhého nejvyššího hierarchického stupně kněžstva v Austrálii, když se na poslední chvíli rozhodl, že poletí v době svátku do Íránu pomáhat celebrovat rituály svému otci. Navzdory tomu, že (nejen) v diaspoře mandejští kněží mnohdy odmítají spolupracovat, rozhodli se tři kněží (*tarmida*) celebrovat

⁵⁵⁴ *Ibid.*, par. 122, 33/142.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, par. 17, 20/116.

⁵⁵⁶ Viz k tomu úvodní pasáže kapitoly o mandejských rituálech.

⁵⁵⁷ Bogdan Burtea, *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005.

⁵⁵⁸ Jednotlivé rituální scénáře, které text D.C. 24 obsahuje, jsem popsal v kapitole o mandejském písemnictví. Svátek nemůže kodifikovat rituály pouze posledního dne *Paruanaiia*, jak uvádí Burtea. Už jen z časového důvodu - kvůli délce jednotlivých rituálů - by to nebylo možné. Navíc na základě vlastních pozorování mohu potvrdit, že rituály v textu popsané byly praktikovány v různých dnech svátku.

⁵⁵⁹ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 461-463.

⁵⁶⁰ Většinu rituálů, které jsem měl možnost během *Paruanaiia* pozorovat, popisují podrobně v kapitole o rituálech.

rituály, byť za cenu improvizací, neboť některé rituály svátku přítomnost *ganzibry* předepisují. První den *Paruanaiia* připadl na neděli a více než 250 laiků jej využilo k účasti na *mašbuta*, již kněží celebroidali téměř celý den v řece a na břehu řeky. Zatímco ve 30. letech psala Drowerová, že mandejci podstupují dlouhé cesty, aby mohli během *Paruanaiia* absolvovat *mašbuta*, v 50. letech si stěžuje na nezáměr mandejců o tento ústřední svátek. Velký počet mandejců, kteří se aktivně rituálu účastnili při oslavách v Austrálii, tak dokládá nejen velký nárůst zájmu o vlastní tradice a náboženství, ale i skutečnost, jak důležitým prvkem jsou rituály a kněží pro diasporní komunitu.

Rituály *mašbuta* se na stejném místě konaly každý den v týdnu a přestože počet laiků, kteří se jich aktivně účastnili, postupně klesal, i ve čtvrtek, poslední den svátku, jej podstoupilo asi 60 mandejců, což je v porovnání s poměry evropské diaspory poměrně vysoké číslo. První den, na jehož konci kněží unavení celodenním celebroidáním *mašbuta* už sotva mluvili, uzavíraly malé hostiny ve prospěch zemřelých předků (*lofani*). Druhý den svátku se konala *mašbuta* a také rituály „Předání roucha“ ve prospěch těch mandejců, kteří zemřeli nečistou smrtí (bez rituálního roucha nebo v nečistý den).

Především v dalších dnech pak mandejci využívali toho, že rituálů *mašbuta* se účastní menší počet lidí a dopravovali na břeh řeky své hrnce, pánve atp. a nechávali je rituálně očistit (ponořit) přesně tak, jak to líčí zprávy z první třetiny 20. století. Rituály se konaly každý den na stejném místě, na veřejném prostranství, na břehu řeky (Nepean River), aniž by vzbudily větší pozornost kolemjdoucích. Pouze rituál posvěcení *mandi* se třetího dne svátku konal na soukromém pozemku jednoho z mandejců. Protože pěti dnům *Paruanaiia* předchází stejný počet rituálně nečistých dnů, dnů, které jsou dokonce „nepoužitelné nejvíce ze všech“, ⁵⁶¹ musí být *mandi* posvěcena opětovně každý rok. Rituál, jenž se konal roku 2007, byl výjimečný v tom, že se jednalo o posvěcení právě dokončené stavby. Jak jsem uvedl v kapitole 6.2.8., nebyl záměr postavit *mandi* na soukromém pozemku jednoho z mandejců přijat jednomyslně pozitivně a řada mandejců odmítala legitimitu stavby, a tím i rituál, byť se jednalo o počín velmi významný vzhledem k tomu, že to byla ve své době třetí *mandi* na světě a první stavba toho druhu v diaspoře vůbec!

⁵⁶¹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 13, 62/199.

Přípravy na „otevření *mandi*“ jsou náročné a provedení rituálu trvalo přibližně 14 hodin, takže celý rituál skončil až kolem 4. hodiny ráno. Přesto druhý den opět kněží celeburovali *mašbuta* a konaly se rituální hostiny (*lofani*), stejně jako posledního dne svátků, jenž je zasvěcený poslu Světla jménem Hibil Ziua. Kromě toho, že se opět konala *mašbuta*, byl svátek *Paruanaiia*, jak to předepisuje D.C. 24, uzavřen zvláštní rituálem „požehnaná almužna“ (*zidqa brika*). Každý večer vyjma dne, kdy se konalo rituální posvěcení *mandi*, se ve společných prostorách jedné z mandejských asociací konalo setkání laiků s knězem, jež sestávalo vždy z neformálního poučení o svátcích, rituálech nebo obecně o mandejství a z následných společných modliteb.

*Dihba daima*⁵⁶² [obr. 30]

61. den po *Paruanaiia* slaví mandejci svátek *Dihba daima*. Původní význam výrazu *daima* neznáme,⁵⁶³ svátek je většinou spojován s oslavou Adamova křtu.⁵⁶⁴ Adam jako první člověk, resp. muž (*gabra qadmaia*), byl pokřtěn Hibilem Ziua hned poté, co obdržel oživující substanci (duši). V pozemském světě (*tibil*) praktikovaný rituál *mašbuta* je tedy opakováním křtu Adamova.⁵⁶⁵ Iráčtí mandejci slavili *Dihba daima* v 70. letech 20. století jako připomenutí Janova (tedy „Jana Křtitele“) narození,⁵⁶⁶ v současnosti svátek někdy označují jako „Svátek zlatého křtu“.⁵⁶⁷ „Křest“ resp. rituál *mašbuta* je centrálním dějstvím tohoto svátku. I když mandejci v principu mohou absolvovat *mašbuta* každou neděli, ve skutečnosti se většina z nich rituálu zúčastní jen několikrát za život a právě tento svátek je obzvláště v diaspoře

⁵⁶² Mandejci svátek označují také jako *Dahua yemana* nebo *Dihua id daimana*.

⁵⁶³ Srv. E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary...*, 99 („a name given to the Mand. holiday“). Srv. M. Lidzbarski, „*Mandäische Liturgien...*“, 274:3, pozn. 1.

⁵⁶⁴ E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 91–92. Toto pochopení mi potvrdil i *tarmida* Ráfíd as-Sabti (Rozhovor 21. 5. 2006).

⁵⁶⁵ ML 54–61.

⁵⁶⁶ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 18. Také podle Petermanna je svátek zasvěcen Janu Křtiteli. (J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 461.) Podle letáku, jímž se mandejská komunita prezentuje v Německu, je *Dihba daima* (*Dahwa id mana*) připomínkou dne, v němž byl Jan Křtitel 30 dní po svém narození pokřtěn (*Sabäer-Mandäer, Gesamtverein der Mandäer - Deutschland* (nedatováno)).

⁵⁶⁷ Who are the Mandaeans? <<http://www.mandaeenworld.com/who5.html>> (18.4.2005)

Pravděpodobně na základě souvislosti mezi „*dihba*“, což mandejci někdy vyslovují jako „*dahua*“, a *dahba* (v mandejštině „zlato“). Podle *tarmidy* Ráfída as-Sabtiho ale nemá svátek se zlatem nic společného ani věcně, ani etymologicky (Rozhovor 21. 5. 2006).

vyhledávanou příležitostí. I pravidelně praktikující si u příležitosti svátku pořizují každoročně nové rituální roucho (*rasta*). Drowerová píše, že kvůli tomu, že oslavy v době, kdy jim byla přítomna, spadaly do období letních měsíců, byl svátek hojně využíván k prvnímu *mašbuta* dětí.⁵⁶⁸ Pomyslné rovnítko mezi „křest dětí“ (*mašbuta d-ianqa*) a „křest“ konaný v rámci tohoto svátku (*mašbuta d-daima*) klade i sbírka *Alp trisar šuialia*.⁵⁶⁹

Také oslav svátků, jimž jsem byl přítomen v Nizozemsku roku 2006, využila řada rodičů k prvnímu *mašbuta* svého potomka. *Dihba Daima* vyšel toho roku na pondělí 22. května a v neděli mu předcházelo setkání kněze s částí zdejší diasporní komunity [obr. 31]. Během setkání vysvětlil *tarmida* Ráfíd většinou z připraveného textu a také v odpovědích na dotazy přítomných hlavní body mandejské nauky resp. mandejství vůbec, včetně otázek jeho původu. Setkání ukončily společné modlitby. Vlastní svátek pak ukázal, v jaké míře mají dnešní mandejci zájem účastnit se aktivně náboženského života, pokud tak mohou činit v podmínkách odpovídajících jejich estetickým a hygienickým představám. V pondělí kněz totiž celebroid *mašbuta* dvakrát, nejprve dopoledne v pronajatém městském plaveckém bazénu a odpoledne pak v podmínkách v podstatě tradičních, tj. na břehu řeky Waaly na veřejně přístupném prostranství. Zatímco oslav svátku se dopoledne zúčastnilo přibližně 120 osob, z nichž asi 80 podstoupilo *mašbuta*, odpoledne to byli pouze jeden muž a jedna žena.

Ašuria

Svátek *Ašuria*, jak je popisován ve starší literatuře, patří spíše do kapitoly polemiky mandejců s okolním prostředím a často jej samotní mandejci vůbec neuvádějí. Svátek připomíná 1. dne 6. měsíce Mojžíšovo vyvedení izraelských kmenů z Egypta, ovšem v mandejském přeznačení — vzpomíná se totiž na Egyptány, kteří utonuli, když pronásledovali Izraelity při přechodu Rákosového moře.⁵⁷⁰ Ve prospěch těchto Egyptanů ztotožněných s mandejci se měly během jednodenního svátku konat rituální hostiny. Podle kalendáře mandejské komunity

⁵⁶⁸ *Mašbuta* v letních měsících dával větší šanci, že dítě rituál přežije. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 91–92.)

⁵⁶⁹ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 50, 24/125.

⁵⁷⁰ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 89, viz též 264–265; ead., *Water into Wine...*, 234–235.

v Austrálii je svátek v současnosti připomínkou těch, kteří utonuli při „Noemově potopě“.

6.6. Závěr

Při interpretaci rituálů jsem zohlednil jejich společenskou funkci a zaměřil jsem se především na jejich účinek.⁵⁷¹ Nešlo mi o to, podat encyklopedický a uzavřený výčet mandejských rituálů, ale ukázat skutečně vykonávanou rituální praxi. Proto jsem se zabýval rituály, které dnešní mandejci praktikují, jejich současnou podobou a jejich proměnami v Iráku/Íránu a v diaspoře. Přesto, že primárně vycházím z vlastních terénních výzkumů, do výkladu jsem zařadil také dva komplexní rituály, které jsem nepozoroval. Prvním byla kněžská iniciace, která vytváří podmínky pro účinek rituálů, zároveň tak podmínky pro spásu. Druhým bylo rituální jednání spojené s úmrtím mandejce, tj. jednání prováděné v okamžiku, kdy se dle mandejské nauky odděluje duše od těla, a správné provedení rituálů je předpokladem návratu duše. Jeho předpokladem je také dodržení pravidel rituální čistoty v souvislosti s úmrtím a pohřbením, jež radikálně komplikují podmínky v diaspoře. Jednotlivosti zde není třeba opakovat. V závěrečném shrnutí se zaměřím na současnou rituální praxi a její proměny především v průběhu druhé poloviny 20. století a v souvislosti s migrací.

V úvodu do mandejské rituální praxe (6.2.1.) jsem zmínil, že považuji mandejské rituály za nestatické ve smyslu performativním a ve smyslu dynamiky rituálů. Vnitřní dynamiku čerpají rituály z řady podnětů, pozorovat ji můžeme na třech základních rovinách (potenciálních) tenzí: na rovině dějinné dynamiky (staré/nové, tradiční/moderní, regionální/globální), na rovině sociální dynamiky (kněžský/laický, individuální/kolektivní, většinové/menšinové kultury) a na rovině médií, které rituál užívá.⁵⁷² K těmto tenzím coby „spouštěčům“ změn rituálů se vrátím v kapitole 8.2.

Vliv proměn kontextu na změny rituálů zdůraznil koncept přenosu rituálů (Ritualtransfer) coby analytický nástroj pro pochopení toho, jak rituály, rituální

⁵⁷¹ K termínům „funkce“ a „účinek“ viz kapitolu 6.2.8.

⁵⁷² Dietrich Harth — Axel Michaels, „Ritualdynamik“, in: Christiane Brosius — Axel Michaels — Paula Schrode (eds.), *Ritual und Ritualdynamik Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 123–128, 125. Autoři hovoří o třetí dynamice jako o „Strukturdynamik“, jejímiž aspekty jsou medialita a změna médií.

elementy a interpretace rituálů interagují s proměňujícím se kontextem na rovině diachronní (v čase) i synchronní (v prostoru), resp. jaké změny rituálů vyvolává proměna kontextu.⁵⁷³ Kontext je zde chápán v širokém významu, který zahrnuje mj. geografický prostor, kulturu, náboženství, politiku a společnost, přičemž jeho proměny implikují procesy transformace, modifikace a nahrazení rituální praxe. Procesy, k nimž dochází při přenosu rituálů do jiného kontextu, byly různě utříděny a popsány. M. Stausberg hovoří o retenci (rituál, ritus nebo komplexní rituál zůstává nezměněn) a modifikaci při přenosu rituálů a rozlišuje následující druhy modifikace: asimilace, interference, mutace, substituce, integrace a agregace.⁵⁷⁴ Úvodní studie sborníku „Migrace a transfer rituálů“ hovoří o ztrátě, nahrazení, invenci, re-invenci, recepci a transformaci rituálů.⁵⁷⁵

V následujícím shrnutí procesů změn mandejských rituálů kombinuji tyto systematizace modifikací rituálů s kritérii vlastními. Limity mého popisu a vysvětlení jsou dány dvěma skutečnostmi: jednak problematikou zobecnění terénních výzkumů (jedinečnost pozorovaných rituálů a jejich podmíněnost konkrétními okolnostmi, ne vždy jsem měl možnost pozorovat nějaký rituál opakovaně), jednak specifickým stavem pramenů, přesněji jejich absencí. V závěru kapitoly o dějinách bádání jsem konstatoval, že mandejské rituály byly v západním bádání až na výjimky tematizovány primárně s ohledem na jejich přínos pro rekonstrukci počátků mandejství. Důsledkem nezájmu o výzkumy konkrétní rituální praxe mandejců v Iráku a v Íránu je absence popisů, zpráv atp., které by mandejskou rituální praxi dokumentovaly. Společně s absencí mandejské reflexe (ta je záležitostí až posledních desetiletí) to znamená, že jen stěží hledáme nějaký referenční bod, tj. v nějakém médiu fixovanou podobu rituálů, k níž bychom mohli současnou praxi vztahovat a s ní porovnávat. V předchozích kapitolách jsem tak mohl vztahovat mnou pozorovanou praxi pouze k jejímu normativnímu založení (k rituálním scénářům a komentářům, jsou-li k

⁵⁷³ Robert Langer — Jan A. M. Snoek, „Ritualtransfer“, in: Ch. Brosius — A. Michaels — P. Schrode (eds.), *Ritual and Ritualdynamik...*, 188–196, 188; Robert Langer et al. „Ritualtransfer“, in: Robert Langer — Raoul Motika — Michael Ursinus (eds.), *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a. M. 2005, 23–34.

⁵⁷⁴ Michael Stausberg, „Vor und nach der *middle passage*: Varianten des Ritualtransfers in der afroamerikanischen Geschichte“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010), 39–69, 68.

⁵⁷⁵ R. Langer et al., „Ritualtransfer...“, 23–24.

dispozici)⁵⁷⁶ a k těm popisům, které jsou k dispozici (Petermann, Siouffi, Drowerová, as-Suhajrī, Čohejlí).

Změny popsané v předchozích kapitolách shrnu v triádě následujících spolu souvisejících dílčích aspektů: rituální jednání — aktéři — místo výkonu rituálu. Upozorňuji přitom nejen na změny, ale také na jejich absenci.

Substitute: s nahrazením jednoho rituálního jednání jiným se u mandejců setkáme spíše výjimečně: v rámci rituálního jednání v souvislosti s úmrtím mandejce se namísto složitého rituálu *masiqta* již v Iráku 30. let 20. století konají jednodušší hostiny *lofani* podporující vzestup duše zemřelého. Také rituální hostina *zidqa brika* byla nahrazena již v Iráku v 70. letech 20. století a později v diaspoře jednoduchými rituálními hostinami *lofani*.

Substituci aktérů jsem konstatoval v diaspoře: v případě rituálů prováděných v rámci svátku *Paruanaiia* v Austrálii (*tarmida* namísto *ganzibry*) a při svatebním rituálu v Nizozemsku. Za povšimnutí stojí, že mandejci nikdy nenahrazují kněze laikem. Tam, kde v diaspoře kněží nejsou k dispozici, dojíždějí za knězem. Jedinou výjimkou je hostina *zidqa brika* konaná v den úmrtí mandejce, která se může konat bez přítomného kněze, ale tuto praxi dokládá už Drowerová ve 30. letech 20. století.

K nahrazení místa výkonu rituálu došlo již v Iráku v 70. letech 20. století, kdy byl tradiční výkon rituálu *mašbuta* v rituálním areálu nebo na břehu řeky nahrazen praxí ve vykachlíčkovaných nádržích k tomu účelu vybudovaných. V nizozemské diaspoře byl výkon rituálu ve speciální nádrži nahrazen praxí v (na několik hodin) pronajatém plaveckém bazénu. Provedení rituálu *lofani* u příležitosti třetího dne po úmrtí bylo v Iráku přesunuto z domácího prostředí do náboženského centra (*mandi*).

Dílčí **transformací** prošlo rituální jednání v rámci svatebního rituálu prováděného v nizozemské diaspoře, v němž kněz vypustil některé rituální sekvence. Už v Iráku 70. let 20. století se rituální sebeponoření (*rišama*, *ṭamaša*) transformovalo do domácího sprchování.⁵⁷⁷ (Změnilo se tím i místo výkonu rituálu.)

⁵⁷⁶ Rituální scénáře, které kněží užívají, se pochopitelně mohou více či méně odlišovat od edic mandejských textů, které mám k dispozici.

⁵⁷⁷ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 63.

Za **inovace** rituálního jednání, tj. zavedení nové praxe, lze považovat pravidelná i nepravidelná setkání kněze s laiky, během nichž probíhají společné modlitby a kněz vykládá náboženské texty, někdy též vztahuje jejich obsah k současným událostem. Tato praxe byla inspirována praxí islámskou a křesťanskou, doložena je v 90. letech 20. století v Iráku i Íránu,⁵⁷⁸ pokračují v ní mandejští kněží v diaspoře [obr. 9 a 31].

Nezaznamenal jsem proces, který je označován jako **rekurzivní přenos rituálů**, tedy skutečnost, že změna rituálu nějaké komunity v diaspoře působí zpětně na komunitu v původně lokalitě (typickým příkladem jsou změny pohřbívání u pársů ve Velké Británii vynucené tamními předpisy a snaha o jejich zpětné zavedení také v Indii).⁵⁷⁹

V souvislosti s procesem **re-invence**, tj. opětovného provádění/zavedení nějakého rituálu, je třeba zmínit ještě jedno specifikum mandejství. Když porovnáváme rituální praxi v diaspoře s rituální praxí v Iráku nebo Íránu v 70. letech 20. století, je třeba mít na paměti krizi, kterou komunita prodělala v této době. Tehdy měla komunita k dispozici pouze dva kněží celosvětově, a sotva tudíž mohla praktikovat (minimálně v předepsané podobě) řadu rituálů vyžadujících velký počet kněží. Opětovné provádění rituálů v diaspoře — příkladem je rituál Otevření *mandi* provedený v Austrálii (viz 6.2.6) — proto nemusí souviset se změnou společensko-kulturního kontextu (například tím, že v západních demokratických zemích není nijak omezen výkon rituálů), ale jednoduše s nárůstem počtu kněží.

Souhrnně lze k transferu rituálu říci následující: 1) V kontextu urbanizace a modernizace Iráku ve 2. polovině 20. století se mandejská komunita proměnila tak zásadním způsobem (viz kapitolu Současnost), že i změny v oblasti rituální praxe, k nimž došlo v Iráku, jsou radikálnější než proměny, k nimž došlo v souvislosti s přesunem do diaspory. Migrace přinesla (přesněji: prohloubila) především roztroušenost jednotlivých obcí či rodin a s ní absenci prostor a kněží, nicméně zásadní změny v provádění rituálu nastaly již v Iráku.

2) Změny mandejských rituálů jsou změny iniciované „zdola“, tím myslím, že jsou výsledkem iniciativ aktivních laiků podpořených kněžími nakloněnými

⁵⁷⁸ R. Macuch, *Neumandäische Texte...*, 1197–1201, 214/215.

⁵⁷⁹ R. Langer — J. A. M. Snoek, „Ritualtransfer“..., 192.

reformám. Proto není překvapivé, že změny bylo možné konstatovat v souvislosti s rituály, jichž se účastní laici (*mašbuta*, svatební rituál a rituály spojené s úmrtím), zatímco rituální hostiny, jež se odehrávají bez laiků, zůstaly bez výrazných změn. Zároveň rituální hostiny (*masiqta*) konané ve prospěch zemřelého jsou tak organizačně i cenově náročné, že jsou prováděny jen výjimečně.

3) V navázání na předchozí bod je třeba korigovat obraz mandejské rituální praxe sugerovaný západním bádáním: mám na mysli výklad, který rituální praxi mandejců vykládá ve schématu: mandejci se každou neděli „křtí“ (tj. absolvují *mašbuta*) a při úmrtí mandejce se koná rituál *masiqta*. Jak je patrné z předchozího výkladu, absolvuje mandejec *mašbuta* zpravidla jen párkrát za život a rituál *masiqta* je při úmrtí mandejce obvykle nahrazen jednoduššími rituálními hostinami.⁵⁸⁰

4) Procesy změn nejsou jednosměrné. Zatímco v 70. letech 20. století byla v Iráku patrná tendence krácení a zjednodušení rituálů, v 90. letech bylo možné zaznamenat snahy o setrvání (někdy navrácení) původní podoby rituálů. I tuto „konzervativní“ tendenci lze uvést do vztahu s kontextem, totiž opětovným příklonem většinové irácké společnosti k islámu, datovatelným zhruba do 80. let 20. století. V současnosti se lze setkat jak se snahami o modernizaci, tak i s důrazem na setrvání původní podoby rituálů, jež se týká i výlučného provádění *mašbuta* v řece.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Už Drowerová *masiqta* v souvislosti se smrtí mandejce neuvádí, resp. píše, že *masiqta* je příliš nákladný rituál, přičemž tam, kde se „*masiqta*“ objevuje v modlitbách a formulích, je třeba to chápat obecně jako jednání, které pomáhá duši při vzestupu (*masiqta*), nikoliv jako odkaz na konkrétní rituál. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 200, pozn. 4.)

⁵⁸¹ Takto má být i dnes rozdělena australská komunita. <<http://socialsciences.exeter.ac.uk/iaais/research/projects/mandaeapriests/panjafestival/>> (1.2.2019).

7. ETIKA A KAŽDODENNÍ PRAXE

7.1. Úvod

Výklad každodenní praxe a jejího teoretického zdůvodnění (etiky) se v bádání o pozdně antické gnózi musí vypořádat s dvěma spolusouvisejícími tématy: se vztahem jednání (dobrých skutků) a selektivní spásy gnostika na základě jeho přirozenosti a dále se vztahem jednání/etiky a negativního hodnocení materiálního světa a člověka (proč vůbec v tomto negativně chápaném světě činit dobro?). Z výkladu mandejské soteriologie víme, že zodpovědnosti za svou spásu se mandejec nezabývá pouhým nahlédnutím povahy světa a svého místa v něm, ale musí se o spásu zasloužit. Soteriologické mýty tuto myšlenku vyjadřují důrazem na to, že při svém vzestupu nadpozemskými strážními domy se duše musí prokázat nejen účastí na rituální praxi, ale také dobrými skutky. „(Malka d-nhura) soudí duše, (soudí) každého dle skutků jeho rukou.“¹ Každý jedinec přitom musí přijmout zodpovědnost za své skutky, mandejství nepřipouští zástupné činění dobra.² Charakteristickým rysem mandejské morálky je důraz na neodlučitelnost jednání a smýšlení, důraz na jednotu slova a skutků: „Běda těm, kteří vykřikují a nejednají, kteří jinak mluví a jinak jednají.“³ Skutky samotné totiž spásu přinést nemohou, musí je - vedle řady povinností z oblasti rituální praxe - doprovázet pravdivost a upřímnost smýšlení.⁴

Před více než sto lety napsal Wilhelm Brandt, že mandejská morálka se „nemusí obávat srovnání s nejlepší morálkou na světě.“⁵ Toto hodnocení odkazuje k tomu, že nizozemský teolog našel v mandejských textech ustanovení

¹ Gi 14:13/16:31–32, stejně Gi 253:23–24/254:30–31.

² Gs 100:14–23/541:15–33; 134:19–21/592:7–10. Nicméně spása duše je podmíněna ještě rituály prováděnými komunitou na zemi a také účastí konkrétního jedince na rituální praxi.

³ Gi 218:17–18/219:25–26.

⁴ Di 23:7–8/29:20–22. Jako „smýšlení“ překládám mandejské *binta*, jež má též význam „vhled“, „vnímání“, „důvtip“. (Ethel Stefana Drower - Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963, 61–61.)

⁵ Wilhelm Brandt, *Die mandäische Religion: Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889, (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 87.

blízká vlastní, tedy židokřesťanské tradici. Řadu základních přikázání sdílejí mandejci skutečně s židovstvím a s křesťanstvím, ale také s jinými náboženstvími jižní Babylonie, s manicheismem a zoroastrismem.⁶ „Ctěte otce a matku a starší bratry (stejně) jako otce.“; „Nesmilněte a nekraďte, nezabíjejte lidské bytosti (děti člověka).“; „Nehleďte, nedychtěte a netužte po něčem, co vám nepatří.“; „Nevydáš křivého svědectví.“⁷ a tzv. „zlaté pravidlo“: „Vše co je odporné vám, nečiňte vašemu bližnímu.“⁸

Formální období shrnutí etiky jakou představuje např. starozákonní Desatero bychom v mandejských textech hledali marně. Jednotlivá přikázání jsou roztroušena v různých částech mandejských sbírek, především v traktátu s názvem „První nauka“ zařazeném v první a druhé knize Pravé Ginzy.⁹ Zde obsažená přikázání a poučení zjevená Adamovi (a Evě) poslem Světla nazval Brandt ve svém překladu *Ginzy* „morálním kodexem“ mandejců.¹⁰ Formou mudroslovných výroků pronášených Janem Křtitelem (*iahia br zakria*) shrnuje mandejskou morálku 7. kniha Pravé Ginzy a Jan je líčen jako kazatel morálky i v Knize Janově (např. kapitoly 23–24; 28–29), jež obsahuje čtená „napomenutí“ (kapitoly 43–45, 47, 50, 67).¹¹

Do morálky dávají nahlédnout i hymny pro vzestup duše (*masiqta*) z Levé Ginzy. Ty svět a lidský úděl líčí z pohledu duše zajaté ve světě, a právě proto

⁶ Resp. právě etika poukazuje podle některých badatelů na židovský původ mandejců. Viz Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960), 86 pozn 2 a 3.

⁷ Gi 14:18–19/16:40; 14:4–5/16:23; 14:20–21/17:1–2; 14:14/16:33. K etice v zoroastrismu viz Philip G. Kreyenbroek, „Morals and society in Zoroastrian Philosophy,“ in Brian Carr — Indira Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, London: New York Routledge 1997, 42–58; Shaul Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI) by Aturpāt-i Ēmētān* (Boulder, Colorado: Westview Press: 1979).

⁸ Gi 21:3/22:42–43; Srv. Mt 7, 12. K paralelám mandejského písemnictví a Nového zákona viz Enrique López Fernández, „Mandeísmo y nuevo Testamento“, in *Studium Overtense* (Seminario Metropolitano Oviedo), 2, 1974, 179–289. Autor sestavil paralely mandejské literatury se spisy Nového zákona a roztrídil je do tří skupin: 1) Zmínky křesťanství a Krista (258–267); 2) Paralely k janovským spisům (268–279); 3) Paralely k ostatním novozákonním textům (279–289). Ke „zlatému pravidlu“ v různých náboženstvích včetně zoroastrismu viz Jacob Neusner — Bruce D. Chilton (eds.), *Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, London: Continuum 2008.

⁹ Paralely ve 2. knize Pravé Ginzy lze snadno dohledat dle Lidzbarského odkazů v jeho vydání Ginzy.

¹⁰ Wilhelm Brandt, *Mandäische Schriften: Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert. Mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973), 24, 62.

¹¹ Podle Lidzbarského číslování kapitol (Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915.)

především v těchto textech nachází výraz negativní pohled na stvoření. Odsouzení stvořeného světa a pozemského těla však najdeme v morálních příkázáních napříč celým mandejským písemnictvím.

„Adame, pohleď na svět,
jenž je něčím zcela bezcenným.
Něčím bezcenným je,
v co důvěru nemáš.“¹²

Negativní postoj ke světu stvořenému nižším bohem patří zpravidla k základním vymezením gnóze, přičemž jsou z něj často vyvozovány důsledky pro praxi. Charakteristicky to vyjádřila B. Alandová: „Gnóze je zvěst o skrytém vědění, která učí svět, v němž člověk žije, vidět ve zcela jiném světle, učí jej vidět jako děsivý, minimálně jako marginální a omezující, jako opovržením hodný a učí utéci z něj.“¹³ Podle M. Williamse není odkaz na zavržení světa („antikosmismus“) v textech považovaných badateli za gnostické ničím jiným než „metaforickou zkratkou“,¹⁴ 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. V mandeistice takové pojetí nachází do jisté míry výraz v tom, že prvky, které se zdají nezapadat do antikosmického světonázoru — pozitivní hodnocení stvoření, odmítnutí přísné askeze, důraz na manželství, almužnu a význam praxe pro spásu — hodnotí K. Rudolph jako židovské, jako „dozvuky židovství“ nebo jako pozdější oslabení původních představ, a tudíž negnostické.¹⁵ V pozadí takového interpretace je sporná Rudolphova teze, že mandejství vzniká v Palestině jako sekta na okraji „ortodoxního židovství“ (viz kapitolu o počátcích mandejství). Vliv židovských

¹² Gi 365:10–11/387:28–31. Stejně tak Gs 106:23–24/550:12–15, pasáž též v Di 246:12–13/226:3–4.

¹³ Barbara Aland, „Gnostischer Polytheismus oder gnostischer Monotheismus? Zum Problem von polytheistischen Ausdruckformen in der Gnosis“, in: Manfred Krebernik — Jürgen van Oorschot (Eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster: Ugarit-Verl. 2002, 195–208, 195.

¹⁴ Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996, 96.

¹⁵ K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 85–86; id., „Die Religion der Mandäer“ in: Hartmut Gese — Maria Höfner — Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403–462, 431.

představ nemůžeme vyloučit s ohledem na kontakty s babylonskými židy, které dokládají zařikávací texty, nicméně práce Williamse, Desjardena, Thomassena a Dunderberga¹⁶ ukazují podle mě diferencovaný obraz, který nahlíží gnostiky v kontextu jejich sociálních vztahů, a dokládají, že etiku a správné jednání není třeba vnímat jako nějaké oslabení „gnostické“ povahy textů či jako nějaké „vyrovnání se světem“, spíše jako předpoklad spásy.¹⁷ Podobně to ostatně již v 70. letech 20. století formuloval o manicheismu A. Böhlig: „Přinejmenším pokud šlo o člověka, nebyl manichejec spasen automaticky. Z výpovědí mýtu musel vyvodit etické důsledky.“ (viz kapitolu 5.10.).¹⁸

Rozmanitost přístupů k etice je typická pro jednotlivé školy či proudy v rámci gnóze (valentinovský, setovský atp.) a najdeme ji také v mandejských textech. V kapitole o nauce jsem ukázal, že vedle tradic, které přičítají stvoření světa a člověka temnotě, resp. temnotě v kooperaci se Světlem, obsahují mandejské texty naukové tradice, podle nichž svět stvořil přímo nejvyšší bůh. Avšak ani spojení stvoření světa s nižší bytostí (demiurgem) neznamena, že se mandejci zříkají etického jednání, starosti o bližní a o chudé, vztahu k rodině i tělu a v posledku i politické angažovanosti,¹⁹ bylo by to ostatně i rozporu s tím, že návrat duše je skutky podmíněn.

Nedůvěra vůči stvořenému světu a důraz na skutky se v mandejských textech nevyklučují: „Moji vyvolení, nedůvěřujte světu, v němž stojíte, neboť on není vašim (světem). Důvěřujte krásným skutkům, které činíte. Až budete odcházet ze svého těla, spolehnete se na skutky vašich rukou.“²⁰

¹⁶ M. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*...; Michel R. Desjardins, *Sin in Valentianism*, (SBL Dissertation Series 108), Atlanta, Georgia: Scholar Press 1990; Einar Thomassen, „Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentianism“, in Christoph Marksches — J. van Oort, (ed.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02. — 05.01.2011 in Berlin-Spandau*, Leuven: Peeters 2013, 129–150; Ismo Dunderberg, *Gnostic Morality Revisited*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

¹⁷ Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 240.

¹⁸ „Zumindest was den Menschen anging, war für den Manichäer eine Automatik der Erlösung nicht gegeben. Er mußte aus den Aussagen des Mythos ethische Konsequenzen ziehen.“ (Alexandr Böhlig — Jes Peter Asmussen, *Die Gnosis: Der Manichäismus*, Düsseldorf — Zürich: Artemis Winkler Verl. 1977, 36-37.)

¹⁹ A to přesto, že nedůvěra není zaměřena jen vůči pozemskému světu, ale zahrnuje v některých výpovědích vše stvořené, a to dokonce včetně bližních (Gi 367:5–22/390:17–391:19).

²⁰ Gi 21:16–19/23:17–20.

V následujícím výkladu ukážu různé polohy mandejské etiky, její východiska v náboženských textech a moderní interpretace.²¹

7.2 Majetek a chudoba

Mandejské texty kladou důraz na solidaritu s chudými, utlačovanými a trpícími: „Dávejte chléb a vodu a příbytek chudým a pronásledovaným dětem člověka, na něž soužení doléhá.“²² „Vidíte-li někoho, kdo hladoví, nasytte jej. Vidíte-li někoho, kdo žízní, dejte mu napít. Vidíte-li nahého, zahalte jej²³ šaty a rouchem. Neboť každý, kdo dává, dostává, a každému, kdo půjčuje, bude navráceno.“²⁴ Jednání ve prospěch utlačovaných je předpokladem spásy: „kdo osvobodí zajatého, posel Života mu přijde naproti.“²⁵ Solidarita se slabými a utlačovanými však směřuje do vlastní skupiny: „Vidíte-li zajatce, který je věřící a pravdivý, dejte výkupné a osvoboďte jej.“²⁶ Pochopení bližního je zde omezeno na vlastní společenství.

V pasážích, jež nabádají k dobrým skutkům, vystupuje zřetelně do popředí „almužna“: „Dobrý, který rozdává almužnu, je podoben sytému stolu prostřenému před hladovějícím.“²⁷ Almužna figuruje mezi výše zmíněnými „pravdivými svědky“ (*sahdia d-kušta*) vzestupu duše.²⁸

²¹ Základní osa výkladu je inspirována tématy, o nichž pojednává Michael Klöcker — Monika Tworuschka — Udo Tworuschka, *Wörterbuch Ethik der Religionen: Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (2)1996.

²² Gi 19:23–24/21:28–29.

²³ Doslova: „vložte mu na šíji“.

²⁴ Gi 15:23–16:2/18: 5–8.

²⁵ Gi 16:4–5/18:11–12.

²⁶ Gi 15: 8–9/17:18–19.

²⁷ Gi 214:28–215:1/215: 27–28. Dále např. Gi 214:4–5/214:17–18.

²⁸ „Tvoje dary a tvoje činy, tvoje almužna a tvoje dobrota tě povedou kolem strážního domu Slunce.“ (Gs 89:10–11/525:34–35); dále např. ML 34:1. Viz kapitolu o rituálu „zidqa brika“. K almužně v manicheismu viz především Michel Tardieu, *Manichaeism*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2008, 69–70; A. Böhlig - J. P. Asmussen, *Die Gnosis: Der Manichäismus...*, 38–41, 189–239 a „almužna“ dle rejstříku na s. 377.

Vůči majetku jsou texty spíše nedůvěřivé, než že by byl zásadně zakazován, záleží na tom, k čemu a jakým způsobem je využit.²⁹ Jako jeho symbol často figuruje v textech zlato a stříbro.³⁰ Majetek a statky pozemského světa nejsou v klasických textech (*Ginza*, *Knihy Janova*, *Qulasta*) hodnoceny negativně samy o sobě, ale jako to, co svádí ke zlu, odvádí pozornost od Života: „Každý, kdo miluje zlato a stříbro a majetek tohoto světa a spáchá kvůli tomu vraždu, padne do hořícího a planoucího ohně.“³¹ Majetek je možné užít k vykoupení věřícího, ale s ohledem na to, o co v životě v posledku jde, a to je spása duše, je považován za bezcenný.³²

Jak daleko do minulosti sahá tradice zlatnictví a stříbrotepectví coby typických mandejských řemesel, to nevíme. Každopádně v rituálních komentářích určených původně jen pro kněží se zlato objevuje jako kov spojený s duší a symbolikou otce.³³ Zlato a stříbro by měly být dle rituálních instrukcí vetkány v rouchu, jež dostává kněz při iniciaci, a zlatý prsten je jednou z kněžských insignií.³⁴ Přehodnocení přístupu ke zlatu a drahokamům dokládá i Drowerovou dochovaná legenda, dle níž se bytosti Světla při nebeské svatbě odívají oslnivými drahokamy.³⁵

²⁹ Di 96:4–6/97:22–23.

³⁰ Např. Gi 17:4–15/19:5–18 (a paralely v PG 2/1).

³¹ Gi 17:4–6/19:5–6.

³² Gi 15:8–15/17:18–24; 14:7–8/16:26–27.

³³ *The Scroll of Exalted Kingship. Diwan Malkuta 'Laita (Mandaean Manuscript No. 34 in the Drower Collection, Bodleian Library, Oxford). Translated by Jorunn Jacobsen Buckley, (American Oriental Society Translation Series 3), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1993, ř.377–391; s. 23–24. Viz kapitulu o kněžské iniciaci.*

³⁴ Podle Drowerové informací bývá zlato a stříbro vloženo či vetkáno do „štóly“ (*nasipa*) rituálního roucha i umírajícímu. Texty současných mandejců to však nezmiňují. (Srv. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 33, 178, 365–366 a Majid Fandi Al-Mubaraki — Zaid Al-Mubaraki — Brian Mubaraki, *The Mandaean Rasta. Its Making and Wearing*. Sydney 2000.)

³⁵ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 60.

7.3. Manželství a rodina

Mandejské texty obsahují četná nabádání k manželství a rozšiřování rodu: „Vezměte ženu a založte rodinu, aby se od vás rozmnožil svět.“³⁶ Každý mandejec, kněží nevyjímaje, by měl žít v manželství. Podle jedné z tradic je dokonce život bez uzavření sňatku a bez potomků nepřekonatelnou překážkou návratu duše do říše Světla.³⁷ Polygamie doložená ve starších zprávách především u kněží je přičítána dlouholetému vlivu islámu, v mandejském písemnictví pro ni nenalzáme žádné argumenty.³⁸ Texty hovoří vždy o ženě — manželce v singuláru.

Mandejci jsou endogamní skupinou, a protože kněží svatbu s nemandejci nepřipouští, jsou sňatky s jinověrci zpravidla důvodem konverze k jinému náboženství.³⁹ Mezi laiky je v Iráku 20. století doložená rovněž poměrně velká vstřícnost vůči sňatkům s křesťany. Ještě v 70. letech 20. století bylo obvyklé, že partnery dětí vybírají rodiče a většina sňatků se uzavírá nejen v rámci mandejské komunity, ale v rámci rodu, resp. širší rodiny.⁴⁰ Časté bývaly a stále jsou sňatky mezi bratrancem a sestřenicí, upřednostňována je při tom otcovská linie. Ženatí synové zpravidla zůstávali se svou rodinou v otcovském domě nebo se usidlovali v jeho bezprostřední blízkosti. V moderních městech a v diaspoře je tato praxe samozřejmě omezená. Svatbu organizují rodiče páru, důležitý je původ a zdraví. Jakmile je dohodnuto uzavření sňatku, určuje se věno. Jeho výše je dodnes i v diaspoře dána písemně a stvrzena kněžím ve svatební smlouvě. Vztah mezi mandejským a světským, resp. státním oddáním záleží a záležel vždy na konkrétním kontextu. Tak např. zatímco v 70. letech 20. století v Iráku bylo

³⁶ Gi 14:3/16:19–20. Dále např. Gi 21:24/23:26–27; Di 110:12–14/110:8–9. Výzvy k manželství jsou obsahem 4. kapitoly PG 2.

³⁷ Podle tradice, kterou dochovala Drowerová, musí duše takového mandejce projít strážními stanicemi, aby se pak opět navrátila do pozemského těla a v novém těle uzavřela sňatek a porodila potomka. Podle jiného pojetí musí duše takového člověka uzavřít sňatek a mít děti v duchovním těle. (E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran...*, 41.). Možná polemika uvnitř mandejství: „Dávejte almužnu, která má větší hodnotu než žena a dítě.“ (Di 102:1–2/101:24)

³⁸ Srov. W. Brandt, *Die mandäische Religion...*, 85.

³⁹ Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart* (Phil. Diss. Hamburg), Hamburg 1975, 86.

⁴⁰ *Ibid.*, 51–53; Sabih Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer*, s. 8, 59. (Nepublikované poznámky k situaci v Iráku na konci 90. let 20. století.)

možné uzavřít sňatek pouze před státním orgánem, museli se v 90. letech mandejci před iráckými úřady nejprve prokázat potvrzením od mandejského správního orgánu („koncilu“), resp. od *ganzibry* ‘Abdulláha, jenž stál v jeho čele, aby dostali od iráckých úřadů potvrzení o sňatku.⁴¹ V západní diaspoře, např. v Nizozemsku, dnes civilní sňatek zpravidla předchází rituálu.

Rozvod náboženské texty nepřipouští: „Neodvracejte se jeden od druhého, dokud se vaše míra nenaplní.“⁴² V praxi mohl muž v případě ženiny nevěry, neplodnosti či porušování pravidel rituální čistoty požádat kněze o dovolení žít odděleně. Cizoložství a nevěra jsou považovány za hřích, a to jak na straně manžela, tak i manželky.⁴³ Rozvodová řízení - pokud k nim docházelo - probíhala v Iráku na základě sunnitského práva, z něhož plynulo i nerovnoprávné postavení ženy před soudem.⁴⁴ V 90. letech muselo rozvodovému řízení před iráckým soudem předcházet doporučení mandejského koncilu (viz 8.2.), žádost o rozvod mohli předložit oba partneři.⁴⁵

Druhou stranou důrazu na manželství a plození dětí je odpor k celibátu. V textech je často formulován v kontextu polemiky se syrským mnišstvím, jež je pro mandejce často synonymem křesťanství: Jan (*iahia*) vyčítá Ježíšovi v Jeruzalémě: „Mužům jsi semeno odštíhl a rození a těhotenství ženám.“⁴⁶

Četná nabádání k plození dětí se mohou jevit jako „negnostická“, neboť s dalšími generacemi si „pokolení života“ víc zadává s pozemským a k hříchu svádějícím světem. Williams argumentuje proti tomu, že lze z mytologických gnostických textů — z kritického hodnocení stvořeného světa a těla — usuzovat na dominantní a obecně platné skutečné zavržení rodiny a sociálních vztahů a takový přístup považuje za jedno z klišé tematizace gnóze.⁴⁷ V mandejských

⁴¹ *Ibid.*, 12.

⁴² Gi 22:12–13/23:41.

⁴³ Gi 22:13–15/23:41–24:2; 22:2–7/23:28–33.

⁴⁴ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 51–53.

⁴⁵ S. Alsohairy, *Heutige Lage...*, 14.

⁴⁶ Di 104:1–2/104:3–4. Křesťané v pohledu mandejských textů nežijí spořádaným manželským životem. Viz např. Gi 55:16–56:3/50:3–14.

⁴⁷ Michael Allen Williams, „Was there a gnostic religion?“, 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, 59.

textech obecně nejsou z kritiky materiálního světa a těla odvozovány indiferentní postoje vůči světu a bližním, naopak, jak jsem zmínil v úvodu této kapitoly, nachází takový kritický pohled na svět výraz ve formulování morálních postojů. Podobně jako jsou dobré skutky předpokladem spásy, jsou jim i potomci a rodina, a to především díky roli, jež je jim přisuzována v rituálních hostinách. Příbuzní musí především obstarat umírajícího, musí jeho duši vybavit proviantem na cestu a při hostinách zpřítomnit zemřelé vyslovením jejich jména.⁴⁸

Mezi povinnosti rodičů patří výchova dětí v duchu mandejství, předání moudrosti a vědění, jakmile dosáhnou věku, kdy jsou schopny porozumět.⁴⁹ Ještě dříve musejí rodiče dostát vůbec základní povinnosti, dítě musí absolvovat rituál *mašbuta*.⁵⁰ Pakliže dítě zemře, aniž by tento rituál podstoupilo, nemůže se jeho duše vrátit zpět do říše Světla. Totéž platí i pro děti narozené mimo manželský svazek. Současnou praxí křtu dětí se zabývám při výkladu rituálu *mašbuta*. Jak již bylo zmíněno, rodiče mají zodpovědnost i za přípravu svatebního rituálu.⁵¹

7. 4. Muž a žena⁵²

Mandejci dnes často – snad aby se viditelně distancovali od Západem kritizovaného pojetí islámu – zdůrazňují v materiálech, jimiž se prezentují, rovnoprávné postavení ženy ve svém náboženství a společnosti. Poukazují přitom např. na jednu z verzí stvoření člověka, podle níž je žena (Eva) darem říše Světla, nikoli výtvozem z Adamova žebra.⁵³ V některých mandejských textech je ale žena hodnocena negativně, jako obraz zlého ženského démona jménem Ruha.⁵⁴

⁴⁸ Viz např. Di 110:3–5/110:1–3. Tématu se věnuje kapitola o rituálních hostinách.

⁴⁹ Gi 22:15–19/24:3–8.

⁵⁰ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 41–46.

⁵¹ Gi 67:15–18/62:7–9.

⁵² Změnám v postavení žen v současných komunitách se věnuji v kapitole o dnešních mandejcích (8.2.).

⁵³ *Memorandum zur Lage der Mandäer in Nürnberg*, November 2004. Vorgelegt von Prof. Dr. Sabih Alsohairy. Al Sabii Al – Mandäisch – Deutscher Verein Nürnberg, s. 3. Např. Gi 105,18–106:8/114:32–115:28. K rozdílnému hodnocení ženy viz Kurt Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1965, 281–287.

⁵⁴ Např. Gi 268:21–269:1/266:18–24.

Podobně jako v řadě škol pozdně antické gnóze zaujímaly ženy v rámci mandejské obce často vysoké postavení.⁵⁵ Nejnovější výzkumy kolofonů mandejských textů podle Buckleyové⁵⁶ ukazují, že ženy nejen přepisovaly mandejské texty, vlastnily je a snad i editovaly, že texty byly přepisovány na jejich počest, ale že zastávaly také funkci kněžek, v několika případech dokonce vysoké posty v rámci kněžské hierarchie. Tradičně náleželo a náleží v rámci komunity důležité postavení manželce a matce kněze.⁵⁷ V komunitě má dnes žena v zásadě rovnoprávné postavení.⁵⁸ Již ve 30. letech psala Drowerová, že ženy nechodí zahaleny, nejsou nijak omezovány v pohybu, mohou vlastnit a dědit majetek.⁵⁹

7.5. Stravování

Půst je jedním z pěti základních aspektů náboženství uváděných současnými mandejci. V Iráku se mandejci s ohledem na většinové muslimské obyvatelstvo na veřejnosti postili během měsíce ramadánu,⁶⁰ ale klasické texty žádný podobný postní svátek neznají. Za postní dny se dnes považují „nečisté“ (*mbaṭal*) dny roku, spojované se špatnými astrologickými znameními a s říší Temnoty. Během těchto „nečistých“ dní zpravidla nemohou být prováděny žádné náboženské rituály, a tudíž ani rituální porážka zvířete, jež musí předcházet přípravě a konzumaci masa. Takových nečistých dní je v současném mandejském kalendáři rozložených

⁵⁵ K. Rudolph, *Gnóze...*, 270–272. Žena jako nepostradatelná součást stvoření: Di 55:10–56:11/60:14–61:9. Srv. však Ismo Dunderberg, *Beyond gnosticism: Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus*, New York: Columbia Univ. Press 2008, 116.

⁵⁶ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005, 161–182. Srov. však Kurt Rudolph, *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1961, 30, pozn. 3.

⁵⁷ K roli manželky kněze při svatebním rituálu viz výklad svatebního rituálu.

⁵⁸ Některá omezení plynou z přísných pravidel rituální čistoty. Žena by se dle Drowerové neměla zúčastnit pohřebního rituálu. Kdyby totiž, například z důvodu menstruace, byla rituálně nečistá, mohla by zabránit duši v návratu do říše Světla. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 184.) Jiří Gebelt, „Vývoj a proměny mandejské komunity“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16 (2008), 33–55, 38.

⁵⁹ *Ibid.*, 54.

⁶⁰ S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 19. Podle Petermannovy zprávy je důvodem strach z muslimů (Julius Heinrich Petermann, *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1865 (2. Ausg.), 459, podle textů jsou svátky jiných náboženství „nečistými dny“. (Ethel Stefana Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šūāliā): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 32), Berlin: Akademie Verlag 1960, par. 16, 63/200.)

v roce celkem 45 (někdy se uvádí 36) a dnešní mandejci je někdy souhrnně označují jako „malý půst“.⁶¹ Od něho pak odlišují „velký půst“, který navazuje na pasáže z *Ginzy*, v nichž je půst jako takový odmítnut a jeho kritika je podobně jako v případě celibátu spojena s mezináboženskou polemikou:⁶² křesťané „ukládají svým ústům půst... Od svých úst pokrmy a nápoje zdržují (doslova „odstříhli“).“⁶³ Společně s odmítnutím půstu je zdůrazněno jeho duchovní či mravní přeznačení považované za vlastní půst. Tento „velký půst“ (*sauma rba*) „není půstem od jídla a pití světa“, nýbrž negativně formulovaným souhrnem mandejské morálky: mandejci se mají postit od špatných skutků a zlého smýšlení, žádostivosti, závisti, lži, zabíjení, krádeže, smilstva, uctívání satana a klanění modlám a lstivosti.⁶⁴

Kromě zákazu pojídat mrtvá, březí a napadená zvířata, který vychází z jednoho ustanovení „morálního kodexu“,⁶⁵ zakazuje náboženství pojídat dravé ptáky.⁶⁶ V seznamech zvířat, jejichž maso se nesmí konzumovat, figurují velbloudi, koně, prasata, psi, krysy, králíci, zajíci a kočky.⁶⁷ Zapovězeno je i hovězí maso a obecně maso samic, což se nevztahuje na oblíbené drůbeží a rybí maso. Především drůbež byla porážena a konzumována, ale také beran, jehož tuk je důležitou součástí některých rituálních hostin. Porážku tradičně prováděl kněz nebo rituálně čistý laik (*halala*). 20. století přineslo i v této oblasti řadu změn: mandejští laici začali porážet samotní, maso kupují na trhu a stravují se v restauracích.⁶⁸ Přísná pravidla dnes dodržují převážně jen kněží, kteří si

⁶¹ Informační leták *Mandaeen Sabians* (vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad 1999); *Who are the Mandaean*, <http://www.mandaeenworld.com/who5.html>) (18.4.2005), zde s. 4.

⁶² K. Rudolph, *Die Mandäer I...*, 47–48.

⁶³ Gi 55:19–21/50:6–7; (Ti, kteří se postí, nejedí, nepijí a nemluví, jsou trestáni ve strážních domech). (Gs 35:7–13/450:9–15.)

⁶⁴ Gi 16:12–24/18:24–43.

⁶⁵ Gi 18:3–6/20:4–7.

⁶⁶ *Basic Mandaean Beliefs* (<http://home.sol.no/~noetic/manda.htm>). Text mandejské aktivistky Lamí'y 'Abbás 'Amára komentovaný Brucem Mubarakim a *tarmidou* (dnes *ganzibra*) Hajthamem, zveřejněný na stránkách sydneyjského Mandaean Research Center (18.12.1998). Zvláštní je, že odborná korekce laických a někdy absurdních představ uvádí, že zakázáno je jakékoli zvíře s ohonem, ale porážka berana je součástí některých rituálů a skopové maso je mandejci tradičně konzumováno.

⁶⁷ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 47–48. Srv. Gi 247:24–248:15/248:10–28.

⁶⁸ Ginza zakazuje pojídat a pít cokoli, co pochází od stoupců jiných náboženství (Gi 18:6–7/20:8–9).

většinou i dnes připravují jídlo sami.⁶⁹ Tradičně směji mandejci konzumovat veškeré plody, které mají semena, zakázány jsou houby. Plody i maso zvířat by měly být očištěny, zpravidla trojím ponořením v řece.⁷⁰ Rituální očišťovinou prochází i kuchyňské hrnce a pánve, zpravidla se tak děje během svátků, zejména v rámci *Paruanaiia*. Zakázána je konzumace vína, resp. veškerého alkoholu. Jedním z důvodů, proč se ve 2. pol. 20. století kněží stavěli proti zřizování společenských kulturních (tedy nikoli primárně náboženských) mandejských center, byla skutečnost, že v nich byl podáván a konzumován alkohol.⁷¹

7.6. Jinakost a vztah k jiným komunitám

Vztah k jinakosti se v průběhu výkladu celé knihy dostal ke slovu především v negativním smyslu, tedy ve vymezení se vůči jiným náboženstvím/etnikům. Způsob polemiky si nijak nezadá s výrazovými prostředky a argumentací mezináboženské polemiky obvyklé nejen v této době a prostředí, jak je patrné např. z porovnání s líčeními církevních autorů, kteří referovali o gnózi a jiných „herezích“.⁷² Podtónem mandejské polemiky je v textech pěstované (a pro minoritní, permanentně ohroženou komunitu důležité) vědomí jediného pravého náboženství. Tento exkluzivistický postoj zahrnuje rovněž sebepochopení mandejství jako prvotního náboženství resp. etnika, rozvíjející ideu prvního lidského páru Adama a Evy coby (prvních) mandejců. A myšlenkou mandejství coby prvotního náboženství se mandejci často prezentují i dnes.⁷³

⁶⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 20. Srv. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 174.

⁷⁰ Gi 68:1–6/62:19–24; 224,19–22/226:4–6.

⁷¹ S. Alsohairy, *Heutige Lage...*, 6. Klub v Bagdádu se na přelomu 80. a 90. let měl stát spíše „barem“ s alkoholickými nápoji. Poté, co v 90. letech jejich podávání vláda zakázala, návštěvnost klubu údajně rapidně klesla (vyjma tanečních večerů).

⁷² Srv. např. Gi 23:17–23/25:10–15. Viz K. Rudolph, *Gnóze...*, 234–237.

⁷³ The Mandaean Society of America, *The Sabian Madaeans Face a Critical Moment in Their History: Report prepared by the Mandaean Human Rights Group*, March 2005, 3.
< <http://mandaeenunion.org/HMRG/HR%20report%202005.pdf> > (25. 3. 2008); Al Sabii Al – Mandäisch – Deutscher Verein Nürnberg (Prohlášení k situaci mandejců v Iráku a mandejských migrantů v Německu). Zde se mj. píše: „Der mandäische Glaube ist eine Urreligion, der nach unserer Ansicht aus der Zeit von Adam und Eva stammt.“

Polemika je všudypřítomná jak v mytologických, tak v rituálních textech. Pouze v rituálních komentářích, tj. v textech, jež nejsou určeny pro laiky, se s ní setkáváme jen zřídka, což posiluje myšlenku, že jejím hnacím motorem je především obava pisatelů normativních textů z misie jiných náboženství a z konverzí k nim, ať již k reálných či jen imaginárních.⁷⁴ Předpoklad, že na žité rovině byly vztahy k jiným náboženským a etnickým komunitám odlišné, potvrzují nálezy zařikávacích textů na keramických miskách a kovových amuletech, jimž jsem se věnoval v kapitole o počátcích mandejství.

Od uvedeného negativního obrazu jiných náboženství (především křesťanství) v mandejských textech je třeba odlišit pohled současných mandejců. Ten především ve vztahu k většinovému islámu osciluje v závislosti na konkrétním kontextu a době (režimu) mezi záměry poučit jinověrce o vlastním náboženství a snahami, nedávat svou jinakost zbytečně na odiv, což se projevuje tím, že mandejci dětem často dávají jména obvyklá v islámském prostředí a učí je základní islámské zvyky, aby na první pohled nebylo snadné poznat, že se nejedná o muslima.⁷⁵

Zkušenost utlačované menšiny posílila v průběhu 20. století vědomí určité spřízněnosti především s křesťany. Drowerová zmiňuje pohled tehdejších mandejců na Ježíše coby nasorejce (*našurai*), jenž ale mandejství popřel a založil vlastní náboženství.⁷⁶ S tímto názorem se lze setkat i v současnosti.⁷⁷ Opřít se může o pasáže v *Ginze*, které líčí Ježíše, jak přijímá od Jana mandejskou moudrost a nechá se jím „pokřtít“, tj. podstoupí rituál *mašbuta*, pak ovšem překrouť nauku i praxi.⁷⁸ V období 2. pol. 20. století je doložena kontinuální diskuze v irácké komunitě o možné legitimitě sňatků s křesťany, doprovázená argumenty o podobnosti mezi oběma náboženstvími v oblasti morálky a praxe.⁷⁹

⁷⁴ Ethel Stefana Drower, „Mandaean Polemic“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 25, 1962, 438–448, 446.

⁷⁵ Jorunn Jacobsen Buckley, „Mandaeans in the USA today: The tenacity of traditions“, *ARAM* 7 (1995), 353–367, 355.

⁷⁶ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, xv. 3.

⁷⁷ J. J. Buckley, „Mandaeans in the USA ...“, 354; K. Rudolph, „Die Religion der Mandäer...“, 458, pozn. 235. Jedná se spíše o laický pohled, k dispozici mám však pouze jeden, jehož autorem je kněz, jenž ideu, že Ježíš byl nasorejec, tj. mandejec, odmítá. (*Basic Mandaean Beliefs...*, 6.)

⁷⁸ Gi 57:11–16/51:12–17.

⁷⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 59, 86–87; id., *Heutige Lage...*, 27.

Myšlenka, že mandejství a křesťanství jsou — v navázání na vztah mezi Ježíšem a Janem Křtitelem, jak jej líčí Lukášovo evangelium (1.36) — „pokrevně“ příbuzná náboženství, sehrála důležitou roli při oficiálních kontaktech mandejců s představiteli křesťanských církví. Věnovat se jim budu v kontextu proměn mandejské komunity v 2. polovině 20. století v poslední kapitole knihy.

7.7. Mír/válka

Mandejci jsou na Blízkém východě známí jako pacifisté, což ještě zhoršuje jejich postavení v současném Iráku zmítaném náboženskými konflikty, protože se snadno stávají obětí útoků militantních skupin. Zákaz zabít člověka patří k základním příkázáním náboženství a rozšířen byl na ochranu života živých tvorů.⁸⁰ Službu v armádě a zbraně texty odmítají:⁸¹ „Ozbrojte se zbraní, která není ze železa, vaši zbraní je vědění (*naširuta*) a pravdivá slova místa Světla.“⁸² Neochota sloužit v armádě byla pochopitelně zdrojem konfliktů a mnohdy museli mandejci rukovat proti své vůli. Jsou doloženy zprávy o nuceném působení v portugalské armádě. Za nadvlády Osmanů se mohli z vojenské služby vyplatit,⁸³ v moderním Iráku i Íránu 2. pol. 20. století bojovali mandejci v armádách států,⁸⁴ jejichž příslušníky byli, takže je možné, že stáli proti sobě v irácko-iránské válce, doklady proto však nemáme. Pro kněze a adepty kněžství, kteří si nesmějí holit vousy ani vlasy, znamenalo působení v armádě ohrožení kněžské kariéry.

⁸⁰ Gi 14:5/16:23. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 48.

⁸¹ J. H. Petermann, *Reisen im Orient...*, 121. Sekularizovaní mandejci se samozřejmě neřídí náboženskými příkazy a je možné, že nosí zbraně atp. Faktem je, že na nerušený průběh rituálů ve velkých iráckých městech dohlížela irácká policie a po svržení režimu Saddáma Hussajna pak americké jednotky.

⁸² Gi 25:20–22/27:4–6.

⁸³ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 15

⁸⁴ *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz. Unter Mitwirkung von Guido Dankwarth*, (Semitica Viva: 12), Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993, 108/109.

7.8. Hřích

Duše je božská částice, upadla však do materiálního světa, a lidská existence je tak existencí v hříchu. „Dokud jste ve světě, vašich hříchů přibývá.“⁸⁵ I když nechtěně, duše si zadala s pozemským světem a inklinuje k hříchu. Tato tendence je přičítána bytostí říše Temnoty na čele s Ruhou: duše je vystavena jejich nástrahám a často jim podléhá. Hříchy přitom představují více či méně závažnou překážku spásy: ti, kteří hřeší, „nejsou hodni domu Života“.⁸⁶ Hluboké vědomí hříchu dokládá vyznání hříchů z 2. kapitoly 2. knihy Pravé Ginzy. Při posuzování závažnosti hříchu, následného trestu a nápravy hraje zásadní roli smýšlení a vůle toho, kdo se prohřešil, následně pak jeho lítost a pokora.⁸⁷

Podle vůle a smýšlení též dnešní mandejci hříchy a sankce s nimi spojené rozdělují: ti, kteří nevědomky či bezděčně učinili něco špatného, podvedli, lhali, ale ve svém srdci jsou čisti a dodržují předpisy — ti budou zadrženi ve strážních domech (*maṭarata*), očištěni a poté budou i oni přivedeni do domu Života. Oproti tomu ti, kdo se prohřešili „těžkým hříchem“, vrazi, cizoložníci, násilníci, zloději, zůstanou ve strážních domech sloužících coby nadpozemské očištěnce až do konce materiálního světa.⁸⁸ *Ginza* hovoří o „velkém hříchu“ pouze na jednom místě, a to v souvislosti s líčením událostí na konci věků: Ti, kteří spáchali „velký hřích“ (*hṭita rabtia*), jejich „kořen bude odstrižen od světů Světla“. To znamená, že jejich duše zaniknou („zemřou druhou smrtí“) a nevrátí se do plérómatu, jak jsem vysvětlil při výkladu soteriologie.⁸⁹ Za „velký hřích“ *Ginza* považuje zabití věřícího (tj. mandejce), odpad od mandejství a uctívání Satana.⁹⁰ I pro případné selhání ve víře však *Ginza* dosvědčuje praxi trojího odpuštění.⁹¹

⁸⁵ Gi 19:10–11/21:13.

⁸⁶ Např. Gs 133:23–134:23/591:1–592:12 (dle Lidzbarského 59. kapitola 3. knihy); Di 80:6–7/85:5–6; 79:1–2/84:2–5.

⁸⁷ Gi 64:10–66:19/57:32–61:5; 20:5–6/22:9–10.

⁸⁸ *Basic Mandaean Beliefs...*, 1.

⁸⁹ Gs 132,11–13/588:36–589:2; srv. E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, par. 182, 83/251.

⁹⁰ Gi 53:22/48:19–31.

⁹¹ Gi 22:20–23:3/24: 9–19.

Vedle provinění proti etickým příkázáním najdeme v textech také seznamy rituálních pochybení. Jsou to (z větší části) nechtěná provinění, k nimž dojde z nedbalosti nebo nepozornosti při výkonu rituálu. Zabýval jsem se jimi v úvodní kapitole o rituálech (6.2.3.).

Dle současného mandejského sebezpočopení se za hřích považuje:⁹² 1) rouhání; 2) vražda; 3) cizoložství; 4) krádež; 5) lež; 6) falešné svědectví; 7) zrada a nečestnost; 8) chtíč/žádostivost; 9) magie a čarodějnictví; 10) obřízka; 11) konzumace alkoholických nápojů; 12) lichvářství; 13) nárek nad mrtvým; 14) pojídání mrtvých nebo březích zvířat, zvířat napadených jiným zvířetem a konzumace krve; 15) rozvod (připouští se výjimky); 16) sebevražda a potrat; 17) sebetrýznění a sebeporanění.

Většinou z těchto provinění jsem zabýval v předchozím výkladu. Postoj k „magii“ je navzdory proklamovanému odmítání ambivalentní. V klasických textech jsou „magie a čarodějnictví“ (*haršia upudria*) součástí mezináboženské polemiky a jsou jednoznačně negativně hodnoceny. Jsou kladeny do protikladu ke „chvalořečení“ a víře v boha a odvozovány od říše Temnoty (od *Ruhy*, Satana, Sedmi).⁹³ Magie a čarodějnictví jsou spojovány s postavami Krista a později i Muhammada, s klamem, podvodem a sváděním. Věřící jsou varováni před praktikováním „zlé magie“. „Magické“ texty přitom náleží mezi nejstarší prameny pro studium mandejství a Drowerová zmiňuje, že i v její době, tj. v první třetině 20. století, se mandejští kněží navzdory zákazu stále živí také psaním amuletů a magií. Údajně „pěstování magie“ bylo jedním z důvodů nedůvěry laiků vůči kněžím ještě na sklonku 90. let 20. století.⁹⁴ Že se „magie“ objevuje i ve výčtu „zapovězeného“, jímž se současní mandejci prezentují vůči jinověrcům, je třeba chápat na pozadí většinového prostředí: islám magii důrazně zakazuje a považuje ji za akt blasfémie, nevíry a popření boha. Ostatně blasfémie — v Německu žijícími mandejci upravená verze citovaného dokumentu uvádí místo rouhání „polyteismus“(!)⁹⁵ — je mandejci prezentována jako první ve výčtu zakázaného. Jak důležité je pro mandejce distancovat se od takových praktik, je

⁹² *Mandaean Sabians...*, (nestránkováno); *Who are the Mandaeans...*, 4–5.

⁹³ Gi 331:7–8/340: 23–24; 78:1/76:13.

⁹⁴ *Ibid.* xviii n. S. Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer...*, 15.

⁹⁵ *Sabäer-Mandäer*, informační leták, vydal *Gesamtverein der Mandäer-Deutschland*, nedatováno.

patrné z dokumentů ze současného Iráku. Řada násilností páchaných na mandejcích ve válkou zmítaném a poválečném Iráku je „odůvodňována“ islámskými extremisty právě tím, že dotyční mandejci praktikovali „magii“.⁹⁶

„Nářek nad mrtvými“ odkazuje ve výše uvedených příkázáních k myšlence, že za hřích se považuje lpění na životě. Příslušná pasáž z *Ginzy*,⁹⁷ z níž toto příkázání vychází, zakazuje oplakávat zesnulého, naříkat a trápit se jeho smrtí, na znamení smutku roztrhnout roucho a vytrhávat si vlasy. I raní křesťanští teologové doporučovali mírnost v projevech smutku za zemřelé (např. Cypriánův spis *O smrtelnosti*), neboť se zdálo, že podřívá tvrzení, že jejich zemřelí žijí s Bohem.⁹⁸ Jak jsem uvedl v kapitole 6.5.3., na rozdíl od Židů, muslimů a křesťanů mandejci neoznačovali hroby zemřelých a do 20. století pohřbívali na nijak přísně ohraničeném poli. Zhruba od 2. pol. 20. století ukládají mandejci mrtvé na vymezených hřbitovech do hrobů opatřených náhrobkem se jménem,⁹⁹ hroby zdobí vázami s natrhanými květinami.¹⁰⁰

Odsouzení materiálního světa a pozemského těla ústící v pojetí smrti coby „dne osvobození“ protičeří přirozené lidské lítosti nad úmrtím blízkého. Nelze se proto divit, že texty věnují smrti a vyrovnání se s ní velkou pozornost. Druhá a třetí kniha *Levé Ginzy* nejprve líčí Adamovo lpění na životě a třetí kniha pak Evy žal nad jeho smrtí. Stejně jako v případě jiných lidských pochybení (hříchů) i zde figurují postavy říše Temnoty coby svědci: Ruha nabádá Evu k nářku nad Adamem, ale Eva nakonec lituje svého počínání a posléze také opustí pozemské tělo. Podle tradice nářek nad mrtvým dává planetám a démonům sílu uškodit vzestupující duši: slzy jsou řekou, kterou musí na své cestě přebrodit, vytrhané vlasy jí zase svazují nohy.¹⁰¹ Zatímco podle tradice uškodí takové jednání především navracející se duši, *Ginza* uvádí trest pro toho, kdo se jím proviní v pozemském světě.

⁹⁶ Viz např. The Mandaean Crisis in Iraq. Report Prepared by the Mandaean Human Rights Group. April 2006 (http://mandaeunion.org/HMRG/EN_HMRG_011.html (6.10.08))

⁹⁷ Gi 19:4–9/21:6–11.

⁹⁸ Christoph Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München: C.H.Beck 2006, 87.

⁹⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 63, foto 53, 56, 57, 58.

¹⁰⁰ J. J. Buckley, „Mandaeans in the USA...“, 361.

¹⁰¹ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 363, srv. *ibid.* 180–81.

Zavržení sebevraždy může navázat na pasáže klasických textů zdůrazňujících, že není přípustné si utrpení v pozemském světě nijak zkrátit: „Buďte pevní ve světě a snášejte pronásledování, dokud se vaše míra nenaplní.“¹⁰² Sebetrýznění a sebezporanění jsou dnes zdůvodňovány úctou ke stvořenému životu. Integrita fyzického těla nesmí být porušena, což je ostatně i důvodem odmítnutí obřízky.¹⁰³ Ta je v klasických textech primárně spojena s polemikou mandejců vůči židovství. Zabití dítěte nebo plodu, jež by dnes bylo možné uvést do aktuálních souvislostí s diskuzí o interrupci, *Ginza* odsuzuje.¹⁰⁴

7.9. Závěr

Druhou stranou jedné mince, totiž v kapitole zmíněné solidarity s utlačovanými, je v mandejských textech často vyslovená nedůvěra vůči mocným tohoto světa.¹⁰⁵ Skutečnými autoritami, skutečnými králi (*malka*) byli pro mandejce celá staletí kněží, ti, kdo učí správnému jednání, prostředkují zjevenou moudrost a provádějí rituály nezbytné pro spásu duše. 20. století v tomto ohledu přineslo v Iráku radikální změnu: především v jeho druhé polovině se etablovala vrstva vzdělaných laiků, kteří se postupně začali podílet na vedení komunity, a to ve dvojitým aspektu: na utváření její vnitřní organizační struktury a ve vztahu navenek — v zastoupení na různých úrovních politiky. Tato změna byla umožněna socio-politickými proměnami Iráku a na jejich pozadí je také srozumitelná, proto se jí zabývám v následující kapitole.

¹⁰² Gi 20:17–18/22:26–27.

¹⁰³ E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran...*, 147.

¹⁰⁴ Gi 183:9–16/186:18–25; Gs 31:3–7/447:16–19

¹⁰⁵ Např. Gi 17:6–15/19:7–18.

8. SOUČASNOST

8.1. Úvod

Mandejskou komunitu jsme v kapitole věnované dějinám opustili na konci 19. století a to ze dvou důvodů. Prvním je povaha a především neporovnatelně větší množství pramenů, které jsou k dispozici od první třetiny 20. století. Druhým jsou zásadní a dynamické změny, jimiž komunita prochází ve 20. a 21. století. Z posledně uvedeného plyne potřeba detailnějšího pojednání, prvně zmíněné je umožňuje. Již při výkladu dějin bádání jsem zdůraznil, že zásadním zdrojem informací o mandejcích v první třetině, resp. v první polovině 20. století je britská badatelka Drowerová. Drowerová byla sice svědkem počínajících proměn komunity, především však ve svých textech (první z nich publikovala v roce 1923) zachytila život komunit před odchodem do velkých měst a s ním související změny. Tyto změny jsou předmětem prvních částí kapitoly (8.1.) Nejprve se v ní budu zabývat proměnou mandejci obývaných lokalit, následně změnami v sociální oblasti. Stručně se rovněž vrátím k reformám rituální praxe a nakonec se věnuji politické angažovanosti mandejských laiků. Ta dosáhla svého vrcholu přímým zastoupením mandejců v iráckém parlamentu po svržení režimu Saddáma Husajna. Jenomže převrat v roce 2003 v takové míře změnil osudy mandejské komunity, že je třeba mu věnovat zvláštní výklad (8.2.). V něm sleduji osudy mandejců v posledních dvou dekadách na pozadí vývoje irácké legislativy a bezpečnostní situace v Iráku. Občanská válka, jež v Iráku nedlouho po svržení režimu Saddáma Husajna vypukla, přetrvávající špatná bezpečnostní situace a deziluze ohledně vlastní budoucnosti v Iráku vedla k poslední mohutné vlně migrace (8.3.) Situace mandejců v Íránu je v řadě aspektů odlišná od vývoje v Iráku, proto se jí věnuji v samostatné části výkladu (8.4.) Následkem migrace se těžiště mandejské komunity prvně přesunulo mimo oblast Blízkého východu do západní diaspory, jíž je věnována poslední část kapitoly (8.5.).

8.2. Proměny komunity ve 20. století¹

Proměna geografických lokalit

Jak víme z třetí kapitoly, podle nejstarších dokladů, které máme k dispozici, obývali mandejci oblasti jižního Iráku a vytvářeli kolonie v oblastech přilehlých k městům v blízkosti dolních toků Eufratu a Tigridu a v jihozápadním Íránu v provincii Chúzestán. Během několika migračních vln v průběhu 20. století tyto tradiční lokality postupně opustili a přesunuli se do rozvíjejících se měst.² Pro přehlednost můžeme rozlišit čtyři etapy migrace.

První vlnu odchodu spojuje mandejská sebereflexe s přítomností britských vojsk v souvislosti s okupací a následnou britskou mandátní správou (1920 - 1932) a také s rozvojem turismu. Důvody migrace byly především ekonomické. Kupní síla anglických vojáků a obliba mandejci zhotovovaných stříbrných šperků přiváděla stále více mandejských řemeslníků s jejich rodinami do měst, především do Bagdádu a Basry. Celkově se však odchod do měst týkal procentuálně pouze malé části mandejské populace,³ jež měla dle údajů z počátku 30. let 20. století čítat necelých pět tisíc jedinců z celkového počtu přibližně tří milionů obyvatel Iráku.⁴

Urbanizace byla zhruba od 50. letech klíčovým faktorem vývoje Iráku a proces pak získal ještě větší dynamiku po změně režimu roku 1958.⁵ Zatímco ještě v roce 1947 činila vesnická populace 65 % obyvatelstva Iráku, roku 1975 již

¹ Současnou mandejskou komunitou jsem se zabýval v několika textech, jejichž výklad v poslední kapitole užívám: Jiří Gebelt, „Dnešní Mandejci“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Antiqua Nova VII: Sborník z vědeckého kolokvia, pořádaného v Plzni ve dnech 15.–16. února 2007*, Plzeň: Západočeská univerzita 2007, 61–70; id. „Vývoj a proměny mandejské komunity“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16 (2008), 33–55. Výklad je až na nepatrné změny totožný s kapitolou kolektivní monografie *Vě stínu islámu*. Tam, kde to bylo možné, jsem údaje aktualizoval. (Jiří Gebelt, „Mandejci“, in: Jiří Gebelt et al, *Vě stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad 2016, 380–410.)

² Podle Phebe Marra bylo na území (budoucího) Iráku na konci období Osmanské říše s výjimkou Basry, Bagdádu a Mosulu jen málo lokalit, o nichž lze v přísném slova smyslu hovořit jako o „městech“ (Phebe Marr, *The Modern History of Iraq*, Boulder: Westview Press 1985, 12.).

³ Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart*, Dissertation Universität Hamburg: Hamburg 1975, 70.

⁴ V roce 1931 se uvádí 4805 mandejců. Viz Robin Leonard Bidwell (ed.), *British documents on foreign affairs. Reports and papers from the Foreign Office confidential print. Part II, From the First to the Second World War. Series B, Turkey, Iran, and the Middle East, 1918–1939. Vol. 8. Eastern affairs, December 1931 — June 1933*, Frederick, Md.: Univ. Publ. of America 1986, 234.)

⁵ P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 270–271.

žilo více než 63 % Iráčanů ve městech a Bagdád se z přibližně poloviny milionu obyvatel v roce 1947 rozrostl na přibližně 2,6 milionu v roce 1977.⁶ Hanna Batatu uvádí dle výsledků sčítání lidu, že z celkového počtu sedmi tisíc mandejců jich již v roce 1947 žilo pět tisíc ve městech.⁷ To by znamenalo, že masivní migrace mandejců nastala v rámci irácké populace velice časně. Problémem je však, že výsledky tehdejších sčítání ne vždy adekvátně rozlišují mezi skutečně městskou a vesnickou populací.⁸ Sabíh as-Suhajrí situuje masivní mandejskou migraci do měst do období od konce druhé světové války až do 60. let 20. století.⁹ Motivována byla vidinou lepšího výdělků, bydlení a možnostmi vzdělání. Pro mandejskou komunitu znamenala zásadní změnu, neboť její těžiště se během ní postupně přesunulo z původních, pro mandejce charakteristických oblastí do velkých měst. Hliněné chatky vystřídaly kamenné stavby a městský způsob života sebou přinesl i důležitou proměnu. Zatímco v příměstských oblastech či na venkově vytvářeli mandejci samostatné kolonie nebo osady uvnitř osad, ve velkých městech už bytová situace zpravidla nedovolovala takovou semknutost komunity. Bagdád se stal novým centrem mandejců společně s tradičními lokalitami (Basra, ‘Amára, Násiríja a Súq aš-Šujúch). Některé typické oblasti začali mandejci naopak opouštět. Výmluvným příkladem je Qal‘at Sálíh, kde mělo ve 40. letech 20. století žít tisíce mandejců (měli v tomto malém městě tvořit náboženskou většinu!), v 70. letech tam žilo pouze sedm mandejských rodin.¹⁰

Třetí vlnu migrace spustila irácko-iránská válka a následné sankce vůči Iráku. Bojová linie se v osm let trvajícím konfliktu (1980–1988) několikrát přehnal přes území po staletí obývaná mandejci i přes města, do nichž v průběhu 20. století odcházeli, a to na straně irácké i iránské. Basra byla několikrát dějištěm těžkých bojů, iránský Choramšahr, město, do něhož se v 19. století přesunuli mandejci po pogromech v Šúštaru, byl za války srovnán se zemí. Následkem sankcí

⁶ Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*, Princeton: Princeton University Press 1978, 35 (tab. 2–2), 1125 (tab. 59–6).

⁷ Výsledky censu z roku 1947 uvádí Batatu na s. 40 (tab. 3–1).

⁸ P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 338, pozn. 72.

⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 71–72.

¹⁰ *Ibid.*, 2.

uvalených na Irák v letech 1990 až 2003 se životní podmínky jeho obyvatel zhoršovaly.¹¹ V 80. a 90. letech tak na jednu stranu pokračoval exodus do měst: za Bagdád, Basru, ‘Amáru a Násiríju se v této době počtem mandejských obyvatel zařadily Ramádí, Kirkúk, Ba‘qúba a Kút.¹² Tisíce mandejců zároveň z důvodů ekonomických a také z důvodů narůstající perzekuce odešlo do zahraničí. V západní Evropě, Austrálii a v Severní Americe vzniká a rozvíjí se relativně početná mandejská diaspora.

Poslední, čtvrté vlně migrace, jež nastala po roce 2003, se budu věnovat v závěru kapitoly.

Společenské změny a proměna mandejské obce

Odchod do měst uspil rozklad homogenity tradičních komunit. Podobně jako jiné skupiny obyvatelstva i mandejci se tolerováni sekulárními iráckými režimy začleňovali do irácké společnosti, byli vystaveni a často podléhali arabskému vlivu a zároveň sekularizaci, opouštěli staré tradice a z větší části ztráceli svou původní společnou identitu. Důležitou roli zde sehrál prudký rozvoj sekulárního školství v letech 1958–1983. Počet studentů zapsaných na vysokých školách vzrostl v tomto období z 6000 na 122 700.¹³ Po převratu roku 1958 byly navíc zrušeny přísné normy pro procentuální přístup menšin k vysokoškolskému vzdělání a všechny irácké školy byly nyní mandejcům zcela přístupné, mužům i ženám.¹⁴

Postavení žen se v sekulárním, modernizací procházejícím Iráku postupně zlepšovalo. Za jejich zrovnoprávnění se zasadil ‘Abdulkarím Qásim, když v prosinci 1959 vyhlásil významnou revizi „personálního statusu“, regulujícího rodinné vztahy, určované tradičně islámským právem. Tento zákon omezil právo polygamie, stanovil jako minimální věk sňatku 18 let, chránil ženy před

¹¹ *The Sabian Mandaean face a critical moment in their history: Report prepared by the Mandaean Human Rights Group. The Mandaean Society of America*, March 2005, 6. K dopadu sankcí viz Joshua Castellino — Kathleen A. Cavanaugh, *Minority rights in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press 2013, 199–200.

¹² Sabih Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer*, 2. (Nepublikované poznámky k situaci v Iráku na konci 90. let 20. století.)

¹³ P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 143, 261–264; Ethel Stefana Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937 (reprint 1962, 2002), 15–16.

¹⁴ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford Univ. Press 2002, 27.

svévolným rozvodem a zaručil jim stejná dědická práva jako mužům.¹⁵ Baasistický režim později pokračoval v reformách, které zahájil 'Abdulkarím Qásim, zlepšil zákonné postavení žen a motivoval nárůst vzdělanosti. Roku 1982 tvořily ženy více jak 30 % z celkového počtu studentů zapsaných na vysokých školách a následně se pak zlepšilo i jejich pracovní uplatnění.¹⁶ Na tomto vývoji participovala i mandejská populace a změny se projeví nejen v soukromé sféře, ale i v aktivnější účasti žen na životě mandejské komunity a někdy též irácké společnosti. Příkladem je básnička Lamí'a 'Abbás 'Amára, která zastupovala Irák v UNESCO.¹⁷

Díky lepšímu přístupu ke vzdělání se s přechodem do měst měnila i tradiční povolání mandejců. Již nejstarší zprávy z poloviny 17. století hovoří o mandejcích jako o zlatnících, obchodnících a tesařích a první texty Lady Drowerové z 20. let 20. století opěvují mandejce coby zručné řemeslníky, především jako vyhlášené výrobce stříbrných šperků a stavitele člunů.¹⁸ V 70. letech se postupně stále více prosazovali v řadě zaměstnání, jež vyžadovala střední nebo vysokoškolské vzdělání: zpočátku hlavně jako učitelé, později v oblastech technického nebo přírodovědeckého zaměření, rovněž jako lékaři, vyhledávané bylo zaměstnání ve státních službách. Vzdělání a lepší pracovní příležitosti vedly v 70. a 80. letech ke zlepšení ekonomické situace a společenského zařazení mandejců.¹⁹ Sankce uvržené na Irák přiměly v 90. letech 20. století velké množství mandejců k návratu k tradičním řemeslům, což mělo i v Iráku zmítaném hospodářskou krizí vést v posledku k relativní prosperitě obce.²⁰ Postupně se tak etablovala vrstva vzdělaných laiků. Řada z nich studovala na zahraničních univerzitách a díky znalostem moderních západních jazyků se seznámila s pracemi západních badatelů. Koncem 50. let publikovali Na'ím Badawí a Ghadbán Rúmí brožuru

¹⁵ I když tento zákon nebyl tak radikální jako v Tunisku nebo v Turecku, vzbudil odpor náboženských vůdců a konzervativních skupin a jeho platnost pominula s pádem režimu 'Abdulkaríma Qásima. (P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 172.)

¹⁶ *Ibid.*, 272.

¹⁷ J. J. Buckley, *The Mandaean...*, 21–34.

¹⁸ Ignatio a Iesu, *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sancti Joannis: Cui adiungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutantur XXXIII Erroris eiusdem Nationis*, Romae: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1652, 21–22; Ethel Stefana Drower, „A peculiar people — the Mandaean“, *The Quest* 16 (1925), 80–92, 80–81.

¹⁹ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 2.

²⁰ S. Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer...*, 2.

„Sabejci v Iráku“, jež seznamovala se základy mandejské víry, rituální praxe a dějin. Rúmí pak publikoval roku 1972 publikaci o základech mandejské víry „Náboženská poučení mandejců“.²¹ Zájem o vědecký pohled na vlastní náboženství našel výraz v záměru přeložit do arabštiny některá stěžejní díla západních badatelů. Rúmí přeložil společně s Badawím knihu lady Drowerové „Mandejci v Iráku a Íránu“ a opatřil ji několika korekturami.²² V 90. letech přeložil Sabíh as-Suhajrí do arabštiny části monografií Kurta Rudolpha.²³ Velké úsilí bylo věnováno znovuoživení mandejštiny, která byla ve 20. století v Iráku pouze jazykem rituálů. Posílené vědomí mandejské identity v 60. a 70. letech 20. století sebou v řadách laiků neslo potřebu rozumět rituálům,²⁴ ale projekt měl vyšší ambice, totiž znovuoživit mandejštinu coby jazyk každodenní komunikace.²⁵ Postupně vzniklo několik výukových textů a roku 1985 byla v Bagdádu otevřena první třída školní výuky mandejštiny.²⁶

Vzrůstající sebevědomí laiků se odrazilo i v jejich rostoucím podílu na vedení obce. Ta byla po staletí vedena nejvyšším knězem titulovaným „hlava národa“ (*rišama*) nebo, nebyl-li tento úřad obsazen, tak výše postavenými kněžími (*ganzibra*). V 60. a 70. letech 20. století postupně vznikaly a etablovaly se laické orgány, které koordinovaly život komunity. Nejprve spíše neformální dvanáctičlenný „Výbor“ a roku 1980 pak vznikla mandejská „Nejvyšší duchovní rada obce Sabejců a Mandejců v Iráku“ (*Al-Madžlis ar-rúhání al-Álá li-tá ĩfat as-Sábi'a al-Mandá ĩjn fi l-Iráq*).²⁷ Její oficiální název v angličtině zněl *The Highest Spiritual Council for Mandaean in Iraq* a složení odráželo rodovou příslušnost

²¹ Na'ím Badawí – Ghadbán Rúmí, *al-Sábi'ún fi al-Iráq*, Bagdad 1958; Ghadbán Rúmí, *Tá'álím dínija li-abná' al-sábi'a*, Bagdad 1972; S. Alshairy, *Die irakischen Mandäer...*, 5.

²² *As-Sábi'a al-mandá ĩjn, al-Kítáb al-awwal*, Bagdad 1969. K dalším vydáním textu viz Kurt Rudolph, „Die Mandäer heute“, in: Rainer Maria Voigt (ed.), *Und das Leben ist siegreich! Mandäische und samaritanische Literatur: Im Gedenken an Rudolf Macuch (1919-1993)/ And life is victorious! Mandaean and Samaritan literatures: In memory of Rudolf Macuch*, (Mandaistische Forschungen I), Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 175–183, 177 pozn. 6.

²³ *Ibid.* pozn. 7.

²⁴ Například při oblíbeném svatebním rituálu (*qabín*) stejně jako při rituálu „křtu“ (*mašbuta*) je žádoucí, aby laičtí aktéři rozuměli pronášeným textům.

²⁵ Pro výuku mandejštiny sepsali mandejci několik učebních textů jak pro dospělé, tak pro děti. Např. Qais Al-Saadi, *I Learn Mandaic*, Lublin: Al-Jazani 2004.

²⁶ Již Drowerová píše, že mandejské děti se mandejštinu učí jako židovské děti, které mluví jidiš a učí se hebrejštinu. (E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran...*, 223.)

²⁷ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'ídím (18. 12. 2005).

mandejců: každá rodina volila svého zástupce do Rady, ten měl pak zastávat její zájmy. Nejvyšší mandejský orgán tak sestával ze 17 volených představitelů největších a nejvlivnějších mandejských rodin.²⁸ V jeho čele stáli 2 volení zástupci, kteří společně s nejvyšším knězem, jenž byl též členem rady, zastupovali mandejskou komunitu vůči vládě a státním orgánům. V 90. letech pak byla struktura vedení komunity trojí: vedle nejvyššího orgánu, jímž byl (v oficiální anglicko-jazyčné verzi) *The General Council of the community*, figurovaly ještě dvě rady, jedna pro náboženské záležitosti a jedna pro obecné záležitosti. Součástí posledně jmenované byla např. sekce pro ženské záležitosti nebo také *Mandaean Research Centre*, které publikovalo mj. informační brožurky o komunitě.²⁹

S přechodem do velkých iráckých měst a s ním související rozptýleností komunity bylo třeba hledat nějaká alternativní místa setkávání obce. Se souhlasem irácké vlády byl především z prostředků bohatších mandejců vybudován roku 1973 mandejský „klub“. Jeho název Klub poznávání (*Nádí at-ta'aruf*) dobře vystihuje záměr stavby: cílem bylo vybudovat místo setkávání členů komunity, ale klub byl otevřený i nemandejcům a měl se stát a skutečně se také stal místem vzájemného setkávání s Iráčany.³⁰ Projekt tak dobře ukazuje, jakým způsobem mandejští intelektuálové rozvíjeli (vlastně paralelně k náboženské) kulturní/etnickou mandejskou identitu. Vedle publikační činnosti byl klub mj. dalším krokem, jímž se komunita snažila vystoupit z izolace. Konaly se zde přednášky, literární večery, večery s živou hudbou a tancem, promítaly se filmy atp. Především zde byla shromažďována jak vlastní, tak i evropská literatura o mandejcích. Od svého vzniku byl však klub některými kněžskými vnímán jako nežádoucí konkurence moderního náboženského centra označovaného jako *Mandī*. Dle kritiků odváděl klub pozornost od náboženství a zapříčinil pokles finanční podpory náboženského centra. V polovině 90. let se *Nádí at-ta'aruf* měl stát skutečně pouze zábavním klubem a jeho kulturně vzdělávací a sdružovací

²⁸ Informační leták „Mandaean Sabians“ vydal Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, Baghdad 1999; S. Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer...*, 26.

²⁹ Informační leták *Mandaean Sabians*.

³⁰ S. Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 78–80.

roli převzalo postupně v polovině 90. let bagdádské náboženské centrum (*Mandī*).³¹

Proměna rituální praxe

Příchod do měst přinesl konfrontaci archaického náboženství s moderním způsobem života. Přibližně od 70. let rozdělil obec spor, jehož znesvářené strany spojovalo prohlubující se vědomí jedinečnosti vlastního náboženství/kultury a snaha zachovat a předat toto dědictví dalším generacím. Zatímco konzervativnější mandejci podmiňovali uchování náboženství setrváním u starých rituálů a tradic, narůstal počet těch, kteří se dožadovali zjednodušení rituálů a přizpůsobení náboženství moderní době. Volání po změnách vycházelo především od lidí vysokoškolsky vzdělaných a od studentů, názorové rozdíly však protínaly obec v několika rovinách: zčásti se jednalo o spor generační, dále zde stejně jako v řadě jiných sporů hrála svou roli i rodová příslušnost a v neposlední řadě i protiklad venkovského a městského života. Protože iniciativa vycházela od laiků, diskutovalo se pochopitelně především o náboženské praxi, jíž se přímo účastní laici, především o rituálu *mašbuta*, který je společně s řadou rituálů podporujících vzestup duše pilířem mandejské rituální praxe. Jak jsem zmínil v kapitole o rituálech, vedla diskuze nakonec k legitimizaci alternativní formy rituální praxe, konkrétně k tomu, že *mašbuta* se tam, kde to nedovolují klimatické a geografické podmínky, koná v nádržích či bazénech s uměle přiváděnou a odváděnou vodou. Mandejci chápali změnu rituální praxe jako výraz pokroku, navíc provádění rituálu již nebylo vázáno na klimatické podmínky. Diskutovalo se rovněž o možnostech zjednodušení svatebního rituálu, a počátkem 70. let 20. století především v ženské části komunity rovněž o kontrole panenství nevěsty, nutnosti uzavírat sňatky jen v rámci komunity a roli rodičů při volbě partnera. Skutečnost, že diskuze o proměnách a zjednodušení rituálů byla vůbec možná (a některé změny realizovány) poukazuje na proměnu postoje kněží ke světu, k laikům a také k sekulárnímu vzdělání, kterou jsem se zabýval v kapitole 6.2.4. Již v Iráku se součástí náboženského života staly přednášky o víře, dějinách atp.,

³¹ S. Alsohairy, *Heutige Lage der Mandäer...*, 5–7; id., *Die irakischen Mandäer*, 78. Roku 1973 byl zřízen „klub“ také v Basře.

spojené se společnými modlitbami. V tradici přednášek pro laiky pokračují někteří kněží i v diaspoře [obr. 9 a 31].³²

Stát a politika

Absenci politicko-mocenských ambic, jež je pro mandejství charakteristická, považují za jednu ze skutečností, které přispěly k tomu, že nepočetná a vždy minoritní skupina mohla přežít bezmála dvě tisíciletí. Vůdčí osobnosti komunity se se střídavým úspěchem snažily dojednat se světskými i náboženskými autoritami majoritních společností pouze elementární podmínky pro klidný život. Ale teprve za britské mandátní správy a režimů, které následovaly, nastaly podmínky pro politické aktivity rozvíjené členy nepočetné mandejské komunity. Pozdní 40. a pak 50. léta 20. století byla v Iráku obdobím, kdy se politika v Iráku stala záležitostí střední třídy, včetně mandejské.³³ V této souvislosti je třeba především zmínit mandejce Málíka Saifa (konspirační jméno Comrade Kamál), člena ústředního výboru Komunistické strany Iráku, jednu z nejvýraznějších postav komunistického hnutí v Iráku poloviny 20. století.³⁴ Když se badatelka Drowerová roku 1954 vrátila do Iráku, konstatovala, že řada mladých mandejců vyměnila zájem o náboženství za zájem o politiku a ve vládních kruzích údajně bývají nařčeni z komunistických názorů.³⁵ Komunistická strana Iráku patřila v této době k nejlépe organizovaným politickým stranám a podpory se jí dostávalo jak ze strany inteligence (studentů, úředníků, učitelů), tak od dělnictva.³⁶ Přestože pogromy na levicové síly, k nimž došlo po svržení ‘Abdulkaríma Qásima roku 1963, měly silně postihnout i mandejce, bylo mezi

³² Byl jsem svědkem takové přednášky, kterou pronesl *tarmida* Ráfíd as-Sabti v květnu roku 2006, a také série přednášek, které každý z pěti večerů svátku *Paruanaiia* připravil *tarmida* Júhanná an-Našmí v Sydney v březnu 2007.

³³ P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 90.

³⁴ Málík Saif byl blízkým spolupracovníkem Yusufa Salmana (Fahda), tajemníka Komunistické strany Iráku v letech 1941–1949. Viz H. Batatu, *The Old Social Classes...*, 543. K aktivní roli dalších mandejců v Komunistické straně Iráku viz *ibid.*, tabulka na s. 700 a 1190.

³⁵ E. S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions...*, 2.

³⁶ P. Marr, *The Modern History of Iraq...*, 99–100.

nimi údajně mnoho levicově, namnoze komunisticky orientovaných mladých lidí i v 70. letech 20. století.³⁷

Mezi úspěchy mandejské „diplomacie“ v době vlády strany Baas (1968–2003) lze zařadit samotné uznání komunity. Mandejci směli veřejně praktikovat rituály, jejich svátky byly od roku 1972 oficiálně uznány státem a mandejci během nich nemuseli pracovat.³⁸ Nicméně tolerance státu byla podmíněna vědomím vlastních mezí. Profesor Qajs as-Sa‘dí (v angličtině Qais Al Saadi), který byl jedním ze zástupců komunity při jednáních se Saddámem Husajnem, to vyjádřil následovně: „to, co se vymykalo standardu, by bylo potlačeno, každá taková aktivita vystavovala hrozbě potenciálního podezření ze strany režimu.“³⁹ Snahy o revitalizaci vlastního jazyka, náboženství nebo třeba školství tak měly určité limity, jejichž překročení by individuům i skupinám mohlo snadno přivést mezi nežádoucí. Politické aktivity, resp. obecně vztah k mocným Iráku té doby lze charakterizovat ambivalencí podobnou zkušenostem obyvatel bývalého východního bloku. Na jednu stranu bylo dobré mít vlastního člověka ve vysoko postavených kruzích, mohlo to ochránit komunitu, vést k vylepšení situace atp. Na stranu druhou se dotýčný vystavoval podezření z kolaborace.⁴⁰ Podmínky pro politické aktivity a zastoupení až na nejvyšší úrovni tak nabídla až změna režimu po roce 2003. Ta však natolik proměnila život v Iráku, že je třeba se nejprve stručně věnovat dění v posledních deseti letech a poté následkům, jež mělo pro mandejce.

³⁷ Kurt Rudolph, „Die Religion der Mandäer“ in: Hartmut Gese – Maria Höfner – Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403–462, 453.

³⁸ Vláda nejprve pevně stanovila dny svátků, později od toho upustila a data určovali mandejci. (Sabih Alsohairy, *Die irakischen Mandäer...*, 13.) Mandejský kalendář nezná přestupné roky, svátky se proto po čtyřech letech posouvají o den dříve oproti našemu kalendáři.

³⁹ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa‘dí (23.5.2013).

⁴⁰ Lamí‘a ‘Abbás ‘Amára podle Buckleyové. (J. J. Buckley, *The Mandaeans*, 28.)

8.3. Bezpečnost a legislativa v Iráku po pádu režimu Saddáma Husajna

Bezpečnostní situace po roce 2003

Svržení režimu Saddáma Husajna na jaře roku 2003 mělo pro obyvatele Iráku ambivalentní dopad: nastartovalo sice proces demokratizace Iráku, uvedlo však zemi do občanské války a dlouhodobě zhoršilo bezpečnostní situaci. Z několika důvodů je mandejská komunita v současném Iráku extrémně zranitelná. Především představují mandejci jednoznačně jednu z nejméně početných skupin Iráku. Jejich počet se zde v polovině roku 2016 odhadem pohyboval v rozmezí 3,5 až 5 tisíc jedinců.⁴¹ Přesnější počty z období před rokem 2003 neznáme. Poslední oficiální údaje ze sčítání, které mám k dispozici, pocházejí z roku 1957 a uvádějí celkový počet 11 825 mandejců, což by znamenalo, že mandejská populace činila na sklonku 50. let asi 0,2 % obyvatelstva.⁴² Odhady pro období před rokem 2003 se pohybují mezi 15 až 50 tisíci mandejců. Pokud bychom vyšli z průměrného ročního populačního nárůstu Iráku, který mezi roky 1957–2003 činil 2,61 %, mohli bychom odhadovat početnost mandejské komunity před pádem režimu Saddáma Husajna na zhruba 40 tisíc.⁴³

K poměrně malému početnímu zastoupení je třeba přičíst roztroušení komunity po území celého Iráku. Malé skupiny mandejců či jednotlivé mandejské rodiny jsou snadným cílem násilných činů. S roztroušením komunity se pojí ještě další specifikum. Na rozdíl například od jezídů, kteří tvoří alespoň většinu ve svých vlastních městech, mandejci nemají žádnou lokalitu v Iráku, kam by se mohli stáhnout, kde by mohli počítat s vazbami a ochranou souvěrců. Navíc jsou mandejci pověstní svým pacifismem. Nemůžeme samozřejmě jednoduše předpokládat, že se všichni mandejci drží náboženských příkázání, nicméně neznáme případ, kdy by budovali nějaké ozbrojené jednotky. Dalším

⁴¹ Tyto odhady mi v říjnu roku 2016 potvrdil prof. Sa'dí (korespondence 7. 10. 2016).

⁴² Roku 1957 měl Irák celkem 6 339 960 obyvatel. <<http://www.geohive.com/cntry/iraq.aspx>> (15. 5. 2016)

⁴³ Přesněji 38 672. Počítám dle ročního procentuálního nárůstu stanoveného vždy na pětiletá období. Např. od roku 1955 do roku 1960 byl průměrný nárůst 2,29 % atd. K údajům ze sčítání lidu v roce 1957 pak přičítám ročně 2,61 % ročního nárůstu. Vycházím z údajů pro jednotlivá období na stránkách United Nations, Department of Economic and Social Affairs (*World Population Prospects: The 2012 Revision*), <http://esa.un.org/wpp/unpp/panel_population.htm>, (15. 5. 2016).

rysem, jenž charakterizuje situaci mandejské komunity, je absence nějakého silného spojení, ať již na etnickém, či náboženském základě. Mandejci nemohou očekávat ochranu ze strany nějaké spřízněné konfese, a to nejen uvnitř Iráku, ale i mimo něj – na rozdíl např. od iráckých křesťanů, jejichž souvěrci mohou v západních zemích vyvíjet tlak na své vlády, aby se nějakým způsobem zasadily o zlepšení situace. Mandejci se nemohou spolehnout ani na tradiční blízkovýchodní kmenové vazby, které hrají v násilím zmítaném Iráku důležitou roli. Podle některých zdrojů je 75 % celé irácké populace členem nějakého kmene nebo je v příbuzenském vztahu k němu.⁴⁴ Přitom kmenové vazby mohou zakládat loajalitu hlubší, než je loajalita daná náboženskou příslušností.

Od pádu režimu jsou tak mandejci poměrně snadným cílem násilných činů. Motivy těchto útoků jsou dvojí povahy: buďto jsou vedeny náboženskou nesnášenlivostí, nebo se jedná o prostou kriminalitu, popřípadě o kombinaci obojího. Lidskoprávními nebo mandejskými organizacemi jsou zdokumentovány přepadení, únosy, ponižování, mučení, žhářství, násilím vynucené konverze, vraždy a bombové atentáty. Výroční zpráva mandejské lidskoprávní organizace ze září 2011 obsahuje jmenný seznam 175 mandejců, kteří v Iráku od dubna 2003 zemřeli v souvislosti s násilnostmi.⁴⁵ V polovině roku 2015 jsou mandejci uvedeni na seznamu obětí útoků tzv. Islámského státu ve zprávě Úřadu Vysokého komisaře OSN pro lidská práva.⁴⁶ Zvláštní kapitolou je šikana, pronásledování a trestné činy páchané na mandejských ženách, které – a to platí asi pro všechny menšiny – zakoušejí dvojí perzekuci: jako příslušnice menšin a jako ženy. Doložena jsou znásilnění žen a dívek, jejich násilná oddělení od rodin a vynucené sňatky s muslimy.⁴⁷

Obsazení velké části území Iráku tzv. Islámským státem zhoršilo již tak nesnadnou situaci iráckých menšin. Islámský stát nepovažuje mandejce za „lid

⁴⁴ *Iraq Bulletin: Security Situation Update 2013. Country of Origin Information Service, Home Office* 13. 9. 2013, 49–50.

⁴⁵ *The Mandaean Human Rights Annual Report*. September 2011, 30–34, <<http://www.mandaeanunion.org/mhrg>>, (15. 5. 2016). Aktualizace z prosince 2012 a z prosince 2014 uvádí dalších pět obětí a násilné činy páchané na mandejcích.

⁴⁶ *Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the Human Rights Situation in Iraq in the Light of Abuses Committed by the So-called Islamic State in Iraq and the Levant and Associated Groups* (13. 3. 2015), <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_18_AUV.doc>, (15. 5. 2016).

⁴⁷ David Ghanim, *Iraq's Dysfunctional Democracy*, Santa Barbara: Praeger 2011, 36; Preti Taneja, *Iraq's Minorities: Participation in Public Life*. London: Minority Rights Group 2011, 23–28.

knihy“ a v jím okupovaných oblastech nedával mandejcům možnost platit daň z hlavy (*džizja*). Když se jim nepodařilo z obsazeného území utéct, zbývala jim pouze konverze k islámu nebo smrt.⁴⁸

Každodenní život Iráku ovlivňují komunitní zájmy a korupce. Mandejské organizace upozorňují na špatný přístup k univerzitnímu vzdělání a nedostupnost vzdělání obecně, nedostatek pracovních příležitostí a špatnou zdravotní péči pro menšiny nebo pro nestraníky, náboženskou výuku (studium Koránu) ve školách a překážky při vykonávání vlastní náboženské praxe.⁴⁹

Legislativa a zastoupení mandejců

Ústava Iráku z roku 2005 je považována za nejprogresivnější v oblasti Blízkého východu. Uznává občanská práva, decentralizaci, demokratické řízení, federalismus, zaručuje rovnost všech Iráčanů bez ohledu na etnickou, náboženskou, genderovou a jinou příslušnost a sociální a ekonomický status (čl. 14 a 125).⁵⁰ Text zaručuje rovné příležitosti a práva pro všechny Iráčany (čl. 16) a co se práv menšin týče, jsou její ustanovení posuzována jako liberálnější než texty ústav některých západních států.⁵¹ Náboženským menšinám „garantuje plná náboženská práva na svobodu vyznání a náboženské praxe“ (čl. 2.2). Pro irácké mandejce mělo a má velký význam, že jejich představitelé dosáhli po

⁴⁸ Report of the Office of the UNHCR on the Human Rights Situation in Iraq in the Light of Abuses Committed by the So-called Islamic State in Iraq and the Levant and Associated Groups (13. 3. 2015), <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_18_AUV.doc>, (15. 5. 2016); Salloum, Saad et al., *At Crossroads: Human Rights Violations Against Iraqi Minorities After ISIS*, Masarat, 26. 9. 2015, 59-66, <<http://masaratiraq.org/2015/09/26/masarat-launches-its-first-report-on-iraqi-minoritys-rights-violations/>>, (15. 5. 2017).

⁴⁹ Mokhtar Lamani, „Minorities in Iraq: The Other Victims“, in: Raymond W. Baker – Shereen T. Ismael – Tareq Y. Ismael (eds.), *Cultural Cleansing in Iraq: Why Museums Were Looted, Libraries Burned and Academics Murdered*, London: Pluto Press 2010, 239–255, 244–245; P. Taneja, *Iraq's minorities...*, 15–21.

⁵⁰ <http://www.iraqinationality.gov.iq/attach/iraqi_constitution.pdf>, (8.8.2014). Arabský text ústavy: <<http://gjpj.org/wp-content/uploads/dastorar.pdf>> (8.8.2014). Předmětem kritiky jsou některé vágní či interpretačním příliš otevřené formulace ústavy. Z perspektivy neislámských menšin jde obecně formulováno především o to, jakým způsobem se podaří usmířit tenzi mezi založením ústavy v islámském právu (islám je oficiálním náboženstvím Iráku a pramenem zákonodárství) a zároveň ústavou garantovanými lidskými právy. Podle Faleha Jabara ustanovení ústavy hrozí nárůstem vlivu kleriků, islamizací politiky a společností, omezením občanských svobod a demokracie, stejně jako práv žen. (Faleh A. Jabar, *The Constitution of Iraq: Religious and Ethnic Relations*, London: Minority Rights Group International 2005, 5.) K napětím mezi ústavou garantovanými lidskými právy a islámským zakotvením ústavy viz Mohamed Y. Mattar, „Unresolved Questions in the Bill of Rights of the New Iraqi Constitution: How Will the Clash Between `Human Rights` and `Islamic Law` Be Reconciled in Future Legislative Enactments and Judicial Interpretations?“, *Fordham International Law Journal*, 30 (2006), 125–157, 157.

⁵¹ J. Castellino – K. A. Cavanaugh, *Minority Rights ...*, 223, 237; F. A. Jabar, *The Constitution of Iraq...*, 1.

intenzivních vyjednáváních toho, že pasáž ústavy hovořící o svobodě vyznání a právu praktikovat své náboženství uvádí – na rozdíl od textu prozatímní ústavy – vedle křesťanů a jezídů explicitně právě „mandejské sabejce“ (čl. 2.2).⁵² Svůj podíl na tom mohla mít i skutečnost, že jeden člen mandejské komunity byl dodatečně nominován do Komise pro přípravu ústavy, jež pracovala na návrhu znění dokumentu.⁵³

Ústavní čl. 49 přiděluje jedno křeslo v parlamentu na každých 100 tisíc občanů Iráku, což by znamenalo, že některé menšiny vůbec nemají šanci mít zde svého zástupce.⁵⁴ Tento problém řešila po roce 2005 řada kompenzačních opatření. Velký význam mělo především zavedení systému kvót pro zastoupení menšin, který zaručoval menšinám předem stanovený počet zastupitelů nehlédě na počet jejich voličů. Ten byl realizován nejprve na úrovni regionální politiky při volbách do 14 provinčních rad, jež se konaly 31. ledna 2009, a zaručoval mandejcům jedno křeslo v provinční radě Bagdádu (zde z celkových 57). Zasedl v něm Ali Hussein Zahroun, který se stal prvním přímým zastupitelem mandejců na irácké politické scéně.⁵⁵ Ani v přechodném parlamentu, jenž vzešel z prvních voleb v lednu 2005, ani v prvním řádném parlamentu, jenž zasedal v letech 2006 až 2010, mandejci zastoupení neměli. Změnu přinesla až aplikace systému kvót pro menšiny při volbách do parlamentu v roce 2010. Tehdy byl zákonem č. 26 z prosince roku 2009 doplněn platný volební zákon z roku 2005, a to o ustanovení, které garantovalo osm z celkových 325 parlamentních křesel zástupcům menšin.⁵⁶ Jedno křeslo alokované v bagdádkém volebním okrsku ale

⁵² Článek 2.2. odpovídá článku 7 textu „Prozatímní ústavy“ z roku 2004, který ovšem neuváděl žádná konkrétní náboženství. <http://gjpi.org/wp-content/uploads/2009/01/transition_admin_law.pdf>, (15. 5. 2016).

⁵³ *Sunni Arabs officially welcomed into TNA Constitution drafting as doubts persist*, 5. 6. 2005, <<http://wikileaks.org/cable/2005/07/05BAGHDAD2830.html>>, (1. 2. 2019); Amnon Cohen, „The Constitutional Setting“, in: Amnon Cohen – Noga Efrati (eds.), *Post-Saddam Iraq: New Realities, Old Identities, Changing Patterns*, Brighton: Sussex Academic Press 2011, 7–52, 14.

⁵⁴ F. A. Jabar, *The Constitution of Iraq...*, 5; P. Taneja, *Assimilation...* 27.

⁵⁵ Raad Jabbar Saleh uvádí, že už členem Transitional National Assembly zvoleného v roce 2005 byl zástupce mandejců, totiž Subhi Mubarak Mal Allah. (Raad Jabbar Saleh, „Sabian Mandaeans: A Millennial Culture at Stake“, in: Sa'ad Salloum (ed.), *Minorities in Iraq*, s. 79–89, 86–87.) Ten byl ale dle dostupných pramenů pouze členem výše uvedené komise pro přípravu ústavy (Constitution drafting committee) a byl „nominated from outside the Assembly to join the constitution drafting process.“ (<<http://wikileaks.org/cable/2005/07/05BAGHDAD2830.html>>, (1. 2. 2019).

⁵⁶ *CoR Electoral Law No. 26 of 2009 (Amendment to Electoral Law No. 16 of 2005)*. Online na <http://www.gjpi.org> (15. 5. 2016). Mandejským poslancem iráckého parlamentu se stal Chálid Amín Rúmí (v angličtině jako Khaled Amin Roumi).

znamená, že pouze ti mandejci, kteří zde žijí, nebo osoby přemístěné, které zde prokazatelně žily, mohou volit svého kandidáta. Z podnětu mandejců proto Federální soud (tj. irácký ústavní soud) v únoru 2010 projednával žádost, aby byli mandejci považováni za jeden národní volební obvod, tedy aby mohli – podobně jako křesťané – volit svého kandidáta bez ohledu na to, kde je jejich „domácí“ obvod.⁵⁷ Volby do provinčních rad v roce 2013 potvrdily zachování systému kvót, když příslušná novela volebního zákona zvýšila kvótu pro menšiny z šesti na devět křesel a navíc rozšířila takto garantovaná zastoupení i na další menšiny. Pro mandejce zůstalo rezervováno jedno křeslo v provinční radě Bagdádu. Dle poslední novely volebního zákona z listopadu 2013 bylo i ve volbách do parlamentu, které proběhly v dubnu 2014, zachováno osm křesel pro menšiny ve stejných obvodech jako při volbách v roce 2010.

Zastoupení v nejvyšší politice je jen jedním z aspektů politicko-společenské angažovanosti. Za účelem koordinace politických a lidskoprávních aktivit začali mandejští intelektuálové zakládat jak v Iráku, tak v diaspoře různá sdružení a organizace, které zastupují zájmy komunity, nabízejí právní servis a snaží se představit mandejce a jejich tíživou situaci veřejnosti. Velkou roli přitom hraje internet a sociální sítě, jež radikalizovaly možnost laiků podílet se na vedení komunity. Jako jeden příklad z mnoha lze připomenout *The Mandaean Human Rights Group*, mandejskou neziskovou organizaci, která vydává pravidelné zprávy mapující situaci lidských práv v Iráku a v Íránu.⁵⁸

(Mezi)náboženské aktivity

Za účelem zvýšení šancí na prosazování svých zájmů se mandejci snaží koordinovat své aktivity s jinými menšinami a tam, kde je to možné, usilovat také o podporu islámských učenců. Již v předchozí kapitole jsem zmínil, že ve vztahu k nemandejcům prošla komunita v průběhu 20. století důležitou proměnou: od uzavřenosti, jíž byla známá na počátku 20. století, až po výše zmíněné snahy představit mandejství většinovým muslimům a institucionální spolupráci s katolickým křesťanstvím. Vrcholem této spolupráce bylo setkání delegace Nejvyšší duchovní rady mandejců v Iráku vedené *ganzibrou* ‘Abdulláhem s

⁵⁷ P. Taneja, *Iraq's minorities...*, 13. (Rozhodnutí soudu neznám.)

⁵⁸ The Mandaean Human Rights Group je členem Mandaean Associations Union, na jejíž stránkách vystavuje pravidelně své zprávy (www.mandaeanunion.org).

papežem Janem Pavlem II. ve Vatikánu v červnu 1990 [obr. 32]. Při audienci papež Jan Pavel II. akceptoval označení křesťanů za „příbuzné“ (cousins) vyslovené *ganzibrou* a zdůraznil, že křesťané s mandejci sdílejí víru v jednoho Boha Stvořitele, úctu k Janu Křtiteli a respekt k „postavě Ježíše, bratrance Jana Křtitele“.⁵⁹ Ocenil rovněž mandejský důraz na rodinu jako možný základ další spolupráce mezi oběma náboženstvími. Za naplnění papežem vysloveného přání, aby se tato spolupráce dále prohlubovala, lze považovat několik návštěv zástupců římské kurie v náboženském centru mandejců v Bagdádu, roku 1991 sem zavítala Matka Tereza [obr. 34]. Spolupráce s katolickou církví se pak celkem úspěšně rozvíjela, i když dobré vztahy se silným spojencem budily nevoli iráckého režimu a zároveň někteří mandejští intelektuálové poukazovali na nebezpečí přílišného přiblížení ke křesťanství.⁶⁰ V roce 2000 se mandejská delegace zúčastnila oslav Milénia ve Vatikánu.⁶¹ Je pochopitelné, že v prostředí většinového islámu usilovali a usilují zástupci mandejců o nalezení silného spojení.⁶² Spolupráce s křesťany se neomezovala jen na římskokatolickou církev [obr. 33]. Relativně dobré kontakty měli mandejci též s Asyrskou církví Východu a spojení hledali i v protestantském prostředí.⁶³

Roku 2005 se mandejci společně se zástupci dalších šesti iráckých menšinových komunit podíleli na založení nevládní organizace „Rada iráckých menšin“ (*The Iraqi Minorities Council*) a jeden z členů komunity byl také jejím mluvčím.⁶⁴ Mandejci se rovněž připojili k „Irácké radě pro mezináboženský

⁵⁹ „Udienza di Giovanni Paolo II al Supremo Consiglio dei Mande“, *L'Osservatore Romano* 9 giugno 1990, 5. Myšlenka příbuznosti je založena na pasážích Lukášova evangelia, jež v souvislostech předpovědi Ježíšova narození hovoří o příbuzenství mezi Marií a Alžbětou, matkou Jana Křtitele (Lk 1.36) V řeckém textu stojí *syggenís*, což anglický překlad Bible (King James Version) překládá jako „cousin“.

⁶⁰ Tendence přílišného přilnutí ke katolické církvi je zdrojem napětí mezi jednotlivými mandejskými organizacemi v Německu. Rozhovor s profesorem Sabíhem as-Suhajrím (25. 4. 2006); rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (19. 12. 2005). Prof. Qajs as-Sa'dí je jedním ze zástupců mandejců, jenž jak v Iráku, tak v diaspoře rozvíjel spolupráci s katolickou církví.)

⁶¹ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (19. 12. 2005).

⁶² Patrné to bylo především při snaze upozornit na tragickou situaci v Iráku po americké invazi a na problémy s emigrací. Viz. např. článek „Mandaeans Persecuted“ od arcibiskupa sydneyského, kardinála George Pella. <<http://www.sydney.catholic.org>>, (22.10.2006).

⁶³ Kurt Rudolph, „Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln: E. J. Brill 1997, 538–568, 561.

⁶⁴ P. Taneja, *Assimilation...*, 6.

dialog“ (*Iraqi Council for Interfaith Dialogue*), založené v dubnu 2013.⁶⁵ Nejvyšší představitel mandejské komunity *rišama* Sattár Džabbár Hilu az-Zahrúní (v angličtině Sattar Jabbar Hilo Al-Zahrouny) se ve snaze dojednat ochranu komunity několikrát sešel se zástupci irácké vlády a také s představiteli sunnitských i šíitských muslimů.⁶⁶ S cílem upozornit na tristní situaci mandejců v Iráku také podnikl v říjnu 2010 cestu do Evropy. Během ní se setkal s předsedou Rady evangelických církví v Německu,⁶⁷ vedl rozhovory se světícím biskupem katolické církve a také se zmocněncem pro lidská práva při spolkové vládě.⁶⁸ Ale dle vágních a formálních odpovědí citovaných v tisku lze usuzovat, že setkání nepřinesla žádné konkrétní výsledky. Počátkem roku 2017 byl *rišama* Sattár jedním z deseti kněží v Iráku, přičemž žil střídavě zde a v Austrálii.⁶⁹

8.4. Na útěku

Vnitřní přesídlení

Podle odhadů z roku 2008 opustilo od svržení režimu v roce 2003 své domovy asi 4,7 milionů obyvatel Iráku. Z toho více než dva milióny lidí odešlo ze země (asi 2,1-2,4 milionů)⁷⁰ a zbytek, přibližně 2,7 milionů Iráčanů, figuroval ve statistikách tzv. „vnitřně přesídlených uprchlíků“, tedy lidí, kteří opustili své domovy, nepřekročili však hranice státu.

⁶⁵ Ali Mamouri, *Iraqi Interfaith Council Tries to Protect Minorities*. Al-Monitor, 1.6.2013, <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/06/iraq-interfaith-dialogue-council-minorities.html>>, (8.8.2014).

⁶⁶ Khosrow Chohaili, „Mandäer von Völkermord bedroht“, *Bedrohte Völker* 5/239 (2006), 7. Na Youtube bylo možné shlédnout setkání řišamy Sattara Jabbar Hilo s Muqtadou al-Sadrem v roce 2005. <<https://www.youtube.com/watch?v=Mp6qxXH5RV8>>, (funkčnost odkazu prověřena naposledy 8.8.2014).

⁶⁷ Mitteilung aus Ökumene und Auslandsarbeit 2011. <<http://www.ekd.de/international/berichte/81482.html>>, (8.8.2014).

⁶⁸ *Leader of the world's mandaeans asks for help*. Göttingen, 7. 9. 2010. Online na www.gfbv.de (15. 5. 2016).

⁶⁹ Korespondence s profesorem Al Saadi (27. 2. 2017). Taneja zmiňuje, že mezi roky 2003 a 2006 odešlo z Iráku 17 kněží (P. Taneja, *Assimilation...*, 13.)

⁷⁰ Joseph Sassoon, *The Iraqi refugees. the new crisis in the Middle East*, New York: I.B. Tauris, 2009, 1. Téměř 17 procent irácké populace bylo tedy přemístěno. Aktuální údaje o vnitřně přesídlených a migraci přináší webové stránky Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC), <<http://www.internal-displacement.org/middle-east/iraq/>>, (14.3.2014).

Podle statistik vykazovala mandejská vnitřní migrace v roce 2007 pouze 0,002 procenta z celkového počtu vnitřně přesídlených,⁷¹ což je velice nízké číslo v porovnání s více než pětiprocentním zastoupením mandejců ve skladbě iráckých utečenců v Sýrii ve stejné době.⁷² Existují dva důvody, proč mandejská populace zaujímá ve statistikách vnitřně přesídlených uprchlíků tak nízké číslo. 1) Vnitřní přesídlení v rámci Iráku bylo někdy chápáno jako dočasné,⁷³ než se zlepší podmínky v nějaké konkrétní oblasti, ale mandejci stejně jako zástupci dalších menšin byli velice záhy po vypuknutí násilností skeptičtí ohledně možností další poklidné existence v Iráku.⁷⁴ 2) Jak jsem zmínil výše, mandejci nemají žádná města či oblasti, kam by mohli odejít a najít tady ochranu komunity. Pouze malá část – přibližně sto rodin – jich tak postupně našla dočasné útočiště v Arbílu, hlavním městě Regionu Kurdistán. Další vlnu (nejen) vnitřní migrace vyvolala okupace rozsáhlých oblastí Iráku Islámským státem roku 2014. Mandejci utekli do Regionu Kurdistán nebo jiných dočasně bezpečných iráckých provincií. V polovině roku 2016 čítala mandejská populace v severoiráckém Kirkúku více než 50 rodin.⁷⁵

Země prvního azylu

Cílem irácké migrace se staly Sýrie a Jordánsko, země, které byly dlouhou dobu poměrně vstřícné vůči utečencům. Jak se jednotlivé skupiny podílely na skladbě uprchlíků v Sýrii, to přesně nevíme. Známe jen zmíněné údaje syrské vlády a statistiky Iráčanů registrovaných u Úřadu Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky (dále jen UNHCR). Podle nich bylo koncem roku 2005 v Sýrii zaregistrováno 27 217 utečenců z Iráku (celkový počet byl odhadován na 450 tisíc), z nichž celých

⁷¹ *International Organization for Migration. Iraq Displacement 2007 mid - year review*, 3. <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/11D93A047DA9A0534925731B00048583-Full_Report.pdf>, (8.8.2014).

⁷² *UNHCR Syria – Report on Registered Refugees*, 5 august 2007. Cituji dle: Mohamed Kamel Dorai, *Iraqi Refugees in Syria. Paper Prepared for the Migration and Refugee Movements in the Middle East and North Africa The Forced Migration & Refugee Studies Program*, The American University in Cairo, Egypt October 23–25, 2007, 7.

⁷³ J. Sassoon, *The Iraqi refugees...*, 11.

⁷⁴ *The Mandaean Human Rights in Iraq Report - 2004*, 5, <http://mandaeunion.org/HMRG/EN_HMRG_001.htm>, (12.9.2005). Viz také níže výzkumy agentury Fafó mezi utečenci v Jordánsku.

⁷⁵ Rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23. 5. 2013); M. Lamani, „Minorities in Iraq...“, 242; korespondence s dr. Seyedebeh Behnaz Hosseini (7. 10. 2016), která v Kirkúku v létě 2016 prováděla terénní výzkumy.

10% měli činit mandejci.⁷⁶ Tyto údaje zhruba odpovídají informacím mandejských organizací, podle nichž odešlo do Sýrie od počátku konfliktu do roku 2006 asi 800 mandejských rodin.⁷⁷ Jejich příliv neustával – v srpnu 2008 bylo zaregistrovaných celkem 8963 mandejců, což činilo 4 % utečenců z Iráku.⁷⁸ Kvůli špatné bezpečnostní situaci v zemi pokračoval exodus i v dalších letech. Paralelně s tím, jak přicházeli další utečenci, probíhalo jejich přesídlování do třetí země, nicméně ještě v listopadu 2011, tedy v době již několik měsíců zuřící občanské války v Sýrii, uvádí UNHCR 3974 mandejců (3,5 %).⁷⁹ Z uvedených údajů je patrný nepoměr mezi zastoupením jednotlivých etnických a náboženských skupin v Iráku a v exilu. Vysvětlují jej dvě skutečnosti. 1) Zástupci menšin jsou vystaveni násilí a deziluzi ohledně své budoucnosti v Iráku (bráno proporcionálně) více než většinové skupiny. 2) Příslušníci menšin zároveň chápali Sýrii (stejně jako Jordánsko) pouze jako zemi tranzitní a k tomu, aby dostali možnost přesídlení do třetí země, musejí být zaregistrováni. Obojí explicitně dokládají výzkumy prováděné mezi utečenci v Jordánsku (viz níže).

Program přesídlení, který realizuje UNHCR, přistupuje ke každému individuálně a jedná se o velice zdoluhavý proces, což společně s neochotou západních států přijímat uprchlíky vedlo k tomu, že převážná většina utečenců – mandejce nevyjímaje – musela v Sýrii zůstat delší dobu než jeden rok, a byli zde tudíž považováni za nelegální migranty. Situace se ještě zkomplikovala vlnou nepokojů, jež začala v Sýrii v březnu roku 2011 a postupně přerostla v občanskou válku, přičemž ještě v červnu 2013 se v Sýrii údajně zdržovaly asi 2 tisíce mandejců.

V Jordánsku žilo v roce 2007 dle podrobných výzkumů, které v zemi na základě dohody s jordánskou vládou prováděla norská organizace Fafo,⁸⁰ kolem 450 až 500 tisíc iráckých utečenců, z nichž 77 % sem přišlo po roce 2003. Dle

⁷⁶ *UNHCR Country Operations Plan 2007 Syrian Arab Republic*, 10. (27 % činí šiiťé, 18 % sunnité, 45 % křesťané a 10 % sabejci/mandejci.), <<http://www.unhcr.org/49cb99652.html>> (15. 5. 2016).

⁷⁷ Qais Saidi, „Ein Leben ohne Perspektiven“, *Bedrohte Völker* 2/236 (2006), 14–15.

⁷⁸ *UNHCR Syria update August 2008. Highlights*, <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/47C5E39DE0D834C449257591000FF494-Full_Report.pdf>, (15. 5. 2016).

⁷⁹ *Statistical Report on UNHCR Registered Iraqis and Non-Iraqis. UNHCR Region – Iraq Operation*, 30. 11. 2011, <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Full%20Report_434.pdf>, (15. 5. 2016).

⁸⁰ *Iraqis in Jordan: Their Number and Characteristics*, Fafo, 2007 (www.faf.no).

dostupných informací sem uteklo asi 650 mandejských rodin. V roce 2013 zde mělo zůstat již jen asi 50 nebo 100 osob čekajících na tranzit.⁸¹ Přechodný domov našli mandejci v Ammánu a tam, kde to bylo možné, žili soustředěni co nejbližší u sebe, jak je pro ně typické i v iráckých městech. Mandejsí respondenti činili ve zmíněných výzkumech Fafo 2,5 % odpovídajících. Nahlédneme-li do výsledků průzkumu, tak v roce 2007 žily téměř tři čtvrtiny dotazovaných mandejců v Jordánsku (již) bez platného povolení. Téměř 80 % jich bylo registrováno u UNHCR, což je v porovnání s dalšími skupinami respondentů vysoké číslo, jež odpovídá i počtu mandejců, kteří chápou Jordánsko pouze jako tranzitní zemi (69 %). Přitom pouze malá část (7,7 %) plánovala návrat do Iráku.

Žádná z dalších zemí sousedících s Irákem se nestala cílem početnějšího mandejského exodu. Od roku 2011 se dramaticky zvyšoval počet iráckých utečenců do Turecka. Počátkem roku 2017 zde mělo najít útočiště asi 800 mandejských rodin.⁸²

8.5. Mandejci v Íránu

Samostatnou kapitolu tvoří osudy mandejců v Íránu. Oproti Iráku obývali iránsí mandejci dlouhou dobu pouze venkovské oblasti, odchod do měst zde urychlily až nucené evakuace během irácko-iránské války a devastace příhraničních oblastí iráckou armádou. Centrem mandejců je dnes Ahváz, hlavní město provincie Chúzestán, menší komunity jsou i v dalších městech této provincie. V důsledku zmíněno válečného konfliktu, ale také z důvodů ekonomických (vzdělání, lepší pracovní příležitosti) odcházejí mandejci rovněž do Teheránu a Šírázu.⁸³

Nevíme, jak početná je populace mandejců v Íránu, za reálné lze považovat odhady pohybující se mezi 5 až 10 tisíci jedinců. Jejich postavení je od vzniku

⁸¹ M. Lamani, „Minorities in Iraq...“, 247; rozhovor s profesorem Qajsem as-Sa'dím (23. 5. 2013).

⁸² Korespondence s prof. Sa'dím (27. 2. 2017). V polovině roku 2015 zde mělo najít útočiště 85 rodin (*Mandaean Human Rights Group Update 2015...*, 3.)

⁸³ Caroline Nik Nafs: *Die Mandäer Irans. Kulturelle und religiöse Identität einer Minderheit im Wandel*, Bamberg, Dissertation Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 2010, 50–51; Katarína Šomodiová, „Mandejci včera a dnes“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Historie a kultura asijských zemí*, Plzeň: Katedra blízkovýchodních studií Filozofická fakulta Západočeská univerzita v Plzni 2018, 57–73, 67–68; K mandejcům v Íránu viz též: Katarína Šomodiová, „The Mandaean: An Endangered Minority of the Middle East“, in: Attila Kovács — Katarína Šomodiová (eds.), *Contested Minorities of the Middle East and Asia*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 129–144, 138–140.

Islámské republiky v roce 1979 ambivalentní. Mandejci nejsou sice státem oficiálně uznanou náboženskou menšinou, v praxi jsou nicméně menšinou tolerovanou. Jako „jediné uznané náboženské menšiny“, které mohou svobodně v mezích zákona praktikovat své náboženství, zmiňuje ústava Íránské islámské republiky z roku 1979 (v doplněném znění z roku 1989) pouze zoroastrovce, židy a křesťany (čl. 13).⁸⁴

Přesto mandejci v Ahvázú na břehu řeky Kárún veřejně vykonávají rituály, mají zastřešující organizaci, s níž jednají íránské úřady, tolerována je svého druhu omezená autonomie v občanskoprávních záležitostech. Mandejci mohou sezdávat mandejské páry, mají smírčí soud, který řeší vzájemné spory, a teprve nedohodnou-li se strany sporu, tak je příslušná záležitost podstupována státním, tj. islámským institucím. V Ahvázú mají náboženské a kulturní centrum (*mandí*), vlastní hřbitovy a provozují zde např. mateřskou školku.⁸⁵

Absence oficiálního uznání se ale odráží ve znevýhodnění v řadě oblastí. Znamená absenci právních garancí a žádné zastoupení ve státních organizacích.⁸⁶ Po roce 1979 byli mandejci vyloučeni ze státní služby a stejně jako stoupenci jiných islámským státem neuznávaných náboženských menšin nesmějí studovat na univerzitě.⁸⁷ Nedostupnost vzdělání vede k deziluzím ohledně vlastní budoucnosti a snahám o emigraci nebo ke konverzím.

Velký význam mají pro komunitu snahy některých íránských učenců a šíitských kleriků prokázat totožnost mandejců se sabejci Koránu a zahrnout je coby „lid knihy“ mezi oficiálně uznané náboženské menšiny.⁸⁸ U příležitosti novelizace ústavy v roce 1989 vypracoval islámský historik Seyyid Ahmad Mohít Tabatabai posudek pro Radu expertů (*Madžles-e chobregán*).⁸⁹ Ve čtrnáctistránkovém dokumentu *Sabín ahl-e ketaband* argumentuje pro rovnoprávné

⁸⁴ Cituji dle anglického překladu ústavy „Islamic Republic of Iran Constitution“, <<http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution.html>>, (24. 8. 2015).

⁸⁵ C. N. Nafs, *Die Mandäer Irans...*, 145–159.

⁸⁶ *Ibid.*, 96.

⁸⁷ Raoul Motika, *Die aktuelle Lage der iranischen Mandäer und die Verfassung der islamischen Republik* (manuskript z roku 1991), 4.

⁸⁸ R. Motika, *Die aktuelle Lage...*, 1; C. N. Nafs, *Die Mandäer Irans...*, 97–99.

⁸⁹ Ke státním a náboženským mocenským strukturám viz Eduard Gombár, *Dramatický půlměsíc: Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*, Praha: Karolinum 2001, 121–161, k *Madžles-e chobregán* viz s. 132.

postavení mandejců na základě prokázání jejich totožnosti se sabejci Koránu.⁹⁰ Novela ústavy však žádné pro mandejce relevantní pozitivní změny nepřinesla.

Navzdory nelehkému postavení iránské mandejce dodnes dochovali díky větší izolaci od většinové společnosti nejen řadu náboženských tradic, ale rovněž mandejštinu jako živý jazyk. Ještě v 50. letech 20. století hovořili novomandejskými dialekty nejen v Ahváz, ale též v Choramšahr. Choramšahr byl však za irácko-iránské války srovnán se zemí, a tak je Ahváz dnes asi jedinou původní mandejskou lokalitou, kde se ještě hovoří novomandejsky. Počet mluvčích, kteří jazyk aktivně používají, však odhadem nepřesahuje 200 jedinců.⁹¹

Výraznou postavou, jež usiluje o zachování mandejštiny, je vzdělaný laik Sám Čohejli. Především s ním spojujeme revitalizační snahy obdobné těm iráckým. Již od 70. let stojí v čele organizace „Sdružení Sabejců a Mandejců“, která zastupuje mandejce, formuje a organizuje kulturní a náboženský život komunity, výuku jazyka, zprostředkovává mezi kněžími a laiky, pořádá diskuze a přednášky, vydává tiskoviny a šíří osvětovou činnost zaměřenou jak dovnitř komunity, tak i navenek.

Počátkem 80. let sepsal Čoheili perský úvod do mandejského jazyka a náboženství s názvem „Lesk: Shrnutí náboženských rituálů sabejců“.⁹² Pro výuku mandejštiny sestavil několik učebních textů (i výukové CD) a spolu s dalšími dobrovolníky ji ve škole vyučuje děti i dospělí. Školní výuka se ze skromných poměrů – začínala na břehu řeky – časem přesunula do kulturního a náboženského centra (*mandî*). Z publikací iránských mandejců je třeba zmínit ještě knihu o náboženství, jazyku a zvycích mandejců „Zapomenutý národ“ od Salíma Berengiho.⁹³

⁹⁰ R. Motika, *Die aktuelle Lage...*, 1–2.

⁹¹ K problematice novomandejských dialektů viz Charles G. Häberl, *The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 36–39.

⁹² Obsahuje perský překlad textů (modliteb) včetně informací o jazyce a náboženství (v mandejštině s arabským přepisem).

⁹³ Salím Berengi, *Qoum az yád rafte*, Teheran 1988.

8.6. Diaspora⁹⁴

Liberální prostředí (a dobré ekonomické podmínky) a rodinné vazby jsou i v případě mandejců důležitým faktorem, který rozhoduje o cíli migrace (je-li možné, o něm vůbec rozhodovat). V tomto ohledu kopíruje mandejský exodus celoirácký trend. I mandejci proto směřovali především do států, v nichž se již v 80. a 90. letech postupně etablovaly mandejské komunity. Hlavně do Švédska, Austrálie a Nizozemska, později také do USA, Kanady a Německa, mandejci však dnes žijí rozptýleni ve více než 20 zemích světa.⁹⁵ Podobně jako v domácím prostředí jsou i v západních státech mandejci menšinou, jež má zájem na integraci do společnosti. Integrací v diaspoře rozumím v navázání na Baumanna socioekonomické začlenění, tzn. převzetí povolání, osvojení jazyka, způsobů vzdělání, společenských způsobů, převzetí ideálů vzdělání a blahobytu popř. s dalšími generacemi narůstající identifikace s novou zemí, jež ale nevyklučuje současné zachování náboženského nebo kulturního svérázu.⁹⁶ V tomto smyslu usnadňuje integraci na jedné straně relativně vysoká vzdělanost mandejců,⁹⁷ na straně druhé rukodělná dovednost, již byli v Iráku pověstní. I v západní diaspoře se prosazují např. jako zlatníci, nicméně často i absolventi středních a vysokých škol přijímají jakékoli zaměstnání.

Přenesení a opětovné ustanovení kulturních, resp. náboženských a sociálních vazeb v prostředí západní diaspory ztěžuje řada faktorů. 1) Je to především rozptýlenost jednotlivých komunit, a to jednak po světě, jednak v rámci jednotlivých států. 2) Osvojení jazyka nové země, které je na jednu stranu

⁹⁴ Termínem „diaspora“ zde rozumím komunitu v cizích místech a zároveň geografický prostor, kde komunita žije. (Steven Vertovec, „Religion and Diaspora“, in: Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi R. Warne (ed.), *New Approaches to the Study of Religion II: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2004, 275–303, 276.) Hovořím-li o „západní“ diaspoře, mám na mysli mandejské komunity v západní a střední Evropě, Severní Americe a Austrálii.

⁹⁵ *Mandaean Human Rights Annual Report. September 2011...*, 4.

⁹⁶ Martin Baumann, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten: Zur Parallelität von `fremd`-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration“, in: *Religion — Migration — Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22. April 2004. Dokumentation*, Berlin, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 2004, 16–30, 24–29.

⁹⁷ Irácká inteligence a odborná střední třída (akademici, lékaři, právníci) patřily k prvním utečencům. (J. Sassoon, *The Iraqi refugees...*, 62.) K procentuálnímu zastoupení vzdělaných vrstev (včetně jejich náboženské příslušnosti) mezi utečenci v Jordánsku viz výzkumy Fafo (*Iraqis in Jordan...*, 20, tabulka 2.6. na s. 34., tabulka 2.30 na s. 58). Problematické je věnována publikace Raymond W. Baker — Shereen T. Ismael — Tareq Y. Ismael (ed.), *Cultural cleansing in Iraq. Why museums were looted, libraries burned and academics murdered*, London: Pluto Press 2010.

předpokladem začlenění do nové společnosti, sebou na straně druhé nese otázku budoucího komunikačního jazyka mandejců. V některých zemích (informace mám o Švédsku a Austrálii) se podařilo mandejcům dosáhnout toho, že se jejich děti mohou na základních školách v rámci výuky „mateřského jazyka“ učit mandejštinu. Jenomže mandejština, resp. novomandejština je živým jazykem jen mandejců v Íránu. Celosvětově je komunikačním jazykem iráckých mandejců arabština, ale jazykové těžiště generace, která se narodila v diaspoře, se začíná přesouvat k jazykům nových zemí.⁹⁸ 3) Mandejci jsou komunitou primárně náboženskou, semknutou tradičně kolem duchovní autority, a to navzdory výše zmíněnému nárůstu významu laiků. Problémem diasporních komunit je absence rituálních a společenských prostor, především ale nedostatek či úplná nepřítomnost kněží. Náboženství je konstituujícím faktorem mandejské identity a integrujícím prvkem komunit. Za nepřítomnosti kněží mohou mandejci jako komunita sotva přežít. 4) Specifikem mandejské diaspory je, že její optimální chod či rozvoj je vázán na specifické klimatické resp. geografické podmínky, tedy v optimálním případě možnost praktikovat rituály v blízkosti řek a v teplém počasí. Nevyhovující klimatické podmínky v některých nových zemích jsou zpravidla impulsem pro transformace rituálů.

Takové podmínky chybí např. ve Švédsku, jinak pro mandejskou migraci veskrze optimální a také oblíbené destinaci. Švédsko bylo dlouhou dobu jedinou zemí mimo oblast Předního východu, která se po roce 2003 otevřela iráckým utečencům. Jen do roku 2009, tedy do doby, kdy např. Německo teprve začalo realizovat program přemístění iráckých utečenců, stihlo Švédsko přijmout asi 40 tisíc Iráčanů.⁹⁹ Početná mandejská komunita zde byla již před rokem 2003. Díky dobrým podmínkám se dále rozrůstala a v současnosti je nejpočetnější mandejskou diasporou vůbec (v roce 2017 zde žilo více než 10 tisíc mandejců).

⁹⁸ Pokud vím, neexistují zatím žádné empirické výzkumy problematiky mezigeneračního přenosu jazyka v mandejských diasporních komunitách. Poučná je v tomto ohledu publikace Alejandro Portes — Rubén G. Rumbaut, *Immigrant America. A portrait*, Berkeley: Univ. of California Press (3)2007, především s. 224–243.

⁹⁹ J. Sassoon, *The Iraqi refugees...*, 100.

Důležité je, že ve Švédsku žije dostatek kněží pro provádění téměř všech rituálů, celkem je zde devět kněží, z toho dva výše postavení (*ganzibrové*).¹⁰⁰

Díky dlouhodobě vstřícné politice vůči utečencům z Iráku vznikla poměrně početná mandejská komunita i Nizozemsku. O přibližně 3,5 tisíce mandejců se starají dva kněží, přičemž *tarmida* Ráfid as-Sabí byl vůbec prvním knězem, který přesídlil do Evropy. Co do počtu mandejských migrantů je v pořadí třetí evropskou zemí Německo. V současnosti zde žije více než tři tisíce mandejců, soustředěných především v Bavorsku (v Mnichově a v Norimberku), ale také ve Stuttgartu a Düsseldorfu.¹⁰¹ Německo zareagovalo na iráckou krizi pozdě a jeho program pomoci se zaměřil především na příslušníky menšin. V listopadu 2008 se zavázalo přijmout 2, 5 tisíce iráckých uprchlíků.¹⁰² Přesun začal v března 2009 a skončil v dubnu roku 2010. Podle zprávy, kterou zveřejnil Spolkový úřad pro migraci a utečence,¹⁰³ bylo přemístěno celkově 2 501 osob, z toho 1 206 bylo křesťanů, 491 mandejců a pět jezídů.¹⁰⁴ Mandejská diaspora musela po roce 2003 v Německu (podobně jako v řadě dalších zemí Evropské unie) čelit nejistému statusu jednotlivců. Nad řadou mandejců visela hrozba repatriace odůvodňovaná tím, že Irák je již svobodný a směřuje k demokracii.¹⁰⁵ Specifický problém představovala absence náboženské autority, kterou řada „německých“

¹⁰⁰ Korespondence s prof. Sa'dím (27. 2. 2017). Mandaean Human Rights Group uvádí 9,000 mandejců v polovině roku 2015 (*Submission on behalf of the Mandaean Human Rights Group to the Human Rights Committee's Periodic Review of Iraq in October 2015*, 26. 4. 2016, <<http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/MandaeanHumanRightsGroup.pdf>>, (1.5.2017).

¹⁰¹ I v německé diaspoře pokračuje publikační činnost laiků, Qajs as-Sa'dí publikoval společně s Hamedem as-Sa'dím nový překlad *Ginzy* do angličtiny. (*Ginza Rabba: The great Treasure. An equivalent translation of the Mandaean Holy Book*, Drabsha 2012.)

¹⁰² Program byl zaměřený na členy v Iráku pronásledovaných národnostních a náboženských menšin, kteří uprchli do Sýrie a Jordánska, ale nemohou v těchto zemích zůstat a nemohou se ani vrátit do Iráku. Dále na osoby, které potřebovaly lékařské ošetření.

¹⁰³ *Abschließende Statistik zur Aufnahme irakischer Flüchtlinge*. 27.4.2010, <<http://www.bamf.de/DE/DasBAMF/Aufgaben/HumanitaereAufnahme/humanitaereaufnahme-statistik-irak.html>>, (8.8.2014).

¹⁰⁴ V letech 2012 a 2013 bylo v rámci programu přemístění přijato v Německu každoročně kolem 100 Iráčanů, převážně křesťanů. (*Aufnahme von 101 irakischen Flüchtlingen aus der Türkei*. 16.7.2013, <<http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2013/07/irakische-fluechtlinge.html>>, *Christen auf der Flucht: 99 Flüchtlinge aus dem Irak gelandet* ; 17.7.2013, <<http://koptisch.wordpress.com/2013/07/17/christen-auf-der-flucht-99-fluechtlinge-aus-dem-irak-gelandet>>, *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge 2012*, 83, <<http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2012.html>>, (8.8.2014).

¹⁰⁵ *Memorandum zur Lage der Mandäer in Nürnberg*, November 2004. Vorgelegt von Prof. Dr. Sabih Alsohairy. Al Sabii Al – Mandäisch – Deutscher Verein Nürnberg, 7.

mandejců řešila tím, že v období důležitých svátků dojížděla do Nizozemska. Až roku 2011 se v Německu usídlil první kněz.¹⁰⁶

Početnější diasporní komunity jsou v Evropě dále v Dánsku (1200) a Anglii (300), Norsku (200) a Finsku (150) (stav počátkem roku 2017). Přibližně 150 rodin mělo přijít do západní Evropy (Německo, Nizozemsko a Švédsko) v rámci poslední velké migrační vlny v letech 2015 až 2016.¹⁰⁷

USA až do roku 2006 problém uprchlíků z Iráku ignorovaly a od počátku vojenských operací v dubnu 2003 do konce roku 2006 přijaly pouze 466 iráckých utečenců z Iráku.¹⁰⁸ Změna v jejich politice nastala až od roku 2007, přičemž v letech 2009 a 2010 přijaly přes 18 tisíc iráckých uprchlíků ročně, v součtu pak 84 902 Iráčanů celkem.¹⁰⁹ Přesný počet mandejců žijících v USA neznáme, dle odhadů se jedná asi o 10 tisíc jednotlivců (2017).¹¹⁰

První mandejci – údajně šlo o pět zlatníků – přišli do USA z Iráku roku 1939 u příležitosti Světové výstavy, jež se konala v New Yorku.¹¹¹ Diaspora vznikala v několika vlnách, první větší počet migrantů sem přišel během irácko-iránské války a bezprostředně po ní, druhá větší vlna migrace nastala v posledních několika letech. Podobně jako v Austrálii jsou i komunity v Severní Americe složené z mandejců iránských i iráckých. Posledně uvedení jsou sice v každoročně Kongresu předkládané zprávě (*Proposed refuge admissions*) uváděni společně s křesťany a jezidy jako jedna z komunit, na níž nejvíce doléhá násilí v Iráku, nicméně status, který by jim jako skupině zaručoval zjednodušený proces přesídlení (tzv. Priority 2) přiznává americká administrativa jen iránským náboženským menšinám.¹¹² Asi hlavním problémem komunity je její rozptýlení

¹⁰⁶ K. Šomodiová uvádí v roce 2015 dle údajů informátora čtyři až pět kněží v Německu. (K. Šomodiová, „Mandejci včera a dnes...“, 70.)

¹⁰⁷ Za aktuální informace o počtech utečenců v diaspoře děkuji profesorovi as-Sa‘dí (korespondence 27. 2. 2017).

¹⁰⁸ J. Sassoon, *The Iraqi refugees...*, 110.

¹⁰⁹ Stav ke 30.4.2013. Údaje dle stránek of the U.S. Department of Homeland Security, <<http://www.uscis.gov/humanitarian/refugees-asylum/refugees/iraqi-refugee-processing-fact-sheet>>, (8.8.2014).

¹¹⁰ Correspondence with Prof. Al Saadi (27. 2. 2017). Přibližně 7 tisíc mandejců uvádí *Submission on behalf of the Mandaean Human Rights Group...*, 2.

¹¹¹ O komunitě v USA informuje Buckleyová. (J.J. Buckley, *The Mandaean...*, 21–34, 113–129.)

¹¹² *Proposed refuge admissions for fiscal year 2014. Report to the Congress*, 10, 47, <<http://www.state.gov/documents/organization/219137.pdf>>, (8.8.2014).

po rozsáhlém území USA.¹¹³ Např. podle zprávy „Úřadu pro přesídlení uprchlíků“ (*Office of Refugee Resettlement*) za období 2007–2012 byli mandejci přijati v 17 různých státech federace!¹¹⁴ Mezi nejpočetnější patří komunity v texaském San Antoniu (dle zprávy z roku 2016 by měla čítat 1200 mandejců),¹¹⁵ v Los Angeles, v Detroitu a od roku 2007 se rozrůstá komunita ve Worcesteru ve státě Massachusetts.¹¹⁶ Přibližně 1300 mandejců žilo v rove 2017 v Kanadě, především Torontu a Vancouveru. Podstatně menší je komunita na Novém Zélandu (kolem 300 mandejců).¹¹⁷

Asi nejvíce optimální podmínky našli mandejci v Austrálii. Díky liberálnímu a vstřícnému prostředí a zároveň díky klimatickým podmínkám podobným těm v Iráku patří australská diaspora společně se švédskou k těm nejpočetnějším. Ani migrace do Austrálie však nebyla pro mandejce jednoduchá. Agenturní zprávy a mandejci samotní kritizovali poměry ve sběrných táborech pro nelegální migranty. Média referovala kolem roku 2002 o nábožensky motivovaných pronásledováních a šikanování v utečeneckých táborech v Austrálii. Podle těchto zpráv měli i zde být mandejci a křesťané vystaveni násilí ze strany muslimských radikálů z řad utečenců. Australská vláda byla kritizována, že situaci neřeší. Počátkem roku 2007 již žádní mandejci ve sběrných táborech nebyli. Dnes čítá australská komunita více než deset tisíc mandejců. První z nich se údajně usadili v Austrálii kolem roku 1978 a *ganzibra* Saláh, který sem přesídlil v březnu roku 1996, byl vůbec prvním knězem, který ve 20. století emigroval z Iráku nebo z Íránu. Komunita má dostatek kněží pro většinu rituálů, roku 2007 zde byla jako vůbec první na území mimo Irák a Írán postavena a *mandi*. Komunita je i

¹¹³ UN: *Iraqi Mandaeans hard to resettle in 1 place*. December 6, 2009, <<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=463ef21123&id=4cdcf2838>>, (8.8.2014).

¹¹⁴ Příloha zprávy uvádí počty přijatých uprchlíků dle rodného jazyka. To by přísně vzato znamenalo, že se jedná jen o ty iránské mandejce, kteří hovoří mandejsky. FY2007-FY2012 Refugees per county and state with native language, 5.4.2013, <https://www.acf.hhs.gov/sites/default/files/orr/matrix_of_refugee_languages_fy_2007_2012.pdf>.

¹¹⁵ Judy Lackritz, *Renew amendment to help religious refugees*, 24.8. 2012, <<http://www.mysanantonio.com/opinion/commentary/article/Renew-amendment-to-help-religious-refugees-3813539.php>>, (8.8.2014).

¹¹⁶ *Proposed refugee admissions for fiscal year 2014. Report to the Congress*, 10, 47, <<http://www.state.gov/documents/organization/219137.pdf>>, (8.8.2014).

¹¹⁷ Joe Friesen, „Canadians working to rescue Mandaean people on brink of extinction in Iraq“, *The Globe and Mail*, 31.7.2015, <<http://www.theglobeandmail.com/news/national/canadians-working-to-rescue-mandaean-people-on-brink-of-extinction-in-iraq/article25807210/>>, (12. 2. 2017). Informace aktualizována dle korespondence s profesorem prof. Sa'dím (27. 2. 2017).

badatelsky velice aktivní. *Mandaean Research Centre* založené roku 1994 Majidem Mubarakim vydalo řadu titulů – mandejských textů i sekundární literatury, a to v tištěné i elektronické podobě.¹¹⁸

8.7. Závěr

Je velice těžké porovnávat současnou situaci v Iráku se situací za režimu Saddáma Husajna. Mandejci byli státem uznávanou menšinou a mohli veřejně praktikovat rituály. Nicméně stejně jako ostatní Iráčané byli vystaveni svévoli vůdce, tlaku propagandy a někdy i teroru všudypřítomné tajné policie. Diktatura režimu postihla mandejce stejně jako ostatní Iráčany.¹¹⁹ Organizace monitorující dodržování lidských práv a samotní mandejci hovoří o diskriminaci v oblasti výchovy, školství a na trhu práce, především však o množství mandejců, které jejich blízcí dodnes postrádají, kteří byli mučeni nebo zabiti. Protože však mandejci neměli politicko-mocenské ambice a nevystupovali s nároky na autonomii atp., nečelili v této době teroru a pronásledování coby kulturní či náboženská menšina (na rozdíl např. od Kurdů a šíitů). Právě v tom spatřuji zásadní rozdíl v postavení iráckých mandejců po roce 2003 oproti jejich postavení za režimu Saddáma Husajna. Mandejci se stali v Iráku terčem cílených útoků primárně ne jako zlatníci, ne díky individuálnímu nesouhlasu s režimem, ale jako náboženská či etnická skupina. Zatímco dříve spojovali perspektivy své obce převážně s vlastní schopností překonat neznalost vlastní tradice a vypořádat se s modernizací společnosti, dnes je zánik mandejství spojován s nebezpečím vnějším, s extrémními a militantními formami islámu a nově také s rozptýleností komunit po světě. Ve světle dění v současném Iráku a vzhledem k tragédii, která postihla v polovině roku 2014 křesťany a jezidy, je ale patrné, že právě velké a

¹¹⁸ Zmínit je třeba především: Majid Fandi Al-Mubarakí — Rbai Haithim Mahdi Saaed — Brian Mubarakí (ed.): *Ginza Rba (The Great Treasure)*, Sydney: Al-Mubarakí 1998; iid. (ed.): *Qulasta. The Mandaean Liturgical Prayer Book, Book 1: Sidra d. Nišmata (Book of Souls)*, Sydney: Majid Fandi Al-Mubarakí 1998. Počátkem 90. let začal Majid Fandi Al-Mubarakí vydávat periodikum *Mandaean Thinker* (vyšlo 14 čísel).

¹¹⁹ The Mandaean Society of America, *The Sabian Madaeans Face a Critical Moment*, 6. K porušování lidských práv v Iráku viz např. publikaci Human Rights Watch: *Human Rights in Iraq*, New York – London: Yale University Press 1990.

etablované diasporní komunity dávají mandejství, asi jako jediné, příslib do budoucnosti.

9. ZÁVĚR

Dílčí závěry uzavíraly výklad jednotlivých kapitol, na tomto místě proto pouze shrnu výsledky s ohledem na hlavní vytyčené cíle práce, tj. s ohledem na a) otázky prostorové a časové lokalizace počátků mandejství, b) změny, jimiž prošla mandejská komunita ve 20. a 21. století a c) s nimi související proměny rituální praxe.

Ad a) Při výkladu počátků mandejství jsem se zaměřil na tři základní motivy, které bádání považovalo za doklady západního tj. syropalestinského původu mandejství: původ v „heretických“ kruzích palestinského židovstva, v syropalestinském křtitelském hnutí a v syropalestinské gnózi. Ukázal jsem, že neexistují žádné pramenné důvody hledat kontext polemiky s židovstvím, přítomnost starozákonních motivů a naukové podobnosti s gnostickými texty v mandejském písemnictví, ani význam vodních rituálů v mandejském náboženství mimo oblast Babylonie. Společně se zařikávacími texty na miskách a kovových svíčkách a také společně s filologickými důkazy, hovoří tyto skupiny dokladů jednoznačně pro vznik mandejství v prostoru Babylonie.

Složitější je otázka časové lokalizaci vzniku mandejství. Kvůli nedostatku pramenů datují počátky mandejství na škále jistota-pravděpodobnost-možnost následujícím způsobem: Za *jistý* bod datování existence mandejství považují zprávu Theodora bar Kóního z konce 8. století.

Na základě externích dokladů (zprávy křesťanských autorů, které zmiňují označení „mandejci“) můžeme existenci mandejství velice *pravděpodobně* předpokládat na přelomu 5. a 6. století. Ve prospěch takového předpokladu hovoří také datování korpusu zařikávacích textů a absence islámu v pasážích klasických mandejských textů (*Ginza, Qulasta*).

S datováním vzniku mandejství do rané doby sásánovské, tj. do 3. až 4. století doby se již ocitáme v oblasti pouze *možného*.

Ad b) V kontextu změn regionu Blízkého východu prošla irácká mandejská komunita především v druhé polovině 20. století zásadní proměnou: v kombinaci faktorů vnitřní dynamiky a jejích vnějších podnětů lze tuto proměnu charakterizovat jako cestu od krize vnitřní (neznalost a nezáměr o vlastní tradice,

nedostatek kněží) ke krizi vnější, přesněji krizi způsobené vnějšími faktory (občanská válka v Iráku a nucená migrace). Iráctí mandejci participovali na procesech urbanizace, rozvoje školství, vytvoření nových pracovních možností a rovnoprávného postavení žen, jež vedly k vytvoření intelektuální mandejské elity, která společně s několika progresivními kněžími vyvedla komunitu z krize 50. a 60. let. Pád režimu Saddáma Husajna sice umožnil pokračování trendu sociální a politické angažovanosti laiků, především ale přivodil tak radikálně špatnou bezpečnostní situaci v zemi, že se v jeho důsledku přesunula většina mandejců do migrace.

Ad c) Přesun do západní diaspory přinesl možnosti rozvoje jednotlivých obcí, na druhou stranu znamená nové výzvy: otázku komunikačního jazyka po světě rozptýlených obcí, tenzi mezi integrací do většinové společnosti a komunitním životem, a mj. také problematiku v jaké podobě mohou být ve změněných podmínkách prováděny rituály. Změny rituální praxe jsem v textu analyzoval za pomoci konceptu transferu rituálu, analytického nástroje rozpracovaného za účelem porozumění procesům, k nimž dochází při přenosu rituálů do jiných kontextů.

Analýza mnou pozorovaných rituálů v porovnání s externími a interními mandejskými doklady ukázala: 1) procesy substituce na rovině rituálního jednání, na rovině aktérů a na rovině místa konání rituálu; 2) procesy transformace na rovině rituálního jednání; 3) inovaci rituálního jednání (zavedení nové praxe). Nezaznamenal jsem rekurzivní přenos rituálů, snahu přenést změny rituálního jednání realizované v diaspoře zpět do Iráku/Íránu.

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

2) Změny mandejských rituálů jsou změny iniciované „zdola“, jsou výsledkem iniciativ aktivních laiků podpořených kněžími nakloněnými reformám. Konstatované změny rituálního jednání se proto primárně týkaly rituálů, jichž se účastní laici.

3) Je třeba korigovat zavádějící obraz mandejské rituální praxe sugerovaný západním bádáním, podle něhož mandejec každou neděli opakovaně absolvuje

„křest“, tj. rituál *mašbuta* a v souvislosti s jeho úmrtím se koná rituál *masiqta*. Ve skutečnosti absolvuje mandejce *mašbuta* zpravidla jen párkrát za život a rituál *masiqta* je při úmrtí mandejce obvykle nahrazen jednoduššími rituálními hostinami.

4) Procesy změn rituálního jednání nejsou jednosměrné. Zatímco v 70. letech 20. století byla v Iráku patrná tendence krácení a zjednodušení rituálů, v 90. letech téhož století bylo možné zaznamenat snahy o setrvání (někdy navrácení) původní podoby rituálů. Paralelní existence obou tendencí jsou i dnes zdrojem napětí uvnitř komunit.

Výběrový rejstřík jmen¹

Výběrový rejstřík jmen

- ‘Abdulláh (*ganzibra*) 220, 346, 371
‘Abdulkarím, Qásim 360–361, 365
Abatur 104, 123, 140, 150, 155, 177–180, 185, 196–190, 202, 224, 259, 279, 283, 304, 320, 327
Adam 38, 48, 59, 64, 71–72, 74, 102, 118, 130–132, 137, 161–162, 176, 178–182, 184–187, 191–192, 194, 197, 199, 207, 228, 235, 237, 242, 258, 270, 273, 275, 284, 287, 313–314, 316, 322–323, 329, 333, 337
Adam Zihrun 121, 125, 241
Adó 104,
Afrahat 106–107
Aland, B. 75, 165, 207, 341
Anuš (Enoš) 34, 67, 111–113, 136, 139, 192, 199, 202, 255, 258, 262
Anuš Utra 10, 34
as-Sa‘dí, Qajs 315, 317, 366
as-Suhajrí, Sabíh 247, 359, 362
Atkinson, J. 209
bar Kóní, Theodor 85, 104–107, 130, 386
Bardaisan 76, 107
Basil od Svatého Františka (Basilio de S. Francisco) 21, 123
Baumgartner, W. 45
Bayer, K. 116
BeDuhn, J. 207
Bladel, K. 105–108
Brandt, W. 26–27, 31, 33, 43, 135, 172, 339–340
Buckley, J. J. 41–42, 48, 66, 105, 111–113, 130, 348
Bukovec, P. 69, 97
Bultmann, R. 33–35, 96
Brandt, W. 26–27, 31, 33, 43, 134, 172, 339–340
Cyrus z Eddesy 106–107
Čohejlí, S. 248, 249, 270, 271, 276, 285, 307–308, 316, 325, 327, 336, 378
Desjarden, M. 342
Dunderberg, I. 342

¹ Položky rejstříku nezohledňují text v poznámkách pod čarou.

Drower E. S. 17–18, 27–30, 37–38, 47–48, 61, 110, 119, 126, 139–143, 145–146, 148–150, 154, 156, 160, 167, 211, 231, 234–235, 247–248, 251, 271–273, 275–276, 281, 285–286, 288, 294–295, 299, 303–304, 307, 310, 314–321, 324, 326–327, 329–330, 332, 336, 344, 348, 351, 354, 357, 361–362, 365
 Efrém Syrský 102, 106–107
 Eirénaios 74, 177
 Elkasai, též Elchsai, Alchasaios, al-Ḥasīḥ 24, 87
 Epifanius 84, 107–108
 Ernst, J. 93–94
 Euting, J. 123
 Eva 137, 168, 182, 186–187, 193, 347, 355
 Geller, M. 115
 Grimes, R. 245
 Henrichs, A. 88–89
 Hibil (Ábel) 67, 104, 187
 Hibil Ziua 64, 123, 130, 131, 135–136, 140–143, 145–146, 149, 156, 176, 181, 183–186, 190, 192, 197, 205, 218, 238, 241, 250, 255, 257–258, 283, 290, 327, 329, 331,
 Hultgård, A. 97
 Humphrey, C. 216, 245
 Hunger, H. 110
 Husajn, S 8, 14, 322, 357, 366–367, 384, 387
 Church, F. F. 80
 Chwolsohn, D. 23–25, 87
 Iahia Bihram 26, 125–126, 323
 Ignác od Ježíše (Ignazio di Gesù) 22, 123, 125, 222
 Ištara z Hatry 114
 Jan Křtitel též *Iuhana*, *Iahia* 14, 20–23, 26, 31, 33–34, 36, 42, 51, 80–83, 85, 88, 90–95, 100–101, 129, 136, 138, 167, 192, 204, 235, 238, 281, 331, 340, 352, 372
 Jan Pavel II. 372
 Ježíš, též *Mšīha* 10, 22, 38, 65, 76, 78, 86, 90, 92–96, 99–101, 108, 123–125, 154, 204, 206, 219, 242, 346, 351–352, 372
 Jong, A. de 70
 Josephus Flavius 90–92, 94
 Kartír 51, 66, 78, 98, 108–109, 130
 Klijn, A. 69, 88
 Král Světla (Malka ḡ-nhura) 18, 27, 169, 180, 339
 Laidlaw, J. 216, 245
 Layard, A. H. 125, 127
 Levene, D. 73,

Lidzbarski, M 17, 30–34, 37, 46, 53, 56, 66, 68, 110, 135–136, 150–151, 281
Lietzmann, H. 34, 39, 96
Lincoln, B. 11, 13
Lupieri, E. 48
Luttikhuizen, G. 88
Macúch, R. 18, 29, 35–38, 40–42, 46, 48, 54, 66, 110–113, 115, 130, 141, 143. 154, 157, 248, 285
Mana Rba 43, 167, 172, 324
Manda d-hiia 10, 18, 26, 43, 91, 113, 132, 136, 139, 172, 176, 184, 186–187, 189, 190–192, 197, 214, 231, 244, 254, 258–259, 268, 281, 283–284, 292, 297, 310–311, 329
Máni 24, 72, 75–79, 85–89, 99, 106, 208
Markion 76, 99, 102, 106–107, 109
Markschies, Ch. 164–167
McCullough, W. 73, 151
Merkur (Nbu) 78, 100, 174
Mubaraki, M. 223, 384
Müller-Kessler, Ch. 43, 47, 51, 53–55, 57–60, 63, 73, 110, 113–116, 131, 143, 149, 152–154
Nataniel ze Šrazuru 106
Nöldeke, T. 26, 32, 60, 72, 69
Norberg, M. 25, 134
Oelsner, J. 115
Pearson, B. 74–75, 165, 201, 207,
Petermann, H. 16–17, 25–28, 124, 123–127, 131, 135, 205, 249, 307, 316–317, 321, 329, 336
Ptahil 104, 176, 178–187, 298, 327
Pognon, H. 55, 148, 150–151
Ram Zihrun 125, 222, 241
Ramua 111–112, 161
Reeves, J. C. 77
Reitzenstein, R. 33–34, 96
Riccoldo de Monte Croce 20, 121, 131
Rochberg, F. 97, 115
Rosenthal, F. 116
Rudolph, K. 38–43, 45–46, 48, 66, 69, 73, 76–77, 81–82, 95, 105–106, 111, 115, 134, 164, 172–173, 206, 248, 255, 341, 362
Ruha 67, 93, 100, 136, 168, 173–174, 182–183, 187, 189, 193, 196, 202, 205, 263, 324, 355
Segal, J. 55, 152
Segelberg, E. 39, 81
Segert, S. 35, 81
Sevrin, J.-M. 81

Shapira, D. 97
Schaeder, H. 105
Schenke, H.-M. 81
Schlier, H. 34
Schnelle, U. 99
Siouffi, N. 28, 127, 171, 247, 249, 307, 315–316, 321, 327, 336
Stausberg, M. 167, 213, 334
Stegemann, H. 92
Stroumsa, G. G. 80
Šápur I 86, 98
Šim'on bar Sabbá'é 106–107
Šišlam Rba 143, 144–146, 155, 231, 295, 301, 307–308, 327, 329
Šitil (Šét) 67, 69, 140, 161, 167, 183, 187, 190, 192, 197, 252, 258, 281, 311
Taylor, J. 82
Thévenot, N. M. 123
Thomas, J. 81
Thomassen, E. 206, 342
Titus z Bosry 106
Turner, J. 81–82
Widengren, G. 44, 76, 65
Williams, M. 206, 341–342, 346
Yamauchi, E. 151
az-Zahrúni, Sattár 373
Zazai d-Gauazta 42, 111, 132
Zimmern, H. 44
Život (hiia) 18, 35, 39, 171, 173, 197, 219, 226–227, 231, 244, 250, 254, 265, 269, 282

Seznam použitých pramenů

Mandejské texty²

- Abu Samra, Gaby, „A New Mandaic Magic Bowl“, in: Rainer Voigt (ed.), *„Durch Dein Wort ward jegliches Ding!“ 2. Mandäistische und samaritanistische Tagung. Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 55–69.
- Alsohairy, Sabih, *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart*, Dissertation Universität Hamburg: Hamburg 1975.
- Alsohairy, Sabih, *Heutige Lage der Mandäer*. (Nepublikované poznámky k situaci v Iráku na konci 90. let 20. století.)
- Alsohairy, Sabih, *Memorandum zur Lage der Mandäer in Nürnberg*, Al Sabii Al – Mandäisch – Deutscher Verein Nürnberg, 2004.
- Badawí, Na‘ím – Ghadbán Rúmí, *al-Sábi‘ún fi al-‘Iráq*, Baghdad 1958.
- Brandt, Wilhelm, *Mandäische Schriften: Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza oder Sidra Rabba übersetzt und erläutert. Mit kritischen Anmerkungen und Nachweisen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1893 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).
- Buckley, Jorunn Jacobsen, *The Scroll of Exalted Kingship. Diwan Malkuta ‘Laita (Mandaean Manuscript No. 34 in the Drower Collection, Bodleian Library, Oxford). Translated by Jorunn Jacobsen Buckley*, (American Oriental Society Translation Series 3), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1993.
- Burtea, Bogdan, *Das mandäische Fest der Schalttage: Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, (Mandäistische Forschungen 2), Wiesbaden: Harrassowitz 2005.
- Burtea, Bogdan, *Die Geheimnisse der Vorväter. Edition, Übersetzung und Kommentierung einer esoterischen mandäischen Handschrift aus der Bodleian Library Oxford*, (Mandäistische Forschungen 5) Wiesbaden: Harrassowitz 2015.
- Burtea, Bogdan, „Zührun, das verborgene Geheimnis“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Zührun Raza Kasia*, (Mandäistische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008.
- Burtea, Bogdan, „Ein mandäischer magischer Text aus der Drower Collection“, in: Bogdan Burtea — Josef Tropper — Helen Younansardaroud (eds.), *Studia semitica et hamitosemitica. Festschrift Rainer Voigt zum sechzigsten Geburtstag*, (Alter Orient und Altes Testament 317), Münster: Ugarit-Verlag 2005, 93–112.
- Caquot, André, „Un phylactère mandéen en plomb“, *Semitica* 22 (1972), 67–87.
- Drower, Ethel S., „A Mandaean Book of Black Magic“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 75 (1943), 149–181.
- Drower, Ethel S., „A Mandaean Phylactery (*Qmaha d Bit mišqal ainia*)“, *Iraq* 5 (1938), 31–54.
- Drower, Ethel S., „A Phylactery for Rue (An Invocation of the Perosnified Herb)“, *Orientalia* 15 (1946), 324–346.
- Drower, Ethel S., „Shafta d-Pishra d-Ainia“, *Journal of the Royal Asiatic Society* (69) 1937, 589–611; 70 (1931), 1–20.

² Seznam zahrnuje tištěné i internetové prameny.

- Drower, Ethel S., *A Pair of Naṣoraean Commentaries (Two Priestly Documents): The Great „First World“ and the Lesser „First World“*. Translated by Ethel Stefana Drower, Leiden: Brill 1963.
- Drower, Ethel S., *Diwan Abatur or Progres through the Purgatories: Text with Translation Notes and Appendices*, (Studi e Testi 151), Citta del Vaticano 1950.
- Drower, Ethel S., *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Žiwa: The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1953.
- Drower, Ethel S., *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam*, (Biblica et Orientalia 12), Roma: Pontificio Instituto Biblico 1950.
- Drower, Ethel S., *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)*, (Oriental Translation Fund 36), London: The Royal Asiatic Society 1949.
- Drower, Ethel S., *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959.
- Drower, Ethel S., *The Coronation of the Great Šišlam. Being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon; transl. from two mss. entitled "The Coronation of Šišlam-Rba", DC54 Bodleian Libr., Oxford (1008 A.H.) and Or.6592, Brit.Mus. (1298 A.H.); with discussion of the „words written in the dust“ by E. S. Drower*, Leiden: Brill 1962.
- Drower, Ethel S., *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung 32), Berlin: Akademie Verlag 1960.
- Euting, Julius, *Mandaeischer Diwan: Nach photographischer Aufnahme von B. Poertner mitgeteilt von Julius Euting*, Strassburg: Trübner 1904.
- Ford, James N. „Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715”, *Journal for Ancient Near Eastern Studies* 29 (2004), 31–47.
- Gordon, Cyrus H. „Two magic bowls in Teheran“, *Orientalia* 20 (1951), 306–315.
- Gordon, Cyrus H. „Aramaic and Mandaic magical bowls“, *Archiv Orientalní* 9 (1937), 84–106.
- Gordon, Cyrus H. „Aramaic incantation bowls“, *Orientalia* 10 (1941), 116–141.
- Greenfield, Jonas C. — Joseph Naveh, „Mandejský olověný amulet se čtyřmi zaříkáváním“ [v hebrejštině], *Eretz-Israel* 18 (1985), 97–107.
- Hunter, Erica C. D. „Two Mandaic Incantation Bowls from Nippur“, *Baghdader Mitteilungen* 25 (1994), 605–618.
- Lidzbarski, Mark *Mandäische Liturgien* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge 17,1), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1920.
- Lidzbarski, Mark, „Ein mandäisches Amulett“, in: *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 349–373.
- Lidzbarski, Mark, *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann 1905/1915.
- Lidzbarski, Mark, *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1925.
- Lidzbarski, Mark, „Mandäische Zaubertexte“, in: *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Bd. 1, Gießen: Ricker 1902, 89–106.
- McCullough, William Stewart, *Jewish and Mandaean incantation bowls in the Royal Ontario Museum*, Toronto: University of Toronto Press 1967.
- McCullough, William Stewart, *Two Mandaean Incantation Bowls*, Toronto: University of Toronto 1949.

- Macuch, Rudolf, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993.
- „Altmandäische Bleirollen“, in: Franz Altheim — Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin: Walter de Gruyter 1967, 1968, Bd. 4, 91–203, 626–631; Bd. 5/1, 34–72, 454–468.
- Macuch, Rudolf, *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar. Unter Mitwirkung von Klaus Boekels*, (Porta Linguarum Orientalium Neue Serie 18), Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1989.
- Mandaean Human Rights Group, *The Sabian Madaeans Face a Critical Moment in Their History: Report prepared by the Mandaean Human Rights Group*, March 2005.
- Mandaean Research and Studies Centre. Council of General Affairs, *Mandaean Sabians*, Baghdad 1999. Montgomery, James A., *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Publications of the Babylonian Section 3), Philadelphia: University of Pennsylvania 1913.
- Morgenstern, Matthew, „Mandaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection: A Preliminary Survey“, in: Meir Lubetski — Edith Lubetski (ed.), *New Inscriptions and seals relating to the Biblical world*, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature 2012, 157–170.
- Al-Mubaraki, Majid Fandi — Rbai Haithim Mahdi Saaed — Brian Mubaraki (eds.), *Ginza Rba (The Great Treasure)*, Sydney: Al-Mubaraki 1998.
- Al-Mubaraki, Majid Fandi — Zaid Al-Mubaraki — Brian Mubaraki, *The Mandaean Rasta: Its Making and Wearing*, Sydney: Al-Mubaraki 2000.
- Al-Mubaraki, Majid Fandi, *Qulasta The Mandaean Liturgical Prayer Book, Book 1: Sidra d Nišmata (Book of Souls)*, Sydney: Al-Mubaraki 1998.
- Müller-Kessler, Christa, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, (Texte und Materialien der Hilprecht Collection 7), Wiesbaden: Harrassowitz 2005.
- Müller-Kessler, Christa, „A Mandaic Gold Amulet in the British Museum“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311 (1998), 83–88.
- Müller-Kessler, Christa, „Aramäische Koine - Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien“, *Baghdader Mitteilungen* 29 (1998), 331–348.
- Müller-Kessler, Christa, „A Mandaic Incantation against an Anonymous Dew causing Fright (Drower Collection 20 and its Variant DC 43 E)“, *ARAM Periodical* 22 (2010), 453–476.
- Müller-Kessler, Christa, „A Mandaic Lead Roll in the Collection of the Kelsey Museum, Michigan: Fighting the Evil Entities of Death“, *ARAM* 22 (2010), 477–493.
- Müller-Kessler, Christa — Theodore Kwasman, „A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl“, *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), 159–165.
- Nasoraia, Brikha H. S., *A Critical Edition with Translation and Analytical Study of Diuan qadaha rba d-dmuth kušta (The Scroll of the Great Creation of the Image/Likeness of Truth)*. Department of Hebrew, Biblical and Jewish Studies University of Sydney 2005.
- Naveh, Joseph, „Another Mandaic Lead Roll“, *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 47–53.
- Norberg, Matthias, *Codex Nasaraeus. Liber Adami appellatus, syriac transcriptus, loco vocalium ubi vicem leterarum gutturalium praestiterint his substitutis, latineque a Matth. Norberg*, tom I–III, Londoni Gothorum 1815–1816.
- Petermann, Heinrich J., *Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis I-II*, Leipzig: Weigel 1867.
- Pognon, Henri, „Une incantation contre les génies malfaisants en mandäite“, *Mémoires de la Société de Linguistique* 8 (1894), 193–234.
- Pognon, Henri, *Inscriptions mandäites des coupes de Khouabir*, Paris: Imprimerie Nationale 1898.

- Rudolph, Kurt, *Der mandäische „Diwan der Flüsse*, (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 70,1), Akademie-Verlag Berlin 1982.
- Rúmí, Ghadbán, *Tá'álím dínja li-abná' al-sábi'a*, Bagdad 1972.
- Al-Saadi, Qais, „Ein Leben ohne Perspektiven“, *Bedrohte Völker* 2/236 (2006), 14–15.
- Al-Saadi, Qais, *I Learn Mandaic*, Lublin: Al-Jazani 2004.
- as-Sabtí, Ráfíd, *al-Salát al-mandá'ija wa-ba'd al-tuqús al-dínja*, Bagdad 1988.
- as-Sabtí, Ráfíd, *al-Ta'míd al-mandá'í*, Bagdad 1990.
- Segal, Judah B., *A Catalogue of Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum (with a contribution by Erica C.D. Hunter)*, London: British Museum Press 2000.
- *The Mandaean Crisis in Iraq. Report Prepared by the Mandaean Human Rights Group*. April 2006, <http://mandaeunion.org/HMRG/EN_HMRG_011.html>, (6.10.2008).
- *The Mandaean Human Rights in Iraq Report 2004*, <http://mandaeunion.org/HMRG/EN_HMRG_001htm>, (12.9.2005).
- Yamauchi, Edwin M., *Mandaic incantation texts*, (American oriental series 49), New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1967.

Ostatní tištěné zdroje

- Aland, Barbara, „Gnostischer Polytheismus oder gnostischer Monotheismus? Zum Problem von polytheistischen Ausdruckformen in der Gnosis“, in: Manfred Krebernik — Jürgen van Oorschot (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster: Ugarit-Verl 2002, 195–208.
- Aland, Barbara, *Die Gnosis*, Reclam: Stuttgart 2014.
- Alexander, Philip S., „Jewish Elements in Gnosticism and Magic from c. 70 CE to 270 CE.“, in: Willam Horbury et al. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 1052–1078.
- Allberry, Charles Robert Cecil (ed.), *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, Stuttgart: Kohlhammer 1938.
- Alonso, Carlos, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del S. XVII*, (Orientalia Christiana analecta 179), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1967.
- Amoretti, Biancamaria, „Religion in the Timurid and Safavid Period“, in: Peter Jackson (ed.), *The Cambridge history of Iran in seven volumes. Vol. 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, 610–655.
- Asmussen, Jes Peter, „Christians in Iran“, in: Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran, vol. 3(2)*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 924–948.
- Atkinson, Jane, *The art and politics of Wana shamanship*, Berkeley: University of California Press 1989.
- Auffarth, Christoph, *Irdische Wege und Himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in Religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- Axworthy, Michael, *Dějiny Íránu. Říše ducha - od Žarathuštry po současnost*, Nakladatelství Lidové noviny: Praha 2009 (překlad: Zuzana Kříhová, Jan Marek).
- Back, Michael, „Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index

- des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften“, *Acta Iranica* 18, Tehran — Leiden 1978.
- Baker, Raymond W. — Shereen T. Ismael — Tareq Y. Ismael (ed.), *Cultural cleansing in Iraq. Why museums were looted, libraries burned and academics murdered*, London: Pluto Press 2010.
 - Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam. With a Preface by Jacques Ellul*, London — Toronto: Fairleigh Dickinson University Press 1985.
 - Batatu, Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*, Princeton: Princeton University Press 1978.
 - Baumann, Martin, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten: Zur Parallelität von `fremd`-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration“, in: *Religion — Migration — Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22. April 2004. Dokumentation*, Berlin, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2004, 16–30.
 - Baumgartner, Walter, „Zur Mandäerfrage“, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950/51), 41–71.
 - Bayer, Klaus, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaisische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik, Wörterbuch, deutsch-aramäische Wortliste, Register*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
 - BeDuhn, Jason, „The Manichaean Sacred Meal“, in: Ronald E. Emmerick — Werner Sundermann — Ingrid Warnke — Peter Zieme (eds.), *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“*, Berlin: Akademie Verlag 1996, 1–15.
 - BeDuhn, Jason, *The Manichaean body: In discipline and ritual*, Baltimore — London: The John Hopkins University Press 2000.
 - Běhouňková, Miroslava, „Nabatejci a jejich náboženské představy“, *Theologická revue* 75 (2004), 195–202.
 - Bell, Catharine, *Ritual theory, ritual practice*, New York — Oxford: Oxford University Press 1992.
 - Beltz, Walter, „Die Apokalypse des Adam (NHC V,5)“, in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: II. Band, NHC V,2 - XIII,1, BG 1 und 4*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 12), Berlin: Walter de Gruyter 2003, 432–441.
 - Berner, Ulrich, „Synkretismus — die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010), 31–41.
 - Bethge, Hans-Gebhard, „Vom Ursprung der Welt“ (NHC 11,5), in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: I. Band, NHC I,1 - V,1*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 8), Berlin: Walter de Gruyter 2001, 235–262.
 - Bidwell, Robin Leonard (ed.), *British documents on foreign affairs. Reports and papers from the Foreign Office confidential print. Part II, From the First to the Second World War. Series B, Turkey, Iran, and the Middle East, 1918-1939. Vol. 8. Eastern affairs, December 1931 - June 1933*, Frederick, Md.: Univ. Publ. of America 1986.
 - Blackburn, Ane M., „The text and the world“, in: Robert A. Orsi (ed.), *The Cambridge Companion to Religious studies*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 151–167.
 - van Bladel, Kevin T., *From Sasanian Mandaean to Ṣābiāns of the Marshes*, (Leiden Studies in Islam and Society 6), Leiden: Brill 2017.

- de Blois, François, „Sabians“, in: Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopaedia of the Qurʾan*, Vol. 4: P-Sh, Leiden: Brill 2004, 511–513.
- de Blois, François, „The ‚Sabians‘ (*Sābiʿūn*)“ Pre-Islamic Arabia“, *Acta Orientalia* 1995, 39–61.
- Bobzin, Hartmut, „Theodor Nöldekes Biographische Blätter aus dem Jahr 1917“, in: Werner Arnold — Hartmut Bobzin (ed.), *Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!: 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2002, 91–104.
- Böhlig, Alexandr — Jes Peter Asmussen, *Die Gnosis: Der Manichäismus*, Düsseldorf — Zürich: Artemis Winkler Verl 1977.
- Bosworth, Clifford, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004.
- Bousset, Wilhelm, „Die Religion der Mandäer“, *Theologische Rundschau* 20 (1917), 185–205.
- Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1907.
- Brakke, David, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge — London, Harvard University Press 2012.
- Brandt, Wilhelm, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Nach mandäischen und persischen Vorstellungen. Mit einem Nachwort zum Neudruck von Geo Widengren*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967 (původně 1892).
- Brandt, Wilhelm, *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam: Johannes Müller 1915.
- Brandt, Wilhelm, *Die mandäische Religion: Eine Erforschung der Religion der Mandäer in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig 1889 (repr. Amsterdam: Philo Press 1973).
- Brandt, Wilhelm, „Mandaeans“, in: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 8, Edinburgh: Clark 1915, 380–393.
- Bremmer, Jan N. „The birth of the term “magic”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), 1–12.
- Brown, David „Increasingly Redundant, The Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 BC. 73“, in: John Baines — John Bennett — Stephen Houston (eds.), *Disappearance of Writing Systems*, London: Equinox 2008, 73–101.
- Buckley, Jorunn J. (ed.), *Lady E. S. Drower's scholarly correspondence: An intrepid English autodidact in Iraq*, (Numen book series 137), Leiden: Brill 2012.
- Buckley, Jorunn J. „Once More: Mandaean Origins and Earliest History“, in: Rainer Maria Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“ *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolf Macuch*, (Mandäische Forschungen 1), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 29–46.
- Buckley, Jorunn J., „A Mandaean Correspondence“ in: Holger Preißler — Hubert Seiwert (ed.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag Unter Mitarbeit von Heinz Mürmel*, Marburg: Diagonal-Verlag 1994, 55–60.
- Buckley, Jorunn J., „Mandaean-Sethian Connections“, *ARAM* 22 (2010), 495–507.
- Buckley, Jorunn J., „Mandaeans in the USA today: The tenacity of traditions“, *ARAM* 7 (1995), 353–367.
- Buckley, Jorunn J., „The Mandaean Tabahata Masiqta“, *Numen* 28 (1981), 138–163.
- Buckley, Jorunn J., *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, Piscataway: Gorgias Press 2005.

- Buckley, Jorunn J., *The Mandaean. Ancient Texts and Modern People*, New York: Oxford University Press 2002.
- Bukovec, Predrag, „`Endmeer` und `Schilfmeer`: Mit einem Exkurs zur Herkunft der Mandäer“, in: Predrag Bukovec — Barbara Kolkmann-Klamt (ed.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO*, 3.-4. Juni 2011, Tübingen, RVO 1, Hamburg: Kovač 2013, 395–442
- Bukovec, Predrag, „The Soul's Judgment in Mandaeism. Iranian Influences on Mandaean Afterlife“, *ARAM* 26 (2014), 199–204.
- Bultmann Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1941.
- Bultmann, Rudolf, „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium“, in: *Eucharisterion. Festschrift für H. Gunkel*, Bd. II, Göttingen 1923, 3–26.
- Bultmann, Rudolf, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 24 (1925), 100–146.
- Bultmann, Rudolf, „Johanneische Schriften und Gnosis“, *Orientalistische Literaturzeitung* 43 (1940), 150–175.
- Bundy, David, „Early Asian and East African Christianities“, in: Augustine Casiday – Frederick W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2, Constantine to c. 600*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 118–148.
- Burtea, Bogdan, „Mandaic“, in: Stefan Weninger et al. (ed.), *Semitic languages: An International Handbook*, (Handbooks of Linguistic and Communication Science 36), Berlin: Walter de Gruyter 2011, 670–685.
- Burtea, Bogdan, „Recenze Moriggi, La lingua delle coppe magiche siriane; Müller-Kessler: Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena; Yamauchi, Mandaic Incantation Texts“, *Orientalistische Literaturzeitung* 106 (2011), 116–121.
- Burtea, Bogdan. „Zur Entstehung der mandäischen Schrift: iranischer oder aramäischer Ursprung?“, in: Rainer Voigt (ed.): „*Und das Leben ist siegreich!*“. *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919-1993)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2008 (Mandäische Forschungen 1), 47–62.
- Cancik, Hubert, „Eschatologie“, in: Hubert Cancik — Burkhard Gladigow — Matthias Laubscher (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart: Kohlhammer 1990, 341–343.
- Cohen, Amnon „The Constitutional Setting“, in: Amnon Cohen – Noga Efrati (eds.), *Post-Saddam Iraq: New Realities, Old Identities, Changing Patterns*, Brighton: Sussex Academic Press 2011, 7–52.
- Cohn-Sherbok, Dan, „The Alphabet in Mandaean and Jewish Gnosticism“, *Religion* 11 (1981), 227–234.
- Colpe, Carsten, „Elkesaiten“, in: Kurt Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2, Tübingen: Mohr 1958, 435.
- Colpe, Carsten, „Mandäer“, in: Kurt Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. X, Tübingen: Mohr (3) 1960, 709–712.
- Coxon, Peter William, „Script Analysis and Mandaean Origins“, *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 16–30.

- Crehan, Joseph H. „The Mandaeans and Christian Infiltration“, *Journal of Theological Studies* 19 (1968), 623–626.
- DeConick, April D., „Introduction“, in: April D. DeConick — Gregory Shaw — John D. Turner (ed.), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leiden — Boston: Brill 2013, 1–6.
- *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 1. Muhammad, Der Koran, Sure 1,1-2,7,4*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990.
- Desjardins, Michel R., *Sin in Valentianism*, (SBL Dissertation Series 108), Atlanta, Georgia: Scholar Press 1990,
- Dilley, Paul „Hell Exists, and We have Seen the Place Where It Is': Rapture and Religious Competition in Sasanian Iran“, in: Iain Gardner — Jason BeDuhn — Paul Dilley (eds.), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Leiden: Brill 2015, 211–246.
- Dodd, Charles H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press 1954.
- Dodge, Bayard, *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Vol. 1, New York: Columbia University Press 1970.
- Dorai, Mohamed Kamel, *Iraqi Refugees in Syria. Paper Prepared for the Migration and Refugee Movements in the Middle East and North Africa The Forced Migration & Refugee Studies Program*, The American University in Cairo, Egypt October 23–25.
- Drower, Ethel S., – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1963.
- Drower, Ethel S., „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1953), 34–3.
- Drower, Ethel S., „Mandaean Polemic“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 25 (1962), 438–448.
- Drower, Ethel S., Recenze „Rudolph, Kurt, „Die Mandäer II. Der Kult“, *Orientalistische Literaturzeitung* 59 (1964), 477–479.
- Drower, Ethel S., „The Mandaeans To-day“, *The Hibbert Journal* 37 (1938–39), 435–447.
- Drower, Ethel S., „The Sacramental Bread (Pihtha) of the Mandaeans, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 105, 115–150.
- Drower, Ethel S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*, Oxford: Clarendon Press 1937.
- Drower, Ethel S., *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford: Clarendon Press 1960.
- Drower, Ethel S., *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London: Murray 1956.
- Dunderberg, Ismo, *Beyond gnosticism: Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus*, New York: Columbia University Press 2008.
- Dunderberg, Ismo, *Gnostic Morality Revisited*, Tübingen: Mohr 2015.
- Ecchellensi, Abrahamo, *De origine nominis Papae nec non de illius proprietate in Romano Pontifice adeoque de eiusdem Primatu*, Romae 1660.
- Ecchellensi, Abrahamo, *Concilii Nicaeni Praefatio, Una Cum Titulis, Et argumentis Canonum, ac Constitutionum eiusdem, qui hactenus apud Orientales nationes extant: nunc primum ex Arabica lingua Latine reediti ab Abrahamo Ecchellensi*, Parisiis: Vitre 1645.
- Editorial Staff, „Mesene“, in: Fred Skolnik — Michael Berenbaum (ed.), *Encyclopaedia Judaica: Second Edition*, Vol. 14, Thomson Gale, Detroit Detroit 2007, 74–75.

- Ernst, Josef, *Johannes Der Täufer: Interpretation — Geschichte — Wirkungsgeschichte*, Berlin — New York: Walter de Gruyter 1989.
- Fahd, T. „Šabi'a“, in: *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.1, Leiden: Brill 2001.
- Feldman, L. H. *Josephus. Jewish Antiquities, Volume VIII: Books 18-19. Translated by Louis H. Feldman*, (Loeb Classical Library 433), Cambridge, MA: Harvard University Press 1965.
- Ferguson, Everett, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids: Eerdmans 2009.
- Fernández, Enrique López, „Mandeísmo y nuevo Testamento“, *Studium Overtense* (Seminario Metropolitano Oviedo), 2 (1974) 179–289.
- Ford, James N. „Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum,“ *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 26 (2002), 237–72.
- Frey, Jörg, „Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums: Eine forschungsgeschichtliche Einführung“, in: Jörg Frey — Udo Schnelle (eds.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175), Tübingen: Mohr 2004.
- Gafni, Isaiah M. „The Political, Social, and Economic History of Babylonian Jewry, 224–638 C.E.,” in: Steven E. Katz (ed) *The Cambridge History of Judaism: Vol. 4, The late Roman-rabbinic period*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Gardner, Iain — Samuel N. C. Lieu (eds.), *Manichaean texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Gardner, Iain *The Kephalaia of the teacher. The edited Coptic Manichaean Textes in translation with commentary*, Leiden: Brill 1995.
- Gebelt, Jiří, „Bádání o Mandejcích: problémy, tendence a perspektivy“, *Theologická revue* 88 (2012), 315–339.
- Gebelt, Jiří, „Die Hochzeit des Großen Šišlam: das Hochzeitsritual der Mandäer“, in: Jiří Blažek — Kamila Veverková — David Biernot (eds.), *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, Brno: L. Marek 2012, 114–125.
- Gebelt, Jiří, K mandejským rituálům, *Pantheon* (7), 2010, 139–154.
- Gebelt, Jiří „Mandejci“, in: Jiří Gebelt et al, *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad 2016, 380–410.)
- Gebelt, Jiří, „Mandejská eschatologie“, in: Zdeněk Vojtíšek (ed.): *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*, Praha: Dingir 2014, 77–94.
- Gebelt, Jiří, Mandejské náboženství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4 (1996), 37–66
- Gebelt, Jiří, „Mandejské rituální hostiny“, in: Lukáš Pecha (ed.) *Orientalia Antiqua Nova VIII: Sborník z vědeckého kolokvia, pořádaného v Plzni ve dnech 14.-15. února 2008*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2008, 97–106.
- Gebelt, Jiří, „Mandejský rituál `Předání roucha` (*ahaba d-mania*)“, *Pantheon* (7) 2012, 82–105.
- Gebelt, Jiří, „Mandi - mandejská svatyně“, in: Wolf B. Oerter — Václav Ondráček — Zuzana Vítková (eds.), *Coptica – gnostica – mandaica. Studie a texty Evangelické teologické fakulty* (22) 2013, 127–144.
- Gebelt, Jiří, „Masbuta: Mandejský `křest`“, *Theologická revue* 80 (2009), 44–65.
- Gebelt, Jiří „Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě“, in: Jiří Gebelt et al, *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad 2016, 11–29.
- Gebelt, Jiří „Poslední gnostikové na Harvardu: Zpráva o mandejské konferenci“, *Religio: Revue pro religionistiku* (7), 1999, 203–205.
- Geller, Mark J. „The Last Wedge“, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 87 (1997), 43–49.

- Gladigow, Burkhard, „Ritual, komplexes“, in: Hubert Cancik — Burkhard Gladigow — Matthias Laubscher (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 458–460.
- Godfrey Rolles Driver, „A Magic bowl“, *Revue Asiatique* 27 (1930), 61–64.
- Goldschmidt, Lazarus, *Der babylonische Talmud: Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertr. durch Lazarus Goldschmidt*, Bd. 6: *Sota, Gittin, Qiddušin*, Berlin, Jüdischer Verlag 1932.
- Greenfield, Jonas C. „Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1973), 149–156.
- Greenfield, Jonas C. „The Babylonian Forerunner of a Mandaic Formula“, in: Anson F. Rainey (ed.), *Kinattūtu ša darāti: Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv. Occasional Publications 1, Tel Aviv 1993, 11–14.
- Gregory Alles et al., „Taufe“, in: Hans Dieter Betz et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, Tübingen: Mohr (4) 2005, 50–92.
- Gündüz, Şinasi, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qurʾān and to the Harranians*, (Journal of Semitic Studies Supplement 3), Oxford: Oxford University Press 1994
- Gzella, Holger, *A cultural history of Aramaic: from the beginnings to the advent of Islam*, Leiden: Brill 2015.
- Häberl, Charles G. „Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 341 (2006), 53–62.
- Häberl, Charles G. „Mandaicism in Antiquity and the Antiquity of Mandaicism“, *Religion Compass* 6, 5 (2012), 262–276.
- Häberl, Charles G., *The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009.
- Hage, Wolfgang „Die Apostolische Kirche des Ostens“, in: Wolfgang Hage (ed.), *Das orientalische Christentum* (Die Religionen der Menschheit 29,2), Stuttgart: Kohlhammer 2007, 269–313.
- Hage, Wolfgang, „Nestorianische Kirche“, in: Krause, Gerhard — Müller, Gerhard (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 24, Berlin - New York: de Gruyter 1994, 264–267.
- Haider, Peter W. — Manfred Hutter — Siegfried Kreuzer (ed.), *Religionsgeschichte Syriens: Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer 1996.
- Häkkinen, Sakari „Ebionites“, in: Antti Marjanen — Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, Leiden: Brill 2008, 241–278.
- Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. verb. und verm. Aufl. mit 11 Karten. Bd. 2 *Die Verbreitung*. Leipzig: Hinrichs 1924.
- Hart, Jennifer, „Yahia as Mandaean Rasul? Some Thoughts on Islam's Influence on the Development of Mandaean Literature“, *ARAM* 22 (2010), 171–181.
- Harth, Dietrich — Axel Michaels, „Ritualdynamik“, in: Christiane Brosius — Axel Michaels — Paula Schrode (eds.), *Ritual und Ritualdynamik Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 123–128.
- Harviainen, Tapani „Syncretistic and confessional features in Mesopotamian incantation bowls“, *Studia Orientalia* 70 (1993), 29–37.
- *Merriam-Webster's geographical dictionary*, 3. vyd., Springfield: Merriam 2001.
- Henrichs, Albert, „The Cologne Mani Codex Reconsidered“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979), 339–367.

- Henrichs, Albert, „Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 77 (1973), 23–59.
- Hinnells, John. R. (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Harmondsworth 1984.
- Horn, Cornelia — Samuel N. C. Lieu — Robert R. Phenix Jr., „Beyond the Eastern frontier“, in: William Tabbernee (ed.), *Early Christianity in contexts: An exploration across cultures and continents*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2014, 63–109.
- Hultgård, Anders, „The Mandaean Water Ritual in Late Antiquity“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 69–99.
- Human Rights Watch: *Human Rights in Iraq*, New York – London: Yale University Press 1990.
- Hunger, Hermann, *Babylonische und assyrische Kolophone*, Kevelaer: Butzon & Bercker — Neukirchener Verl. d. Erziehungsvereins 1968.
- Hunter, Erica, „Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on Two Aramaic Specimens from Nippur“, *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches, Journal of Semitic studies, supplement 4* (Oxford: Oxford University Press 1995), 61–77.
- Hunter, Erica C. D., „The Language of Mandaic Incantation Bowls in the Early Islamic Era“, in: Rainer Voigt (ed.), „*Und das Leben ist siegreich!*“. *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919-1993)*. Wiesbaden 2008., 117–126.
- Hunter, Erica, „Aramaic-Speaking Communities of Sasanid Mesopotamia“, *ARAM Periodical* 7 (1995), 319–335.
- Church, F. Forrester — Gedaliahu G. Stroumsa, „Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas“, *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), 47–55,
- Chohaili, Khosrow, „Mandäer von Völkermord bedroht“, *Bedrohte Völker* 5/239 (2006), 7.
- Chwolsohn, Daniel, *Die Ssabier und der Ssabismus. Bd 1: Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syro-hellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und in Bagdad zur Zeit des Chalifats; Bd. 2. Orientalische Quellen zur Geschichte des Ssabier und des Ssabismus*, St. Petersburg 1856.
- Ignatio de Jesus, *Narratio Originis, Rituum, & Errorum Christianorum Sancti Joannis: Cui adiungitur Discursus Per modum Dialogi In quo confutantur XXXIII Errores eiusdem Nationis*, Romae: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1652.
- International Organization for Migration, *Iraq Displacement 2007 mid - year review*.
- *Iraq Bulletin: Security Situation Update 2013. Country of Origin Information Service*, Home Office 13. 9. 2013, 49–50.
- 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, 130/131 (1,2).
- Irmscher, Johannes — Georg Strecker, „Die Pseudoklementinen“, in: Wilhelm Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2 Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen: Mohr 1989 (5. Aufl.), 439–488.
- Jabar, Faleh A., *The Constitution of Iraq: Religious and Ethnic Relations*, London: Minority Rights Group International 2005.
- Jones, Frederick Stanley, „Jewish Christianity of the Pseudo-Clementines“, in: Antti Marjanen — Petri Luomanen, Leiden (ed.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*: Leiden: Brill 2008, 315–334.

- Jones, Stanley F., *An ancient Jewish Christian source on the history of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions*, (Society of Biblical Literature Texts and translations 37), Atlanta, Georgia: Scholars Press 1995.
- Jong, Ab de, „Zoroastrian Religious Polemics and their Contexts: Interconfessional Relations in the Sasanian Empire,“ in: T. L. Hettema — A. van der Kooij (eds.), *Religious Polemics in Context. Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions* (Studies in Theology and Religion 11), Assen: Royal van Gorcum 2004, 48–63.
- Joshua Castellino — Kathleen A. Cavanaugh, *Minority rights in the Middle East*, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Juusola, Hannu, „Who wrote the Syriac incantation bowls?“, *Studia Orientalia* 85 (1999), 75–92.
- Kaiser, Ursula Ulrike, „Die Hypostase der Archonten (NHC 11,4),“ in: Hans-Martin Schenke — Hans-Gebhard Bethge — Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch: I. Band, NHC I,1 - V,1*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 8), Berlin: Walter de Gruyter 2001, 215–233.
- Kaufman, Stephen A., *The Akkadian influences on Aramaic*, (Assyriological studies 19), Chicago: University of Chicago Press 1974.
- Kessler, Konrad, „Mandäer“, in: Herzog, Johann Jakob — Plitt, Gustav Leopold — Hauck, Albert (eds.), *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2. vyd., Bd. 9, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1881, 205–222.
- Kessler, Karlheinz „Das wahre Ende Babylons – die Tradition der Aramäer, Mandäer, Juden und Manichäer,“ in: Joachim Marzahn — Günther Schauerte (eds.), *Babylon: Mythos & Wahrheit*, München, Hirmer 2008, 467–486.
- King, Karen L., *What is gnosticism?* London: Harvard University Press 2003.
- Kippenberg, Hans G. *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (2) 1995.
- Klauck, Hans-Josef, *Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005.
- Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, Přeložila Veronika Černušková, úvod a poznámky k textu Miroslav Šedina. Řecko-české vydání, (Knihovna raně křesťanské tradice 9), Praha: OIKOYMENH 2008.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes — Gerrit J. Reinink, *Patristic evidence for Jewish-Christian sects* (Supplements to Novum Testamentum; 36), Leiden: Brill 1973.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature* (Supplements to Novum Testamentum 46), Leiden: Brill 1977.
- Klíma, Otakar, *Sláva a pád starého Íránu*, Praha: Orbis 1977.
- Klugkist, Alexander Cornelis, „The Origin of the Mandaic Script“, in: Herman L. J. Vanstiphout (ed.), *Scripta Signa Vocis. Studies about scripts, scriptures, scribes and languages in the Near East presented to J. H. Hospers by his pupils, colleagues and friends*, Groningen: Forsten 1986, 111–120.
- Klugkist, Alexander Cornelis, *Midden-Aramese schriften in Syrië, Mesopotamië, Perzië en aangrenzende gebieden*, Rijksuniversiteit te Groningen 1982.
- *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Uspořádal ThDr. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad 1998.
- Koenen, Ludwig — Cornelia Römer (ed), *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund d. von A. Henrichs u. L. Koenen besorgten Ersted. hrsg. u. übers. von Ludwig*

- Koenen u. Cornelia Römer.* (In Zusammenarbeit mit d. Arbeitsstelle für Papyrusforschung im Inst. für Altertumskunde d. Univ. zu Köln), (Papyrologica Coloniensia 14), Opladen: Westdeutscher Verlag 1988.
- Koenen, Ludwig, „From Baptism to the Gnosis of Manichaeism,” in: Bentley Layton (ed), *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism, Proceedings of the Conference at Yale March 1978* (Studies in the history of religions) Leiden: Brill 1981, 734–756.
 - Koch, Carsten „Opfer‘ und ‚Gebet‘ in der mandäischen Religion“, in: Ulrich Berner – Christoph Bochinger – Rainer Flasche (eds.), *Opfer und Gebet in den Religionen*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2005, 132–145.
 - Koch, Carsten, „Richard Reitzenteins Beitrag zur Mandäerforschung“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), 49–80.
 - Kopecká, Lucie — Petr Pokorný (úvod, překlad a komentář), „Filipovo evangelium“, in: Wolf B. Oerter — Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1, Kodex II/2-7*, Praha: Vyšehrad 2008, 183–205.
 - Kreyenbroek, Philip G, „Morals and society in Zoroastrian Philosophy“, in: Brian Carr - Indira Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, London: New York Routledge 1997, 42–58.
 - Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993.
 - Kruisheer, Dirk, „Theodore Bar Koni’s Kētábá d-Eskolyon as Source for the Study of Early Mandaeism”, *Jaarbericht ex Oriente Lux* 33 (1993/94), 151–169.
 - Labahn, Antje „Aus dem Wasser kommt das Leben: Waschungen und Reinigungsriten in frühjüdischen Texten,“ in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*. Berlin: Walter de Gruyter 2011, 157–219.
 - Lamani, Mokhtar, „Minorities in Iraq: The Other Victims”, in: Raymond W. Baker – Shereen T. Ismael – Tareq Y. Ismael (eds.), *Cultural Cleansing in Iraq: Why Museums Were Looted, Libraries Burned and Academics Murdered*, London: Pluto Press 2010, 239–255.
 - Langer, Robert — Jan A. M. Snoek, „Ritualtransfer“, in: Christiane Brosius — Axel Michaels — Paula Schrode (eds.), *Ritual und Ritualdynamik Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 188–196.
 - Langer, Robert et al. „Ritualtransfer“, in: Robert Langer — Raoul Motika — Michael Ursinus (eds.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a M. 2005, 23–34
 - Lattke, Michael, *Oden Solomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 1. Oden 1 und 3-14*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1999.
 - Laurent, Johann C. M. „Fratris Ricoldi de Monte Crucis Ordinis Predicatorum Liber Peregrinationis“, in: Johann C. M. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*, Lipsiae (Lepizig): J. C. Hinrichs Bibliopola 1864, 101–141.
 - Lawrence, Jonathan D., *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, (Society of Biblical Literature: Academia biblica), Leiden: Brill 2006.
 - Layard, Austen Henry, *Early adventures in Persia, Susiana, and Babylonia. Including a residence among the Bakhtiyari and other wild tribes before the discovery of Nineveh*, Vol.II, London: John Murray 1887.
 - Levene, Dan „Jüdisch-aramäische Zauberschalen aus Mesopotamien“, in: Joachim Marzahn – Günther Schauerte (eds.), *Babylon. Mythos & Wahrheit, Bd. 2 Babylon. Wahrheit. Eine Ausstellung*

- des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin, München: Hirmer 2008, 549–552.*
- Levene, Dan, *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul 2003.
 - Lidzbarski, Mark, „Alter und Heimat der mandäischen Religion“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 321–328.
 - Lidzbarski, Mark, „Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit“, *Zeitschrift für Numismatik* 33 (1921), 83–96.
 - Lidzbarski, Mark, „Uthra und Malakha“, in: Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag*, Gießen 1906, 537–545.
 - Lietzmann, Hans, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 27 (1930), 596–608.
 - Lieu, Samuel N. C. „Minichaeian Terms in Syriac: Some Observations on their Transmission and Transformation“, *ARAM* 16 (2004), 129–140.
 - Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden: Brill 1999.
 - Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), Tübingen: Mohr 1992.
 - Lincoln, Bruce, *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*, Chicago — London: University of Chicago Press 2003
 - Lipiński, Edward, *Semitic Linguistics in Historical Perspective*, (Orientalia Lovaniensia analecta 230), Leuven: Peeters 2014.
 - Litwa, David, *Refutation of All Heresies. Translated with an Introduction and Notes*, (Writings from the Greco-Roman world 40), Atlanta: Society of Biblical Literature Press 2015.
 - Lidzbarsky, Mark, „Alter und Heimat der mandäischen Religion“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 321–328.
 - Lofts, Mark J. „Mandaeism: The Sole Extant Tradition of Sethian Gnosticism“, *ARAM* 22 (2010), 31–59.
 - Lupieri, Edmondo, „The Mandaeans and the Myth of Their Origins“, in: Rainer Voigt (ed), „*Und das Leben ist siegreich!*“. *Mandäische und samaritanische Literatur. Im Gedenken an Rudolph Macuch (1919-1993)*, Mandäische Forschungen 1, ed., Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 127–143.
 - Lupieri, Edmondo, *The Mandaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids: Eerdmans 2002.
 - Luttikhuisen, Gerard P., *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen: Mohr 1985.
 - Luttikhuisen, Gerard P., „Elchasaites and Their Book“, in: Antti Marjanen — Petri Luomanen (eds.) *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, Leiden: Brill 2008, 335–364.
 - Luttikhuisen, Gerard P., „Biblical narrative in Gnostic revision: The story of Noah and the Flood in classic Gnostic mythology“, in: Florentino García Martínez — Gerard P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the flood. Themes in Biblical narrative*, Leiden: Brill 1999.
 - Luttikhuisen, Gerard P., *Gnostic Revisions of Genesis: Stories and Early Jesus Traditions*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 58), Leiden: Brill 2008.
 - Macuch, Maria — Christa Müller-Kessler — Bert G. Fagner (eds.), *Studia semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Harrassowitz: Wiesbaden 1989.
 - Macúch, Rudolf: „Lady Ethel Stefana Drower (1879-1972)“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 6–12.

- Macuch, Rudolf *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin: Walter de Gruyter 1965.
- Macuch, Rudolf, „Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen“, *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 401–408.
- Macuch, Rudolf, „Anfänge der Mandäer“ in: Franz Altheim - Ruth Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt. Bd. 2*, Berlin 1965, 76–190.
- Macuch, Rudolf, „Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben“, *Orientalistische Literaturzeitung* 63 (1968), 5–14.
- Macuch, Rudolf, Recenze „Ethel Stefana Drower, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa*“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (NF 30), 105 (1955), 6–12.
- Marcovich, Miroslav (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, (Patristische Texte und Studien 25), Berlin: de Gruyter 1986.
- Marjanen, Antti, „What is Gnosticism? From the pastorals to Rudolph“, in: Antti Marjanen (ed), *Was there a gnostic religion?*, (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki — Göttingen: Finnish Exegetical Society — Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 1–53.
- Marksches, Christoph, „Einführung“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, il —lxiii.
- Marksches, Christoph, *Die Gnosis*, München: C. H. Beck 2001.
- Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*, Boulder: Westview Press 1985.
- Mattar, Mohamed Y., „Unresolved Questions in the Bill of Rights of the New Iraqi Constitution: How Will the Clash Between `Human Rights` and `Islamic Law` Be Reconciled in Future Legislative Enactments and Judicial Interpretations?“, *Fordham International Law Journal* 30 (2006), 125–157.
- Merkelbach, Reinhold, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986.
- Michael Klöcker — Monika Tworuschka — Udo Tworuschka, *Wörterbuch Ethik der Religionen: Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (2) 1996.
- Michaels, Axel, „Ex opere operato: Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen“, Klaus-Peter Köpping — Ursula Rao (eds.), *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster, LIT Verlag 2000, 104–123.
- de Monte Croce, Riccold, *Pèrègrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction Par René Kappler*, (Textes et traductions des classiques français du Moyen Âge, 4), Paris: Champion 1997.
- de Morgan, Jean Jacque, *Mission scientifique en Perse, Tome V, Etudes linguistiques, Deuxième partie: Textes mandaites*, Paris: Imprimerie Nationale 1904.
- Morgenstern, Matthew, „Diachronic studies in Mandaic“, *Orientalia* 79 (2010), 505–525.
- Morgenstern, Matthew, Recenze „Müller-Kessler, Christa, Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen“, *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), 280–289.
- Morgenstern, Matthew, „Notes on a Recently Published Magic Bowl“, *Aramaic Studies* 2 (2004), 207–222.
- Morony, Michael G., „Magic and society in late Sasanian Iraq“, in: Scott Noegel — Joel Walker — Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, magic and the stars in the ancient and late antique world*, University Park PA, Pennsylvania State University Press 2003, 83–107.
- Morony, Michael G., „Religion and the Aramaic Incantation Bowls“, *Religion Compass* 4 (2007), 414–429.

- Motika, Raoul, *Die aktuelle Lage der iranischen Mandäer und die Verfassung der islamischen Republik* (manuskript z roku 1991).
- Müller-Kessler, Christa — Karlheinz Kessler, „Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten“, *Zeitschrift für Assyriologie*, 89 (1999), 65–87.
- Müller-Kessler, Christa „Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit: Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient“, in: Johannes Renger (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 24.–26. March 1998 in Berlin*, Berlin 1999, 427–443.
- Müller-Kessler, Christa, „Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls“, in: Tzvi Abusch — Karel Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Studies in Ancient Magic and Divination, Groningen: Styx 1999, 197–209.
- Müller-Kessler, Christa, „Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung“, in: *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904*, Basel: Verlag von Helbing und Lichtenhahn 1905, 238–259.
- Müller-Kessler, Christa, „The Mandaeans and the Question of Their Origin“, *ARAM Periodical* 16 (2004), 47–60.
- Naveh, Joseph, „The Origin of the Mandaic Script“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 198 (1970), 32–37.
- Naveh, Joseph, *Early History of the Alpha: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem: Magnes 1987.
- Neusner, Jacob — Bruce D. Chilton (eds.), *Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, London: Continuum 2008.
- Neusner, Jacob, *A history of the Jews in Babylonia: The early Sasanian period*, Leiden: Brill 1966.
- Oelsner, Joachim, „Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon die große Stadt — Vom Ende einer Kultur“ (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse 138/1), Stuttgart/Leipzig, Verlag der Sächsischen Akademie Wissenschaften zu Leipzig 2002.
- Oelsner, Joachim, „Incantations in southern Mesopotamia: From clay tablets to magical bowls (thoughts on the decline of the Babylonian culture)“, in: Shaul Shaked, *Officina magica: Essays on the practice of magic in antiquity*, Leiden — Boston: Brill 2005, 31–51.
- Oerter, Wolf B., „Religionista Kurt Rudolph“, in: Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, 379–383.
- Ondráček, Václav, „Potennoia ve třech tvarech (NHC XIII/1, 35,1– 50,24)“, in: Wolf B. Oerter — Zuzana Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádi. 4, Kodex VI/3, kodex VII/2 a 5, kodex VIII/2, kodex XIII/1, Authentikos logos, Druhý traktát velkého Seta, Tři Sétovy stély, Petrův list Filipovi, Protennoia ve třech tvarech*, Praha: Vyšehrad 2017, 221–258.
- *L'Osservatore Romano*, „Udienza di Giovanni Paolo II al Supremo Consiglio dei Mandei“, 9. giugno 1990.
- Pallis, Svend A., *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930: Chronologically Arranged, with Annotations and an Index. Preceded by an Extensive Critical and Historical Introduction on the Mandaeans, their Language and Literature and on Mandaean Research up to 1930*, London: Copenhagen 1933 (repr. Amsterdam: Philo Press 1974).

- Paz, Yakir „`Meishan Is Dead`: On the Historical Contexts of the Bavli's Representations of the Jews in Southern Babylonia,” in: Geoffrey Herman — Jeffrey Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Bavli and its Cultural World*, Providence, RI: Brown University Press 2018, 47–99.
- Pearson, Birger A., *Ancient Gnosticism: traditions and literature*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2007.
- Pearson, Birger A., „Baptism in Sethian Gnostics Texts“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 119–143.
- Pearson, Birger A., „Is Gnosticism a Religion?“, in: Ugu Bianchi (ed.), *The Notion of `Religion` in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September 1990*, Roma: „L'Erma" di Bretschneider 1994, 105–114.
- Pearson, Birger A., „Jewish Sources in Gnostic Literature“, in: Stone, Michael E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum: Assen 1984, 473–474.
- Pearson, Birger A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 1990 (původně 1981).
- Pedersen, Schou V., *Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter. Med henblik paa bestemmelsen af Mandaernes forhold til jødedom og Kristendom*, Aarhus: Universitetsforlaget 1940.
- Petermann, Heinrich J., *Reisen im Orient*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp. (2) 1865.
- Peterson, Erik, „Urchristentum und Mandäismus,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1928), 55–98.
- Pokorný, Petr, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad 1998.
- Portes, Alejandro — Rubén G. Rumbaut, *Immigrant America. A portrait*, Berkeley: Univ. of California Press (3) 2007.
- Powell, Douglas, „Clemens von Rom”, in: Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin — New York: Walter de Gruyter 1981, 113–120.
- Raschke, Joachim: *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag, (2) 1988.
- Reeves, John C., *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean studies 41), Leiden: Brill 1996.
- Reiner, Erica, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Osnabrück: Biblio Verlag 1970.
- Reitzenstein, Richard, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn a. Rh.: Marcus & Weber 1921.
- Reitzenstein, Richard, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1919, 12), Heidelberg: Winter 1919.
- Reitzenstein, Richard, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig — Berlin: Teubner 1929.
- Richter, Siegfried G., *Die Aufstiegspalmen des Herakleides: Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern*, (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 1), Wiesbaden: Reichert Verlag 1997.
- Rochberg, Francesca, *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, (Studies in ancient magic and divination 6), Leiden: Brill 2010.
- Rollinger, Robert, „Babylon“, in: Manfred Landfester (ed.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World. Classical tradition*, Vol. 1, Leiden: Brill 2006, 414–424.

- Römer, Cornelia Eva, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibigraphie: Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, Papyrologica Coloniensia 24, Opladen: Westdeutscher Verlag 1994.
- Rudolph, Kurt, „Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten,“ in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 569–606.
- Rudolph, Kurt, „Coptica-Mandaica: Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptischen und mandäischen Texten,“ in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 433–57.
- Rudolph, Kurt, „Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 458–477.
- Rudolph, Kurt, „Das Verhältnis der Mandäer zum Manicheismus“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 607–626.
- Rudolph, Kurt, „Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 301–338.
- Rudolph, Kurt, „Die Dämonisierung des ‚Anderen‘ in der mandäischen Überlieferung. Ein Kapitel des Umgangs von Religionen untereinander“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996.
- Rudolph, Kurt, „Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 538–568.
- Rudolph, Kurt, „Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 339–362.
- Rudolph, Kurt, „Die Religion der Mandäer“, in: Hartmut Gese – Maria Höfner – Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, (Die Religionen der Menschheit 10, 2), Stuttgart: Kohlhammer 1970, 403–462.
- Rudolph, Kurt, „Erlöser. I. Religionswissenschaftlich“, in: Hans D. Betz (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen: Mohr (4) 1999, Bd. 2, 1432–1435.
- Rudolph, Kurt, „Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 629–654.
- Rudolph, Kurt, „Mani und die Gnosis“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 655–666.
- Rudolph, Kurt, „Probleme der mandäischen Religionsgeschichte“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 370–401.
- Rudolph, Kurt, „Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 199, 402–432.

- Rudolph, Kurt, „The Relevance of Mandaean Literature for the Study of Near Eastern Religions“, *ARAM* 16 (2004) 1–12.
- Rudolph, Kurt, „War der Verfasser der Oden Salomos ein ‚Qumran-Christ‘? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis“ in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: Brill 1996, 503–537.
- Rudolph, Kurt, „Zweierlei Jenseitsreisen: Die altägyptische Nachtfahrt der Sonne und die Gnostisch-mandäische Himmelsreise der Seele“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden: E. J. Brill 1996, 492–502.
- Rudolph, Kurt, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.
- Rudolph, Kurt, *Die Mandäer II: Der Kult*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 57), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1961
- Rudolph, Kurt, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010.
- Rudolph, Kurt, *Mandaism*, (Iconography of Religions XXI), Leiden: Brill 1978.
- Rudolph, Kurt, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1965.
- Ryen, Jon Olav, „Baptism in Jordan for Christians and Gnostics: Remarkable similarities between Old Syrian baptismal liturgies and the Mandaean *masbuta* ,” *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009), 282–315.
- Řoutil, Michal, „Asyřané/Syřané“, in: Jiří Gebelt a kol., *Vě stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad 2016, 104–136.
- Saleh, Raad Jabbar, „Sabian Madaeans: A Millennial Culture at Stake“, in: Sa’ad Salloum (ed.), *Minorities in Iraq*, 79–89.
- Sassoon, Joseph, *The Iraqi refugees. the new crisis in the Middle East*, New York: I.B. Tauris 2009.
- Säve-Söderbergh, Torgny, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949.
- Segal, Judah B., Recenze „The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956), 373–375.
- Segelberg, Eric, *Mašbuta. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*. Uppsala: Almqvist and Wiksells 1958.
- Segert, Stanislav, „Essenism and Christianity“, in: Iva Doležalová — Břetislav Horyna — Dalibor Papoušek (ed.), *Religions in Contact. Selected Proceedings of the Special IAHHR Conference held in Brno, August 23–26, 1994*, Czech Society for the Study of Religions: Brno 1996, 77–86.
- Seppälä, Serafim, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,“ in: David Hellhom (ed.) *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 1139–1177.
- Sevrin, Jean-Marie, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi : Section Etudes 2) Québec: Presses de l'Université Laval 1986.
- Shaked, Shaul — James Nathan Ford — Siam Bhayro. With contributions from Matthew Morgenstern and Naama Vilozny: *Aramaic bowl spells: Jewish Babylonian Aramaic bowls* (Magical and religious literature of late antiquity; volume 1), Boston: Brill 2013.

- Shaked, Shaul, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI) by Aturpāt-i Ēmētān* (Boulder, Colorado: Westview Press: 1979).
- Shapira, Dan D. Y., „Manichaeans (Marmanaiia), Zoroastrians (Iazuqaiia), Jews, Christians and Other Heretics. A Study in the Redaction of Mandaic Texts“, *Le Muséon*, 117 (2004), 243–280.
- Schenke, Hans-Martin, „Die Gnosis“, in: Johannes Leipoldt — Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, Bd. I, Berlin: Evangelische Verlaganstalt (4) 1975, 371–415.
- Schenke, Hans-Martin, „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.
- Schippmann, Klaus, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1993.
- Schlier, Heinrich, „Zur Mandäerfrage“, *Theologische Rundschau* 5 (1933), 1–34, 69–92.
- Schmidt, Carl, *Koptisch-gnostische Schriften, 1. Band. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeú*. Hrsg. von. 3. Aufl. bearb. von W. Till, Berlin 1962.
- Schnelle, Udo, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30—130 n. Chr.: Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 2015.
- Schwaigert, Wolfgang, *Das Christentum in Hüzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg: Univ., Diss. 1989.
- Siouffi, Nicolas, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris: Impr. Nationale 1880.
- Smith, J. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1998 (repr. 1903).
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalem: Bar Ilan University Press — The Johns Hopkins University Press 2002.
- Sokoloff, Michal – Ramat Gan, „Jewish Babylonian Aramaic“, in: Stefan Weninger et al. (ed.), *Semitic languages: An International Handbook*, (Handbooks of Linguistic and Communication Science 36), Berlin: Walter de Gruyter 2011, 660–670.
- *Spisy apoštolských otců*, Přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Edice Kalich. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1986.
- Stausberg, Michael, „Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran“, in: Manfred Krebernik — Jürgen van Oorschot (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster: Ugarit Verlag 2002, 91—111.
- Stausberg, Michael, „Vor und nach der *middle passage*: Varianten des Ritualtransfers in der afroamerikanischen Geschichte“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010), 39–69.
- Stausberg, Michael — Steven Engler, „Theories of Religion“ in: Michael Stausberg — Steven Engler (ed.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2016, 52–72.
- Stausberg, Michael, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte - Gegenwart - Rituale. Band 1*, Stuttgart - Berlin - Köln: W. Kohlhammer 2002.
- Stegemann, Hartumt, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Nachwort von Gert Jeremias*, Freiburg im Breisgau: Herder (10) 2007.
- Stemmerger, Günter, „Was There a `Mainstream Judaism` in the Late Second Temple Period?“, *Review of Rabbinic Judaism*, 4 (2001), 189–208.

- Sundermann, Werner, „A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving”, in: Paul Mirecki — Jason BeDuhn (eds.), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, Leiden: Brill 2001.
- Šomodiová, Katarína, „Mandejci včera a dnes“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Historie a kultura asijských zemí*, Plzeň: Filozofická fakulta Západočeská univerzita v Plzni 2018, 57–73.
- Al-Tabarí, Abú Jaʿfar Muhammad B. Jarím, *The Commentary on the Qurʾán*, Vol. 1, Oxford 1987.
- Tardieu, Michel, *Manichaeism*, University of Illinois Press, Urbana — Chicago 2008.
- Taylor, Joan E., *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism* (Studying the Historical Jesus), Grand Rapids: Eerdmans 1997.
- Thévenot, Melchisédech, *Relations de divers voyages curieux : qui n'ont point esté publiées, est qu'on a traduit or tiré des originaux des voyageurs françois, espagnols, allemands, portugais, anglois, hollandois, persans, arabes & autres orientaux*, Première Partie, Paris: Meturas, Piget, Langlois, Iolly, Billaine 1663.
- Thomas, Joseph, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, Gembloux: Duculot 1935.
- Thomassen, Einar, „Baptism among the Valentinians“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 895–915.
- Thomassen, Einar, „Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentianism“, in Christoph Marksches — J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.01.2011 in Berlin-Spandau*, Leuven: Peeters 2013, 129–150.
- Toral-Niehoff, Isabel, *Al-Hīra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden: Brill 2014.
- Turner, John D, „Sethian gnosticism: a literary history“, in: Charles W. Hedrick — Robert Hodgson Peabody (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Mass.: Hendrickson 1986, 55–86.
- Turner, John D., *Sethian gnosticism and the platonic tradition*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 6) Leuven: Peeters 2001.
- van den Broek, Roelof, *Gnostic religion in antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, Year 2013.
- Vertovec, Steven „Religion and Diaspora“, in: Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion II: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2004, 275–303.
- Vinklát, Marek, „Výzkum mandejských preklasických textů od počátku po současnost“, *Theologická revue* 83 (2012), 340–357.
- Vítková, Zuzana – Petr Pokorný (úvod, překlad a komentář), „Podstata archontů“, in: Wolf B. Oerter — Petr Pokorný (ed.), *Rukopisy z Nag Hammadí. 1, Kodex II/2-7*, Praha: Východní 2008, 207–227.
- Vítková, Zuzana, *Gnostický Adam: Stvoření člověka a rajský příběh podle setovské mytologie*, Praha: Herrmann & synové 2017.
- Watt, W. Montgomery — Alford T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit — Islamisches Recht — Religiöses Leben*, (Die Religionen der Menschheit 25,1), Stuttgart: W. Kohlhammer 1980.

- Wehnert, Jürgen, „Elkesaiten“, in: Walter Kasper et al. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3, Herder: Freiburg 1995, 605–606.
- Wehnert, Jürgen, „Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen“, in: David Hellhom (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Early Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Berlin: Walter de Gruyter 2011, 1071–1114.
- Wehnert, Jürgen. *Der Klemensroman. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Wehnert*, (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz (5)1985.
- Werblowsky, R. J. Zwi, „Eschatology: An Overview“, in: Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Second Edition. Vol. 4.*, Detroit: Thomson Gale 2005, 2833–2836.
- Whiteker, Edward – Maxwell E. Johnson, *Documents of the Baptismal Liturgy. Revised and expended edition*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota 2003.
- Widengren, Geo „Die Mandäer“, in: Berth Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, 2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden: Brill 1961, 83–101.
- Widengren, Geo (ed.), *Der Mandäismus*, (Wege der Forschung 167), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
- Widengren, Geo, *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit 14), Kohlhammer: Stuttgart 1965.
- Widengren, Geo, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 70), Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen 1960.
- Widengren, Geo, *Mesopotamian elements in Manichaeism: Studies in Manichaeism, Mandaeism, and Syrian-Gnostic religion*, (King and Saviour II), Uppsala — Leipzig: Lundequist — Harrassowitz 1946.
- Widengren, Geo, „Geschichte Mesopotamiens“ in: Bertold Spuler (ed.) *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed. Handbuch der Orientalistik II. Bd., 4, 2*, Leiden: Köln 1966.
- Williams, Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46) Second Edition, Revised and Expanded*, Brill Leiden 2009.
- Williams, Michael Allen, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1996.
- Zimmern, Heinrich, „Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehta und Mambuha der Mandäer“, in: *Orientalistische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hrsg. von Carl Bezold*, Bd.2, Gießen: Verlag von Alfred Töpelman (J. Ricker) 1906, 959–967.

Ostatní internetové zdroje³

- *Abschließende Statistik zur Aufnahme irakischer Flüchtlinge*, 27.4.2010, <<http://www.bamf.de/DE/ DasBAMF/Aufgaben/HumanitaereAufnahme/humanitaereaufnahme-statistik-irak.html>>, (8.8.2014).
- *Aufnahme von 101 irakischen Flüchtlingen aus der Türkei*, 16.7.2013, <<http://www.bmi.bund.de/ SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2013/07/irakische-fluechtlinge.html>>, (8.8.2014).
- *Basic Mandaean Beliefs*, <<http://home.sol.no/~noetic/manda.html>>, (18.4.2005).
- *CoR Electoral Law No. 26 of 2009 (Amendment to Electoral Law No. 16 of 2005)*, <<http://www.gjpi.org>>, (15.5.2016).
- Friesen, Joe, „Canadians working to rescue Mandaean people on brink of extinction in Iraq“, *The Globe and Mail*, 31.7.2015, <<http://www.theglobeandmail.com/news/national/canadians-working-to-rescue-mandaean-people-on-brink-of-extinction-in-iraq/article25807210/>>, (12.2.2017).
- *Christen auf der Flucht: 99 Flüchtlinge aus dem Irak gelandet*, 17.7.2013, <<http://koptisch.wordpress.com/2013/07/17/christen-auf-der-flucht-99-fluechtlinge-aus-dem-irak-gelandet>>, (8.8.2014).
- Kennedy, Hugh, „Baghdad i. The Iranian Connection: Before the Mongol Invasion“, *Encyclopædia Iranica*, Vol. III/4, 412–415; <<http://www.iranicaonline.org/articles/baghdad-iranian-connection-1-pr-Mongol>>, (1.2.2019).
- Lackritz, Judy, *Renew amendment to help religious refugees*, 24.8. 2012, <<http://www.mysanantonio.com/opinion/commentary/article/Renew-amendment-to-help-religious-refugees-3813539.php>>, (8.8.2014).
- *Leader of the world's mandaeans asks for help*. Göttingen, 7. 9. 2010, <www.gfbv.de>, (1. 2. 2019).
- Mamouri, Ali, „Iraqi Interfaith Council Tries to Protect Minorities“, *Al-Monitor*, 1.6.2013, <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/06/iraq-interfaith-dialogue-council-minorities.html>>, (8.8.2014).
- Michaels, Axel, „Zur Dynamik von Ritualkomplexen“, *Forum Ritualdynamik - Diskussionsbeiträge des SFB 619 der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Heft 3, <<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4583>>, (12.1.2011).
- *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge 2012*, 83, <<http://www.bamf.de/ SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2012.html>>, (8.8.2014).
- *Mitteilung aus Ökumene und Auslandsarbeit* 2011, <<http://www.ekd.de/international/berichte/81482.html>>, (8.8.2014).
- Müller-Kessler, Christa, „Mandaeans V. Mandaic Language“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, <<http://www.iranica.com/articles/mandaeans-5-language>> (1.2.2019).
- Neuber, Dirk – Christof Reinhart, „Geheimnisvolle Bleischriftrolle der Mandäer: Moderne Computertomographie erlaubt virtuelle Entschlüsselung eines antiken Rätsels“, in: *Zerstörungsfreie Prüfung (ZfP) — Zeitung*, 132, Dezember 2012, <<http://www.ndt.net/article/dgzfp/pdf/Fachbeitrag%20Neuber%20Reinhart.pdf>>, (1.2.2019).
- Pell, Geofrge, *Mandaeans Persecuted*, 24. 10. 2006, <<http://www.sydney.catholic.org>>, (8.8.2014).

³ Funkčnost odkazů aktualizována 1.2. 2019. Tam, kde odkaz již nebylo možné dohledat, uvádím poslední mně známé datum funkčnosti odkazu.

- *Proposed refugee admissions for fiscal year 2014. Report to the Congress*, <<http://www.state.gov/documents/organization/219137.pdf>>, (8.8.2014).
- *Report of the Office of the UNHCR on the Human Rights Situation in Iraq in the Light of Abuses Committed by the So-called Islamic State in Iraq and the Levant and Associated Groups* (13. 3. 2015), <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_18_AUV.doc>, (15. 5. 2016).
- Salloum, Saad et al., *At Crossroads: Human Rights Violations Against Iraqi Minorities After ISIS*, Masarat, 26. 9. 2015, 59–66, <<http://masaratiraq.org/2015/09/26/masarat-launches-its-first-report-on-iraqi-minoritys-rights-violations/>>, (15.5.2017).
- *Statistical Report on UNHCR Registered Iraqis and Non-Iraqis. UNHCR Region – Iraq Operation*, 30. 11. 2011, <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Full%20Report_434.pdf>, (15.5.2016).
- *Submission on behalf of the Mandaean Human Rights Group to the Human Rights Committee's Periodic Review of Iraq in October 2015*, 26. 4. 2016, <<http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/MandaeanHumanRightsGroup.pdf>>, (1. 5. 2017).
- *Sunni Arabs officially welcomed into TNA Constitution drafting as doubts persist*, 5.6.2005, <<http://wikileaks.org/cable/2005/07/05BAGHDAD2830.html>>, (1.2.2019).
- *UN: Iraqi Mandeans hard to resettle in 1 place*. December 6, 2009, <<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=463ef21123&id=4cdcf2838>>, (8.8.2014).
- *UNHCR Country Operations Plan 2007 Syrian Arab Republic*, <<http://www.unhcr.org/49cb99652.html>>, (15. 5. 2016).
- *UNHCR Syria update August 2008. Highlights*, <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/47C5E39DE0D834C449257591000FF494-Full_Report.pdf>, (15.5.2016).
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, *World Population Prospects: The 2012 Revision*, <http://esa.un.org/wpp/unpp/panel_population.htm>, (15. 5. 2016).
- *Who are the Mandeans?* <<http://www.mandaeanworld.com/who5.html>>, (18.4.2005).
- Zbíral, David, *Vkládání rukou v křesťanském kultu 1.—5. století*, <<http://www.david-zbiral.cz/vzkladruk.htm>> (1.2.2019).

Summary

Overview of the work with respect to the objectives pursued: ie a) questions of spatial and temporal localisation of the origins of the Mandaeans, b) the changes made by the Mandaean community in the 20th and 21st centuries, and c) the related changes of ritual practice.

Ad a) In interpreting the origins of the Mandaeans, I have focused on three basic motifs considered by the research to be evidence of the Western, ie, Syro-Palestinian origin of Mandaeism: origins in the 'heretical' circles of Palestinian Jewry, in the Syro-Palestinian baptismal movement and in the Syro-Palestinian Gnosticism.

I have shown that the polemics with Judaism, the presence of the Old Testament motifs, the similarities between the Gnostic and Mandaean texts, as well as the significance of the water rituals in the Mandaean religion, provide evidence of Mandaean origin in Babylonia. Together with the incantations bowls and metal scrolls, and along with the philological evidence, these sources speak unequivocally for the origins of the Mandaeans in Babylonia.

The more complex question is that of the temporal location of the origins of the Mandaeans. Because of the lack of sources, I base the earliest beginnings of the Mandaeans on a certainty-likelihood-possibility scale in the following way:

I consider the Theodor Bar Konai report from the end of the 8th century to be a *certain* point for dating the existence of the Mandaeans.

On the basis of external documents (reports of Christian authors that refer to the name 'Mandaeans'), we may *likely* presume the existence of the Mandaeans at the turn of the 5th and 6th centuries. Such an assumption is supported by the dating of the corpus of incantations and by the absence of Islam in the passages of classical Mandaean texts (*Ginza*, *Qulasta*).

With the dating of the origins of Mandaeism into the early Sassanian period, that is to say, in the 3rd to 4th centuries we are only in the area of *possible*.

Ad b) In the context of changes in the Middle East region, the Iraqi Mandaean community has undergone a fundamental change in the second half

of the 20th century. Combined with factors of internal dynamics and external stimuli, this transformation can be characterised as a path from the internal crisis (ignorance, lack of interest in its own traditions and lack of priests) to an external crisis, more precisely a crisis caused by external factors (civil war in Iraq and forced migration). Iraqi Mandaeans participated in the processes of urbanisation, in the development of education, in the creation of new working opportunities and the equal position of women. This led to the creation of an intellectual Mandaean elite which, together with several progressive priests, brought the community out of the crisis of the 1950s and 1960s. The fall of Saddam Hussein's regime allowed the continuation of the social and political commitment of the lay people, but in the first place caused a very negative security situation in the country, causing the majority of Mandaeans to migrate.

Ad c) Moving to the Western diaspora has brought opportunities for the development of individual communities, on the other hand it brings new challenges: the issue of communication between the Mandaean communities scattered around the world, the tension between integration and community life, as well as the question of ritual practices. Changes in ritual practice have been analysed in my text using the concept of ritual transfer, an analytical tool developed to understand the processes involved in transferring rituals to other contexts.

The analysis of the rituals observed by me compared to the external and internal Mandaean documents revealed:

1) Processes of substitution at the level of ritual *behaviour* (replacing the ritual of the *masiqta* with simple ritual feasts), substitution at the level of *actors* (replacing prescribed actors within the priesthood hierarchy) and at the level of *place* of ritual performance (by moving the *masbuta* ritual from rivers to tanks and rented swimming pools).

2) Processes of transformation (simplification) on the level of performance of ritual practice (simplification/shortening of the wedding ritual, replacing the ritual self-immersion in the river by showering in the home), and at the actors level (wedding ceremony without the prescribed number of priests).

(3) Regular and irregular meetings of priests with laymen, during which common prayers are held, and the priest interprets religious texts, can be considered as ritual innovation.

4) I did not record a recursive transfer of rituals, trying to transfer a change of diaspora ritual back to Iraq/Iran.

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

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

3) In relation to the previous point, it is necessary to correct the image of the Mandaean ritual practice suggested by Western research: here I refer an interpretation that organises the ritual practice of the Mandaeans in the following way: the Mandaeans are 'baptised' (ie they undergo *maṣbuta*) every Sunday and the *masiqta* ritual takes place when the Mandaean dies. As can be seen from the previous explanation, the Mandaeans usually complete the *maṣbuta* only a few times in their life, and the *masiqta* ritual is usually replaced by simpler ritual feasts when the Mandaean dies.

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

Seznam vyobrazení

Pokud není výslovně uvedeno autorství, jedná se o mnou pořízené snímky.

1) Mapa lokalit v Iráku a Íránu obývaných mandejci ve 20. a 21. století. (Autorka mapy Kateřina Vytejčková, použito se svolením autorky.)

2) Znak mandejské abecedy. (Převzato z publikace: Bogdan Burtea, „*Zihrun, das verborgene Geheimnis*“ *Eine mandäische priesterliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Zihrun Raza Kasia*, (Mandäische Forschungen 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2008, 8.

3) Mapa mandejských sídlišť v 17. století. (Převzato z publikace: Melchisédech Thévenot, *Relations de divers voyages curieux : qui n'ont point esté publiées, est qu'on a traduit or tiré des originaux des voyageurs françois, espagnols, allemands, portugais, anglois, hollandois, persans, arabes & autres orientaux*, Première Partie, Paris: Meturas, Piget, Langlois, Iolly, Billaine 1663. Text je přístupný na stránkách Francouzské národní knihovny (<http://gallica.bnf.fr>).

4) Vážení duše dle „Abaturova dívánu“. (Převzato z publikace: Ethel Stefana Drower, *Diwan Abatur or Progres trough the Purgatories: Text with Translation Notes and Appendices*, (Studi e Testi 151), Citta del Vaticano 1950.)

5) Z „Dívánu řek“ (*diuan nahrauata*). (Převzato z publikace: Kurt Rudolph, *Der mandäische „Diwan der Flüsse“*, (Abhandlung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 70/1), Berlin: Akademie-Verlag 1982.)

6) Oddělení úvodní formule („Ve jménu velkého Života...“) od následujícího textu pomocí *s-a* (písmene „s“ spojeného s „a“). 1. strana sbírky *Qulasta*. (Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959.)

- 7) Text sbírky *Qulasta* vyrytý na plátech plechu. Rituál „Otevření *mandi*“ (*ptaha d-bimanda*), Sydney, 20. března 2007, 3. den svátku *Paruanaiia*.
- 8a—b) Chybně napsaná pasáž mandejského textu je označena tečkami (12. řádek, chybně *ada*, namísto *ana*). Pasáž opomenutá při přepisování je vepsána po straně textu. Snímky textu *Qulasta*. (Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: E. J. Brill 1959, s. 140 a 119 mandejského textu.)
- 9) Shromáždění australské komunity v rámci svátku *Paruanaiia*. Na levé straně snímku je vystavená *Ginza*. Sydney, 19. března 2007, 2. den svátku *Paruanaiia*.
- 10) Interiér australské *mandi*. (Všechny následující snímky australské *mandi* pocházejí z 20. března 2007.)
- 11) *Mandi* v Íránu. (Autora snímku neznám, fotografii mi věnoval *ganzibra* Saláh.)
- 12a—d) *Mandi* v australské diaspoře.
- 13) Kanál přivádějící „živou vodu“ do bazénu před *mandi*.
- 14) Prostor před *mandi* rozdělený pomocí malých „hrází“ (*mišra*).
- 15a—b) Rituální ponoření sbírky *Qulasta* vyryté do plechových plátů. Sydney, 18. března 2007, 1. den svátku *Paruanaiia*.
- 16) Četba modliteb a hymnů v rámci rituálu Otevření *mandi* (*ptaha d-bimanda*). Sydney, 20. března 2007, 3. den svátku *Paruanaiia*.
- 17a—c) „Schrána“ (*kinta*) na podstavci (*kangana/kangara*).
- 18) „Tác“ (*tariana*) zhotovený z jílu a slámy.
- 19a—b) Kněžské insignie: koruna, hůl a prsten.

20a—c) „Praporec“ (*drabša*).

21a—d) V textu popsané fáze ritu *tamaša*. Sydney, 22. března 2007, 5. den svátku *Paruanaiia*.

22a—c) V textu popsané fáze ritu *rišama*. Sydney, 20. března 2007, 3. den svátku *Paruanaiia*.

23a—n) V textu popsané fáze rituálu *mašbuta* (v řece). Sydney, 18. března 2007, 1. den svátku *Paruanaiia*.

24a—g) V textu popsané fáze rituálu *mašbuta* (na břehu řeky). Sydney, 18. března 2007, 1. den svátku *Paruanaiia*.

25a—c) Rituál *mašbuta* v pronajatém plaveckém bazénu. Předměstí Haagu (Den Haag), 22. května 2006, svátek *Dihba daima*.

26a—c) V textu popsané fáze rituálu *Ahaba d-mania*. Sydney, 19. březen 2007, 2. den svátku *Paruanaiia*.

27a—g) V textu popsané fáze rituálu *zidqa brika*. Sydney, 22. březen 2007, poslední den svátku *Paruanaiia*.

28a—k) V textu popsané fáze svatebního rituálu. Nijmegen, červen 2017.

29a—d) Záběry z oslav svátku *Parannaiia*. Sydney, 18.—22. března 2007.

30a—f) Závěry z oslav svátku *Dihba daima*, Nizozemsko, 21.—22. května 2006.

31) Přednáška *tarmidy* Ráfida as-Sabtího v rámci svátku *Dihba daima*. Nijmegen, 21. května 2006.

32) Setkání mandejské delegace s papežem Janem Pavlem II. ve Vatikánu v červnu 1990. Fotografie poskytl Qajs as-Sa'dí.

33) Mandejští zástupci v komisi pro mezináboženský dialog v Iráku. Fotografie poskytl Qajs as-Sa‘dí.

34) Návštěva Matky Terezy v náboženském centru mandejců v Bagdádu roku 1991. Fotografie poskytl Qajs as-Sa‘dí.