

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Diplomová práce

Bc. Šimon Dittrich

Citování biblických textů ve vybraných spisech apoštolských otců

Bible Texts Quotations in Selected Writings of the Apostolic Fathers

Praha 2017

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jiří Pavlík, Ph.D.

Poděkování

Děkuji svému vedoucímu práce, doc. PhDr. Jiřímu Pavlíkovi, Ph.D., za nasměrování a usměrňování před psaním i během něho a také za vlídné a velmi trpělivé jednání.

Mgr. Jánů Bakytovi, Ph.D. jsem vděčný za podnětné námitky k mému referátu o dataci *1. Klémentova listu*.

Janu A. Dusovi, Th.D. vděčím za laskavé poskytnutí přístupu k některým publikacím, jež by mi jinak zůstaly upřeny.

Knihovnicím knihovny ETF jsem vděčný za naprosto nesamozřejmou vstřícnost a ochotu.

Své manželce moc děkuji za podporu, zájem a velkou trpělivost.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 2. srpna 2017

.....
Šimon Dittrich

Klíčová slova

apoštolští otcové, citace, Bible, žánry

Key Words

Apostolic Fathers, Quotations, Bible, Genres

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá otázkou, jakým způsobem sedm vybraných spisů apoštolských otců cituje biblické texty. Po úvodním pojednání o samotném termínu „apoštolští otcové“ následuje první část práce, která vysvětluje dále používané klíčové pojmy – citaci, smíšenou citaci, aluzi, parafrázi, biblický jazyk a exemplum.

V druhé, hlavní části jsou podrobně probírány citace v rámci jednotlivých děl. Práce odpovídá i na otázku, ze kterých biblických knih jednotliví autoři čerpali, ale více pozornosti je věnováno způsobu využívání citátů. Za účelem co nejobektivnějšího srovnání situace citací v jednotlivých spisech byl u každého díla zjištěn celkový počet všech citátů, délka všech citátů dohromady a také délka celého spisu, která byla vyjádřena v počtu normostran. Tak bylo dosaženo především dvou významných veličin – procentuálního množství citátů ve spise a četnosti citátů vyjádřené v počtu citátů na jednu normostranu. Dále byla pozornost věnována úloze citátů v jednotlivých dílech se zřetelem k jejich žánru.

Nejvyšší procentuální množství citací se nachází v *1. Klémentově listu* a většina z nich je v něm použita pro zvýšení autority požadavků, jež jsou hlavním motivem psaní dotyčného dopisu. Největší četnost citací se objevuje v *Listu Barnabášově* a podstatná část z nich je vykládána, což vyplývá z žánru traktátu a cíle spisu. I ve *2. listu Klémentově*, v němž jsou citace také časté, je jich nemalá část vysvětlena; důvodem je, že se jedná o kázání přednesené po četbě Písma. Polykarpovy listy množstvím citátů nevynikají; citáty, které v nich obsaženy jsou, se většinou zaměřují na správné křesťanské jednání. Ignatiovy listy, *Didaché* a *Pastýř Hermův* obsahují citátů málo – v případě *Pastýře Hermova* lze tuto skutečnost odvodit od apokalyptického rázu spisu, u druhých dvou spisů však důvody jasné nejsou.

Ukázalo se, že způsob citování zřejmě nesouvisí s chronologickým ani geografickým zařazením spisu, nýbrž spíše s jeho žánrem či cílem. Rozdíly mezi třemi epistolárními díly však zároveň dosvědčují, že na základě žánru a cíle spisu míru využívání citací někdy vysvětlit nelze. Použitou metodou byla také ukázána neúplná platnost obecně přijímaného předpokladu, že ze spisů apoštolských otců se nejvíce citací vedle *Barnabášova listu* objevuje v *1. listu Klémentově*. Z hlediska četnosti citací, to jest počtem citátů na normostranu, je totiž *1. Klémentův list* překonáván *2. Klémentovým listem*, a dokonce i listy Polykarpovými.

Abstract

The present thesis focuses on the way the seven selected writings of the Apostolic Fathers quote the texts of the *Bible*. Beginning with discussion of the term “Apostolic Fathers”, the thesis turns to explaining the key expressions used in the next chapters, namely Quotation, Composite Quotation, Allusion, Paraphrase, Scriptural Language, Exemplum.

The second part, the principal part of the thesis, contains close analysis of the quotations within the selected writings. Attention is also paid to the question, which books of the Bible were quoted by the individual authors, whereas the investigation concentrates primarily on how the quotations are used. For the purpose of unbiased comparison of the single writings’ citation technique, the total number of quotations, the length of all quotations in total and the length of each writing was enumerated, the length of the writing being expressed in the count of standard pages. In this way, two significant quantities were achieved, namely proportional bulk of quotations in the writing and quotation frequency expressed in the number of quotations per standard page. Besides these figures, attention was paid also to the role of quotations in individual writings with regard to their genres.

In the *1 Clement*, the highest proportional bulk of quotations is found, most of which are used to enhance the authority of the demands, which are the main motive for the writing. In the *Epistle of Barnabas*, the highest frequency of quotations is found, the considerable part of which is followed by the explanation, which phenomenon is the consequence of the genre – a tractate – and the aim of the writing. Also in the *2 Clement*, the quotations are often used, not a low number of them being explained, which is caused by the fact *2 Clement* is a homily delivered after the reading of the Scripture. In the *Letters of Polycarp*, the bulk of quotations is smaller, those used often speak about correct Christian behaviour. In the *Letters of Ignatius*, *Didache* and the *Shepherd of Hermas*, quotations are used rather scarcely. In the case of the *Shepherd of Hermas*, the absence of quotations can be explained by the apocalyptic character of the writing; nevertheless in the case of the other two writings, the reasons are not obvious.

In the conclusion, it was demonstrated that the manner of quoting probably relates in the first place neither to chronological nor to geographical context of the writings but rather to their genre and aim. At the same time, as witnessed by the three epistolary works, the possibilities of explanation of the quotation technique on the basis of the genre and aim are limited. Owing to the applied method, the fallaciousness of the commonly held opinion was demonstrated that besides the *Epistle of Barnabas*, most quotations are found in the

1 Clement. According to the quotation frequency, which means the number of quotations per standard page, *1 Clement* is preceded by *2 Clement* and even by the *Letters of Polycarp*.

Obsah

Předmluva	11
1 Termín „apoštolští otcové“	13
1.1 Vývoj termínu	13
1.2 Názory na relevanci termínu	18
1.3 Závěr úvah o relevanci termínu.....	21
2 Způsoby využití biblického textu	23
2.1 Citace	24
2.2 Smíšené citace.....	30
2.3 Aluze	34
2.4 Parafráze.....	36
2.5 Biblický jazyk	38
2.6 Exempla	41
2.7 Závěr	42
3 První list Klémentův	44
3.1 Úvod.....	44
3.1.1 Autorství a okolnosti vzniku	44
3.1.2 Datace 1. listu Klémentova.....	44
3.2 Citace a užívání biblického textu v <i>Klémentově listu</i>	49
3.2.1 Četnost citací.....	49
3.2.2 Použité biblické knihy – srovnání citací a exempl	50
3.2.3 Využití citátů v rámci <i>Prvního Klémentova listu</i>	54
4 Druhý Klémentův list	56
4.1 Autorství, doba a místo vzniku	56
4.2 Biblických citace.....	57
4.2.1 Množství a četnost.....	57
4.2.2 Zdroje citací	57
4.2.3 Způsob využívání citátů	58
5 Barnabášův list	60
5.1 Autorství a doba a místo vzniku.....	60
5.2 Citace	61
5.2.1 Četnost citací.....	61
5.2.2 Zdroje citací	62
5.2.3 Způsob práce s citáty.....	63

6	Ignatiovy listy	65
6.1	Autorství, doba a okolnosti vzniku	65
6.2	Biblické citace a aluze.....	65
6.2.1	Četnost citací.....	65
6.2.2	Zdroje citací a aluzí.....	66
6.2.3	Způsob zapojení citátů do textu dopisů.....	67
6.2.4	Možné důvody nízkého počtu citací.....	67
6.2.5	Postoj k Písmu.....	68
6.2.6	Exempla	70
6.2.7	Cíl Ignatiových dopisů	71
6.2.8	Závěr úvah o malém množství použitých citací.....	72
7	Polykarpův list	73
7.1	Autorství, doba a okolnosti vzniku	73
7.2	Biblické citace.....	73
7.2.1	Četnost citací.....	73
7.2.2	Používané biblické knihy	75
7.2.3	Cíl dopisu a užívání citátů.....	75
7.2.4	Závěr	76
8	Didaché	77
8.1	Autorství, doba a okolnosti vzniku	77
8.2	Biblické citace.....	78
8.2.1	Četnost	78
8.2.2	Použité biblické zdroje.....	79
8.2.3	Cíl spisu a role citátů.....	79
9	Pastýř Hermův	81
9.1	Autorství a doba a okolnosti vzniku X.....	81
9.2	Biblické citace.....	81
9.2.1	Množství citací a případné zdroje	81
9.2.2	Důvody absence citací.....	82
10	Závěry	84
10.1	Faktografický přehled	84
10.2	Hledání souvislostí a rozdílů.....	87
10.3	Zapojení citátů do díla.....	88
10.4	Geografická a chronologická souvislost	89
10.5	Shrnutí a závěr	91
10.5.1	Shrnutí.....	91

10.5.2 Závěr	92
Seznam zkratk	93
Seznam použité literatury	94
Prameny	94
Sekundární literatura	97
Slovníky	100
Elektronické zdroje	100
Seznam příloh.....	101

Předmluva

Aniž by si následující výčet činil nároky na úplnost, spisy apoštolských otců patří mezi předmět studia patristiky, teologie, religionistiky, klasické filologie, dějin starověku, starověké literatury i biblistiky. Už z této skutečnosti lze tušit, že se dílům apoštolských otců ze strany vědecké komunity dostávalo a dostává velké pozornosti, což se pak doslova hmatatelně projevuje množstvím jim věnované odborné literatury.

Mnoho článků, kapitol, a dokonce též některé celé monografie byly napsány i přímo o tématu tohoto pojednání – totiž o biblických citacích v dotyčných spisech. Zdálo by se tedy, že věnovat jim diplomovou práci již není nutné, a je pravdou, že například nové objevy dosud nerozpoznaných citací představeny v následujících kapitolách opravdu nebudou. Veliká část zmiňované literatury se však zabývá textovou tradicí biblických citací – zvláště vztahem k *Septuagintě* – nebo otázkou formování novozákonního kánonu. Navíc jde většinou o pojednání, která se zabývají citacemi jen v jednom z děl apoštolských otců, a neporovnávají je příliš se situací děl zbývajících.¹

Naproti tomu předkládaná práce si klade za hlavní cíl zaměřit se na funkci citací a jejich užívání v rámci celého díla apoštolského otce a to nikoli pouze jednoho, nýbrž všech, jejichž dílo se dochovalo celé. Právě toto srovnání stavu citací v různých dílech apoštolských otců může být zajímavé.

Při psaní práce se plně ukázalo, jak je obecně formulované téma citací ve spisech apoštolských otců rozsáhlé, a z tohoto důvodu došlo oproti zadání k omezení. V zadání byla totiž navržena různá směřování práce – například otázka textové tradice *Septuaginty* nebo formování křesťanské identity a kultury; vzhledem k rozsahu magisterské práce však nebylo možné věnovat se všem nabízejícím se námětům.

Diplomová práce je komponována následujícím způsobem: První, úvodní kapitola se zabývá samotným termínem „apoštolští otcové“, zkoumá jeho původ, vývoj formování jím označované skupiny autorů či děl a řeší otázku jeho relevance. Druhá kapitola představuje různé způsoby využití biblického textu v textech pozdějších, jako je citace, aluze a další. V každé z následujících sedmi kapitol je už pojednáváno o jednotlivých dílech apoštolských

¹ Pochvalnou poznámku si na tomto místě zaslouží Hagner (1973), který na začátku (str. 24–25) první části své knihy množství citací u Klémenta se stavem u ostatních apoštolských otců porovnává. Jedná se však o porovnání velmi stručné a zaměřené pouze na citace ze *Starého zákona*, takže ucelený obraz nepodává.

otců – po většinou stručném² úvodu o časovém a zeměpisném zařazení dotyčného spisu následuje hlavní část kapitoly o citacích, které se ve spisu objevují. Tato podkapitola bývá zahajována faktografickými údaji o množství použitých citací, následuje přehled biblických či apokryfních knih, z nichž autor spisu čerpal, a konečně je pozornost věnována způsobu fungování citátů v rámci díla. Celá práce je završena rekapitulací výsledků předcházejících kapitol a doplněna přílohami v podobě podrobných tabulek citátů z jednotlivých zkoumaných děl.

Výchozí edicí pro práci s texty apoštolských otců je třídílná řada *Schriften des Urchristentums* editorů Fischera (1956), Wengsta (1984) a Körtnera – Leutzsche (1998). Pro účely zjištění délky spisů v normostranách (důvody vysvětleny níže v textu práce), přepočítání množství citátů na procentuální část spisu a podobně bylo nutné pracovat s textem apoštolských otců v elektronické podobě, k čemuž posloužil počítačový program *BibleWorks 9* laskavě poskytovaný Masarykovou univerzitou v Brně v databázi ke studiu řeckých a latinských textů zvané *Litterae ante portas* na <http://www.phil.muni.cz/wlap>. Tento program obsahuje text apoštolských otců v edici Lightfootově revidované Harmerem.³

Jména apoštolských otců i dalších starověkých autorů jsou přepisována ve znění používaném v *Encyklopedii antiky* (1974).

² Opravdu není cílem postihnout v těchto úvodcích všechny hypotézy, jež se datace a dalších uváděných otázek týkají, ani všechny indicie, z nichž závěry vycházejí, nýbrž většinou jen hlavní teorie pro základní orientaci.

³ Lightfoot, J. B. *The Apostolic Fathers*. Edited by J. R. Harmer. 2nd ed. London: Macmillan 1898. BibleWorks, v.9.

1 Termín „apoštolští otcové“

Označení „apoštolští otcové“ se sice běžně používá, ale ze slov samotných není přímo zjevné, na koho se vztahuje a z jakých důvodů. V úvodu práce, která se zabývá texty dotyčných autorů, je tedy vhodné pojednat stručně o vzniku tohoto označení, o jeho významu a relevanci.

1.1 Vývoj termínu

Stalo se zvykem udávat za letopočet, s nímž lze spojit počátky vývoje termínu „apoštolští otcové“, rok 1672.⁴ Co se tehdy stalo, bude v tomto úvodu rovněž zmíněno, ale nejprve je vhodné obrátit se do minulosti ještě o něco dávnější, na niž ve svých stručných, ale přínosných článcích upozornili již v roce 1978 H. J. de Jonge a v roce 2015 s dalšími podrobnostmi a novým pohledem D. Lincicum.

Lincicum upozorňuje, že se slovní spojení „apoštolští otcové“ vyskytlo už v roce 1546,⁵ a to v anglickém jazykovém prostředí v kázáních W. Peryna⁶. Peryn apoštolskými otci („*apostolyke fathers*“) ovšem nazývá různé křesťany, kteří se stavěli proti herezím, nikoli autory, kteří tak jsou nazýváni dnes.

Dále toto označení použili roku 1554 R. Caly (pro autory Nového Zákona), roku 1605 J. Radford, roku 1608 W. Wilkes a roku 1641 J. Milton.⁷

V roce 1653 Hugh Paulinus de Cressy známý spíše jako Serenus Cressy sousloví „*Apostolique Fathers*“ vztahuje na autory nejstarších období církve,⁸ čímž se jeho užití

⁴ Tak např. Lightfoot 1890, str. 3; Fischer 1956, str. IX; *et al.*; Kleist (1946, str. 103, pozn. 1) pro touž událost mylně uvádí rok 1686.

⁵ R. Grant (1962, str. 421) píše, že bylo užito již v 6. století antiošským patriarchou Severem. Neuvádí ovšem přesný odkaz.

⁶ Thre godly and notable sermons, of the moost honorable and blessed sacrament of the aulter. Preached in the Hospitall of S. Antony in London, by Wyllya[m] Peryn preest, bachelor of diuinite, [and] now set forth for the auaunceme[n]t of goddes honor: the truthe of his worde, and edification of good christen people (1546), str. 72. Převzato z: Lincicum 2015, str. 142.

⁷ Lincicum 2015, str. 143.

⁸ Exomologesis, or, A faithfull narration of the occaision and motives of the conversion unto Catholick unity of Hugh-Paulin de Cressy, lately Deane of Laghlin&c. in Ireland and Prebend of Windsore in England now a second time printed with additions and explications by the same author who now calls himself B. Serenus

přibližuje nynějšímu chápání, byť se s ním ještě rozhodně nekryje; ve svých církevních dějinách z roku 1668 termín „*Apostolick Fathers*“ zaciluje ještě přesněji – na autory druhého století.⁹

Chronologicky konečně následuje již zmíněný a často udávaný rok 1672, ve kterém francouzský katolický teolog J. B. Cotelerius vydal knihu nesoucí titul *Ss. patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et supposititia*¹⁰. Jde tedy sice už o část autorů nazývaných i dnes apoštolskými otcí, ale na druhou stranu Cotelerius přímo spojení „apoštolští otcové“ nepoužil.

Roku 1677 vydal anglikánský duchovní a teolog W. Cave knihu *Apostolici: or, the History of the Lives, Acts, Death, and Martyrdoms of those who were Contemporary with, or immediately succeeded the Apostles. As also the most Eminent of the Primitive Fathers For the First Three Hundred Years*; roku 1682 následovalo druhé, upravené vydání. Jak se zdá z názvu, Cave rozlišuje mezi skupinou *Apostolici* a mezi *Primitive Fathers* – *Apostolici* jsou křesťané žijící současně s apoštolý nebo těsně po nich, zatímco *Primitive Fathers* jsou hlavní představitelé církve prvních tří staletí. Obě skupiny se však překrývají a naskytá se otázka, do které z nich Cave řadí jednotlivé raně křesťanské autory. Kniha je koncipována tak, že po předmluvách a obsahu začíná dvacetitřístránkovým úvodem k dějinám církve prvních tří staletí, poté následují životopisy jednotlivých křesťanských představitelů a autorů a na konci je připojena chronologická tabulka. Žádný oddíl či pododdíl tedy přímo rozlišení těchto dvou skupin – *Apostolici* a *Primitive Fathers* – není věnován, ale je možné vidět určitý předěl mezi životopisem Quadratovým a Iústínovým, neboť o Quadratovi Cave píše, že byl posluchačem a

Cressy, religious priest of the holy order of S. Benedict in the convent of S. Gregory in Doway (1653), str. 181. Převzato z: Lincicum 2015, str. 142.

⁹ The church-history of Brittany from the beginning of Christianity to the Norman conquest under Roman governours, Brittish kings, the English-Saxon heptarchy, the English-Saxon (and Danish) monarchy...: from all which is evidently demonstrated that the present Roman Catholick religion hath from the beginning, without interruption or change been professed in this our island,&c. by R. F., S. Cressy of the Holy Order of S. Benedict (1668), str. 9. Převzato z: Lincicum 2015, str. 142.

¹⁰ Někdy se udává název *Patres aevi apostolici* (Kleist 1946, str. 103; Altaner–Stuiber 1993, str. 43)

žákem děle žijících apoštolů (např. Janovým),¹¹ zatímco o Iústínovi uvádí, že psal „*not long after the Apostles*“,¹² a tedy osobně první apoštoly nezažil.

Jde sice o určitý rozdíl, ale Cave ho nijak nepodtrhuje, a proto je nutné neklást na něj příliš velký důraz, aby se nestalo, že by moderní pozorovatel promítal do Caveova díla svá současná předporozumění a očekávání.¹³

S Cotelierovým a Caveovým dílem byl obeznámen anglikánský teolog a pozdější Canteburský arcibiskup W. Wake, který roku 1693 vydal své překlady spisů apoštolských otců pod názvem *The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers, St. Barnabas, St. Clement, St. Ignatius, St. Polycarp, The Shepherd of Hermas, and the Martyrdoms of St. Ignatius and St. Polycarp [...]*. Zdá se tedy, že Wake je prvním autorem, který používá sousloví „apoštolští otcové“ pro skupinu autorů (byť ne celou), kteří jsou tak označováni dnes. V témže smyslu se vyjadřuje i Jonge, když píše: „*the earliest author known so far to have used the term 'Apostolic(al) Fathers' is not Ittig, nor Clericus, but William Wake.*“¹⁴ Jak však bylo uvedeno, sousloví „apoštolští otcové“ používali i dřívější angličtí autoři než Wake, a proto je slovo „*term*“ v Jongeově ocitovaném závěru nutno chápat ne ve významu obvyčejného sousloví, nýbrž jako *terminus technicus* označující stejné autory, které jím jsou označováni v současnosti, pokud nemá být ovšem připuštěna možnost, že Jonge o předchozích užitích tohoto sousloví nevěděl.¹⁵

Jonge také předpokládá, že Wakea v užití označení „*Apostolical Fathers*“ dost možná více inspirovali Caveovi „*Apostolici*“ než Cotelieriovi „*Patres*“ – zkrátka tradičně zdůrazňovaný význam Cotelieriovy edice pro vznik termínu „apoštolští otcové“ zpochybňuje. Přesto Cotelierův počin důležitý zůstává, protože jde o první tištěné vydání textů několika apoštolských otců dohromady.¹⁶

¹¹ Cave 1682, str. 132.

¹² Tamtéž, str. 140.

¹³ Spíše je vidět, že Cave rozlišoval mezi autory 1.–3. století (*Apostolici* a *Primitive Fathers*) a autory 4. století, které nazýval *Ecclesiastici* – roku 1683 vyšli Caveovi *Ecclesiastici: Or, The History of the Lives, Acts, Death & Writings of the Most Eminent Fathers of the Church, that Flourished in the Fourth Century*.

¹⁴ Jonge 1978, str. 505.

¹⁵ Což není vyloučeno, jelikož se o nich ve svém článku nezmiňuje.

¹⁶ Lightfoot 1890, str. 3.

Wake autory, o nichž píše, považuje za „*the Contemporaries of the Holy Apostles ; some of them bred up under our Saviour Christ himself, and the rest instructed by those Great Men whom he commissioned to go forth and preach to all the World*“¹⁷ a za autory, kteří měli „*the Advantage of living in the Apostolical Times, of hearing the Holy Apostles, and converting with them*“.¹⁸ Zároveň však tyto citované charakteristiky Wake nepředkládá jako definici pojmu a spojení „*Apostolical Fathers*“ používá i dříve¹⁹, jako by již bylo alespoň částečně zavedené a pochopitelné, což Jongeovo tvrzení, že za termín „apoštolští otcové“ současnost vděčí Wakeovi, může poněkud podkopávat.

Jiný pohled na vznik termínu „apoštolští otcové“ nabízí D. Lincicum. Lincicum vychází ze skutečnosti, že Cotelerius přímo termín „apoštolští otcové“ nepoužil, avšak že v následujících desetiletích jím někteří autoři na Coteleriovo dílo přesto odkazují, dokonce ještě před Wakeem.²⁰ Po upozornění na tuto nesrovnalost Lincicum přemýšlí dál a předkládá hypotézu, že *terminus technicus* „apoštolští otcové“ je výsledkem krácení dlouhého názvu Coteleriovy edice za účelem získání stručného titulu na potisk hřbetní vazby jednotlivých výtisků.²¹ Jako argumenty pro takovou možnost uvádí Lincicum seznam titulů ze hřbetů třiceti dochovaných exemplářů Coteleriovy edice, u nichž se mu tuto informaci podařilo shromáždit. Souslovím „apoštolští otcové“ je na hřbetu nadepsáno osm z nich a jedna z těchto osmi vazeb je datovatelná nejpozději už do roku 1674, tedy hned do dvou let po vydání Coteleriovy edice a téměř dvacet let před Wakeovy *The Genuine Epistles*. Lincicum shrnuje, že ve zrodu termínu „apoštolští otcové“ lze tedy vidět „*a sort of polygenetic paratextual phenomenon*“²² a nadhazuje možnost, že Cave a Wake jsou jím ovlivněni²³.

Edice uvedené v následujících odstavcích nejsou sice již zásadní přímo pro utváření zkoumaného termínu, ale mohou poskytnout údaje o chápání jeho významu a na příkladu edic z 19. století bude ukázáno, jak se skupina apoštolských otců rozrůstala.

¹⁷ Wake 1719, str. 105.

¹⁸ Tamtéž, str. 106.

¹⁹ Tamtéž, str. 103.

²⁰ Lincicum 2015, str. 139–140. Zároveň však z těchto autorů jmenuje pouze jednoho – Cavea (Lincicum 2015, str. 141) – a poté Wakea samotného (v jiném díle než výše zmíněném *The Genuine Epistles...*).

²¹ Tamtéž, str. 143.

²² Tamtéž, str. 147.

²³ Tamtéž, str. 144.

Coteleriovu edici doplnil a dvakrát vydal francouzský protestantský teolog Johannes Clericus v letech 1698 a 1724, který slovní spojení *Patres Apostolici* používá v předmluvě. Clericus tam o apoštolských otcích mluví jako o nejstarších církevních autorech po apoštolech (*Ecclesiasticorum Scriptorum antiquissimi secundum Apostolos*)²⁴ a téměř na konci předmluvy je nazývá ještě *Scriptores Apostolici*.

Hned dalšího roku – 1699 – německý luterský teolog T. Ittigius vydává knihu *Bibliotheca Patrum Apostolicorum Graeco-Latina*, která obsahuje oba listy Klémentovy, Ignatiovy listy pravé i nepravé a *Polykarpův list* Filipským. Své chápání pojmu *Patres Apostolici* Ittigius stručně vysvětluje v názvu předmluvy – pojmenoval ji: *Dissertatio de Patribus Apostolicis, Seu Scriptoribus ecclesiasticis, qui Apostolorum comites et discipuli fuisse perhibentur*.²⁵ Apoštolskými otci tedy nazývá církevní autory, kteří údajně byli (*fuisse perhibentur*) průvodci a žáky apoštolů.

Ittigius výběr oproti Coteleriovi zúžil – ponechal stranou *Pastýře Hermova* a *List Barnabášův*. Po Ittigiově vydání však následuje ještě druhé vydání Clericovo (1724), které jak *Barnabášův list*, tak *Pastýře Hermova* stále obsahuje.

Roku 1839 vydává apoštolské otce německý římskokatolický teolog K. Hefele pod jménem *Patrum apostolicorum opera* a oproti pěti autorům Coteleriovým k nim přiřazuje ještě *List Diognétovi*.²⁶

Další dvě části připojili do skupiny apoštolských otců ve svých edicích z let 1875 – 1877 O. de Gebhardt a A. Harnack – zlomky z *Papia* a výroky tzv. *presbyteroi* zachované v *Eirénaiovi*.²⁷

Předposlední dílo, které se ke spisům apoštolských otců nyní přiřazuje, je *Didaché*, jejíž text v roce 1883 vydal řecký pravoslavný teolog Filotheos Bryennios. Ve vydání apoštolských otců se objevila v roce 1891, kdy J. R. Harmer znovu vydal a doplnil apoštolské otce J. B. Lightfoota.

²⁴ Clericus 1698, nečíslované strany předmluvy 1 a 3.

²⁵ Ittigius 1699, str. 1.

²⁶ Údaje získány ze třetího vydání a z předmluv k němu (Hefele 1847, str. iii–viii).

²⁷ Gebhardt – Harnack – Zahn 1877, str. III a V.

Roku 1901 vychází *editio minor* apoštolských otců německého katolického teologa F. X. Funka, který k textům apoštolských otců jako první připojil zlomek z Quadrata.²⁸

Tabulka ukazuje, kteří apoštolští otcové byli ve kterém roce kterým z výše uvedených editorů do skupiny apoštolských otců zahrnuti. Jinými slovy v tabulce nejsou obsaženy všechny dobové edice apoštolských otců, nýbrž ty, které některého autora či dílo připojily do skupiny apoštolských otců poprvé:²⁹

	Cotelerius 1672, Clericus 1698	Hefele 1839	Gebhardt- Harnack 1875-7	Lightfoot- Harmer 1891	Funk 1901
Kléméns	+	+	+	+	+
Ignatios	+	+	+	+	+
Polykarpos	+	+	+	+	+
<i>List Barnabášův</i>	+	+	+	+	+
<i>Pastýř Hermův</i>	+	+	+	+	+
<i>List Diognétovi</i>		+	+	+	+
zlomky z Papiá			+	+	+
výroky presbyterů			+	+	+
<i>Didaché</i>				+	+
Quadratus					+

Tabulka č. 1: Formování skupiny apoštolských otců v historii jejich vydávání.³⁰

1.2 Názory na relevanci termínu

J. A. Kleist se k otázce relevance termínu „apoštolští otcové“ ve svém vydání Klémenta Římského a Ignatia z Antiochie z roku 1946 vyjadřuje jen mimochodem.³¹ Domnívá se – ačkoli se objevují návrhy, aby od užívání termínu „apoštolští otcové“ bylo upuštěno kvůli otázkám nad autorstvím a datací jednotlivých spisů – že skupina označovaná

²⁸ Funk 1901, prolegomena, str. I.

²⁹ Ještě je nutné doplnit, že pod „Klémentem“ jsou v tabulce míněny oba spisy jemu ve starověku připisované a že se ke spisům apoštolských otců někdy přiřazují i martyria některých z nich (především Polykarpovo).

³⁰ Mnohem podrobnější tabulku lze najít u W. Pratschera (2009, str. 12–14). Pratscher v ní uvádí, že Papiás a *List Diognétovi* vyšly již v Gallandiho edici z let 1765–1781, a tedy se zdá, že když Hefele k apoštolským otcům roku 1839 přiřadil *List Diognétovi* a Gebhardt – Harnack v letech 1875–1877 zlomky z Papiá, nejednalo se o nový počín. Je pravda, že Gallandi oba apoštolské otce vydal, ale v jeho případě se nejedná o edici apoštolských otců, protože Gallandi do své *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum Græco-Latina* zařadil 380 církevních autorů prvních 7 století (viz *The Catholic Encyclopedia*, s. v. Gallandi).

³¹ Kleist 1946, str. 103, pozn. 1.

tímto termínem je svébytnou skupinou (*a group by themselves*), protože všemi dotyčnými díly podle Kleista probíhá zlatá nit, kterou je jejich apoštolská inspirace (*Apostolic inspiration*). Dále skupinu Kleist přirovnává k vítanému mostu mezi *Novým zákonem* a další pokanonickou literaturou a poněkud básnicky ji nazývá spontánním výkvětem svatých písem odlišným od tehdejší helenistické filosofie a rétoriky.³²

J. Quasten se v *Patrologii* z roku 1950 k relevanci termínu přímo nevyjadřuje. Poznamenává, že je samo zjevné, že nejde o označení homogenní skupiny děl, ale kvůli tomu ještě nechce toto označení zahrnout. On sám termín „apoštolští otcové“ používá a píše, že dotyční autoři představují jednotný svět myšlenek a jednotné christologické učení.³³

A. F. Fischer v úvodní studii své edice apoštolských otců z roku 1956 píše, že zavržení termínu není nutné, ale je nutné termín očistit a stanovit, kdo přesně pod něj má být zahrnován.³⁴ Apoštolští otcové podle Fischera mezi nebiblickými spisy z počátků křesťanství určitou skupinu tvoří. Dále Fischer uvádí, podle čeho o zařazení spisovatelů do svého vydání apoštolských otců rozhoduje on sám: Přijímá do něj takové autory, o kterých lze dnes dokázat, že osobně byli žáky či posluchači apoštolů – obzvláště apoštola Pavla – nebo kteří se s apoštolý sice osobně neznali, ale přesto v celku svého učení do značné míry vystupují jako nositelé a hlasatelé apoštolské tradice a současně se neřadí do *Nového zákona*.

Na základě těchto kritérií Fischer do skupiny apoštolských otců přijímá pouze Klémenta Římského s „prvním“ listem do Korintu, Ignatia Antiochijského se sedmi listy, Polykarpa se dvěma listy Filipským a nakonec ještě Quadrata. Skupinu tedy „očistil“ (dle Fischerova vlastního výrazu *neue Reinigung*) od pseudoklementovských, pseudoignatiovských a pseudopolykarpovských spisů, od *Barnabášova listu*, od *Pastýře Hermova*, od *Listu Diognétovi*, od *Papia*, od *Didaché*, od martyrií různých apoštolských otců a od *výroků tzv. presbyterů*.

A. Stuibler se ve své patrologii z roku 1978³⁵ přidržuje přesně rozdělení Fischerova.

³² Tamtéž.

³³ Quasten 1986, str. 40–41.

³⁴ Fischer 1956, str. IX–X.

³⁵ Altaner – Stuibler 1993, str. 43.

Výše uvedení autoři tedy na skupinu apoštolských otců povětšinou nahlíží spíše z pohledu teologického – vycházejí z úvah, zda dotyční raně křesťanští autoři byli či mohli být žáky apoštolů, a argumentují předáváním církevní tradice. V protikladu k nim následuje spíše literárně historické hledisko, ačkoli pochází od německého katolického teologa, H. R. Drobnera.

Drobner ve své patrologii z roku 1994 (české vydání 2011) klade ve třídění patristické literatury značný důraz na kritérium žánrů či – Drobnerovými vlastními slovy – na kritérium dějin literárních forem. Podotýká, že vymezení kategorií (*sc.* skupin patristických spisů) není snadné, ale že „*jako rozhodující kritérium může být v konečném důsledku uplatněna pouze tradice církve*“³⁶. Církevní tradice se ale Drobner nedrží a dvě kritéria, která uvádí – hledisko žánrů a hledisko tradice církve – se přinejmenším zčásti vylučují.

Termínu „apoštolští otcové“ se Drobner pokud možno vyhýbá a raději mluví o „poapoštolské literatuře“, kterou časově vymezuje přibližně roky 90 a 160 po Kr. Opět se obrací k její žánrové charakteristice a spisy do ní patřící charakterizuje slovy:

*Dýchají ještě zcela duchem raného křesťanství, protože byly napsány žáky apoštolů nebo autory, kteří byli blízko apoštolské době, odvolávají se na přímou apoštolskou tradici a strukturou obce, výrazy života, theologií a jazykem jsou úzce příbuzné s novozákonními spisy.*³⁷

Velice zajímavé tedy je, že jde o charakteristiku takřka se shodující s vymezením, které Fischer používá pro apoštolské otce. Zdálo by se proto, že Drobner usiluje především o změnu terminologie, přičemž bude pracovat s téměř stejnou skupinou jako výše uvedení badatelé. Tak tomu ovšem není. Kromě *1. listu Klémentova*, listů Ignatia antiochijského a listů Polykarpových – spisů přijímaných Fischerem – do poapoštolské literatury zahrnuje ještě Papiovy zlomky, *Didaché* a také tak zvaný *2. list Klémentův* a *Ódy Šalamounovy* – oproti Fischerovi tedy nezahrnuje *Quadrata*.

Své stanovisko k termínu „apoštolští otcové“ Drobner nakonec vyjadřuje přímo:

Označení sbírky „apoštolští otcové“ bylo zpochybnováno již od počátku 20. století a patrně musí být opuštěno, navzdory pokusům zachovat je v užším

³⁶ Drobner 2011, str. 70.

³⁷ Tamtéž, str. 71.

a přesnějším smyslu. „Apoštolští otcové“ totiž nepředstavují podle literárně-historických kategorií žádnou jednotnou skupinu spisů. Na jedné straně je třeba připočíst některé z nich k biblickým apokryfům, na druhé straně zahrnuje poapoštolská literatura mnohem více než pouze je.³⁸

1.3 Závěr úvah o relevanci termínu

Přestože označení „apoštolští otcové“ není původní, nýbrž má jakožto *terminus technicus* počátek až ve druhé polovině 17. století, a přestože se skupina, kterou označuje, v nahlížení teologů a vědců částečně měnila, současně platí, že více než tři staletí již termín užíván je, a jde tedy o termín tradiční. Je toto tradiční dělení užitečné a smysluplné, nebo spíše zavádějící a v současné době neuspokojivé?

Jako mnohdy jindy i v případě této otázky je na místě vyvarovat se krajností. Úplné zavržení doposud užívaného termínu vyžaduje zavedení termínu nového (například poapoštolská literatura), které s sebou ovšem nese další vymezování a vysvětlování a které opět nemůže být nenapadnutelné a plně vyhovující, jak je vidět na příkladu Drobnerově. Ten totiž balancuje mezi dělením raně křesťanské literatury z hlediska chronologického a žánrového a jednou udává za hlavní kritérium i církevní tradici. Od ní se ale rozhodně odklání a ukazuje se, že jde zřejmě o látku příliš propletenou a neforemnou, než aby se podařilo *sit venia verbis* rozkrájet ji ostřím jediného kritéria – Drobner se totiž neřídí důsledně ani dělením dle žánrů (např. zařazuje do apoštolské literatury *Ódy Šalamounovy*), ani dle chronologie³⁹ (Quadratův zlomek spadající do této doby řadí jinam stejně jako *list Barnabášův*⁴⁰).

Zároveň je však nutné mít na paměti, že pokud termín „apoštolští otcové“ má být používán dále, nesmí být ignorována skutečnost, že přicházejí v úvahu různá chápání tohoto termínu. Na jedné straně stojí postupně formované tradiční pojetí, které mezi spisy apoštolských otců řadí devět až deset autorů či děl, totiž Klémenta (a nejen jeho „první“ dopis, nýbrž i „druhý“), Ignatia, Polykarpa, Barnabáše, *Pastýře Hermova*, *Didaché*, *List Diognétovi*, *Papia*, *Quadrata* a případně i výroky presbyterů zachované v *Eirénaiovi*. Na straně druhé se nachází přísnější vymezení skupiny apoštolských otců předložené Fischerem, dle

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Nejen v tomto případě – na užívání obou kritérií upozorňuje i L. Chvátal v předmluvě k českému vydání Drobnerovy *Patrologie* (Chvátal in Drobner 2011, str. 13).

⁴⁰ *Quadrata* k řeckým apologetům (str. 102), *List Barnabášův* mezi biblické apokryfy (str. 58).

kterého se mezi ně řadí pouze ti autoři, o nichž existují přesvědčivé důvody, že byli žáky apoštolů, nebo kteří jsou alespoň významnými nositeli apoštolské tradice, což jsou dle mínění Fischerova pouze čtyři autoři – Kléméns (pouze jeho „první“ list), Ignatios, Polykarpos a Quadratus.

Zavržení termínu tedy není nutné ani zcela smysluplné, ale při jeho používání je na místě si uvědomovat, že jde o nesourodou skupinu spisů, které k sobě žánrově nepatří, a také je vhodné předem vysvětlit, na základě jakého pojetí s termínem bude pracováno. V předkládané práci je používán v tradičním významu širšího rozsahu, tedy pro skupinu děl formovanou v průběhu 17. až 19. století, avšak z důvodu zaměření práce na citace v rámci celku díla budou zařazeny kapitoly pouze o těch spisech, které se dochovaly celé – tedy o *1. a 2. listu Klémentově*, o *Listu Barnabášově*, listech Ignatiových, *Listu Polykarpově*, o *Didaché* a o *Pastýři Hermovu*. Stranou budou ponechány zlomek z Quadrata, zlomky z Papia, výroky presbyterů a *List Diognétovi*. V některých těchto dílech či spíše torzech děl se sice citace vyskytují také, ale nelze zkoumat jejich úlohu pro celé dotyčné dílo, a u některých navíc vzhledem ke způsobu jejich dochování – citace či parafráze u jiných autorů – není vždy jisté, zda ve zlomcích obsažená citace pochází skutečně od autora zlomku – apoštolského otce, nebo byla k myšlence apoštolského otce připojena autorem díla, v němž je zlomek citován.

2 Způsoby využití biblického textu

Způsobů, kterými je možné v psaném projevu uplatnit jiný psaný text, je vícero – zdaleka nejde pouze o citace, a ani vymezení pojmu citace není tak jednoduché, jak by se mohlo zdát. V této kapitole proto bude podán výčet a definice různých užití jiného psaného textu. Jmenovitě bude pojednáno o citaci, smíšené citaci, aluzi, o parafrázi, o tak zvaném biblickém jazyce a o exemplu.

Na využití textu v jiném textu lze však uplatňovat i jiné kategorie. Za příklad poslouží dílo H. B. Swetea jménem *An Introduction to the Old Testament in Greek*, v němž se Swete citacím Bible u apoštolských otců stručně věnuje,⁴¹ přičemž píše i o jejich různých typech. Celkové systematické dělení ovšem nepodává. Nejblíže mu je dělení na šest skupin, do nichž rozřazuje citace objevující se v Barnabášově listu. Jde o citace 1) „*exact or nearly exact*“, 2) „*partly exact, partly free*“, 3) „*free*“, 4) „*free with fusion*“, 5) „*free summary*“ a 6) „*very loose citation*“.⁴²

Po porovnání těchto skupin s výčtem způsobů užívání jiných textů předloženým na konci prvního odstavce je zjevné, že Swete v tomto případě vystačil téměř jen s jedním označením – citace – které dále členil podle kritéria přesnosti (ve vztahu k LXX). Kromě toho používá ještě označení „*summary*“. Nevyužívá zde tedy kategorie aluze, parafráze ani biblický jazyk;⁴³ pro smíšené citace používá synonymní vyjádření – „*[quotations] with fusion*“. Otázkou je, zda lze Sweteovo označení „*free summary*“ ztotožnit s parafrází, a odpověď zřejmě bude kladná – na jednom místě Swete výrazem „shrnutí“ (*summary*) zřejmě mírně stupňuje „*velmi volný citát*“.⁴⁴

Na jiných místech ovšem Swete pojmy aluze a parafráze používá, z čehož je zjevné, že s termíny nenakládá systematicky. Některá další označení, která u něj lze nalézt, budou zmíněna na vhodných místech níže v rámci podkapitol zabývajících se smíšenými citacemi a biblickým jazykem.

⁴¹ Swete 1900, str. 406-414.

⁴² Tamtéž, str. 412.

⁴³ Ani exempla; ta zde vědomě nejsou zmíněna, protože jde o poněkud jinou skupinu, a je proto pochopitelné, že s nimi Swete nepracuje.

⁴⁴ Swete 1900, str. 411.

Ještě před zahájením definování jednotlivých způsobů využití jednoho textu v textu jiném je vhodné poznamenat, že alespoň zčásti se touto oblastí zabývá moderní teorie intertextuality. Obecně lze za předmět jejího zájmu označit vztah textu k textu, ale předložit její podrobnější, a přitom stručný výměr je vlastně znemožněno skutečností, že má tato teorie v podání různých vědců mnoho lišících se pojetí.⁴⁵ Jako příklad lze uvést pohled G. Genetta, který pro intertextualitu vlastně používá jiný termín – termín transtextualita, což je pro něj „*textual transcendence of the text*“ neboli „*all that sets the text in a relationship, whether obvious or concealed, with other texts*“.⁴⁶ Pojmeme intertextualita Genette označuje pouze jeden z pěti podtypů transtextuality a chápe ho restriktivně jako „*copresence between two texts or among several texts*“; typickým příkladem tohoto podtypu je právě citování.⁴⁷

Na probrání všech jednotlivých pojetí intertextuality zde ale není prostor; na nejobecnější rovině lze ještě ocitovat vyjádření S. Schahadat(ové), že literatura v pojetí intertextuality „*není myšlena jako kontinuální řada po sobě následujících děl, nýbrž jako univerzum textů, jako síť, v níž se texty spolu navzájem stýkají a k sobě vztahují tak, že se (každý) text jeví jako ‚tkanivo‘ [...] či ‚mozaika citátů‘ [...]*“.⁴⁸ Je tedy patrné, že zaměření intertextuality je mnohem širší než předmět této práce – a některá její pojetí jsou takřka bezbřehá – a tradiční chápání citace pro ni nebývá zásadní. Z těchto důvodů se teorie intertextuality v dalších kapitolách ke slovu příliš nedostane.

2.1 Citace

Podle *Encyklopedického slovníku češtiny* (dále ESČ) je citace „*pokud možno věrná reprodukce jiného textu*“.⁴⁸ ESČ dále uvádí: „*Citace cizích výroků se uvádí různými prostředky, např. tzv. uvozovacími větami se slovesy dicendi a slovesy sentiendi n. predikátory v jejich významu, v níž [sic!] se autorství jisté výpovědi, resp. i odpovědnost za ni [...] připisuje – nezřídka i jmenovitě – jinému mluvčímu. [...] v textu psaném [sc. lze využít] např. uvozovek*“.⁴⁸ Poté se v ESČ ještě mluví o dělení citací na přímou a nepřímou řeč a uvádí se, že

⁴⁵ Jejich přehled spolu se snahou o jejich vystižení předkládá *Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů* 2012, s. v. intertextualita.

⁴⁶ Genette 1997, str. 1.

⁴⁷ Tamtéž, str. 1–2.

⁴⁸ *Encyklopedický slovník češtiny* 2002, s. v. citace; tak i další citáty v tomto odstavci a také v celé této podkapitole, je-li odkázáno na ESČ.

zcela věrná citace vlastně není možná, protože například dochází ke změně kontextu citovaného výroku.

Slovník literární teorie (dále SLT) uvádí pro citát definici: „zlomek jiného jazykového projevu [...]včleněný do struktury díla.“⁴⁹

Slovník novější literární teorie (dále SNLT) definuje citát jako „explicitní přítomnost cizího textu [...] v textu“ a doplňuje, že „je graficky vyznačen (uvozovkami, kurzivou apod.)“.⁵⁰ SNLT uvádí i další definici z pohledu teorie intertextuality – podle ní je citát „doslovně (byť může být např. krácen) citovaný fragment pretextu“ a na doslovnost je kladen důraz i v následujících řádcích. Z explicitnosti a grafického vyznačení podle SNLT plyne, že citát „není dokonale organickou částí textu“.

S. A. Adams a S. M. Ehorn ve své nedávno vydané knize věnované smíšeným citacím ve starověku zakládají v úvodní kapitole svou pracovní definici citátu na pojetí citátů u D. A. Kocha a u C. D. Stanleyho⁵¹ a předkládají toto vymezení:

*The text must be marked as a citation in some manner, either with: (1) an explicit attribution to an author or speaker; (2) the use of an introductory formula; (3) a noticeable break in syntax between the citation and its new literary context; or, (4) if the citation is well-known in antiquity or cited elsewhere by the same author it can reasonably be considered a citation.*⁵²

Uvedené definice ze slovníkových hesel popisují současné chápání citátu, které se od způsobu citování ve starověku pochopitelně liší. Nejvýraznějším rozdílem mezi moderní a starověkou citační technikou je grafické vyznačení citace, které stanovuje SNLT (viz výše), vzhledem ke zcela odlišné podobě textů starověkých od současných – zvláště k tehdejšímu omezenému a nesystematickému užívání interpunkce. Tímto požadavkem – že citát má být graficky vyznačen – se tedy při zkoumání citací u apoštolských otců není možné řídit.

⁴⁹ Slovník literární teorie 1984, s. v. citát.

⁵⁰ *Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů* 2012, s. v. citát; tak i další citáty v tomto odstavci a také v celé této podkapitole, je-li odkázáno na SNLT.

⁵¹ Adams – Ahorn 2016, str. 3.

⁵² Tamtéž.

Ostatní znaky citátů, které slovníky uvádějí, jsou přesnost, uvedení různými prostředky a explicitnost.

V požadavku přesnosti se shodují ESČ i SNLT, ačkoli ESČ používá slovo „věrnost“, zatímco SNLT „doslovnost“. Trefnější je výraz věrnost, protože kdyby od citátu byla vyžadována naprostá doslovnost, vzejde otázka, jak potom označit reprodukci jiného textu, kterou autor například uvádí uvozovací větou a udává i její zdroj, ale přesto zcela doslovná není. Těžko pro takovéto použití jiného textu najít jiný, přiléhavější výraz, než je citace, který v případě potřeby lze doplnit upřesňujícím přívlastkem a mluvit tak o „nepřesné citaci“, „téměř doslovné citaci“ apod., jak také citáty dělil Swete (viz výše). Z těchto důvodů je velmi případné požadavek přesnosti alespoň částečně omezit, jak je tomu i v ESČ – ten totiž nemluví pouze o „*věrné reprodukci jiného textu*“, nýbrž o „*pokud možno věrné reprodukci jiného textu*“⁵³.

Je zajímavé, že na rozdíl od ESČ a SNLT se SLT o přesnosti vůbec nezmiňuje, což sice vyhovuje častému rázu citací ve starověku, ale na druhou stranu SLT pravděpodobně pochybil ve výběru základního kamene své definice, jímž je slovo „zlomek“, které má konotace dosti krátkého úseku. Vždyť citovány bývají i delší pasáže, pro něž české označení „zlomek“ vhodné není.

Podle ESČ je dalším znakem citace uvedení různými prostředky. Psaného textu se ovšem z těch prostředků, které ESČ jmenuje, týkají jen uvozovací věty a uvozovky. Protože uvozovky spadají pod grafické vyznačení citace, pro něž – jak bylo zmíněno výše – ve starověké literatuře neplatila dnešní kritéria, zůstávají z „různých prostředků“ uvedení pouze uvozovací věty. Popis takové věty bude vhodné ocitovat zde znovu – jde o větu „*se slovesy dicendi a slovesy sentiendi n. predikátory v jejich významu, v níž se autorství jisté výpovědi, resp. i odpovědnost za ni [...] připisuje – nezřídka i jmenovitě – jinému mluvčímu*“; v klasicky zaměřených pracech se popsané věty a výrazy označují jako *formulae citandi* či zkrátka formule.

Uvádění citací větami se slovesy *dicendi* atd. bude vhodné chápat jen jako rys, kterým se citace vyznačovat mohou, ale nikoli jako podmínku, při jejímž nesplnění následuje závěr, že o citaci nejde. Může totiž nastat případ, kdy autor vědomě a věrně reprodukuje jiný text, který recipient zná, a kdy recipient tuto reprodukci jako reprodukci také skutečně rozpozná a

⁵³ Viz výše; proložení znaků přidáno.

chápe ji tak, ale autor reprodukcí uvozovací větou nedoprovodí. To jest, přestože chybí výslovné upozornění, že jde o citaci, všemi zúčastněnými jako citace chápána je a fakticky o citaci také jde. Pokud tedy z různých důvodů uvozovací věta u reprodukce textu chybí, přesto reprodukcí citací nazývat lze.

Ještě zbývá otázka, co SNLT míní „explicitností“, kterou uvádí přímo v definici pojmu citátu – „*explicitní přítomnost cizího textu [...] v textu*“. SNLT tento rys dále nevysvětluje, ale lze se domnívat, že má slovo „explicitní“ na tomto místě znamenat „jasně uvedený“ a odkazovat na právě popsané uvozovací věty. Zřejmě zde však SNLT měl být *sit venia verbo* explicitnější.

Srovná-li čtenář postřehy učiněné nad definicemi EŠČ a SNLT s pracovní definicí Adamse a Ehorna, uvidí – což ostatně není překvapivé – že je definice Adamsova a Ehornova při zkoumání nejen starověkých citací případnější. Adams a Ehorn uvádějí čtyři rysy citací, přičemž je důležité, že logický vztah mezi nimi není slučovací, nýbrž je vyjádřen spojkou „nebo“, což jinak řečeno znamená, že ze čtyř uvedených vlastností by se citace měla vyznačovat alespoň jednou, nikoli nutně víceméně z nich.

První tři rysy uvedené Adamsem a Ehornem jsou způsoby, kterými – alespoň jedním z nich – musí být citace vyznačena (*marked*); první a druhý odpovídají uvozovacím větám, o nichž se píše v EŠČ, zatímco třetí znak – zřetelný předěl či narušení (*break*) v syntaxi⁵⁴ – v EŠČ ani SNLT zmíněn není a jeho uvedení u Adamse a Ehorna je dobrým ukazatelem, oč je jejich pracovní definice výstižnější než definice slovníků.⁵⁵ Čtvrtý rys, který Adams a Ehorn uvádějí, je jakýmsi doplněním či omezením tří předchozích bodů – nejde už o způsob, kterým musí být citace vyznačena, nýbrž z něj plyne, že citace být vyznačena vůbec nemusí, a přesto ji za citaci v určitých případech lze považovat. Jako podmínku uvádějí, že se musí jednat o takový citovaný text, který byl ve starověku dobře znám nebo ho též autor cituje i jinde.

Podobně na citace pohlíží i S. Moyise, který svůj úvod k citacím v listech apoštola Pavla začíná větou: „*An explicit quotation occurs when an author clearly indicates that the words that follow are not his or her own but are taken from another source*“,⁵⁶ což apoštol Pavel podle Moyise činí pomocí uvozovacích formulí se slovesem psaní či mluvení nebo

⁵⁴ Je škoda, že zde autoři neuvádějí příklady. Zřejmě mají na mysli například změnu slovesných osob.

⁵⁵ Přestože případy, kdy by byl tento znak rozhodující, budou v menšině.

⁵⁶ Moyise 2008, s. 15.

kratšími výrazy jako je *γάρ* a *ὅτι*. Uvozovací výrazy *γάρ* a *ὅτι* Adams a Ehorn přímo nezmiňují; zřejmě podle nich patří mezi formule.⁵⁷ Zde podobnost pojetí Adamsova a Ehornova s pojetím Moyiseovým nekončí – po uvedení několika příkladů se Moyise vyjadřuje skoro jako Adams a Ehorn ve čtvrtém bodu své pracovní definice: „*Indeed, if the text is particularly well known, it is possible to introduce it without any marker at all.*“⁵⁸

Zde se ovšem jak Adams s Ehornem, tak Moyise dostávají na tenký led. V obou publikacích se píše: „Pokud je text dobře znám...“ Za tímto požadavkem se zřejmě skrývá následující logika: V díle jistého autora se vyskytne úsek textu, který není uveden uvozovací formulí ani není vyznačen jinak (předělem v syntaxi), ale zněním se shoduje s jiným textem napsaným dříve, a tudíž vzniká podezření, že jde o citát. Možnosti jsou: 1) O citát nejde – došlo k náhodné shodě nebo může být autor ovlivněn tradičně předávaným dědictvím. 2) O citát jde – jeho autor onen dříve napsaný text znal, ale čtenáři tento dříve napsaný text neznali. 3) O citát jde – onen dříve napsaný text znal jak autor citátu, tak čtenáři jeho díla. První a třetí uvedená možnost jsou s požadavkem Adamse a Ehorna, že má-li se jednat o citát, musí být převzat z dobře známého textu, zcela v souladu.⁵⁹ Do rozporu s jejich požadavkem (pokud má jít o citát, musí pocházet z dobře známého textu) se však dostává druhá možnost – že by dotyčné dříve napsané dílo znal autor citátu, avšak čtenáři ne. Možnost, že by nastala takováto situace, Adams s Ehornem i Moyise zřejmě vyloučili proto, že kdyby dříve napsaný text znal pouze autor potenciálního citátu – jinými slovy by text nebyl dobře známý, zřejmě by si autor také uvědomil, že čtenáři tento text znát nebudou, a buď by ho tedy vůbec necitoval, nebo by jasně upozornil – uvozovací formulí – že cituje.⁶⁰

Ať už k závěru, že případ, kdy by byl bez uvozovací formule citován nějaký málo známý text, je vlastně vyloučen, Adams s Ehornem i Moyise dospěli skutečně takovouto úvahou, nebo nějakou jinou, je zjevné, že je takováto úvaha scestná – autor mohl text citovat, protože chtěl vyjádřit stejný názor, ale skutečnost, že jde o citát, mohl neuvést právě proto, že

⁵⁷ Pokud je ovšem nemají na mysli pod použitým souslovím „*předěl v syntaxi*“ (*break in syntax*) – viz výše.

⁵⁸ Moyise 2008, str. 15.

⁵⁹ První možnost – náhodná shoda – odpovídá situaci, kdy dílo, z něhož by mohl zdánlivý citát pocházet, dobře známo není; třetí možnost – dříve napsaný text znal autor citátu i jeho čtenáři – jinými slovy vlastně vyjadřuje, že dříve napsaný text dobře známý byl.

⁶⁰ Zde (nejen zde) se úvahy dotýkají problematiky *intentio auctoris*. Ačkoli otázky po autorském záměru různé moderní literární proudy odmítají, snaha o pochopení důvodů Adamsova, Ehornova i Moyiseova tvrzení si je zde vyžádala.

věděl, že čtenáři citované dílo znát nebudou a že by jim taková informace nebyla nikterak užitečná.

Každopádně se úvahy, proč má být citovaný text dobře znám, dostávají do značně hypotetické roviny, na níž lze sotva založit jakékoli nezvratné tvrzení, a to ještě ani nebylo podotknuto, jak je slovní spojení „dobře znám“ neurčité. Podle jakých kritérií je možné rozhodnout, zda byl nějaký text znám ve starověku dobře, nebo špatně? Ani na tuto otázku nelze dát jasná všeobecně platná odpověď.

O něco konkrétnější než „pokud byl text dobře znám“ by bylo vyjádření „pokud text mohl znát autor potenciálního citátu“, ale ani zde nelze předložit všeobecně platná kritéria, jak stanovit, zda autor nějaký text znát mohl, nebo nemohl. Tímto směrem se ubírá druhá varianta, kterou předkládají Adams a Ehorn – píší totiž: „*if the citation is well-known in antiquity or cited elsewhere by the same author...*“⁶¹ Pokud text autor citoval jinde, opravdu jde o kritérium jasné – a nikoli diskutabilní jako „dobře známý“ apod. Všechny možnosti ovšem přesto nepokrývá – vždyť autor samozřejmě nemusí ze všech děl citovat alespoň dvakrát.

Pokusem vyhnout se všem podobným hypotetickým scénářům by mohlo být odstoupit od otázek, zda byl text ve starověku znám, a místo toho se vrátit k požadavku věrnosti, který je uveden v ESČ a SNLT, avšak nikoli u Adamse s Ehornem ani u Moyiseho. Proč vlastně autoři zabývající se přímo citáty starověkými věrnost/doslovnost/přesnost jako požadavek na citát neuvádějí? Důvodem je zase jiná problematika – zprv dnešní vyšší nároky na přesnost citací, související s všeobecně horší dostupností a prohledatelností literárních děl v antice, a zadruhé skutečnost, že rukopis (zvláště v případě biblických knih), který používal citující autor, mohl obsahovat jiná znění než rukopisy, které se dochovaly do dnešní doby.

Po zvážení všech těchto faktů se zdá, že formulovat exaktní a bez výjimek platnou definici starověkých citací není možné. Jako základ lze převzít část definice ESČ, že citát je reprodukcí jiného textu. Další upřesnění bude, že má být reprodukcí pokud možno věrnou. Zde už však nelze uvést přesnou přirozenou hranici mezi tím, co by ještě bylo lze označit za nepřesný citát, a co už je spíše parafráze.

Třetím znakem citace je jeho uvedení, tedy přítomnost či nepřítomnost uvozovací formule. Po nahlédnutí například do Hagnerova seznamu uvozovacích prostředků u

⁶¹ Viz výše; proložení znaků přidáno.

Klémenta⁶² nebo do Kraftových indexů citací u Barnabáše⁶³ čtenář může dojít k závěru, že apoštolští otcové takto citace uvádějí v naprosté většině případů – z Hagnerova výčtu 75 citací je jich s formulí 69, bez formule, avšak s „*introductory connectives*” jsou 4⁶⁴ a zcela bez formule pouze 2, ale ty jsou připojeny bezprostředně k předcházejícímu citátu, takže jde druhé poloviny smíšených citací, které nijak uvedeny být nemusí (viz níže). V Kraftově seznamu obsahujícím asi 98 případů jsou krom smíšených citací uvozeny formulí všechny citáty až na jednu výjimku, kterou je *Bar. 7,5*, což je však těžko vyhodnotitelné místo, jelikož se jedná snad o citát z neznámého zdroje mající podobu přímé řeči Ježíše. Závěr, že bez formule apoštolští otcové v podstatě necitují, však není neproblematický, protože jej člověk vyvozuje z přístupu jiných vědců a je možné, že ti do svých seznamů citací vybírali případy právě na základě přítomnosti formule. A navíc i Kraft jednu výjimku uznal – co když podobných případů může být více?

Platí tedy, že přítomnost uvozovací věty velmi silně nasvědčuje skutečnosti, že bude následovat citace, avšak nepřítomnost formule neznamená, že by se o citaci jednat nemohlo.

Ukazuje se, že spíše než o znacích, které každá citace musí mít, aby ji bylo možné za citaci označit, lze mluvit pouze o vlastnostech, z nichž alespoň některými se citace často vyznačují, avšak nemusí tomu tak být naprosto vždy.

2.2 Smíšené citace

Zvláštním typem citací, s nimiž se čtenář starověkých spisů setká, jsou tak zvané smíšené citace (*composite citations/quotations* či *Mischzitate*). Definici „kompozitních“⁶⁵ citací předkládají opět Adams a Ehorn. Nejprve – po uvedení definice citace (ocitované v této práci výše) – se snaží vystihnout, co vyjadřuje slovo „kompozitní“ (*composite*):

- *Within the citation, two or more texts must be fused together.*
- *This fusing together must not include conjunctions that break between the two fused texts (e.g., καί, καὶ πάλιν, etc.). In some instances, the presence*

⁶² Hagner 1973, str. 26–28.

⁶³ Kraft 1965, str. 179–187.

⁶⁴ Jde o výrazy *διὰ τοῦτο* (*1Cl. 15,5*), *εἰ* (*27,7*) a *γάρ* (*52,4* a *54,3*).

⁶⁵ Proč je zde při rozboru Adamsovy a Ehornovy definice používáno sousloví „kompozitní citace“ místo ustáleného českého „smíšená citace“, bude objasněno níže.

of a conjunction within a citation will need to be examined more closely in order to determine if the syntax is broken.

• *Prior to or following a list of citations, if the citing author refers to a plurality of sources, the citation should not be considered composite.*⁶⁶

Po spojení své definice citace a své definice výrazu „kompozitní“ uvádějí autoři tento závěr: „*a text may be considered a composite citation when literary borrowing occurs in a manner that includes two or more passages (from the same or different authors) fused together and conveyed as though they are only one.*“⁶⁷ Je však vidět, že ač má být tato formulace shrnutím obou dříve uvedených charakteristik (to jest definice citace a definice „kompozitnosti“), jde především o shrnutí významu slova „kompozitní“, zatímco slovo citace je zde pouze opsáno – nikoli vysvětleno – a to souslovím „literární výpůjčka“ (*literary borrowing*). Takové označení se však nemusí vztahovat pouze na citaci, nýbrž i na jiná použití jiného textu v textu jako například na aluzi.

Navíc ani definice výrazu „kompozitní“ se nevyhnula námitkám. B. Belford se v recenzi na Adamsovu a Ehornovu knihu pozastavuje nad druhým a třetím bodem této definice.⁶⁸ V druhém bodu autoři píší, že texty sloučené do smíšené citace nesmí být odděleny spojkou – zřejmě se mezi sloučenými texty nemá vyskytnout předěl/narušení v syntaxi.⁶⁹ Belford se ptá, zda přítomnost spojek *καί* nebo *δέ* opravdu nutně v syntaxi citace způsobuje předěl/zda syntax narušuje (*break the syntax of a quotation*), dále zda mezi řetězcem citací s vloženými spojkami a řetězcem citací bez vložených spojek budou podstatné rozdíly a nakonec zda vsuvky vložené do citovaného textu z jednoho zdroje nezpůsobují v syntaxi předěl stejně jako vsuvky umístěné mezi dva různé citované texty.

Stejným směrem se ubírají i Belfordovy námitky ke třetímu bodu Adamsova a Ehornova výkladu slova „kompozitní“. Belford se domnívá, že sloučená citace zůstává kompozitní, i pokud autor pluralitu zdrojů sám uvádí. Poté Belford konečně ukazuje, kam míří – Adams a Ehorn se podle něj zřejmě zaměřují jen na jeden druh kompozitních citací,

⁶⁶ Adams – Ehorn 2016, str. 4.

⁶⁷ Tamtéž.

⁶⁸ Belford 2016, str. 99.

⁶⁹ To lze vyvodit z dodatku „*In some instances, the presence of a conjunction within a citation will need to be examined more closely in order to determine if the syntax is broken.*“ Proložení znaků přidáno.

a nakonec Belford navrhuje, že měli oba autoři k termínu „kompozitní citace“ spíše přidat přívlastek „*non-transparent*“ nebo „*non-explicit*“.⁷⁰

Belfordova kritika ukazuje, že se vědci v chápání anglického termínu „*composite quotation*“ mohou rozcházet a že Adams a Ehorn pod ním rozumí pouze „netransparentní“ kompozitní citace. Vlastně tedy existuje nikoli pouze jeden druh „kompozitních“ citací, nýbrž nejméně dva. Čeština by si zde mohla poradit tak, že by vedle termínu „smíšené citace“ zavedla označení „složené citace“.⁷¹ Smíšenou citací pak bude „*composite quotation*“ Adamsova a Ehornova, kterou Belford upřesňuje přívlastkem „*non-transparent*“ a v níž čtenář neobeznámený dobře s citovanými díly nepozná, že je citováno více textů, zatímco složenou citací bude spojení citátů, na kterém čtenář dokáže poznat, že se v něm používá více zdrojů, i pokud s nimi není obeznámen.

Ke složeným citacím lze ještě podotknout, že citáty připojené k sobě spojkou či krátkou uvozovací formulí se vedle sebe někdy vyskytují nejen dva, nýbrž jich může být více jako například v 6. kapitole *Barnabášova listu* – pak je spíše než o složené citaci vhodnější mluvit například o řetězci citací.

Úvahy o rozdílech mezi citacemi smíšenými a složenými mohou působit jako zbytečné slovíčkaření, ale ve skutečnosti je rozdíl mezi nimi někdy významný. Jako příklad poslouží začátek 9. kapitoly *Barnabášova listu*. Jde o známou řadu citátů, jež jsou všechny spojeny klíčovým slovem (tak zvaným *Stichwort*) *ἀκούειν* či *ἀκοῆ*. Lépe řečeno jsou tak spojeny všechny až na jeden, jak se alespoň zdá – první paragraf totiž končí souvětím, v němž klíčová slova vyjadřující slyšení chybí: *καὶ περιτιμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν*.⁷² R. Kraft⁷³ nabízí dvě vysvětlení, která závisejí na chápání uvozovacího slova *καὶ*, které následuje bezprostředně po předcházejícím citátu – celý úsek, o který se nyní jedná, tedy vypadá následovně:

⁷⁰ Belford 2016, str. 99.

⁷¹ Takovéto dělení upomíná na Swetea (1900, str. 408), který používá nejen sousloví „*composite quotations*“, ale také „*conflate quotations*“. Zdá se však, že oběma výrazy myslí totéž a nedělá mezi nimi rozdíl. Kromě toho – jak již bylo uvedeno – pro smíšené citace používá i další označení „*quotations with fusion*“. O jednom případě smíšených citací dokonce poeticky píše, že jsou spleteny v arabesku (*blended into an arabesque*; tamtéž). Dalším označením pro týž jev je Wredeho „*Konglomerat aus verschiedenen Schriftstellen*“ (1891, str. 60).

⁷² Tak *Codex Sinaiticus, Hierosolymitanus a Vaticanus*; interpunkce dle vydání Wengstova (Wengst 1984).

⁷³ Kraft 1961, str. 179, pozn. 1.

καὶ πάλιν λέγει· ἀκοῆ ἀκούσονται οἱ πόρρωθεν, ἃ ἐποίησα, γνώσονται. καὶ περιτμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν.

Je *καὶ* opravdu výrazem uvozujícím další citát, nebo je obyčejnou spojkou v delším souvětí, aniž by mělo funkci uvozovací formule? Jinými slovy jde o citaci složenou, nebo smíšenou? Pro lepší názornost budou obě možnosti, jak lze souvětí chápat, znázorněny na českém překladu opatřeném moderní interpunkcí.

Souvětí chápané jako složená citace (jak ji ve svém vydání dle členění textu očividně pojímá i Wengst) by vypadalo takto:

A opět praví: „Vzdálení dobře uslyší a poznají, co jsem učinil.“ A: „Obřezte, praví Pán, svá srdce.“⁷⁴

Souvětí chápané jako smíšená citace by vypadalo následovně:

A opět praví: „Vzdálení dobře uslyší a poznají, co jsem učinil, a Pán praví: „obřezte svá srdce.““

Jaké důsledky má která možnost? Pokud by šlo o citaci smíšenou, vyřešila by se tak zvláštní skutečnost, že se v citátu „*περιτμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν*“ na rozdíl od citátů předcházejících i následujících nevyskytuje *ἀκοῆ* ani *ἀκούειν* – autor by v tomto případě totiž neuváděl dva citáty, z nichž by jeden zněl „*ἀκοῆ ἀκούσονται οἱ πόρρωθεν, ἃ ἐποίησα, γνώσονται*“ a druhý „*περιτμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν*“, nýbrž by souvětí chápal nebo předkládal jako jediný, smíšený citát, začínající slovem *ἀκοῆ* a končící až slovem *ὑμῶν*, a v tomto citátu by se tedy vyskytovalo slovo *ἀκοῆ* v jeho první polovině.

Pokud by však šlo o citaci složenou, jejíž poloviny jsou propojeny spojkou *καὶ*, druhá část této složené citace (*περιτμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν*) by dle kodexů sinajského, jeruzalémského a vatikánského slovo *ἀκοῆ* ani *ἀκούειν* opravdu neobsahovala, což by byla zvláštní výjimka. Kraft píše, že by taková situace nasvědčovala možnosti, že na tomto místě zachoval původnější čtení latinský kodex petrohradský, v němž se totiž na místě slov *τὰς καρδίας ὑμῶν* píše *aures vestras*. Kraft uzavírá, že obě vysvětlení mohou platit současně – latinské znění může být pochopitelně původnější, i pokud jde o citaci smíšenou.⁷⁵

⁷⁴ Překlad vlastní.

⁷⁵ Kraft 1961, str. 179, pozn. 1.

Smyslem této odbočky je ukázat, že rozdíl mezi citacemi smíšenými a složenými (či mezi *non-transparent composite quotations* a *transparent composite quotations*) není někdy zanedbatelný.

2.3 Aluze

Jak ESČ, tak SNLT klade aluzi do protikladu k citátu, každý slovník však z jiného důvodu – vlastnost, kterou se aluze od citátu liší podle ESČ, je přesnost/nepřesnost, zatímco podle SNLT se od sebe oba jevy liší implicitností/explicitností. SNLT tedy uvádí, že aluze je „*narážka, místo v textu, jež implicitně [...] indikuje intertextovou [...] přítomnost jiného textu*“, a posléze ještě dodává: „*Ježto a. není v textu zřetelně vyznačena, je samo její rozpoznání nejisté.*“⁷⁶

ESČ aluzi definuje jako „*případy nepřesné reprodukce, jen náznakového navázání na jiný text, reprodukce jen některých složek, rovin apod.*“⁷⁷

SLT nejprve uvádí český protějšek slova aluze – *narážka* – a poté ji popisuje jako „*nepřímý odkaz k politickému, historickému, literárnímu aj. kontextu, začleněný do stavby literárního díla*“.⁷⁸ Mimo to SLT mluví též o polocitátové aluzi, jejíž popis bude ocitován níže.

Zatímco u termínu „*citace*“ byl výstižnější ESČ nežli SNLT, zde je ESČ částečně zjednodušující. S vysvětlením aluze jako náznakového navázání na jiný text nebo jako reprodukce jen některých složek či rovin (zřejmě textu) lze souhlasit, ale pokud ESČ prvním uvedeným ekvivalentem – *případy nepřesné reprodukce* – míní *případy nepřesné reprodukce textu*, může se jednat spíše o záměnu s *parafrází*. Je sice pravda, že i aluze může být určitou reprodukcí textu, ale reprodukování není její základní vlastností; ta se totiž odvíjí od významu slovesa, z nějž substantivum *allusio* vzniklo: sloveso *alludo* dle *Thesauri linguae Latinae* znamená prvotně *ludendo, iocando appetere* a přeneseně pak *dicendo iocari*;⁷⁹ tento přenesený význam slovních žertů či slovní hříčky vedl až k současnému chápání českého ekvivalentu „*narážka*“, který je v hesle „*aluze*“ uváděn i přímo ve slovnících (SLT a SNLT).

⁷⁶ Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů 2012, s. v. aluze.

⁷⁷ Encyklopedický slovník češtiny 2002, s. v. aluze.

⁷⁸ Slovník literární teorie 1984, s. v. aluze.

⁷⁹ *Thesaurus linguae Latinae*, vol. I, pag. 1697, lin. 73 a pag. 1698, lin. 15.

Avšak stejně jako význam „reprodukce“ uvedený v ESČ platí pro aluzi jen částečně, i český protějšek „narážka“ je vhodný pouze zčásti. Problémem jsou totiž jeho záporné konotace – *Slovník spisovného jazyka českého* sice toto slovo vysvětluje jako „neurčitou, nepřímou zmínku v řeči“, ⁸⁰ avšak ve veliké většině případů se bude jednat o nepřímou zmínku ironickou, kousavou, či dokonce sarkastickou, zatímco nářžka pochvalná či obdivná se v češtině sotva vyskytne. Naproti tomu aluze takové záporné konotace nemá.

Nejvýstižnějším vysvětlením slova aluze je proto formulace v SNLT – „*místo v textu, jež implicitně [...] indikuje intertextovou [...] přítomnost jiného textu*“ – a snad ještě o něco elegantnější formulace v SLT – „*nepřímý odkaz k [různému jinému] kontextu, začleněný do stavby literárního díla*“. Důvodem upřednostnění definice SLT před SNLT je základní kámen této definice – dle SNLT je aluze jakési „*místo v textu*“, což je nadměru všeobecné vyjádření uplatnitelné s jinou přívlastkovou větou pro většinu figur a tropů, zatímco formulace SLT – „*nepřímý odkaz*“ – je konkrétnější.

Zbývá ještě vyjádřit se k otázce, kam zařadit polocitátovou aluzi, kteréžto slovní spojení se objevuje v SLT. Podle SLT polocitátová aluze odkazuje „*k jinému slovesnému útvaru, obvykle literárnímu dílu, volnou parafrází nebo využitím charakteristických prostředků textu, k němuž odkazuje. Je blízká citátu, ale na rozdíl od něho se zapojuje do díla těsněji, bez vnějších příznaků cizosti*“⁸¹. Tato definice zavádí čtenáře na křižovatku tří cest; první přichází od aluze (jde přece o polocitátovou aluzi), druhá vede k citátu (jde přece o aluzi polocitátovou) a třetí míří k parafrázi (polocitátová aluze k jinému slovesnému útvaru přece odkazuje „*volnou parafrází*“). Zdá se, že nejširší cestou je cesta poslední, jinými slovy že polocitátová aluze je podle autorů SLT vlastně parafrázi, ovšem takovou, u níž autor na skutečnost, že parafrázuje jiný text, posluchače či čtenáře neupozorňuje – tak lze chápat formulaci „*bez vnějších příznaků cizosti*“.

Na tomto místě je vhodné zastavit se nad otázkou, jak označovat případy, kdy se v textu nachází třeba jen dvojice či trojice slov objevující se ve zcela stejném tvaru v jiném, dříve napsaném – snad zdrojovém – textu (v případě spisů apoštolských otců tedy v Bibli), přičemž tato slova nejsou uvedena formulí. Může jít o přesnou reprodukci oněch pár slov, a tudíž teoreticky o citát, ale přesto v takovém případě mluvit o citátu nemusí být vhodné, protože slova nemívají za cíl reprodukovat sdělení zdrojového textu. Lákavá je proto

⁸⁰ *Slovník spisovného jazyka českého* 1989, s. v. nářžka.

⁸¹ *Slovník literární teorie* 1984, s. v. aluze.

myšlenka na označení „polocitátová aluze“, ale pokud má polocitátová aluze na jiný text odkazovat volnou parafrází, jde o jiný případ, protože právě popisovaná dvojice či trojice slov nic neparafrázuje.

Nejvhodnější bude takovouto skupinku slov – ač technicky vlastně přesnou reprodukcí – považovat také za aluzi dle definice SLT („*nepřímý odkaz k [jinému] kontextu, začleněný do stavby literárního díla*“), protože o odkaz opravdu jde a je to důležitější skutečnost, než že jde o reprodukcí. Stručně řečeno jde o odkaz na jiné dílo uskutečněný přesnou, avšak krátkou reprodukcí.⁸²

2.4 Parafráze

Pojem „parafráze“ lze chápat dvěma způsoby. Zprv může označovat celé umělecké dílo, které parafrázuje dílo jiné. Zadruhé může „parafráze“ označovat zcela krátký úsek textu, který parafrázuje jiný text.⁸³ Je zajímavé, že heslo parafráze v EŠČ ani v SNLT není zařazeno, pouze je v EŠČ o parafrázi zmínka v souvislosti s citací: „*Citace se přesto odlišuje od parafráze, pro niž věrnost reprodukce jiného textu není jejím konstitutivním rysem.*“⁸⁴

SLT na rozdíl od EŠČ a SNLT heslo parafráze obsahuje a v první řadě podává následující definici: „*umělecké dílo nebo jeho část, budovaná na základě analogie k uměleckému dílu nebo k části uměleckého díla jiného tak, aby byla ve větší či menší míře zachovaná tematická (někdy částečně i jazyková) skladba originálu [...]*“⁸⁵ Ve významu celého díla nebo jeho delší části se ovšem výraz „parafráze“ při studiu spisů apoštolských otců nepoužívá. Teprve na konci hesla SLT uvádí: „*Pokud zaujímá p. pouze malou část uměleckého díla, blíží se svou funkcí citátu nebo aluzi.*“⁸⁶ Význam pojmu parafráze v tomto

⁸² Takovýto závěr však vede k nesnadno řešitelným otázkám týkajících se délky citátu. Pokud dvě či tři přesně reprodukováná slova nebudou označena jako citát, nýbrž jako aluze, zdá se, že bude nutné řešit sofisma hromady. Stejnou otázku, jen v kontextu smíšených citací, zmiňují, ale neřeší Adams a Ehorn (2016, str. 4). Smysluplnější a přesnější než řešit počet slov by snad proto bylo přemýšlet, zda daná skupinka slov plní funkci svědectví (srovnej význam latinského *cito* – zavolat, předvolat) – to jest, zda jde o skupinku slov mající za účel reprodukovat ze zdrojového textu nejen pouhá slova, ale spolu s nimi i názor či sdělení.

⁸³ Nový akademický slovník cizích slov 2007, s. v. parafráze: „volné zpracování cizí předlohy tématu myšlenky ap.; vyjádření stejného děje, myšlenky n. motivu jiným způsobem“

⁸⁴ Encyklopedický slovník češtiny 2002, s. v. citace.

⁸⁵ Slovník literární teorie 1984, s. v. parafráze.

⁸⁶ Tamtéž.

způsobu užití (parafráze – pouze malá část uměleckého díla) ovšem SLT nevysvětluje, a tudíž je podle něj zřejmě v podstatě stejný jako v případě, kdy označuje třeba celé umělecké dílo (dle definice, kterou SLT cituje nejprve; viz výše).

Sklobí-li se fakta z obou míst citovaných ze SLT dohromady, pak lze parafrázi označující pouze kratší část textu definovat podle SLT zřejmě takto: Parafráze je text napsaný (tematicky nebo i jazykově) na základě analogie k jinému textu; má podobnou funkci jako citát nebo aluze.

Ani zde však nemusí jít o význam, v jakém se slovo parafráze používá v kontextu citací v apoštolských otcích. Potíž se totiž skrývá ve formulaci, že je parafráze budovaná „na základě analogie“ k jinému dílu. Analogií nemusí být zachován význam původního – parafrázovaného – textu; může zachovat například pouze jeho výstavbu, zatímco obsahem se oba texty mohou silně rozcházet.

Jistější proto bude obrátit se k původnímu významu slova parafráze, potažmo k významu slovesa, od něž je odvozeno – slovesa *παραφράζω*. Slovník Liddella, Scotta a Jonese uvádí význam „say the same thing in other words“⁸⁷ a užitečné může být podívat se i na význam předpony *παρα* – v případě uvedeného slovesa vyjadřuje „alteration or change“⁸⁸. Českými protějšky slova *παραφράζω* by tedy byla slovesa „přetlumočit“ nebo „převyprávět“, nakolik mají význam „vyjádřit pokud možno totéž jinými slovy“. „Převyprávění“ by se pak vztahovalo na parafráze dějové linie, zatímco „přetlumočení“ i na parafráze nedějových názorů, myšlenek a podobně.

Toto pojetí se shoduje s informací, kterou o parafrázi mimochodem v hesle o citaci uvádí ESČ (viz výše) – z údaje, že pro parafrázi na rozdíl od citace není věrnost reprodukce konstitutivním rysem, více méně vyplývá, že alespoň v určitém smyslu slova je parafráze reprodukcí – sice nikoli věrnou, ale přesto reprodukcí – zatímco text vytvořený na základě analogie k jinému textu (tak SLT) být jeho reprodukcí nemusí.

Z dosud napsaného je rovněž zjevné, že na rozdíl od citace a aluze není u parafráze zásadní, zda její autor uvádí, že bude parafrázovat, ani zda jmenuje parafrázovaný zdroj. Jinými slovy je pro parafrázi důležitá stejnost či obdobnost obsahu a odlišnost formy, nikoli způsob uvedení.

⁸⁷ A Greek-English Lexicon 1996, s. v. *παραφράζω*.

⁸⁸ Tamtéž, s. v. *παρα* (sekce G. IV. 3.).

2.5 Biblický jazyk

Slovním spojením „biblický jazyk“ je v této práci překládáno sousloví *scriptural language*, které zvláště v desáté kapitole své knihy *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* používá F. Young(ová) (1997). Jak ale bude uvedeno, Young(ová) není první, kdo pracuje s podobným konceptem.

Young(ová) píše, že se biblický jazyk objevuje v parainesích⁸⁹, v modlitbě závěru Klémentova listu⁹⁰ a také v tradici dvou cest⁹¹. Young(ová) se nesnaží biblický jazyk výslovně definovat, ale z porůznu roztroušených formulací si lze udělat dosti přesnou představu, co má pod tímto označením na mysli. Mluví o procesu „*of assembling collages*“⁹² a o „*textual collages*“⁹³, jinde o „*creative re-minting of scripture through a collage of allusion and quotation*“⁹⁴ a také píše: „*A classicist might call this procedure a cento, at least in parts [...] the mimēsis of scriptural language [...]. It is a ‘taking over’ of the language of scripture. The language is made ‘one’s own’.*“⁹⁵ O liturgických frázích z Klémentovy závěrečné modlitby říká, že jsou „*culled from the largely scriptural ‘in-language’ of the community*“⁹⁶.

Jde tedy o pasáže, v nichž se silně odráží jazyk Bible, aniž by šlo přímo o citáty či parafráze. Young(ovou) použité výrazy jako koláž, znovuvytvoření, *cento*⁹⁷, *mimēsis*, převzetí a osvojení jsou velmi výstižné.

Stejný jev má zřejmě na mysli Kraft, když píše o kumránském svitku *Hódajót*. Kraft na *Hódajót* pohlíží jako na „*secondary Psalmic compositions in which a variety of scriptural phrases and constructions have been reworked*“⁹⁸, a uvádí, že podobné rysy má i první

⁸⁹ Young 1997, s. 224.

⁹⁰ Tamtéž, str. 228.

⁹¹ Tamtéž, str. 131.

⁹² Tamtéž, str. 224.

⁹³ Tamtéž, str. 226.

⁹⁴ Tamtéž, str. 131.

⁹⁵ Tamtéž, str. 230.

⁹⁶ Tamtéž, str. 228.

⁹⁷ Hatch (1889, str. 205) však výraz *cento* používá o případech, které by dle předkládaného dělení byly označeny jako smíšené citace.

⁹⁸ Kraft 1961, str. 76.

kapitola *Lukášova evangelia*, *Zjevení Janovo* a *Ódy Šalomounovy*. Nakonec Kraft cituje E. Hatche, který už v roce 1889 o Barnabášových citacích z *Žalmů* napsal: „*Other cases [sc. nepřesných citátů] suggest the hypothesis that psalms were in existence which breathed the spirit, and adopted the Greek phraseology, of the existing psalms, but which were never incorporated into the psalter and only exist in these fragments [...]*“⁹⁹ Podobnosti mezi Klémentovou závěrečnou modlitbou a mezi Mariiným *Magnificat* a Zachariášovým proroctvím z *Lukáše* komentuje i D. A. Hagner¹⁰⁰, který je dalším autorem zmiňujícím obdobu biblického jazyka Young(ové). Mluví o „*commonly used language of worship which was full of biblical phraseology*“.¹⁰¹ Tolik k významu termínu „biblický jazyk“ a k minulosti užívání tohoto konceptu.¹⁰²

Nabízí se otázka, zda je opravdu přínosné tento výraz používat. Biblický jazyk čerpá z jazyka Bible, ale nemůže jít o čerpání abstraktní a neurčité, nýbrž je zjevné, že musí vycházet z nějakých konkrétních míst. Vždyť pokud nelze poukázat na možné biblické místo, které mohlo posloužit jako zdroj určitého členu biblického jazyka, pak přirozeně nelze mluvit o biblickém jazyku. A jestliže tato úvaha, že každý člen biblického jazyka musí mít základ v nějakém místě Bible, bude přijata, nejedná se potom vlastně o aluze, to jest o odkazy na některá biblická místa? Vždyť i sama Young(ová) píše někdy o „aluzivním biblickém jazyce“ (viz níže).

Důvody, proč Young(ová) termín „biblický jazyk“ přesto používá, lze nejlépe seznat z následujících citací. Po ocitování ukázky z Klémentovy modlitby (59,2) Young(ová) píše:

Already without identifying particular texts, the allusively scriptural language is apparent, and we begin to sense the difficulties of deciding which if any

⁹⁹ Hatch 1889, str. 180–181.

¹⁰⁰ Hagner 1973, str. 169.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 170.

¹⁰² Koncept biblického jazyka připomíná i formulace Sweteova (1900, str. 411), který o *Pastýři Hermově* píše, že neobsahuje žádnou citaci ze LXX, ale že septuagintní znění *Žalmu* 103,15 (LXX) „*has supplied the writer with a phrase in Mand. xii. 3. 4*“. Tento případ však nespadá pod biblický jazyk, nýbrž jde spíše o aluzi (která má ovšem k biblickému jazyku blízko – viz níže), protože jde v tomto úseku o jedinou frázi převzatou z Bible – není jich více.

*New Testament documents are already known to the author. We are hearing echoes.*¹⁰³

O kousek dále Young(ová) parafrázuje *Klémentův list 59,4*, načež podotýká, že ke konci tohoto paragrafu se konečně objevují (dvě) o něco určitější aluze, a uvádí k nim po třech biblických odkazech. Uznání, že jde o aluze, opět vzbuzuje úvahy o účelnosti označení „biblický jazyk“, ale Young(ová) situaci hned komentuje:

*Yet the multiple references offered here¹⁰⁴ indicate that the kind of phrases employed are not text-specific, but rather scriptural refrains, somewhat comparable to the standard repeated epithets of Homeric verse. There is here a ‘playing’ with the tradition in which the Bible has had a formative role.*¹⁰⁵

A ještě o pár odstavců dál v podobném kontextu – po odkazu na *Klémentův list 60,2*, kde také identifikuje některé aluze – Young(ová) opět uvádí, že biblických odkazů je zde relevantních vícero, a pak dokonce připojuje, že „*the quotations [are] not exact and often more than one text is moulded together into a new sentence*“¹⁰⁶. Z těchto formulací mimo jiné vychází najevo, že biblický jazyk je určitý zastřešující pojem, pod nímž se prolínají jak aluze, tak citace bez formule, nejspíše krátké, nepřesné nebo smíšené.

Tak se k původně položené otázce, zda je smysluplnější mluvit o biblickém jazyku než jednoduše o skupině aluzí, připojuje hned otázka druhá: Jaký je rozdíl mezi pasáží biblického jazyka a smíšenými citacemi?¹⁰⁷

Nejprve budiž odpovězeno na pochybnosti o rozdílu mezi biblickým jazykem a aluzemi. Jak je z ukázek patrné, Young(ová) souvislost s aluzemi plně uznává, ale rozdíl zřejmě vidí ve skutečnosti, že ačkoli u jednotlivých slovních spojení tvořících pasáž biblického jazyka lze navrhnout, jakým místem Bible mohla být inspirována, většinou je takových možných zdrojových míst více a je těžké či spíše nemožné a neúčelné rozhodnout, které z nich měl autor na mysli. Nelze tedy říci, že by autor nějaký text aludoval; jak opět

¹⁰³ Young 1997, str. 228.

¹⁰⁴ To jest ony tři odkazy ke každé ze dvou aluzí, jež Young(ová) uvádí.

¹⁰⁵ Young 1997, str. 229; proložení znaků přidáno.

¹⁰⁶ Tamtéž; proložení znaků přidáno.

¹⁰⁷ Srovnej výše citované „*more than one text is moulded together into a new sentence*“ – Young 1997, str. 229.

uvádí Young(ová), kromě možnosti literární aluze je také myslitelné, že autor někdy vychází z ústní tradice.¹⁰⁸

Současně však stále platí, že nějaká biblická místa základem slovních spojení v pasáži biblického jazyka být musela a mělo by být lze tato možná zdrojová místa jmenovat, byť ne třeba rozhodnout, které z nich bylo hlavní.

Co se týče souvislosti biblického jazyka a smíšených citací, podobnost spočívá ve skutečnosti, že jde v obou případech o spojování několika biblických míst či alespoň o spojování sousloví, která jsou některými biblickými místy inspirována. Odlišností je více, ale ne všechny budou ve všech případech přítomny: Zaprvé platí, že citace – což platí i pro jednotlivé části smíšených citací – jsou pokud možno věrné reprodukce jiných míst (viz podkapitulu o citaci), zatímco jednotlivé členy biblického jazyka – jak již bylo napsáno – připomínají spíše aluze. Zadruhé jednotlivé části smíšených citací mohou být i poměrně dlouhé, zatímco jednotky biblického jazyka inspirované nějakým biblickým místem budou dosti krátké, a často půjde třeba jen o dvojici slov. A zatřetí v biblickém jazyce chybí uvozovací formule, zatímco u smíšených citací se vyskytovat mohou a také vyskytují.

Lze tedy uzavřít, že koncept biblického jazyka zakořeněného v jazyce Bible, avšak necitujícího ani nealudujícího, zbytečný není, ačkoli má s aluzemi a citacemi – zvláště smíšenými – některé styčné body.

2.6 Exempla

Může se zdát, že exemplum do kapitoly o různých způsobech využití jiného psaného textu nepatří, a je pravda, že se od dosud probraných jevů odlišuje, ale přesto určitým způsobem využití jiného textu být může.

V ESČ heslo exemplum pochopitelně není zařazeno, stejně tak ani v SNLT, ale místo toho je jeho definici možné najít už ve spisech starověku. M. F. Quintilianus píše:

„potentissimum autem est inter ea, quae sunt huius generis [sc. quae ad probationem pertinent], quod proprie vocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id, quod intenderis, commemoratio.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ Young 1997, str. 131.

¹⁰⁹ Quint. *Inst. Or.* V 11,6

Další definice se objevuje v *Rétorice pro Herennia*: „*Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio.*“¹¹⁰

Tuto definici přijímá například autorka komentáře k Valeriovi Maximovi, A. Themann-Steinke(ová).¹¹¹ Jiní moderní badatelé podávají definici vlastní – například J. D. Chaplin(ová):

„*Any specific citation of an event or an individual that is intended to serve as a guide to conduct is an exemplum and hence an opportunity to learn from the past.*“¹¹²

Účely exemplů uvedené v definicích – exemplum je *utilis ad persuadendum, pertinet ad probationem* a slouží jako *guide to conduct* – jasně naznačují, že se tento řečnický prostředek křesťanským autorům velmi hodil.

Oproti Quintilianovi uvádí autor *Rétoriky pro Herennia* jeden údaj navíc – *cum certi auctoris nomine* – a právě jmenovité zmínění některé osobnosti je pro účely předkládané práce důležité. Jeden způsob, jak je totiž možné exempla dělit, se zakládá na zcela formálním kritériu – jejich délce. Jednu podskupinu exemplů mohou tvořit exempla rozvitá, mající podobu třeba celého kratšího příběhu, anekdoty.¹¹³ Na druhé straně lze za exempla označit i jen kraťouchké zmínky různých postav, jejichž pouhé jmenování splní svůj účel, protože jde o postavy dobře známé.

Ve spisech apoštolských otců se vyskytují oba typy exemplů a oba mají výpovědní hodnotu – prozrazují, příběhy ze kterých starozákonních knih byly známé, i pokud z nich jinak ve spisech není přímo nic citováno.

2.7 Závěr

Jak je patrné z dosud napsaného, rozlišit a definovat jednotlivé způsoby použití jednoho textu v jiném textu je dosti složité. Závěry předložené v jednotlivých podkapitolách nelze vždy považovat za zcela definitivní. Důvodem je, že kromě typických příkladů lze pro

¹¹⁰ *Ad Her.* IV 49,62

¹¹¹ Themann-Steinke 2008, str. 28.

¹¹² Chaplin 2000, str. 3.

¹¹³ Tak výraz exemplum vysvětluje *Nový akademický slovník cizích slov* (2007, s. v. exemplum) i SLT (1984, s. v. exemplum).

každou kategorii najít i případy hraniční, jež některé základní znaky své kategorie postrádají nebo naopak mohou mít i znaky kategorie druhé. Jednotlivé skupiny lze proto přirovnat nikoli k odděleným barvám semaforu, nýbrž k barvám duhy, jež se vpíjejí jedna do druhé. Stejnou představu vyjadřuje i R. B. Hays: „*Quotation, allusion, and echo may be seen as points along a spectrum of intertextual reference, moving from the explicit to the subliminal.*“¹¹⁴

Tento citát také poukazuje na skutečnost, že konečný nemusí být ani výčet výše popisovaných skupin – Hays v citátu zmiňuje a v celé své knize zkoumá jev zvaný *écho* – tedy ozvuk či ozvěnu. Jedná se o výraz, který není v českém jazykovém prostředí v kontextu aluzí a citátů běžně používán – čtenář ho nenajde v SNLT, ESČ, SLT ani v různých starších poetikách. Není příliš ve zvyku používat ho ani při zkoumání spisů apoštolských otců,¹¹⁵ a proto byl v této kapitole ponechán stranou. Na tomto místě je zmíněn jen proto, že se jedná o další doklad, že by bylo možné téma komplikovat ještě více a rozpracovávat ještě podrobněji. Je však pravděpodobné, že by taková snaha měla podobný výsledek jako pokus oddělit od sebe jednotlivé duhové pásy.

¹¹⁴ Hays 1989, str. 23.

¹¹⁵ Hagner (1973, str. 22) jím jednou označuje stavební jednotky Klémentovy závěrečné modlitby, kteroužto pasáž tato kapitola zahrnuje pod biblický jazyk.

3 První list Klémentův

3.1 Úvod

3.1.1 Autorství a okolnosti vzniku

Dopis, který bývá připisován Klémentovi Římskému – dle církevní tradice třetímu Petrovu nástupci ve vedení římské křesťanské komunity – sám jméno autora nikde neuvádí. Za autora bývá Kléméns považován na základě různých externích vodítek, z nichž nejstarší je zmínka Klémenta v *Pastýři Hermově* (*Vis.* II 4,3) a u Eusebia (*HE* IV 23,11).

List je adresován křesťanskému sboru v Korintě a podnětem pro jeho napsání byl tamní rozkol, kdy několik členů společenství sesadilo do té doby působící presbytery. Cílem dopisu je přesvědčit korintské křesťany k napravení takového nedůstojného stavu.

3.1.2 Datace 1. listu Klémentova¹¹⁶

Tradičně¹¹⁷ se dopis datuje k roku 96. Základem jsou Eusebiovy údaje o Klémentově episkopátu (*HE* III 13; 15; 35), podle nichž byl Kléméns episkopem v letech 92–101, a dále přímo v dopise zmínka „nenadálých a opětovně nás postihnuvších útrap a protivenství“¹¹⁸ (*Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις* – *ICl.* 1,1), které bývají ztotožňovány s pronásledováním křesťanů za Domitiana.

Někteří vědci však správnost této datace zpochybňují. Eusebiova zpráva o Klémentově episkopátu předně nemusí být spolehlivá, avšak i pokud spolehlivá je, nevypovídá o čase sepsání dopisu, na což poukazuje T. J. Herron.¹¹⁹ L. L. Welborn s velikou důkladností vyvrací spojování „útrap a protivenství“ z *ICl.* 1,1 s Domitianovým pronásledováním. Argumentuje, že doklady o pronásledování za Domitiana jsou nespolehlivé¹²⁰ a že věta o útrapách a protivenstvích z *ICl.* 1,1 slouží pouze jako obvyklá *captatio benevolentiae*, v níž autor, než

¹¹⁶ Dataci tohoto spisu bude věnováno více prostoru než spisů ostatních, protože se zde přijaté stanovisko liší od dosavadní *communis opinio* a v poslední kapitole poslouží jako základ pro jeden ze závěrů týkajících se souvislosti mezi citační strategií jednotlivých spisů.

¹¹⁷ Například Fischer 1958, str. 20; Hagner 1973, str. 1; Drobner 2011, str. 73.

¹¹⁸ Překlad L. Varcla in Varcl – Drápal – Sokol 1985, str. 76.

¹¹⁹ Herron 1988, str. 3

¹²⁰ Welborn in Breytenbach – Welborn 2004, str. 205–211.

přistoupí k napomínání, podotýká, že sám má podobné potíže.¹²¹ Takto Welborn ruší domnělý vztah spisu k roku 96; *terminus postquem* na základě některých vnitřních vodítek¹²² klade k roku 80; pro *terminus antequem* je důležitý rok 150, kdy se s *1. Klémentovým listem* setkal v Korintě Hégésippos¹²³ – dopis musel být napsán dříve, a Welborn tedy jako *terminus antequem* jmenuje rok 140.¹²⁴ Gregory dokazuje,¹²⁵ že Welbornův *terminus postquem* lze posunout ještě dále do minulosti, konkrétně do doby „as early as even the late 60s or early 70s“¹²⁶. Za *terminus antequem* přijímá Gregory Welbornem uvedený rok 140 a datovat *1. list Klémentův* přesněji než do období let 70–140 odmítá.

V *1. listě Klémentově* se však nachází ještě jedno pro dataci zásadní místo, o němž se Welborn nezmiňuje vůbec a Gregory pouze velmi stručně, aniž by ovšem vysvětloval, proč ho pro dataci nevyužívá.¹²⁷ Jedná se o 40.–41. kapitolu, kde Kléméns jako podklad svých výzev k jednotě a k pořádku popisuje Bohem stanovený řád zachovávaný v jeruzalémském chrámě.¹²⁸ Mluví zde o kněžích přinášejících oběti a používá indikativ prézenta (*1Cl. 41,2: Οὐ πανταχοῦ ... προσφέρονται θυσίαι..., ἀλλ' ἢ ἐν Ἱερουσαλῆμ μόνῃ· κάκει δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον*). Protože židovský chrám v Jeruzalémě byl zbořen roku 70, zcela jasným důsledkem je, že dopis byl napsán před touto událostí.

Snad jediný uváděný protiargument zní, že se jedná o prézens historické, přičemž bývá poukazováno na podobná vyjádření rovněž v prézentu u Josepha Flavia píšícím až po zboření

¹²¹ Tamtéž, str. 202–205, 211–216.

¹²² *1Cl. 5; 44,2; 44,3; 47,6; 63,3.*

¹²³ Apud Eusebium, *HE IV 22,1.*

¹²⁴ Welborn in Breytenbach – Welborn 2004, str. 200–201.

¹²⁵ Gregory 2002, str. 145–147. Gregory reaguje na zřejmě první vydání Welbornova pojednání v *Biblical Research 29* z roku 1985; Welbornův článek používaný v této práci je pravděpodobně přetiskem zmíněného prvního vydání (informace uvedené v úvodu editora ke sborníku obsahujícímu Welbornův článek /Breytenbach – Welborn 2004, str. vii–viii/ nejsou jednoznačné).

¹²⁶ Gregory 2002, str. 145.

¹²⁷ Gregory 2002, str. 147, pozn. 17.

¹²⁸ Tento úsek je v Herronově argumentaci pro ranou dataci Klémenta zásadní, přestože Herron předkládá i mnoho dalších, podpůrných podkladů.

chrámu.¹²⁹ Možnost prézenta historického odmítal už Hefele,¹³⁰ podobně, avšak zevrubněji se vyjadřuje Herron.¹³¹ Oba mluví v tom smyslu, že prézens historické se používá v narativních pasážích, což není případ 41. kapitoly *Klémentova listu*, a navíc kdyby již řád obětí nebyl v době psaní dopisu zachováván, bylo by nelogické, aby ho Kléméns dával Korinťanům za příklad.¹³² Moderní autor, který ranější dataci *Klémentova listu* nepřijímá, a přesto se otázce prézentu v *ICl.* 41,2 zcela nevyhýbá, je J. Prasad, dotknuvší se jí kvůli vztahu k dataci *1. listu Petrova*. Prasad uznává, že použití přítomného času v *ICl.* 41,2 je „*a vexing problem*“¹³³, zmiňuje se také o Josephovi Flaviovi, ale nadto konečně přímo namítá, že Herron „*has not convincingly proved his case with examples that historical present is used only in narratives*“¹³⁴. Tento Prasadův komentář – aniž by ovšem sám uváděl protipříklady – může být trefný,¹³⁵ avšak nedokazuje, že se u Klémenta o prézens historické jedná. Argumentem pro chápání slovesa *προσφέρονται* z *ICl.* 41,2 jako prézenta historického by mohlo být, kdyby se u Klémenta prézens historické nacházelo někde jinde, protože využití tohoto stylistického prostředku závisí čistě na volbě a úzu autora.¹³⁶ Skutečnost, že jinde v dopise se typické

¹²⁹ Například *Contra Apionem* 2,77.

¹³⁰ Hefele 1847, str. XXXVI.

¹³¹ Herron 1988, str. 11–16.

¹³² Lze namítnout, že Kléméns řád obětí za příklad dávat mohl, přestože se už jednalo o minulost, jelikož nevysloveným pokračováním jeho úvahy může být, že Božím řádem bylo i to, aby přinášení obětí v chrámu v určitou dobu skončilo. Tato námitka může být dokonce podpořena Klémentovým úvodem ke 40. kapitole, kde se píše, že máme řádně dělat vše, „*ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους*“ (40,1) – tedy ve stanovených dobách. Proč by tedy doba stanovaná pro přinášení obětí v chrámě nemohla být Bohem ukončena roku 70? Pokud by se však tato úvaha za Klémentovou úctou k chrámovému řádu z kapitol 40–41 opravdu skrývala (přestože žádný další takový náznak dotyčné kapitoly neobsahují), pak by Kléméns vlastně argumentoval sám proti sobě – svárliví Korinťané by mohli odvětit: „Přesně tak je tomu i v našem sboru – Bůh minulý presbytery na čas stanovil, a nyní odstranil.“ Ani tato hypotéza tedy není nosná.

¹³³ Prasad 2000, str. 20, pozn. 67.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ I když by si doložení příklady zasloužil. Duhoux (1992, str. 345–346) se vyjadřuje proti spojování prézenta historického čistě s historickými díly, ale zdá se, že s užitím v narativních pasážích spíše počítá: „*...cet emploi n'est pas confiné aux textes proprement historiques : il peut apparaître dans tout passage décrivant des événements passés...*“

¹³⁶ Rijksbaron 2002, str. 24: „*...the use of the historic present is determined by stylistic preference on the part of the author.*“

prézens historické neobjevuje,¹³⁷ spíše svědčí proti takovému výkladu sloves ve 41. kapitole, ačkoli ho rozhodně nevyvrací – jedná se o *argumentum ex silentio*.

Prasad dále nepřijímá Welbornovy argumenty proti uznání Domitianova pronásledování za historickou skutečnost a zřejmě stále předpokládá, že „*αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενομένοι ἡμῖν συμφοραὶ καὶ περιπτώσεις*“ (1Cl. 1,1) na toto pronásledování odkazují.¹³⁸ Proti Welbornovu chápání této úvodní věty jako *captatio benevolentiae* se Prasad ptá, „*what is the moral capacity of the one advising if his community is troubled by the same problem*“.¹³⁹ Welborn ovšem píše, že se jedná jen o formální *captatio benevolentiae*, aniž by se zakládala na skutečném stavu římského sboru.¹⁴⁰ I kdyby Welbornova teorie přesto nebyla správná, neznamená to ještě, že jedinou další možností, o čem 1Cl. 1,1 mluví, je Domitianovo pronásledování, a že je tedy datace k roku 96 správná.

Než se Prasad v závěru odvolá na jiné moderní badatele, kteří s ranou datací Klémentova dopisu nepočítají, uvádí ještě dva argumenty: 1) Lze pochybovat, zda okolo roku 70 byl již římský sbor tak vlivný, aby mohl vést k nápravě jiné sbory. 2) Kdyby byl 1. list Klémentův napsán tak brzy po smrti apoštolů Petra a Pavla, autor se s nimi jistě dobře znal a bylo by zvláštní, kdyby se neodvolával na jejich autoritu.¹⁴¹ Tento druhý argument vychází ovšem *ex silentio* a obě tyto Prasadovy námitky vycházejí z předpokladu, že napomínat může jen ten, kdo nad napomínaným vyniká vlivem či autoritou. Opomíjejí však skutečnost, že

¹³⁷ Nejblíže mu mají tvary *κατηγορεῖ* ze 17,4 a *παρησιάζεται, αἰτεῖται* a *ἀξιοῖ* z 53,5; Herron (1988, str. 15, pozn. 25) dokonce tvar *κατηγορεῖ* za prézens historické označuje. Stejně jako ostatní tři výše uvedené výrazy se však i tento vztahuje na citaci přímé řeči biblické postavy. Jedná se tedy o podobný případ jako u sloves typu *λέγει* objevujících se často ve formuli (ačkoli slovesa z 1Cl. 53,5 se přímo ve formuli nenacházejí). Otázka, zda prézens sloves typu *λέγει* vyjadřuje děj proběhnuvší v minulosti – jak je tomu v případě prézenta historického – je však diskutabilní. Například u Klémenta se totiž většinou jedná o citace ze *Starého zákona* a slovo *λέγει* zde mívá význam téměř perfektní (zvláště pokud je mluvčím Bůh): „*tak řekl a stále to platí*“ – podobně jako občas se objevující *γράφεται*. Na druhou stranu je pravda, že slovo *λέγει* v těchto případech není závazné – ve stejných situacích je v listu používán i aorist *εἶπεν*.

¹³⁸ Prasad 2000, str. 20–21, pozn. 67.

¹³⁹ Tamtéž, str. 21, pozn. 67.

¹⁴⁰ Welborn 2004, str. 215 a 216.

¹⁴¹ Prasad 2000, str. 21, pozn. 67.

v rané církvi – což je vidět z *Nového zákona*¹⁴² – se počítá s napomináním mezi lidmi na téže úrovni. Římský sbor nemusel korintskému psát z vyšší pozice, nýbrž na základě otevřených vztahů a starosti o „zbloudivší bratry“.

Prasad sice poukázal na některé slabiny Welbornova a Herronova výkladu, ale celkově stěžejní argumenty pro změnu datace *Klémentova listu* – z let 94–96 těsně před rok 70 – nepodkopali, přestože se jim přímo věnoval; v protikladu k němu například Lona sice mluví o „*Schwäche der Argumente*“ pro ranou dataci, a zmiňuje i Herronův základní kámen – jeruzalémský chrám, avšak vůbec tento argument nevyvrací.¹⁴³ Lona píše, že pro dataci *Klémentova listu* je důležitý „*Gesamtkonzept von der Entwicklung der urchristlichen Literatur*“¹⁴⁴, avšak nakolik bádání o tomto „celkovém pojetí“ čerpá z hledání různých literárních vlivů jednoho díla na jiné, nachází se na dosti vratkých základech, jak ostatně ukazuje i toto pojednání o dataci *Klémentova listu*. Lona dále uvádí několik protiargumentů, které jednotlivě „*ein unterschiedliches Gewicht haben, aber zusammen betrachtet die notwendige Beweiskraft besitzen*“¹⁴⁵; některé z nich však vyvracel už Herron, jiné dokonce přímo využil pro ranou dataci (!) a další jsou zpochybněny výše v této podkapitole. Pod Lonovým „*zusammen betrachtet*“ tak zůstaly argumenty zřejmě jen dva, což vzhledem ke skutečnosti, že „*ein unterschiedliches Gewicht haben*“, není mnoho.

Na základě výše uvedeného je zřejmě nutné počítat s datací *I. listu Klémentova* před zbořením jeruzalémského chrámu a tedy před rok 70; jako *terminus postquem* zůstává smrt apoštolů Petra a Pavla zřejmě ve druhé polovině 60. let.¹⁴⁶

¹⁴² L 17,3; Ř 15,14; 2K 2,6; Ko 3,16; Žd 3,13; Jk 5,19; datace uvedených knih před *Klémentův list* nebo po něm není v tomto případě zásadní – i pokud některé uvedené knihy byly napsány až po *Klémentově listu*, pojetí vzájemného napominání v nich nevzniklo teprve při jejich vzniku, nýbrž je jistě popisem již dříve se objevující raně křesťanské praxe, mající alespoň částečné paralely i ve *Starém zákoně* (Ž 140,5 /LXX/; Př 27,5).

¹⁴³ Lona 1998, str. 76.

¹⁴⁴ Tamtéž.

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 77.

¹⁴⁶ Eus. *HE* III 1,2–3.

3.2 Citace a užívání biblického textu v *Klémentově listu*

3.2.1 Četnost citací

Udat přesný počet citací ve starověkých dílech je nesnadné kvůli potížím při vyhodnocování, co je ještě citace a co už je spíše parafráze nebo aluze, jak bylo ukázáno ve druhé kapitole. Na touž nesnáz upozorňuje i autor, který o citacích v *Klémentově listu* napsal celou monografii – D. A. Hagner.¹⁴⁷ I přes zmíněné nejednoznačnosti lze však podle Hagnera říci, že je přímých citátů u Klémenta přibližně 75, z nichž asi 70 pochází ze Starého zákona. W. Wrede napočítal přes 70 citátů včetně smíšených, dále přes 20 reminiscencí na starozákonní dějiny a k tomu ještě „řadu aluzí“.¹⁴⁸ Harnack uvádí přibližně 120 starozákonních citátů a aluzí – nezapočítáváje v to „jazykové reminiscence“ – a 7 apokryfních citátů.¹⁴⁹ Fischer raději množství citátů nevyčísľuje.¹⁵⁰ H. E. Lona jich ve svém seznamu uvádí 77.¹⁵¹ Při psaní této práce bylo citátů spočítáno 72¹⁵² – nižší počet je dán zřejmě tím, že například Lona smíšené či složené citace rozdělával na dvě (popřípadě i více) podle zdrojových textů, dále v převyprávění příběhu o Rachab označil 4 citáty, ale vhodnější je mluvit spíše o parafrázi příběhu silně ovlivněné jazykem příslušného místa v *Jozuovi* a na jednom místě označil Lona za citát přímou řeč Mojžíšovu, přestože se v *Pentateuchu* nenachází a jde opět o parafrázi. Nejvíce se počet 72 citací předkládaný v této práci shoduje s výsledkem Wredeovým.

Některé citace jsou značně dlouhé – 8 z nich obsahuje přes 5 biblických veršů, nejdelší z nich cituje ze *Septuaginty* celou kapitolu o 12 verších – dle moderního měřítka lze říci, že se délka této citace blíží jedné normostraně. Hagner uvádí,¹⁵³ že dohromady citace zabírají čtvrtinu celého díla, Lona¹⁵⁴ předkládá ještě přesnější údaje – z celkem asi 9820 slov se jich

¹⁴⁷ Hagner 1973, str. 22.

¹⁴⁸ Wrede 1891, str. 60.

¹⁴⁹ Harnack 1929, str. 66.

¹⁵⁰ Fischer 1956, str. 7: „zahlreich sind die Zitate und Beispiele, sowie Anspielungen auf atl Stellen.“

¹⁵¹ Lona 1998, str. 46; jde o seznam pouze starozákonních citací; za citáty z křesťanských pramenů lze podle Lony zřejmě označit 2 místa (tamtéž, str. 49).

¹⁵² Viz přílohu č. 1.

¹⁵³ Hagner 1973, str. 21.

¹⁵⁴ Lona 1998, str. 42

podle něj v citátech objevuje asi 2750, což je 28 %. Pro vyjádření frekvence nebo jakési četnosti či hustoty citací je vhodné udat délku celého spisu nějakým objektivním způsobem, nejen počtem kapitol, protože kapitoly bývají v různých spisech různě dlouhé. Vzhledem k mnoha různocštením není ideální udávat délku počtem slov; vhodnější je spíše opět využít moderní jednotku délky textu – normostranu, jelikož při vyčíslení v normostranách se mírné odchylky počtu slov či znaků ztratí.

Pokud tedy bude délka *Klémentova listu* vyjádřena počtem 35 normostran, lze také říci, že četnost citací v něm dosahuje 2,1 citátu na normostranu.

3.2.2 Použité biblické knihy – srovnání citací a exempel

Co se týče Klémentem používaných zdrojů starozákonních a apokryfních citací, Hagner uvádí,¹⁵⁵ že Kléméns vychází 31krát z *Žalmů*, 12krát z *Genesis*, 11krát z *Izajáše*, 8krát z *Jóba*, 7krát z *Příslaví*, 5krát z *Exodu*, 3krát z *Deuteronomia*, po 2 aluzích či citacích se objevuje z *Numeri*, z *1. Královské*, z *Ezechiele* a z *Knihy Moudrosti*, po 1 citaci se objevuje z *Jozua*, *Jeremjáše*, *Daniela* a *Malachiáše*. U 5 citací nelze jejich původ s jistotou určit; 2 podle Hagnera mohou pocházet z apokryfního *Ezechiele*, 1 z *Nanebevzetí Mojžíše*, 1 z knihy *Eldad a Modad* – žádná z těchto knih se však nedochovala.

Co se týče *Nového zákona*, je na základě vnitřního dokladu patrné, že Kléméns znal *1. list Korintským*, protože ho přímo zmiňuje (*1Cl.* 47,1–3), a je velmi pravděpodobné, že používal i *List Římanům* a *Židům*.¹⁵⁶ Nejméně na dvou místech¹⁵⁷ cituje slova Páně, ale nikoli ve znění dochovaném u synoptiků. Na základě aluzí a externích vodítek – například vzniku *1. listu Klémentova* v Římě – připadá v úvahu využívání i dalších novozákonních spisů a Gregory takto přemýšlí o *Markovi* i ostatních dvou synoptických evangeliích a o korpusu Pavlových epištol, avšak nic z toho podle Gregoryho zatím nelze dokázat.¹⁵⁸

Na otázku, které biblické knihy Kléméns znal a používal, lze také odpovídat na základě použitých exempel. Z celkového počtu 51 exempel objevujících se v dopisu bude pro tyto účely ponecháno stranou 19 exempel nebiblických (například přírodovědných, či

¹⁵⁵ Hagner 1973, str. 351–352. V následujícím výčtu jsou zohledněny nejen citace, nýbrž i „*the most important verbal allusions*“.

¹⁵⁶ Gregory in Gregory – Tuckett, str. 134.

¹⁵⁷ *1Cl.* 13,2 a *1Cl.* 46,8.

¹⁵⁸ Gregory in Gregory – Tuckett, str.154–157.

sociologických) a zbývajících 32 exempl starozákonních – či apokryfních – bude rozepsáno nikoli podle jednotlivých postav, nýbrž dle biblických knih, z níž každé exemplum vychází:¹⁵⁹

12 exempl pochází z *Genesis*, 5 z *Exodu* (z nichž je 1 současně z *Deuteronomia*), 4 z *Numeri*, 3 z *Královských* (1 je současně z *Žalmů* a ze *Skutků apoštolských*), 2 z *Daniela*, 2 z *Žalmů* (nebo z *1. Samuelovy* a z *1. Královské*) a po 1 z *Jozua*, *Ester*, *Jóba*, *Jonáše*, *Júdit*, *1. Samuelovy* (kteréžto je však současně z *Žalmů*) a z *Deuteronomia* (které je však současně z *Exodu*).

Citace a exempla mají různou výpovědní hodnotu – z citace je zjevné, že autor znal přímo dotýčný text, zatímco v případě exempla mohl znát pouze obsah příběhu nebo dokonce ne o mnoho více než jméno té které postavy. Exemplum tedy nemůže samo o sobě sloužit jako důkaz, že autor měl k nějaké biblické knize přístup. To však nelze s jistotou tvrdit ani na základě citace, jak ukazují například teorie o sbírkách testimonií.

Zároveň ovšem není na místě přehnaný skepticismus – jak citace, tak exemplum o určité znalosti biblické knihy svědčí, a zvláště pokud táž kniha slouží jako základ i pro citaci i pro exemplum (či dokonce pro vícero citací a exempl), pravděpodobnost se může zvyšovat. I při nejvyšší míře opatrnosti však platí, že i jediné exemplum ukazuje alespoň na možnost, že autor dotýčnou knihu znal.

Z těchto důvodů je vhodné četnost exempl a citací (včetně aluzí) z jednotlivých biblických knih navzájem srovnat:

kniha	(celkem)	Žalmy	Genesis	Izajáš	Exodus	Jób	Příslovi	Numeri	Královské	Deuteronomium	Daniel	Jozue	Kniha Moudrosti	1. Samuelova	Ester	Jeremjáš	Ezechiel	Jonáš	Malachiáš	Júdit	?
citace	93	31	12	11	5	8	7	2	2	3	1	1	2		1	1			1	1	5
exempla	35	2	12		5	1		4	3	1	2	1		1				1			1
dohromady	128	33	24	11	10	9	7	6	5	4	3	2	2	1	1	1	1	1	1	1	5

Tabulka č. 2: Srovnání počtu citací a exempl v Klémentově listu. Řazeno sestupně dle součtu citací a exempl (poslední řádek tabulky) a v případě shody dle pořadí biblických knih.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Viz také přílohu č. 2.

¹⁶⁰ Tabulka zachycuje počty citací a aluzí dle sčítání Hagnerova. Celkový součet exempl uvedený v tabulce (35) není součtem biblických exempl objevujících se v *Klémentově listu* (celkem jich je totiž 32 – viz výše), nýbrž je součtem možných zdrojových míst – některá exempla totiž mohou vycházet ze dvou knih.

U většiny knih není srovnání zachycené v tabulce překvapivé, a to ani v případech, kdy je mezi počtem citací a exempel veliký rozdíl. Příkladem může být hned nejpoužívanější kniha – *Žalmy*. Vysvětlení rozdílu mezi vysokým počtem 30 citací a nanejvýše¹⁶¹ 2 exemply je nasnadě – spočívá v literárním útvaru *Žalmů*. Jedná se o rozsáhlou a v rané církvi oblíbenou knihu, která však obsahuje jen málo prvků využitelných jako exempla – dějových pasáží a jmen postav – a proto se jich u Klémenta objevuje tak málo. Tentýž princip je vidět i u knihy *Genesis* citované 12krát a poskytnuvší 12 exempel – *Genesis* je kniha z naprosté většiny dějová a uvádí mnoho příkladných hrdinů, takže je využitelná nejen pro citace, nýbrž i pro exempla – nebo u knihy *Jób*, kterou Kléméns cituje rád (8krát), ale všechen děj se v ní točí kolem jednoho prótagonisty, což se shoduje s počtem z ní vzatých exempel (1). Je samozřejmě možné použít pro exempla inspiraci i z knih, z nichž Kléméns exempla neuvádí, ale přesto načrtnutá tendence platí – dotvrzuje ji i situace u knih *Přísloví*, *Exodus*, *Numeri*, *Královských*, *Ester*, *Jonáše* či *Júdit*.

Je vhodné znovu zdůraznit, že pokud se úvahy, které biblické knihy měl Kléméns k dispozici, zakládají na citacích a exemplech, je nutné být opatrný a nenechat se svést k nedostatečně podloženým závěrům a k argumentům *ex silentio*, ale přesto mohou přinejmenším poukázat určitým směrem jako v případě knihy *Izajáše*.

Izajáše Kléméns cituje 11krát a pochází z něj i nejdelší Klémentova citace vůbec (Iz 53 v *ICl.* 16,3–14). Naproti tomu exemplum si z něj Kléméns nevzal žádné. Z velké většiny se kniha *Izajáš* sice skládá z různých proroctví nesouvisejících přímo s postavou Izajáše a tudíž neposkytujících příliš vhodnou látku k exemplům, ale přesto obsahuje i pár narativních pasáží (o Izajáši samotném kapitoly 6 a 36–39, dále i vedlejší povětšinou kratší epizody představené v proroctvích – např. 14,4s). O knize se předpokládá, že byla hojně excerpována do sbírek testimonií, ale o využití těchto testimonií se uvažuje především v případě *Barnabášova listu*,¹⁶² nikoli *Klémentova*. Kdyby Kléméns jako exemplum uvedl i *Izajáše*, nasvědčovalo by to možnosti, že neznal pouze z *Izajáše* excerpovaná testimonia, nýbrž i jeho narativní pasáže, a tedy zřejmě knihu celou.¹⁶³ Obrátit tento důsledkový poměr

¹⁶¹ Slovo „nanejvýše“ je použito proto, že obě exempla mohou být vzata i z historických knih.

¹⁶² Srovnej Kraft 1960 či Albl 2016.

¹⁶³ Otevřela by se ovšem zároveň diskuze, zda znal *Izajášův* příběh spíše přímo z *Izajáše* 36–39, nebo z 2. Královské 18–20 (nebo dokonce z 2. Paralipomenon 32). Tolik pouze pro úplnost – jde o zcela hypotetické možnosti.

opačným směrem – z argumentu *ex silentio*, že Kléméns Izajáše jako exemplum nezmiňuje, vyvozovat, že tudíž jeho knihu celou neznal – však samozřejmě nelze.

Zdálo by se tedy, že jsou předložené úvahy nepřítomnosti exemplu z Izajáše slepou cestou, ale zcela tomu tak není – lze se jimi totiž ještě nechat přivést na jedno místo – do 34. kapitoly *Klémentova listu*. S žádným exemplum starozákonní poostavy se v ní sice čtenář neseťká, avšak objevují se zde dvě exempla obecná – nejprve je za příklad dáván řádný pracující, který za svou práci dostává chléb, a podruhé andělé, kteří ochotně slouží Boží vůli. Obě tato exempla jsou dotvrzena aluzemi či citacemi z biblických knih; citaci, která je připojena k exemplu andělů, je vhodné celou uvést:

ICl. 34,6 λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.

Tato citace se skládá ze dvou – *Μύριαι ... ἐλειτούργουν αὐτῷ* pochází z *Daniele 7,10*, zatímco zbytek je citací *Izajáše 6,3* – a tudíž se zde bádání opět dostává k otázkám smíšených citací. Je nepochybné, že jde o citaci „smíšenou“ (Belfordovými slovy netransparentní či neexplicitní), a nikoli pouze „složenou“?¹⁶⁴ Problém zde znovu spočívá ve slovíčku *καὶ* (nacházejícímu se mezi *αὐτῷ* a *ἐκέκραγον*) – je součástí druhé poloviny citace, nebo obě části spojuje dohromady, ale do citace nevstupuje? To jest, chápal Kléméns celé souvětí jako jednu citaci a o pluralitě zdrojů nevěděl či nepovažoval za podstatné na ni upozorňovat, nebo chtěl exemplum podložit hned dvěma citáty, které spojil spojkou *καὶ*, přičemž však došlo k nejednoznačnosti, protože začátku druhého citátu (*ἐκέκραγον*) předchází slovo *καὶ* i na příslušném místě v *Izajáši*?

Druhá možnost – že jde o citáty dva, z nichž druhý je uvozený pomocí *καὶ* – by ukazovala, že Kléméns kontext svých citátů Izajáše znal, protože z věty *Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ* není nijak zjevné, že ji pronášejí andělé, ale Kléméns ji k exemplu andělů správně zařadil. A pokud znal původní kontext, pak musel mít k dispozici více než jen sbírku testimonií.

¹⁶⁴ Zde užívaná terminologie byla vysvětlena ve druhé kapitole (podkapitola Smíšené citace).

Pokud by se jednalo o jednu smíšenou citaci, doklad pro znalost původního kontextu z *Izajáše* by se v dotyčném úseku *Klémentova listu* nenacházel; ba spíše by se jednalo o protiargument – smíšené citace se považují za jednu ze známek používání sbírek testimonií.¹⁶⁵

Znovu je však nutné se s těmito rozbory rozloučit závěrem, že rozhodnout s jistotou není možné. I přesto, že pluralita zdrojů pro doklady prvního exemplu (aluze na Sir 4,29, 2K 9,8 *et al.*) může podporovat myšlenku, že se Klémentovi hodilo uvést více podkladů i pro druhé exemplum, a tedy že jde o citaci složenou.¹⁶⁶

3.2.3 Využití citátů v rámci Prvního Klémentova listu

Pro správné pochopení využití citátů v listu je nutné být si vědom záměru, s nímž byl list psán – Kléméns jím chtěl Korintány přesvědčit, aby se vrátili ke stavu, v němž se jejich sbor nacházel před sesazením presbyterů – snaží se dokázat, že jednali nesprávně, vyzývá původce rozdělení k pokání a nabádá korintský sbor, aby původní presbytery uvedli zpět. Jak píše Herron, „*I Clement's task is a grave and sensitive one, which will require consummate tact and clear and forceful argument if he is ever to have the presbyters reinstated.*“¹⁶⁷

Není vlastně ani nezbytné zkoumat podrobně jednotlivé citace, nýbrž si stačí dopis i jen přečíst, aby člověk zjistil, že oním jasným a pádným argumentem, o němž mluví Herron – argumentem, kterým se Kléméns snaží Korintány přesvědčit – jsou Písma. Podrobné prověření citátů toto tvrzení jednoznačně potvrdí – z celkového počtu 72 citátů jich jako přímý podklad Klémentových tvrzení a požadavků slouží 45, což je 62,5 %. Většinou tuto funkci citátů jasně vyznačuje odůvodňovací částice *γάρ* ve formulaci, ale samozřejmě ne vždy. Přestože jako zdůvodnění výkladu slouží tedy skoro dvě třetiny citátů, nelze říci, že by byl způsob využívání citátů jednotvárný – například 8krát jsou citáty součástí vyprávění, 7krát samy fungují jako výzva. V 11 dalších případech výzva následuje po citátu, přičemž je asi 7krát pojata tak, že z něj vyplývá (například je uvozena partikulí *οὖν*), v 9 případech za citátem následuje určitý komentář, který se citátu přímo týká. Dalším nezřídka se

¹⁶⁵ Viz například Albl 2016, str. 184.

¹⁶⁶ Což by nasvědčovalo možnosti, že nevycházel pouze ze sbírek testimonií, ke kterémužto závěru lze také dojít při uvážení vysoké míry doslovnosti v Klémentových citacích z *Izajáše* a jejich délky.

¹⁶⁷ Herron 1988, str. 2.

vyskytující je, že citáty bývají sdružovány k sobě¹⁶⁸ – případů, kdy za jedním citátem následuje po formuli (často jen krátké typu *καὶ πάλιν*) další citát, je asi 20.

Kromě již vyzdvihnutých 45 citátů fungujících jako podklad Klémentova výkladu lze v právě uvedeném přehledu podtrhnout citace, které buď samy mají komunikační funkci vybízející, nebo výpověď takové funkce následuje po nich – celkem jde o 18 případů, a tedy 25 %. Tato skutečnost pěkně ilustruje, že cílem Klémentova listu není pouze informovat, nýbrž nabádat, vyzývat a naléhat.

¹⁶⁸ Zde nejsou míněny smíšené ani složené citace, nýbrž spíše řady či řetězce citátů.

4 Druhý Klémentův list

4.1 Autorství, doba a místo vzniku

Dílko, které bývá tradičně označováno *2. Klémentův list*, není svou formou listem, ani neexistují pádné argumenty pro jeho připsání Klémentovi, a tudíž není smyslné ani označení „list“, ani přívlastek „Klémentův“, ani předřazená řadová číslovka. Formálně jde o kázání, o parainesi. Na základě stylistických důvodů se někdy usuzuje, že současná podoba spisu není podoba zcela původní, nýbrž že 19. a většina 20. kapitoly¹⁶⁹ byla ke kapitolám 1-18 přidána až později; názory se však různí.¹⁷⁰

Kdy, kde a kým bylo kázání sepsáno, rovněž není jasné, přestože se na tyto otázky objevily i zcela jednoznačné – a nepřiliš přesvědčivé – odpovědi.¹⁷¹ Časově ke vzniku s nejvyšší pravděpodobností došlo po napsání *1. listu Klémentova* a dříve, než Eusebios sepsal *Církevní dějiny*¹⁷², což znamená přibližně 2.–3. století, ale o 3. století se neuvažuje. V otázce, kam do 2. století kázání datovat přesněji, ovšem nepanuje shoda. Z badatelů píšících v nedávné době lze zmínit střízlivé stanovisko Pratscherovo, který se zvláště na základě užívání apokryfních citátů a vyrovnávání se s gnostiky¹⁷³ kloní k polovině 2. století s tolerancí několika desetiletí.

Pro určení místa vzniku se mimo jiné objevují následující dedukce: Skutečnost, že je ve *2. listě Klémentově* citován tentýž jinak neznámý spis jako v *1. listu Klémentově*, nabízí možnost stejného místa vzniku jako v případě *1. listu Klémentova*, a tedy Řím. Slovo *καταπλέουσιν* bez jmenovitého místního určení ve *2Cl. 7,1* může ukazovat na vznik poblíž místa Isthmijských her, nejspíše na Korint. Určité protignostické prvky mohou mluvit pro vznik v Egyptě a jindy se na základě textové tradice přemýšlí o Sýrii.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Přesně jde o úsek 19,1–20,4.

¹⁷⁰ Proti integritě spisu viz například Pratscher 2007, str. 19–21, zcela protikladný názor má Wengst (1984, str. 209–210).

¹⁷¹ O některých píše například Wengst (1984, str. 224–225).

¹⁷² I když předpoklad, že *δεύτερα τις ... τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολῆ* z *HE III 38,4* je stejným spisem jako do dnešní doby dochovaný *2. list Klémentův*, nemusí být správný – viz Gregory – Tuckett 2005, str. 251.

¹⁷³ Pro podrobnější vysvětlení viz Pratscher 2007, str. 64.

¹⁷⁴ Podrobnější výklad například u Pratschera (2007, str. 59–61).

Autorem byl pravděpodobně nějaký presbyter z pohanů, ale konkrétní jméno není možné udat – proti připsání spisu nějaké známé postavě přesvědčivě podotýká Pratscher, že spíše upadne do anonymity spis autora neznámého než známého.¹⁷⁵

4.2 Biblických citace

4.2.1 Množství a četnost

Ve 2. listě Klémentově lze citací napočítat celkem 21 a k tomu 6 parafrází, které autor uvedl formulemi, a tudíž je zřejmě chápal či představoval také jako citace.¹⁷⁶ Celkem bude proto v následujícím výkladu pracováno s počtem 27 „citací“.¹⁷⁷ Je jich tedy méně než v *1. Klémentově listu* a rovněž bývají kratší – nejdelší citace¹⁷⁸ čítá asi 63 slov, ale jde spíše o výjimku; naproti tomu v *1. listu Klémentově* se víceveršové citace objevují opakovaně. Vyjádří-li se tyto skutečnosti číselně, ve *2. Klémentova listu* je 15,3 % textu citací¹⁷⁹, což je nejméně o 10 % méně než v *1. Klémentově*. Pokud však bude odhlédnuto od délky citací a v úvahu se vezme čistě jejich počet v poměru k délce spisu, výsledek je překvapující: přepočte-li se délka spisu na normostrany, *2. Klémentův list* obsahuje 2,7¹⁸⁰ citátů na normostranu, a tedy více než *1. list Klémentův* (!).

4.2.2 Zdroje citací

Ze Starého zákona jsou citovány či parafrázovány pouze *Genesis*, *Izajáš* a *Ezechiel*, přičemž *Genesis* a *Ezechiel* pouze 1krát; *Izajáš* je citován 7krát. Ostatní citáty – až na jednu výjimku, kdy je parafrázována spíše určitá biblická myšlenka než jedno určité místo¹⁸¹ – pocházejí buď ze spisů, které se nedochovaly, nebo z materiálu zpracovávaného v synoptických evangeliích; z nedochovaných spisů *2. list Klémentův* cituje 5krát, ze

¹⁷⁵ Tamtéž, str. 58.

¹⁷⁶ Stranou je ponechána 1 parafráze neuvozená formulí (*2Cl.* 6,1b, kteréžto místo má svým zněním z dochovaných spisů nejbliže k *L* 16,13).

¹⁷⁷ Ze spisů starozákonních, novozákonních i nedochovaných apokryfních. Viz také přílohu č. 3.

¹⁷⁸ *2Cl.* 5,2–4 – jde o citaci spisu nedochovaného, a tudíž není zcela jisté, zda jde skutečně o jednodlitou a nepřerušenu citaci.

¹⁷⁹ Pro případ, že by pochybnosti o integritě spisu byly oprávněné a úsek 19,1–20,4 by byl opravdu až pozdějším dodatkem, je vhodné zabývat se i odděleně částí bez domnělého epilogu (1,1–18,2 a 20,5) – v ní je citací 16,6 % – v epilogu se totiž žádná citace neobjevuje.

¹⁸⁰ Počítáno bez epilogu dokonce 3 citáty na normostranu.

¹⁸¹ *2Cl.* 11,6.

synoptického materiálu 10krát a ve 2 případech platí vlastně obě tyto kategorie – jde zjevně o nějaký nedochovaný apokryfní spis mající obdoby u synoptiků.

4.2.3 Způsob využívání citátů

Velmi zajímavé je, jak *2. list Klémentův* s citáty pracuje. Za 9 z nich totiž následuje jejich výklad či určité vysvětlení, což je jev, na nějž čtenář *1. Klémentova listu* není zvyklý – v *1. Klémentově listu* se takovéto výklady vyskytují jen 2–3¹⁸². Po přepočtení na procenta vyjde najevo, že je tento rozdíl mezi oběma spisy obrovský: V *1. Klémentově listu* je vyloženo 4,2 % citátů,¹⁸³ zatímco ve *2. listě Klémentově* je výklad u 33,3 % citátů.

Tento úkaz lze dát do souvislosti s žánrem a cílem obou spisů. *1. Klémentův list* je skutečným dopisem a byl psán se záměrem přesvědčit křesťany z korintského sboru, aby urovnali rozkol, ke kterému u nich došlo. Klémentovým cílem tedy nebylo vykládat Písmo, nýbrž nabádat na jeho základě Korint'any ke správnému jednání – k znovunabytí jednoty. Naproti tomu z *2. Klémentova listu* takto úzce vymezený cíl nelze vyčíst. Jak již bylo napsáno výše, jde pravděpodobně o parainetické kázání – uvádí se, že o tom svědčí formulace z 15,1 (*συμβουλίαν*), 17,3 (*ἄρτι ... ἐν τῷ νοουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν*) a 19,1, ale první dvě uváděná místa svědčí pouze o parainesi, nikoli o kázání.¹⁸⁴ Významnější je až vyjádření v 19,1: *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις*. Spojení *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας* bývá chápáno jako brachylogie znamenající „poté, co promluvil Bůh pravdy“ nebo „poté, co jsme vyslechli Boha pravdy“ a odkazující na četbu téhož, čemu se dále říká „τὰ γεγραμμένα“ – na předcházející předčítání Písem.

Situaci lze tedy popsat takto: K přednesení *2. listu Klémentova* došlo při setkání církve a zřejmě po předčítání z nějakého biblického spisu, který byl v dotyčném sboru dostupný. Takový předpoklad vedl R. Knopfa¹⁸⁵ ke snaze co nejpřesněji určit, který biblický oddíl byl tehdy předčítán. Na základě trojího pozorování Knopf došel k závěru, že šlo o 54. až 66.

¹⁸² *ICl.* 36,6; 48,4 a případně sem lze započítat ještě 50,7. Výkladem je také jediná Klémentova alegorizace (*ICl.* 12,7), která se ovšem neváže přímo k citátu, a proto zde není započtena.

¹⁸³ V případě započítání i třetího, hraničního případu (50,7).

¹⁸⁴ U slova *συμβουλία* Lampe použití ve významu kázání neuvádí vůbec, slovo *νοουθεσία* o kázání sice použito být může, ale není to jediná možnost.

¹⁸⁵ Knopf 1902.

kapitolu *Izajáše*. Prvním Knopfovým argumentem jsou použité biblické citace,¹⁸⁶ druhým jsou „jednotlivé shody [sc. mezi 2. Klémentovým listem a *Iz 54–66*] v určitých konkrétních myšlenkách a výrazivě“¹⁸⁷ a třetím jsou shody v určitých obecných myšlenkách a tématech.¹⁸⁸

Jak píše Wengst¹⁸⁹ a vlastně i Knopf¹⁹⁰ sám, právě popsanou teorii je nutné považovat stále jen za možnost, přestože určité detaily činí její přijetí lákavým – hned první citací je *Iz 54,1* s poměrně podrobným výkladem, a poslední citací je naopak *Iz 66,24*.

Ačkoli není možné konkrétní předčítaný biblický text poznat s jistotou, dvě obecnější popsané skutečnosti do sebe zapadají: Na jedné straně poměrně vysoké procento citací, po nichž následuje výklad, a na druhé straně žánr a funkce spisu – kázání navazující na četbu Písma. Přestože nejde o soustavný podrobný výklad nějakého delšího biblického úseku, je logické, že vysvětlování biblických textů hraje v takovémto kázání poměrně významnou úlohu.

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 268–272. Nejprve (str. 267) Knopf píše, že označení „τὰ γεγραμμένα“ z *2Cl. 19,1* se vztahuje spíše na *Starý zákon* než na evangelia, a po tomto omezení je dle množství citací z *Izajáše* nasnadě, že byla čtena právě tato kniha. Ze skutečnosti, že první citace ve spisu – *Iz 54,1* v *2Cl. 2,1* – je vložena jaksi samozřejmě, bez formule, a že je podrobně vyložena, Knopf usuzuje, že musela v předčítaném úseku zaujímat zvláštní postavení – na začátku nebo na konci – a pravděpodobněji je podle Knopfa začátek.

¹⁸⁷ Například *2Cl. 1,4* – ὡς πατήρ υἱὸς ἡμᾶς προσηγόρευσεν a *Iz 63,16* σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ, ὅτι Ἀβρααμ οὐκ ἔγνων ἡμᾶς, καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνων ἡμᾶς, ἀλλὰ σὺ, κύριε, πατήρ ἡμῶν· ῥῶσαι ἡμᾶς, ἀπ' ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐστίν (LXX), nebo *2Cl. 1,6* – líčení pohanské bohoslužby a *Iz 57,5* – popis modlářského jednání. Celkem takovýchto podobností Knopf uvádí 11 – viz Knopf 1902, str. 272–275.

¹⁸⁸ Knopf uvádí dvě (tamtéž, str. 275–276): 1) Na začátku spisu (*2Cl. 1,1–3,1*) je zachyceno hrdé radostné vědomí křesťanů z pohanů, kteří „oživili“, mimo jiné v protikladu k Židům, což má podle Knopfa obdobu na těchto místech *Izajáše*: 54,1; 54,15; 55,4; 58,1; 59,1–11; 59,19; 59,21; 64,9 a 65,1. 2) Motivem parainese je v 2. listu Klémentově Boží zaslíbení, což má v *Izajáš*i obdobu například zde: 54,11–13; 60,2s; 61,6s; 65,19 a 66,22.

¹⁸⁹ Wengst 1984, str. 216–217.

¹⁹⁰ Knopf 1902, str. 272.

5 *Barnabášův list*

5.1 Autorství a doba a místo vzniku

Stejně jako v případě 2. *Klémentova listu* se ani označení *Barnabášův list* s nejvyšší pravděpodobností nezakládá na jménu skutečného autora a rovněž označení list není příhodné. Spis sice obsahuje stručné formální znaky dopisu, ale svou přílišnou nespécifičností prozrazuje, že se o skutečný dopis nejedná – nejenom že v něm není určen odesílatel, nýbrž například ani příjemci. Prostmeier se domnívá, že autor zůstává anonymní zřejmě úmyslně.¹⁹¹ Ze spisu je akorát patrné, že jde o učitele-vykladače Písma a zprostředkovatele tradic, a na základě protizidovského zaměření, některých formulací (*Bar.* 3,6; 14,5) a také na základě některých omylů uváděných o židovských obřadech (*Bar.* 7,4 a 8,1) se zdá, že byl autor spíše křesťanem z pohanů než ze Židů. Dále je hlavním důvodem proti připsání spisu Barnabášovi známému z *Nového zákona* přílišná časová vzdálenost pravděpodobné doby vzniku *Barnabášova listu* od doby, kdy Barnabáš z *Nového zákona* žil. Důvody pro nadepsání spisu Barnabášovým jménem nejsou jasné – podle Harnacka¹⁹² může souviset s připsáním *Listu Židům* apoštolu Pavlovi, další možnost uvádí Drápal¹⁹³ bez udání zdroje: ve spisu jsou vyvraceny názory ebionitů, kteří se na Barnabáše odvolávali, a jeho autorství by tedy pádněji ukazovalo, že se ebionité mýlí. Prostmeier se těmito úvahám nevěnuje, pouze naznačuje možnou souvislost mezi údajným Barnabášovým autorstvím a známostí Barnabášovy postavy v Alexandrii coby v možném místě vzniku *Barnabášova listu*.¹⁹⁴

Zda byl ale *Barnabášův list* napsán v Alexandrii – nebo i obecněji v Egyptě – není vůbec jisté. Pro Alexandrii bývá uváděno nejvíce vodítek, ale existují i jiné možnosti, zvláště syropalestinská oblast nebo Malá Asie. Většinou podkladů pro takové hypotézy jsou shody se spisy vázícími se k dotyčným místům a v případě Alexandrie navíc celkově alegorický způsob výkladu Písem, první zmínka *Barnabášova listu* u Klémenta Alexandrijského a

¹⁹¹ Prostmeier 1999, str. 130.

¹⁹² Harnack 1897, str. 412.

¹⁹³ Drápal 1985, str. 30.

¹⁹⁴ Prostmeier 1999, str. 132–133.

poznámka o obřezávání kněží, což bývalo zvykem právě v Egyptě. Vždy jde ovšem pouze o náznaky a možnosti, nikoli o důkazy.¹⁹⁵

Při datování lze vyjít ze dvou míst spisu – z *Bar.* 4,3–5 a 16,3. Ve 4,3–5 je volně citováno proroctví ze 7. kapitoly Daniela o deseti královstvích, čtvrté šelmě a jejích rozích, což je však jako východisko pro dataci kvůli své enigmatičnosti dosti nevhodný text. Větší naděje skýtá *Bar.* 16,3, odkud je zjevné, že v době psaní byl již jeruzalémský chrám zničen, a pravděpodobně byl právě znovu budován těmi, kteří ho zničili – Římany, což ukazuje na roky 130–132 – po vydání Hadriánova rozkazu stavět v Jeruzalémě chrám Jovův a před povstání Bar Kochby.¹⁹⁶

5.2 Citace

5.2.1 Četnost citací

Udat přesný počet citací v Barnabášově listu je kvůli jejich vyššímu množství ještě obtížnější než v případě *1. Listu Klémentova* – badatelé je pravděpodobně z tohoto důvodu obvykle raději nevyčíslují. Kraft (1965) v indexech připojených ke svému komentovanému překladu *Barnabáše a Didache*¹⁹⁷ dělí citace a další využití biblických i jiných textů v *Barnabášově listu* 1) na biblické citace a paralely, 2) na citace, které nelze bezpečně odvodit od dochovaných podob židovských Písem – jinými slovy tedy zřejmě na citace z neznámých spisů či citace příliš volné – a 3) na silné aluze. První skupina – biblické citace a paralely – obsahuje 49¹⁹⁸ výskytů, uvozených až na jednu výjimku vždy formulí, druhá skupina – citace neodvoditelné z dochovaných Písem – obsahuje 47 výskytů opět až na jednu výjimku vždy uvozených formulí. Celkem tedy zřejmě Kraft počítá s 96 citacemi.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Podrobnější pojednání viz u Prostmeiera 1999, str. 119–130; Prostmeier podobně jako v otázce autorství píše i o otázce místa vzniku, že je neudáno pravděpodobně záměrně (str. 128), a nakonec se kloní pro vznik v Alexandrii (str. 129–130).

¹⁹⁶ Podrobněji viz opět u Prostmeiera 1999, str. 114–119; jiní badatelé se ale vyslovují pouze pro širší časový rámec let 70–135, protože sloveso v přítomnosti o stavbě chrámu *γίνεται* v *Bar.* 16,4 není doloženo ve všech rukopisech – viz například Kraft 1965, str. 42–43.

¹⁹⁷ Kraft 1965, str. 179–184.

¹⁹⁸ Celkem Kraft uvádí případů 51, ale 2 z nich uvádí 2krát, protože mohou pocházet z různých zdrojů a Kraft citace řadí právě podle zdrojů – nikoli podle pořadí v *Barnabášově listu*.

¹⁹⁹ V úvodu ke své dizertaci (1961, str. 2) však Kraft píše: „*Barnabas contains over 100 explicit quotations...*“

Pro potřeby této práce byly za základ přijaty Kraftovy indexy, ale po podrobném probrání byly v jednotlivostech přepracovány, čímž byl získán celkový počet 89 citací.²⁰⁰

Celý *Barnabášův list* má přibližně 22,4 normostran, což znamená, že na jednu normostranu se v něm vyskytují průměrně 4 citace – překonává tedy jak *1. Klémentův list*, tak kázání nazývané *2. list Klémentův*. Text citátů tvoří z celého *Barnabášova listu* 27,2 % a v tomto ohledu se tedy *Barnabášův list* téměř shoduje s *1. listem Klémentovým* (28 %), což je dáno skutečností, že ačkoli obsahuje celkově citací více, nejsou tvořeny tak dlouhými úryvky. Také je možné zohlednit, že všechny citace se objevují v první části spisu, to jest v kapitolách 1–17, zatímco v druhé části o dvou cestách – v kapitolách 18–21 – lze mluvit spíše o aluzích nebo o biblickém jazyku. Bez druhé části neobsahující žádné citace je spis dlouhý asi 19,6 normostran, citace v těchto kapitolách dosahují hustoty dokonce 4,5 citací na normostranu a tvoří 31 % textu.

5.2.2 Zdroje citací

Nejčastěji autor cituje z *Izajáše*, a to 26krát, dále 9krát z *Žalmů*, 6krát z *Genesis*, 4krát z *Jeremjáše*, 0–2krát ze *Zacharjáše*, 1krát z *Deuteronomia* a z *Příslaví*. 46 citací, jejichž zdroj dnes není znám, Kraft alespoň dělí do několika podskupin – 13 náleží k apokalyptickému materiálu, 12 k narativnímu/haggadickému, 11 k zákonodárnému/obřadnímu či halachickému, 3 k hymnickému, 3 jsou připsány Kristu či jeho odpůrcům a 4 nespádají do žádné z ostatních podskupin. Řazení některých citátů nikoli ke konkrétním biblickým knihám, nýbrž do skupin apokalyptického, haggadického a dalších výše vyjmenovaných materiálů, s nímž se u spisů jiných apoštolských otců nepracuje, má důvod v předpokladu, že autor *Barnabášova listu* pracuje s „*blocks of tradition*“, které měl tvořit ve školním prostředí hojně k dispozici.²⁰¹

Na otázku, zda autor znal části *Nového zákona*, je nutno dát odpověď, že tuto možnost ze spisu nelze dokázat. Jak své zkoumání uzavírá J. C. Paget, nejbližší má autor k citaci z *Matoušova evangelia*²⁰², zdá se, že zná synoptickou tradici příběhů Ježíšova utrpení,²⁰³

²⁰⁰ Ukázalo se například, že vzhledem ke Kraftovu řazení citací podle zdrojových míst, a nikoli dle jejich pořadí ve spisu uvádí někdy zvlášť druhé části smíšených či složených citací. Zde je však smysluplnější smíšené citace takto nerozdělovat. Je však třeba mít na paměti, že v případě *Barnabášova listu* není možné vydávat žádný počet citací za nezpochybnitelný – vždy je možné přijmout jiný způsob počítání, který povede k jinému výsledku. Viz také přílohu č. 4.

²⁰¹ Kraft 1965, str. 20.

²⁰² *Bar.* 4,14 (*Mt* 22,14).

a v *Bar.* 13,7 vstupuje do dialogu s tradicí ovlivněnou čtvrtou kapitolou Pavlova *Listu Římanům*; zda nevychází dokonce přímo z dotyčného místa (Ř 4,11), však opět nelze dokázat.²⁰⁴ Paget tyto nemnohé nálezy ovšem komentuje tak, že současně není možné autorovu znalost spisů *Nového zákona* vyloučit, protože si autor za cíl vytkl předat čtenářům dokonalé poznání (*Bar.* 1,5), které znamená, že si křesťané přisvojí zaslíbení *Starého zákona*,²⁰⁵ a tedy je logické, že se zaměřuje právě na něj, a nikoli na texty křesťanské.

5.2.3 Způsob práce s citáty

Při zkoumání citací ve *2. listu Klémentově* se ukázalo, že jich je třetina nějak vysvětlena. Stejné využití citací bylo prozkoumáno i v *Listu Barnabášově* a ukázalo se, že celkem je vyloženo, vysvětleno či podobně komentováno 37–43 citátů, což znamená 41,6–48,3 % – tedy přibližně o 10 % více než v případě předchozího spisu.²⁰⁶ 23 citátů v *Barnabášově listu* slouží jako zdůvodnění či podklad pro předcházející výpověď. Citátů, které by nebyly do textu spisu zapojeny ani jedním z uvedených způsobů, je pouze 26, což činí necelých 30 %.

Tento číselný přehled není samoučelný – výborně totiž dokresluje žánrové rysy a cíl *Barnabášova listu*. Jak již bylo uvedeno, spis není skutečným dopisem – lze jej označit nejspíše za traktát, v němž autor předkládá věrouku a výklad Písem týkající se především jedné oblasti – vztahu mezi Židy a křesťany. Spis obsahuje jen málo náznaků, z nichž by bylo možné usuzovat, že byl napsán z nějakého zcela konkrétního popudu a do jedné specifické situace.²⁰⁷ Cíl traktátu dobře vystihuje Prostmeier – je jím „*der durchgehende exegetische Nachweis, daß die Schrift als die unstrittig autoritative Grundlage [...] exklusiv auf Christus und die Christen weist und daß durch sie alle ihre Verheißungen erfüllt werden.*“²⁰⁸

Ukazuje se, že pro *Barnabášův list* jsou citáty stěžejním činitelem, ba jsou vlastně základem celého spisu – je-li autor například přesvědčen, že dědicem Boží smlouvy není onen

²⁰³ Paget in Gregory – Tuckett 2005, str. 249.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 240–241 a 245.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 249.

²⁰⁶ Prostmeier (1999, str. 97–100) pojednává o různých způsobech, kterými Barnabáš citáty vykládá; celkový počet citátů s výkladem ovšem neudává.

²⁰⁷ Oněch pár náznaků komentuje například Wengst (1984, str. 112–113).

²⁰⁸ Prostmeier 1999, str. 87.

první lid, nýbrž křesťané (*Bar. 13,1*), nemá v úmyslu pouze předložit takové tvrzení, nýbrž si klade za cíl založit všechny takovéto myšlenky na Písmu – tedy právě za pomoci citací.

6 Ignatiovy listy

6.1 Autorství, doba a okolnosti vzniku

Zatímco u *1. Klémentova listu* se na autorství usuzuje z jiných zdrojů, o Ignatiově autorství svědčí jeho dopisy samy – všechny zahajuje úvodní formulí uvádějící nejen adresáta, nýbrž i pisatele (*Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος*) a píše je v první osobě singuláru (opět na rozdíl od Klémentovy první osoby plurálu).

Ignatios byl biskupem v Antiochii (nejstarší zpráva u Órigena – *Or. hom. 6 in Lc.* p. 34.24–26), kde byl při pronásledování zatčen a odveden do Říma. Své listy psal právě během této cesty – *List Efezským, Magnesijským, Trallským a Římanům ze Smyrny, Filadelfským, Smyrenským a Polykarpovi z Troady*. Nejstarší svědectví datující Ignatiovu smrt (umučení v Římě) do období vlády Trajánovy (98–117) pochází od Eusebia (*Chron. Ol. 221*), ale není zcela přesné,²⁰⁹ a tak se lze jen domnívat, že Ignatios zemřel přibližně vprostřed Trajánova panování,²¹⁰ dopisy tedy psal nedlouho předtím.

6.2 Biblické citace a aluze

6.2.1 Četnost citací

Přestože žánr mají Ignatiovy listy s jedním z dosud uvedených spisů apoštolských otců shodný a ani dobou vzniku od ostatních podstatně nevybočují, z hlediska citování se odlišují znatelně – obsahují totiž citací výrazně méně. Citace s formulí – tedy citace, které Ignatios jako citace označuje – jsou v jeho listech jen 3.²¹¹ Případy, které je vhodné také vyhodnotit jako citace, ačkoli nemají formuli, jsou u něj 2.²¹² Dalších shod s některými biblickými místy uvádí sice W. R. Inge asi 106 (!),²¹³ ale jako aluze budiž označeno jen 10 z nich.²¹⁴

²⁰⁹ Podrobněji viz u Lightfoota 1889, str. 449.

²¹⁰ Tak např. Holmes 2007, str. 170.

²¹¹ Ign. *Eph.* 5,3 (Př 3,34), Ign. *Magn.* 13,1 (Př 18,17) a Ign. *Smyr.* 3,2 (z dochovaných spisů je nejbližší paralela v L 24,39, ale předpokládá se, že přímo z *Lukáše* nepochází – viz Foster in Gregory – Tuckett 2005, str. 182). Posledně uvedený citát (Ign. *Smyr.* 3,2) je však částí krátké epizody (*καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν ...*), a tudíž je možné, že domnělá formule (*ἔφη αὐτοῖς*) je jen součástí delšího citátu/parafráze.

²¹² Ign. *Eph.* 18,1 (1K 1,18–20) a Ign. *Trall.* 8,2 (Iz 52,5). U obou uvedených míst by bylo možné se přit, zda nejde jen o aluze; důvod, proč jsou zde označeny jako citace, je u prvního místa (Ign. *Eph.* 18,1) přesná shoda slov *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής*; posílená obdobným kontextem jako v *1. listu Korintským* 1,18 (jako citaci bez formule toto místo vyhodnocuje i Hagner /1973, str. 25/) a u druhého místa (Ign. *Trall.* 8,2) „předěl v syntaxi“

Bude-li tedy jako základ pro počítání četnosti citací přijat počet 5 (citace s formulí i bez formule), vzhledem k délce asi 26,2 normostran se u Ignatia vyskytuje jen 0,3 % citátů a 1 citát se objeví přibližně na každé 5. normostraně (jinak řečeno se na jedné normostraně průměrně objeví 0,2 citátu). Situace by se nikterak zásadně nezměnila ani tehdy, kdyby chtěl někdo k 5 citátům připočít i výše zmíněných 10 aluzí – pak by u Ignatia bylo 0,9 % „citátů“ a na jednu normostranu by pak připadlo 0,6 „citátu“.

Takový je stav, pokud se pracuje se všemi sedmi Ignatiovy dopisy jako s celkem – bylo by možné vyhodnotit každý z dopisů zvlášť, což by mělo logiku, protože jde samozřejmě o samostatná dílka, ale jelikož není cílem porovnávat mezi sebou jednotlivé Ignatiovy listy, nýbrž různé apoštolské otce, uvádět zde sedmkrát více podobně nízkých číslic smysluplné není. Postačí napsat, že nejvíce výše uvedených citací a aluzí se vyskytuje v Ignatiově *Listu Efezským* (ovšem ne nijak výrazně – jedná se o 4 případy) a nejméně v *Listu Filadelfským* (0 případů).

6.2.2 Zdroje citací a aluzí

Z 15 citátů a aluzí má 5 zdroj v *1. Korintským*, 3 v *Matoušovi*, 2 v *Příslavích*, 1–2 v *Žalmech*, po 1 v *Izajáši*, v *Efezským* a zřejmě v nedochovaném zdroji majícím blízkou paralelu u *Lukáše* a 0–1 aluze může mít původ v *Genesis* (není jasné, zda nepochází spíše z *Žalmů*). Zajímavé je, že oba citáty s nezpochybnitelnou²¹⁵ formulí pocházejí z *Příslaví*.

Předpokládá se, že kromě výše uvedených knih, to jest knih, z nichž se u Ignatia objevují citace nebo silné aluze vzaté v úvahu v předchozí podkapitole, používal s velkou pravděpodobností i *1. a 2. list Timoteovi*²¹⁶ a možností je podstatně více: Fischer píše, že používal i *List Římanům* a *Galatským*, pravděpodobně *Koloským*, *1. Tesalonickým*, *Titovi*, snad i *Skutky a Filemonovi*. Dále pravděpodobně i *1. list Klémentův*, židovské apokryfy a asi i

(viz výklad o smíšených citacích ve 2. kapitole) – na Boha je nejprve odkazováno ve 3. osobě (ἐν θεῷ), ale poté náhle v 1. osobě (τὸ ὄνομά μου).

²¹³ In Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 63–83; jednotlivé biblické paralely jsou v této knize děleny do 4 kategorií, z nichž poslední – kategorie d – zahrnuje případy, u kterých je sice možné, že jde o aluze či ozvuky, ale které jsou příliš nejisté, než aby bylo možné na ně spoléhat – viz Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. iii–iv. Z více než sta případů, které Inge uvádí, jich do této kategorie zařazuje 65.

²¹⁴ Viz přílohu č. 5.

²¹⁵ Vysvětlení viz výše v poznámce.

²¹⁶ Foster in Gregory – Tuckett 2005, str. 170–172

4. knihu *Makkabejskou*.²¹⁷ Uvažuje se také o užívání *Janova evangelia*²¹⁸ a *Janových listů*.²¹⁹ I přes uvedené množství možností je však sotva možné u některé z nich přímý vliv na Ignatia dokázat. Jak uvádí Foster (in Gregory – Tuckett 2005, str. 185), proti Ignatiově obeznámenosti s jinými Pavlovými epištolami než s *1. Korintským*, *Efezským*, *1. a 2. Timoteovi* může svědčit také Ignatiův výrok, že Pavel Efezské zmiňuje v každém svém dopise (Ign. *Eph.* 16,2). V jiných než v právě uvedených čtyřech epištolách Pavel o Efezu ani o Efezských totiž nepíše, a jiné vysvětlení než značná hyperboličnost Ignatiova vyjádření tudíž je, že Ignatios jiné Pavlovy dopisy, než ve kterých jsou Efezští zmíněni, opravdu neznal.

6.2.3 Způsob zapojení citátů do textu dopisů

Z 5 případů citací není 2krát na skutečnost, že jde o citaci, téměř nijak upozorněno. 1krát citace slouží jako zdůvodnění delšího předcházejícího Ignatiova výkladu, zatímco 3krát je citace zdůvodněním pouze předcházející věty a nikoli celého předcházejícího kontextu či výkladu a 1krát zdůvodněním není vůbec. Co se týče obsahové návaznosti kontextu následujícího za citacemi, 4krát na citace obsahově navázáno není; 1krát snad²²⁰ ano, a to pokračováním v ději, o němž se v citaci jednalo – nikoli tedy výkladem citace. Uvedené údaje lze tudíž shrnout tak, že citace není u Ignatia vykládána ani jednou a pouze jednou souvisí hlouběji s tematikou celého dopisu – většinou se tedy vztahují pouze k jednotlivostem.

6.2.4 Možné důvody nízkého počtu citací

Rozdíl v množství citací oproti *Barnabášovu listu* a *2. Klémentovu listu* by bylo lze vysvětlit žánrově, ale oproti *1. Klémentovu listu* nikoli. Za příčinu nízkého procenta citovaného textu a nepřítomnosti rozsáhlejších citací lze považovat okolností, v jakých se Ignatios nacházel – psal ve vazbě během zastávek na cestě do Říma. Je tedy jisté, že neměl po ruce takové zdroje, jako autoři výše zmíněných spisů, ba dokonce je dost možné či pravděpodobné, že k dispozici neměl žádný biblický ani jiný spis.

²¹⁷ Fischer 1956, str. 122–123.

²¹⁸ Foster in Gregory – Tuckett 2005, str. 183–184.

²¹⁹ Fischer 1956, str. 122. Paralely k výše uvedeným biblickým knihám (až na *Janovy listy*, k nimž více u Fischera – viz výše) lze najít u Ingeho (in Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 64–83).

²²⁰ Nejistota je dána předpokladem, že se jedná o citát z neznámého zdroje, a tudíž není zcela jisté, kde končí – co je ještě citací, a co už je navázáním.

V takovém případě se nabízí otázka: Citoval by Ignatios více, kdyby měl možnost do biblických spisů nahlížet?

Odpověď může být samozřejmě pouze hypotetická, ale určité podklady pro ni nalézt lze. Je například možné začít předpokladem, že v případech biblických paralel, které vyjmenovává Inge,²²¹ kromě případů zařazených do kategorie d,²²² byl Ignatios inspirován opravdu biblickými knihami a pokusil by se ocitovat dotyčná místa přesně, jestliže by v knihách mohl listovat/rolovat. V takovém případě by se u něj nacházelo 47 citací, což – vzato absolutně – je sice více než ve *2. listu Klémentově*, ale v poměru k délce přece jenom méně – jednalo by se o 1,8 citace na normostranu (u Ignatia) ku 2,7 citace na normostranu (ve *2. listu Klémentově*); v tomto směru by se ovšem Ignatiovy listy téměř blížily *1. listu Klémentovu*, v němž hustota citací dosahuje 2,1 citace na normostranu. Je zajímavé, že by se takto Ignatiovy listy téměř shodovaly právě s *1. listem Klémentovým* – a nikoli s *Listem Barnabášovým* či *2. Klémentovým* – protože s *1. listem Klémentovým* sdílejí žánr. Nebo lze nízký počet citací vysvětlit i jinak než skutečností, že byl Ignatios odkázán na paměť?²²³

6.2.5 Postoj k Písmu

Naskytá se možnost, že měl Ignatios k biblickým knihám jiný postoj než Kléméns Římský. Skutečnost, že měl Kléméns Římský biblické knihy ve vysoké vážnosti, se často vyvozuje z množství, v jakém je cituje a používá pro podložení svých stanovisek. Jde o dobrý argument, ale neposlouží při úvahách, proč Ignatios cituje málo. Zatímco u Klémenta totiž úsudek, že cituje hodně, protože jsou pro něj biblické knihy důležité, přijmout lze, jeho obdobu u Ignatia – cituje málo, protože pro něj biblické knihy tak zásadní nejsou – přijmout zatím nelze. Je nutné najít jiné svědectví o vztahu obou autorů k Písmu, nezávislé na množství citací. Hledaným svědectvím může být, jak oba autoři svůj vztah k biblickým knihám sami vyjadřují.

Kléméns jednou mluví o Mojžíšových knihách jako o *ἱεραὶ βιβλοὶ* (*ICl.* 43,1), dvakrát mluví o *τὰς ἱεράς γραφάς* (*ICl.* 45,2 a 53,1) a poprvé je dokonce ještě určuje slovy *τὰς ἀληθεῖς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*. Ve formulích dvakrát jmenuje autora citací jako *τὸ πνεῦμα*

²²¹ In Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 63–83

²²² O této kategorii viz výše.

²²³ Nízký počet citací byl lidem nápadný i dříve a zřejmě rovněž hledali způsoby, jak se s ním vyrovnat. Pro svérázné řešení se rozhodl tak zvaný Pseudo-Ignác – Ignatiovy dopisy z hlediska citací vylepšil takovým způsobem, že je rozšířil svými interpolacemi, z nichž biblické citace tvoří asi polovinu (Dus 2013, str. 188).

τὸ ἅγιον (*ICl.* 13,1 a 16,2), jednou jako ἡ πανάρετος σοφία (*ICl.* 57,3) a dvakrát jeho citace pochází z ὁ ἅγιος λόγος (*ICl.* 13,3 a 56,3).²²⁴ Tyto formulace potvrzují, že si Kléméns starozákonních knih skutečně vážil. Co se týče jeho vztahu ke knihám novozákonním, Hagner z *ICl.* 13,1–2 (λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ... οὕτως γὰρ εἶπεν...) a z následujícího kontextu vyvozuje, že Kristova slova byla pro Klémenta autoritativní stejně jako *Starý zákon*.²²⁵ Ze skutečnosti, že apoštolové byli povoláni Kristem (vyjádřeno v *ICl.* 42,1) i z vysoké úcty vůči apoštolu Pavlovi (*ICl.* 47,1) dále podle Hagnera vyplývá, že slova apoštolů sdílí v Klémentových očích autoritu slov Kristových.²²⁶

U Ignatia se výrazy (ὁ) ἅγιος λόγος ani (ἡ) γραφή nevyskytují. Sousloví (ὁ) λόγος (τοῦ) θεοῦ Ignatios užil 4krát, ale ani jednou se nevztahuje na biblické spisy ani třeba na ústně předávanou tradici.²²⁷ Jednou toto sousloví dokonce Ignatios vztahuje na sebe, pokud se stane mučedníkem (*Rom.* 2,1)!

Důležitější, než jak o Písmech Ignatios nemluví, je však způsob, jak o nich mluví. V *Mag.* 8,1 jsou proroci označeni θειότατοι, ve *Phil.* 5,1 ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι a píše se zde, že je čtenáři mají milovat; ve *Smyr.* 7,2 jsou čtenáři vyzýváni, aby prorokům věnovali pozornost.²²⁸ Alespoň o části²²⁹ starozákonních spisů má tedy Ignatios také vysoké mínění. Zajímavé je však srovnání s jeho postojem ke zdrojům řadícím se do novozákonního prostředí. Náznak je už v *Mag.* 8,2 – poté, co jsou proroci nazváni θειότατοι, se hned píše, že

²²⁴ Kromě těchto míst Hagner (1973, str. 110) uvádí jako doklad Klémentova vztahu k *Bibli* ještě formule, v nichž je mluvčí ὁ θεός a ὁ δεσπότης, ale v těchto případech je Bůh jako mluvčí uváděn i na odpovídajících místech v *Bibli*, a tudíž vypovídají spíše o přesnosti Klémentova tlumočení než o jeho pohledu na Písma.

²²⁵ Hagner 2013, str. 338–340.

²²⁶ Tamtéž.

²²⁷ Schoedel (1990, str. 338) vykládá „službu ve slovu Božím“ (*Ign. Phil.* 11,1) v obecném smyslu jako „von der christlichen Botschaft bestimmte Tätigkeit“, což lze snad jednodušeji přeložit jako činnost křesťanských poslů. Stejný výklad se jistě vztahuje i na *Ign. Smyr.* 10,1 a podobný – podle Schoedela – zřejmě i na *Ign. Smyr.* 1,1.

²²⁸ Na všech těchto místech jsou zřejmě mínění proroci starozákonní, nikoli tehdy žijící, o nichž se mluví například v *Did.* 11–13, 1K 12 a jinde.

²²⁹ Není vyloučeno, že by pod termín *proroci* bylo možné zařadit i jiné knihy než označované dnes jako prorocké – srovnej způsob, kterým jako prorocké přijímá různé zdroje Barnabáš – o *Žalmech* například *Bar.* 5,13; 6,4 nebo 6,6 (byť na některých místech lze přiřknout neprorocké knihy prorokovi vysvětlit i čerpáním ze sbírek testimonií), o Mojžíšových knihách například *Bar.* 6,13 či 13,4 a v *Bar.* 6,8 je dokonce Mojžíš přímo nazván prorokem (Τί λέγει ὁ ἄλλος προφήτης Μωϋσῆς αὐτοῖς).

žili podle Krista (*κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν*), ve *Phil.* 5,2, že jsou dosvědčeni Kristem (*ὕπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι*) a jako důvod výzvy k lásce k nim Ignatios tamtéž udává, že i oni hlásali evangelium. O Kristu Ignatios píše, že je jediným učitelem (*Mag.* 9,1; srov. *Eph.* 15,1). Z těchto míst stejně jako z polemiky s některými věřícími zmíněnými v dopise Filadelfském (*Phil.* 8,2) se zdá, že pro Ignatia má Kristovo učení a obsah evangelijní zprávy větší důležitost než starozákonní zdroje; takové stupňování důležitosti ve prospěch evangelia²³⁰ je patrné i ve *Smyr.* 7,2 (*προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ*) a možná i ve *Smyr.* 5,1. Schoedel²³¹ k této skutečnosti podotýká, že proroci a Mojžíš získávají podle Ignatia svůj význam z Kristova působení.

I když pro Ignatia měly tedy vyšší důležitost zdroje z novozákonního prostředí než ze starozákonního, podstatné pro něj starozákonní knihy byly také, jak je patrné z některých výše uvedených míst (*Mag.* 8,1; *Phil.* 5,1 a *Smyr.* 7,2).

Srovnání Ignatiova vztahu k Písmům s postojem Klémentovým sice ukazuje, že se zřejmě poněkud lišili v přiřazování většího významu starozákonním či novozákonním zdrojům,²³² ale celkově si oba autoři spisů obou skupin velmi vážili, a necháli se stranou četnost, se kterou citují, čistě v jejich formulacích o biblických spisech není snadné nějaký podstatný rozdíl nalézt. Tím je dosaženo odpovědi na otázku, zda lze malé množství citací u Ignatia vysvětlit tak, že by pro něj biblické knihy nebyly stejně směrodatné jako pro Klémenta – tyto úvahy se nepotvrdily. Snad akorát z Ignatiova řešení sporu s některými křesťany z Filadelfie (*Phil.* 8,2) – nedokáže-li Ignatios něco zrovna ukázat v psaných zdrojích, odvolá se na Krista, na jeho kříž, smrt, vzkříšení a víru skrze něj – může vyplývat, že důležitější je pro něj osobní víra v Krista. Kdyby však opravdu plně platil tento závěr, nevysvětloval by, proč se ve svých dopisech Ignatios neodvolává častěji na slova Kristova.

6.2.6 Exempla

Pokud tedy Ignatios cituje málo nikoli kvůli menší vážnosti k Písmu, je možné přijmout závěr, že důvodem nízkého počtu citací jsou opravdu nepříznivé okolnosti, v nichž se při psaní nacházel a v nichž neměl biblické knihy k nahlédnutí? Zřejmě nikoli. Existuje

²³⁰ *Εὐαγγέλιον* podle Schoedela (1990, str. 367) u Ignatia pravděpodobně znamená „eine Sammlung von Überlieferungen“, které potvrzují skutečnost Kristova narození, utrpení a smrti.

²³¹ Tamtéž, str. 366

²³² Hagner (1973, str. 344) je zřejmě opačného mínění.

totiž ještě další způsob využívání biblického textu, o němž už bylo pojednáváno zvláště u Klémenta Římského – exempla.

Je zjevné, že Kléméns exempla používal s oblibou, neboť jak již bylo uvedeno, celkem jich je v jeho dopise 51, což činí 1,5 exempla na normostranu. U Ignatia exempla nejsou tolik nápadná, ale přesto občas nějaké čtenářům předloží také. Celkem jich lze u něj napočítat 13, což vzhledem ke kratšímu rozsahu jeho díla znamená 0,5 exempla na normostranu. Pro právě předkládané úvahy není zásadní, že Ignatios má exemplů celkem třikrát méně než Kléméns, protože každý autor používá slohové prostředky v jiné míře, ale zajímavé je, že zatímco u Klémenta bylo přes polovinu exemplů starozákonních, Ignatios nedává za příklad starozákonní postavu ani jednou.²³³

Cílem této odbočky o exemplech je najít odpověď na otázku, zda Ignatios tak málo cituje proto, že neměl k dispozici psané zdroje případných citací. Exempla jsou prostředkem, který na pisatele klade menší nároky než citace – zatímco kvůli citacím je nutné si znění textu pamatovat nebo mít psaný text při ruce, pro exempla stačí znát jméno určité osoby a pamatovat si obsah příslušného příběhu. I pokud tedy Ignatios – nevzpomíná si na přesné citovatelné znění biblických textů, což je ostatně nepravděpodobné – neměl písemné zdroje, z nichž by mohl citovat, přesto jistě mohl na základě Písem argumentovat například pomocí exemplů. A vzhledem ke skutečnosti, že takto nevyužívá ani exempla, se jeví jako pravděpodobné, že argumentovat Písmy jednoduše nebylo jeho záměrem, a vykládat tudíž nízký počet Ignatiových citací okolnostmi, v nichž se nacházel – cestou ve vazbě bez přístupu k biblickým textům – nemá dobré opodstatnění.

6.2.7 Cíl Ignatiových dopisů

Zbývá ještě zamyslet se nad záměrem, s nímž Ignatios dopisy psal – malé množství citací totiž může být dáno takovým směřováním nebo látkou díla, které se s tematikou možného zdroje citátů příliš nekryjí.

²³³ 7krát dává za příklad Pána, Krista a Boha, 3krát lidská zaměstnání, 2krát zvířata a 1krát předmět. Jména starozákonních postav se u Ignatia sice párkrát (7krát) objeví, ale nikdy jako východisko jeho argumentů – 4krát zmiňuje Davida, ale pouze ve frázi *ἐκ γένους* (či *σπέρματος*) *Δαυείδ* a 1krát Abrahama, Izáka a Jákoba, čímž výčet končí. Situace postav známých dnes z *Nového zákona* je téměř stejná – zmíněny jsou 8krát a nikdy ne jako podklad Ignatiova výkladu (nýbrž vždy kvůli jejich souvislosti s Kristem – 3krát se jedná o Marii, rovněž 3krát o Piláta, 1krát o Heroda a též 1krát o Petra). Viz také přílohu č. 6.

Ignatios samozřejmě píše o různých oblastech života křesťanů a v jednotlivých dopisech hraje každé téma jinou roli, ale celkově je jasné, že hlavní myšlenky Ignatiových listů jsou tři: 1) Nabádání k jednotě a zvláště k podřízenosti biskupům, 2) varování před heretiky a 3) Ignatiova blížící se smrt, díky které dosáhne Boha (*θεοῦ ἐπιτυχεῖν – passim*).²³⁴ Očividně se ve všech třech případech jedná o témata dosti konkrétní, pro která se v biblických knihách nalézají mnoho využitelných podkladů. Zvláště prvně jmenované téma – nabádání k jednotě – se navíc silně podobá záměru psaní *1. listu Klémentova*, ač zacíleného ještě konkrétněji.

6.2.8 Závěr úvah o malém množství použitých citací

Ukázalo se tedy, že malé množství citací – potažmo jejich celkovou malou důležitost pro hlavní témata dopisů – nelze uspokojivě vysvětlit ani Ignatiovým postojem k Písmu – možností, že by na ně nahlížel s menší vážností než například Kléméns Římský – ani podmínkami, v nichž Ignatios neměl příležitost zdroje případných citací používat, ani tematikou dopisů. Zdá se tedy, že Ignatios argumentaci, která by Písmo přímo uváděla jako svůj zdroj – to jest argumentaci prostřednictvím citací a popřípadě exempel – zkrátka osobně nepovažoval za potřebnou.²³⁵

²³⁴ Tato tři témata vypichuje Holmes 2007, str. 167.

²³⁵ Což ovšem naprosto neznamená, že by pro něj bylo nedůležité Písmo samo, jak bylo například ukázáno v podkapitole o jeho vztahu k Písmu.

7 Polykarpův list

7.1 Autorství, doba a okolnosti vzniku

Polykarpos, smyrenský biskup, je jedním z adresátů Ignatiových dopisů a je znám i z jiných pramenů – například od Eirénaia (*Adv. haer.* III 3,4), Eusebia (*HE* V 20,6; *Chron.* Ol. 219) a z *Martyrium Polycarpi*. Odlišné výklady různých údajů z výše uvedených zdrojů datují Polykarpovu smrt do let 155, 156, 177 nebo 168/9.²³⁶

Co se týče datace dopisu samotného, souvisí s otázkou, zda se opravdu jedná jen o dopis, nebo dokonce o dopisy. Polykarpovo dílko, jehož adresátem je církev ve Filippech, se totiž dochovalo v podobě jediného dopisu, ale v 9. kapitole se o Ignatiovi říká, že už je u Pána (*παρὰ τῷ κυρίῳ*), zatímco ve 13. kapitole Polykarpos Filipské žádá, aby mu napsali, co určitého vědí o Ignatiovi a o těch, kdo jsou s ním (*qui cum eo sunt*²³⁷). Z tohoto rozporu se vyvozuje, že jde vlastně o dopisy dva, z nichž první – kraťoučký – je tvořen kapitolou 13., popřípadě i 14., a byl napsán snad ještě během Ignatiovy cesty do Říma nebo těsně po jeho smrti. Druhý, tvořený kapitolami 1. až 12. a ještě snad 14., by pak vznikl o něco později, když už ve Smyrně byli křesťané o Ignatiově smrti bezpečně zpraveni.²³⁸

7.2 Biblické citace

7.2.1 Četnost citací

Polykarpův list/Polykarpovy listy²³⁹ spadají mezi kratší díla apoštolských otců – svou délkou 5,6 normostran jsou o trochu kratší než nejdelší dopis Ignatiův – *List Efezským* (5,9 normostran); *I. Klémentův list* je přibližně 6krát delší.

Citací s formulí se u Polykarpa objevuje nejméně 5, ale lze dojít i k vyššímu počtu, což je dáno skutečností, že 4krát se vyskytující sousloví *εἰδότες (οὖν) ὅτι* být chápáno jako formule může a nemusí, a případně způsobem, jak pojímat druhou polovinu složené citace v Pol. 2,3 uvozenou slovy *καὶ ὅτι*. Takovéto hraniční případy jsou 4, a celkem je tedy možné u Polykarpa mluvit až o 9 citátech s formulí. K tomuto počtu je pro celkové vyhodnocení četnosti citací nutné připočítat ještě 4 citáty bez formule. Výsledkem je, že v Polykarpově

²³⁶ Viz například Fischer 1956, str. 231–233.

²³⁷ Toto místo se dochovalo pouze v latinském překladu.

²³⁸ Někteří však toto dělení nepřijímají – viz například Holmes 2007, str. 275/276.

²³⁹ Dále pro zjednodušení používán už pouze plurál.

listech je 13 citátů,²⁴⁰ což činí 5,9 % textu v citátech, a že se u něj průměrně objevuje 2,3 citátu na normostranu,²⁴¹ čímž se řadí mezi *1. list Klémentův* (2,1 citace na normostranu) a *2. list Klémentův* (2,7 citací na normostranu) a výrazně tak překonává listy Ignatiovy (0,2).

Kromě citátů, s nimiž bylo v minulém odstavci pracováno, se u Polykarpa objevuje ještě množství aluzí. Pro jejich přesné vyčíslení je ovšem zásadní překážkou neexistence všeobecně platných kritérií pro jejich vyhodnocování – P. V. M. Benecke²⁴² uvádí celkem 86²⁴³ případů, aniž by ovšem soustavně rozlišoval mezi citáty, jistými aluzemi a pouhými ozvuky či možnými aluzemi. Při psaní předkládané práce bylo z těchto 86 možností kromě 13 výše zmiňovaných citátů vyhodnoceno jako téměř jisté aluze pouze 12 případů; při zaujetí jiného přístupu by ovšem jistě bylo možné označovat je spíše za volné či nepřesné citáty bez formule²⁴⁴ a jako aluze pak označovat další, méně výrazné případy odkazů na biblický text.

Toto množství aluzí u Polykarpa může vlít více světla do úvah o citacích u Ignatia – minulá kapitola obsahuje pokus o nalezení odpovědi na otázku, zda je malé množství citací u Ignatia způsobeno situací, ve které psal a kvůli které nemohl využívat takové zdroje jako jiní apoštolští otcové. Není žádný důvod předpokládat, že Polykarpos psal své listy Filipským v obdobných svízelných podmínkách jako Ignatios, a je tedy pravděpodobné, že Polykarpos měl možnost alespoň některé své aluze přesně dohledat ve zdrojových textech a proměnit je tak na přesné citace. Protože této možnosti nevyužil, je vidět, že lepší podmínky pro psaní dopisů by Ignatia vést k dohledávání jeho aluzí rovněž nemusely.²⁴⁵

²⁴⁰ Viz přílohu č. 7.

²⁴¹ Vzhledem k možnému dělení Polykarpova dochovaného díla na dva listy by bylo možné uvést zvlášť ještě počty platící pro kapitoly 1–12 a 14, ale rozdíl by byl dosti malý, a tudíž není smysluplné tyto číslice uvádět. (Procentuální množství citací i hustota citátů na normostranu by mírně stouply, jelikož ve 13. kapitole se žádný citát nevyskytuje.)

²⁴² Benecke in Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 84–104.

²⁴³ 84 očíslovaných a 2 neočíslované starozákonní v úvodu.

²⁴⁴ Člověk si takto mimoděk vzpomene na výraz *polocitátová aluze* uváděný v SLT, kde jím ovšem autoři pravděpodobně míní spíše jakousi parafrázi (viz výše v podkapitole 2.3).

²⁴⁵ Jde o konkrétní případ obecně platné skutečnosti, že aluze nejsou pouze náhražkou citátů tehdy, když autor nemůže citovat přesně, nýbrž jsou samostatným slohovým prostředkem.

7.2.2 Používané biblické knihy

Podstatně více je u Polykarpa vidět vliv knih novozákonních než starozákonních. Ze starozákonních knih (a starozákonních apokryfů) cituje nesporně jen *Tobijáše*; dále snad používá i *Přísloví*, *Žalmy*, *Izajáše*, *Jeremjáše* a *Ezechiele*.²⁴⁶

Co se týče novozákonních zdrojů, z 25 výše počítaných citací a aluzí²⁴⁷ pochází 6 z *1. listu Petrova*, 4 mají paralelu u synoptiků, po 2 případech pochází z *1. Korintským*, z *Galatským*, z *Efezským* a z *1. Timoteovi*, 1–3 z *2. Korintským*, 1 snad ze *Skutků*²⁴⁸, 1 z *1. listu Janova* a 0–2 z *Římanům*. Kromě těchto uvedených spisů je dále pravděpodobné využívání *1. listu Petrova* a *2. listu Timoteovi* a vyloučeno není *Janovo evangelium*, *Koloským*, *2. Tesalonickým*, *Židům* a *2. Janův*.²⁴⁹

7.2.3 Cíl dopisu a užívání citátů

Nejvíce prostoru je v Polykarpově dopisu Filipským věnováno rozličným výzvám ke správnému jednání. Polykarpos podotýká (3,1), že píše o spravedlnosti, a je to nejspíše právě spravedlivé jednání, co si Polykarpos pod slovem spravedlnost představuje.²⁵⁰ V tomto kontextu na jednom místě (4,2–6,1) své nabádání konkretizuje pro různé skupiny křesťanů (ženy, vdovy, diakony, mladé věřící, presbytery/starší), jinde (6,3–7,2) varuje před bludy a ke konci dopisu (11,1–4) zmiňuje selhavšího presbytera Valenta.

Tento obsah listu se pochopitelně zračí i v užitých citátech a aluzích – z celkem 25 započítávaných jich o tom, jak mají křesťané jednat, mluví 12; druhá největší tematická

²⁴⁶ Odkazy: V Pol. 6,1b se objevuje silná aluze na Př 3,4, která může ovšem vycházet i z 2K 8,21 či z Ř 12,17; v Pol. 2,1a se snad objevuje aluze na Ž 2,11 a v Pol. 2,1b snad na Ž 150,6; v Pol. 10,3 může být aluze na Iz 52,5, jde ovšem o myšlenku, která se objevuje i jinde, například v Ř 2,24; v Pol. 6,1a se snad objevuje slabá aluze na Ez 34,4 a v Pol. 11,2a na Jr 5,4. Holmesovo vyjádření, že Polykarpos „*apparently draws upon Psalms, Proverbs, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and Tobit*“ (Holmes 2007, str. 273; proložení znaků přidáno) působí poněkud nadneseně.

²⁴⁷ Za účelem zjednodušení a větší přehlednosti textu už bude v dalších podkapitolách o Polykarpovi o těchto 25 případech psáno pouze jako o citacích (či citátech) – nebude už vždy zmiňováno, že se jedná nejen o citáty, nýbrž i o aluze.

²⁴⁸ Další možností je předpokládat existenci nedochovaného společného zdroje jak pro *Skutky*, tak pro *Polykarpův list* (srovnej Holmes in Gregory – Tuckett 2005, str. 199–201).

²⁴⁹ Holmes in Gregory – Tuckett 2005, str. 226.

²⁵⁰ I když je pravda, že v 8,1 Polykarpos nazývá závdavkem spravedlnosti (*ἀρραβῶν τῆς δικαιοσύνης*) Krista, který – sám bez hříchu – vnesl naše hříchy na kříž.

skupina je podstatně menší – jsou jí 3–4 citáty o Kristu. K 12 citátům o správném křesťanském jednání lze ještě připočíst 6, jejichž téma je jiné, ale pro zbožné jednání křesťanů slouží jako motivace (je na ně navázáno například partikulí *οὕτως* s konjunktivem adhortativním a podobně).

Tento parainetický ráz sdílí Polykarpův dopis například s kázáním připisovaným Klémentovi, od něhož se ovšem liší zapojením citátů do textu. Jak již bylo popsáno v kapitole o *2. listu Klémentově*, poměrně velké množství citátů (33,3 %) je v něm následováno určitým výkladem. U Polykarpa není citát vykládán ani jednou a málokdy po citátech následují i jakékoli jiné komentáře – většinou (přibližně 15krát) přináší citace novou informaci, o níž se dále obvykle příliš nepojednává. Pouze 1krát²⁵¹ je citace jasným zdůvodněním předcházejícího tvrzení; podobnou roli (podložení či podpoření předcházející myšlenky) mají přibližně jen 4 další citáty.

7.2.4 Závěr

Četností citátů se Polykarpův list řadí k *1. a 2. listu Klémentovu*, ale délkou citátů zůstává za nimi a má jí o něco blíže k Ignatiovi. Citáty, které Polykarpos do svého dopisu zařadil, přibližně z poloviny případů svým obsahem shodují s hlavním nasměrováním celého dopisu – s parainesí ke správnému jednání. Jinak se však text dopisu k citátům příliš neváže a citáty nejsou jeho ústřední součástí – nebývají například příliš často ani zdůvodněním předchozích myšlenek ani nebývá přímo tematicky či obsahově navazováno na ně.

²⁵¹ Pol. 10,2a (Tob 12,9).

8 *Didaché*

8.1 Autorství, doba a okolnosti vzniku

Spisek zvaný *Διδαχή ἀποστόλων*²⁵² svého autora či autory nikde nejmenuje a taktéž jiné prameny o něm nic neprozrazují. Ze spisu samotného lze akorát usuzovat, že jeho vznik nebyl tak přímočarý jako u některých jiných spisů apoštolských otců. *Didaché* není jednolitá, nýbrž ji lze obsahově rozdělit na několik kratších částí. Tyto části zřejmě odrážejí jednotlivé ranější zdroje, které anonymní autor spojil dohromady a trochu doplnil.

Jsou-li takovéto teorie alespoň zčásti správné, je při datování nutné rozlišovat mezi dobou, z níž pocházejí zdroje, které anonymní redaktor zvaný didachista použil, a časem, kdy je spojil – kdy vznikla *Didaché* známá v současné podobě. Tímto rozdělením ovšem obtíže neustávají, protože ani v jedné z těchto dvou otázek pro datování neexistují pevné záchytné body. K. Niederwimmer mluví o archaickém rázu didachistových zdrojů a domnívá se, že pocházejí snad z konce 1. století po Kristu.²⁵³ Jako vodítka pro dataci současné podoby *Didaché* slouží různé záležitosti, kterými se spis zabývá a které tedy byly v době jeho vzniku aktuální – například odlišení křesťanských zvyklostí od židovských (*Did.* 8,1) a cestující učitelé, apoštolové a proroci (*Did.* 11–13), nebo naopak témata, o kterých didachista nepíše, a tudíž v jeho době aktuální nebyla – například monepiskopát (srovnej *Did.* 15,1) či gnóze²⁵⁴. Je ovšem jasné, že takováto východiska neumožňují přesné časové určení a různí badatelé zastávají různé názory; nejvíce se jich snad protíná někdy v 1. polovině 2. století po Kristu.²⁵⁵

Pro určení místa vzniku obsahuje spis nápořád ještě méně. Jednou z nich je zmínka o vysychajících tocích v *Did.* 7,2 a druhou zmínka o horách v *Did.* 9,4. Spolu s některými rysy majícími obdobu v *Matoušově evangeliu* mohou tyto dvě indicie hovořit pro Sýrii – tam se totiž klade i vznik *Matoušova evangelia*²⁵⁶. Jinam ovšem ukazuje doložená brzká známost spisu v Egyptě. Argumenty obou pozic jsou příliš nejisté, než aby bylo možné vyřknout konečné slovo.

²⁵² Či například *Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* a obdobně.

²⁵³ Niederwimmer 1993, str. 78.

²⁵⁴ Niederwimmer 1993, str. 73, pozn. 44: „...der Gnostizismus in *Did.* nicht die geringste Rolle spielt.“

²⁵⁵ Výčet názorů jednotlivých vědců podává Niederwimmer (1993, str. 79, pozn. 72).

²⁵⁶ Wengst (1984, str. 62) se odkazuje na Kümmela, W. G. *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1967. Str. 70.

8.2 Biblické citace

8.2.1 Četnost

V *Didaché* lze nalézt nemálo²⁵⁷ formulací majících obdobu v biblických – především novozákonních – textech, ale jen málo z nich je přímo citací a u ostatních je sporné, zda jsou aluzemi na dnes dochované texty, nebo je vztah mezi nimi jiný.²⁵⁸ 4 citace jsou označeny jasnou formulí; k nim lze připočít ještě 1 citát uvozený spojkou *ἐπει*, která se jako formule jinde nepoužívá, a tudíž je nejisté, zda ji lze jako formuli chápat zde, a navíc není možné bezpečně určit, z kterého textu citace přesně vychází.²⁵⁹ Přesto je slovní shoda dostačující na to, aby tento případ jako citaci chápat možné bylo. Dalším citátem s formulí je souvětí v *Did.* 1,6; jak ovšem nakládat s tímto místem je složité, protože jde o součást pozdější interpolace²⁶⁰ – někdy může být vhodnější pracovat s verzí původnější, jindy i s interpolací. Pro účely této práce bude tato interpolace, a tedy i citace v ní obsažená, ponechána stranou.²⁶¹

Celkem bude tedy pracováno s počtem 5 citací.²⁶² Vzhledem k délce spisu 7,2 normostran tak připadá na jednu normostranu 0,7 citátu; citáty tvoří 4,6 % spisu. Počtem citátů na normostranu má tak *Didaché* nejbližší k listům Ignatiovým, který z dosud probraných apoštolských otců cituje nejméně (0,2 citátu na normostranu). Procentuálním podílem citátů v celém textu díla ovšem *Didaché* Ignatiovy listy překonává výrazněji (4,6 % ku 0,3 %) a přibližuje se Polykarpovi (5,9 %), což je dáno především tím, že jedna citace v *Didaché* (modlitba Páně v *Did.* 8,2) je poměrně dlouhá – obsahuje 5 biblických veršů o 56 slovech, což je šestina až pětina normostrany.

²⁵⁷ Lake (in Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 24–36) jich uvádí 26.

²⁵⁸ To jest, zda *Didaché* nevyhází z ústní tradice či z jiných spisů sloužících jako zdroj jak pro ni, tak pro podobná místa v *Novém zákoně*.

²⁵⁹ *Did.* 3,7 – pravděpodobně jde o citát z Ž 37,11 (v LXX 36,11), ale obdoba se nachází i v *Matoušově evangeliu* (Mt 5,5). Většinou se ale pro závislost *Did.* 3,7 na Mt 5,5 odborníci nevyslovují – viz například Tuckett in Gregory – Tuckett 2005, str. 101.

²⁶⁰ Například Niederwimmer 1993, str. 93; jde o celý úsek 1,3b–2,1.

²⁶¹ Více o této citaci například opět v Niederwimmerovi (1993, str. 111–114).

²⁶² Viz přílohu č. 8.

8.2.2 Použité biblické zdroje

Ze Starého zákona se v *Didaché* objevuje po 1 citátu ze *Zacharjáše* a *Malachiáše* a snad z *Žalmů*²⁶³ a 1 aluze na *Izajáše*.²⁶⁴ Z Nového zákona nebo ze zdrojů příbuzných Novému zákonu didachista čerpá více a situace je zde složitější. Přestože některé drobnosti v *Didaché* nacházejí obdobu v různých knihách Nového zákona, o literárním vztahu lze vážně uvažovat zřejmě pouze v případě *Matoušova* a *Lukášova evangelia*. Hojně komentováno také bývá, že se v *Didaché* vyskytuje přímo slovo *εὐαγγέλιον* – celkem 4krát ve 3 pasážích. Přinejmenším v poslední z těchto pasáží (*Did.* 15,3–4) téměř jistě odkazuje na psaný zdroj.²⁶⁵ Ch. Tuckett probírá 21 míst,²⁶⁶ která mají paralelu v synoptických evangeliích, a přibližně²⁶⁷ v 10 případech se vyslovuje pro závislost²⁶⁸ *Didaché* na *Matoušově evangeliu*, a to dokonce na jeho konečné podobě.²⁶⁹ Pouze v 1 případě se vyslovuje pro možnost závislosti *Didaché* na *Evangeliu podle Lukáše*.²⁷⁰ Jiný je Tuckettův závěr o zřejmě interpolovaném oddílu *Did.* 1,3b–2,1, kde nachází více paralel s *Lukášovým evangeliem*, možná opět v jeho konečné podobě.²⁷¹

8.2.3 Cíl spisu a role citátů

Ze skutečnosti, že spis vznikl spojením různých částí, vyplývá, že jeho žánrové zařazení není příliš nasnadě. Niederwimmer *Didaché* označuje jako *compositum mixtum* o čtyřech částech: První je traktát či katecheze ke křtu, druhou je popis obřadů, třetí církevní řád a čtvrtou apokalypsa.²⁷² Pokud má být udán jen jeden, hlavní žánr, pak se mluvívá o

²⁶³ Viz poznámku k *Did.* 3,7 výše.

²⁶⁴ Hagner (1973, str. 25) mluví ještě o „few allusions“ na Pentateuch v *Did.* 1–6 (části o dvou cestách), avšak příhodnější je mluvit o biblickém jazyku – v *Did.* 1–6 je mnoho biblických *topoi*, ale přímo o aluze se spíše nejedná.

²⁶⁵ Wengst 1984, str. 24–28; Tuckett in Gregory – Tuckett 2005, str. 105–106, 107, 109–110.

²⁶⁶ Kromě interpolované „*sectio evangelica*“ v *Did.* 1,3b–2,1; Tuckett in Gregory – Tuckett 2005, str. 95–119.

²⁶⁷ Slovo přibližně je na místě, protože Tuckett se leckdy vyjadřuje opatrně a nevynáší absolutní soudy.

²⁶⁸ Která ovšem nemusí být přímá – Tuckett in Gregory – Tuckett 2005, str. 127.

²⁶⁹ Tamtéž, str. 126: „...*Matthew's finished gospel rather than just Matthew's traditions.*“

²⁷⁰ *Did.* 16,1 (L 12,35) – Tuckett in Gregory – Tuckett 2005, str. 110–112 a 126.

²⁷¹ Tamtéž, str. 119–125 a 126.

²⁷² Niederwimmer 1993, str. 11 a 13.

církevním řádu.²⁷³ Cílem spisu je předložit praktická pravidla pro život věřících a církve, nikoli rozvíjet teologii.

Ačkoli se v *Didaché* používá citátů příliš málo, než aby z nich bylo lze v tomto směru vyvozovat dalekosáhlé závěry, ty citáty, které použity jsou (celkem v počtu 5), svým zapojením do textu výše uvedené poznatky o žánru a cíli spisu pěkně dokreslují. Kromě posledního citátu (*Did.* 16,7) nacházejícího se v poslední, apokalyptické kapitole spisu, se ostatní 4 citáty váží k nějakému rozkazu – 3krát slouží jako jeho zdůvodnění, 1krát je citace vlastně sama příkazem, přičemž bezprostředně předcházející rozkaz konkretizuje. Opět až na poslední případ není na citace většinou nijak navazováno – 3krát za nimi následuje rovnou další příkaz bez jakéhokoli komentáře, 1krát citace komentována je, ale jen upřesněním k příkazu, který sama podává.²⁷⁴ Pouze v *Did.* 16,7 – v apokalyptické části – se na citaci obsahově navazuje – časovou souvislostí (*τότε...*). Z výše uvedeného je současně zřejmé, že za citátem ani jednou nenásleduje jeho vysvětlení.²⁷⁵

Tato zjištění potvrzují praktické zaměření spisku, pro které autor necítil potřebu odvolávat se na Písma příliš často. Pokud tak někdy učinil,²⁷⁶ pak většinou pro zdůvodnění či dotvrzení některého příkazu; je ovšem třeba mít na paměti, že mnohem více příkazů citacemi podloženo není.²⁷⁷ Dále se ukázalo, že rozdíl mezi fungováním prvních čtyř citací a citace poslední podtrhuje žánrový šev mezi prvními třemi částmi (kapitoly 1–15) na straně jedné a částí čtvrtou (16. kapitola) na straně druhé.

²⁷³ Například Wengst 1984, str. 18.

²⁷⁴ Jde o citaci modlitby Páně v *Did.* 8,2. Lze namítnout, že za textem modlitby v té podobě, jaká je v *Matoušově evangeliu* doložená v hlavní textové tradici, následuje v *Didaché* ještě doxologie, která se k citaci váže jako důvod (*ὅτι σοὺ ἐστίν...*), a že na citaci tedy navázáno je (doxologií). Skutečnost, že je v doxologii použita o Bohu druhá osoba (*ὅτι σοὺ ἐστίν...*), však nasvědčuje, že autorem byla doxologie ještě chápána jako součást citace.

²⁷⁵ V *Did.* 9,5 didachistovo chápání citátu vlastně vyloženo je, ale nachází se už před citátem a není jako vysvětlení předkládáno ani formálně uvedeno.

²⁷⁶ Či pokud citaci nacházející se již v jeho zdrojích autor ve svém novém díle uznal za vhodné ponechat.

²⁷⁷ A tak zůstává otázkou, proč autor na autoritě Písem nezakládal svých praktických pokynů více –z jakého důvodu to nepovažoval za důležité.

9 *Pastýř Hermův*

9.1 Autorství a doba a okolnosti vzniku X

Jménem Hermás je autor označován přímo ve spise samém (*Vis.* I 1,4 *et alibi*); kdo však tento Hermás byl, není známo. Podle Muratoriho kánonu je autorem Hermás, bratr římského biskupa Pia. Kdyby byl tento údaj přijat, posloužil by i pro dataci *Pastýře Hermova* – Pius, kterého zmiňuje Eirénaios (*Adv. haer.* III 3,3), byl biskupem zřejmě v letech 140–155. Uvedené informace z Muratoriho kánonu však nebývají považovány za zcela spolehlivé; někteří badatelé se proto kloní k méně konkrétní dataci, a to do období přibližně mezi lety 70 a 150.²⁷⁸ Komplikace datování jsou způsobeny také skutečností, že dílo současné podoby nenabylo jednorázově, nýbrž že zřejmě vzniklo spojením nejméně dvou různých částí napsaných v různé době.²⁷⁹ Geograficky se *Pastýř Hermův* umisťuje do blízkosti Říma (*Her. Vis.* I 1,1).

9.2 Biblické citace

9.2.1 Množství citací a případné zdroje

Hagner píše, že v *Pastýři Hermově* se žádné citace ze *Starého zákona* nevyskytují,²⁸⁰ Holmes se podobně vyjadřuje nejen o *Starém zákoně*, ale i o křesťanských dokumentech, přičemž však uvádí, že *Pastýř* obsahuje „probable allusions“.²⁸¹ Swete uvádí dva odkazy – v *Her. Mand.* XII 3,4 se vyskytuje fráze z *Žalmu* 103,15 (LXX) a ve *Vis.* IV 2,4 z *Daniela* 6,23 v Theodotiónově překladu či podobném znění.²⁸²

Ohledně možných Hermových zdrojů z *Nového zákona* se uvažuje zvláště o synoptících, o *I. listu Korintským*, *Efezským*, *Židům* a *Jakubovu* – někdy na základě obdobných sousloví, jindy i na základě podobného obsahu. Současné lze však sotva vyloučit,

²⁷⁸ Gregory 2002, str. 153.

²⁷⁹ Ony dvě hlavní části jsou na jedné straně *Vis.* I–IV a na druhé straně zbytek (Holmes 2007, str. 445). Brox (1991, str. 33) i Leutzsch (in Körtner – Leutzsch 1998, str. 131–132) se domnívají, že i přes různé švy dílo nepochází od více autorů, nýbrž pouze od jednoho. Podle Leutsche se za různými částmi díla zračí různé tradice, z nichž autor čerpal, a ukazují, že dílo vznikalo dosti dlouho, podle Broxe lze různé vnitřní nesrovnalosti vysvětlit nejlépe zvláštní osobností a neprofesionalitou autora.

²⁸⁰ Hagner 1973, str. 25.

²⁸¹ Holmes 2007, str. 443–444.

²⁸² Swete 1900, str. 411.

zda se nejedná o závislost na různých tradicích a nikoli přímo na jmenovaných spisech. Podrobný přehled názorů badatelů, kteří se otázkou zabývali, podává J. Verheyden,²⁸³ synopsi styčných míst mezi *Pastýřem Hermovým* a možnými zdroji lze najít u J. Drummonda.²⁸⁴

Zřejmě jedinou citací psaného dokumentu je tak krátká věta ve *Vis. II 3,4*, která je ovšem nadmíru zajímavá, protože pochází z nedochovaného spisu *Eldad a Modad*. Kdyby tedy autor tuto citaci neuvedl formulí, s nejvyšší pravděpodobností by modernímu bádání fakt, že jde o citát, zcela unikal – tím spíše, že jde o topos.²⁸⁵

9.2.2 Důvody absence citací

Přestože se *Pastýř Hermův* dělí formálně na tři části – na *Vidění*, *Příkazy* a *Podobenství*, lze jej po žánrové stránce celý zařadit k apokalypsám, jelikož je jeho naprostá většina obsahem nebeských zjevení; není v něm sice tolik líčení eschatologického dění jako v některých jiných apokalypsách, ale je alespoň prostoupen očekáváním konce.²⁸⁶

Je pravda, že v apokalypsách citace nebývají časté, a je možné odvozovat absenci citací v *Pastýři Hermově* z tohoto faktu,²⁸⁷ ale tento závěr není uspokojivý.²⁸⁸ Cílem *Pastýře Hermova* není popisovat, co se stane v posledních dnech, nýbrž parainese – povzbuzovat k pokání a ke svatému životu. Například jednotlivé *Příkazy* se tak nemálo podobají některým výše probíraným spisům apoštolských otců, v nichž se citace vyskytují. Proč tedy necitoval i autor *Pastýře Hermova*?

Na takto formulovanou otázku je sotva možné odpovědět, ale lze nabídnout alespoň odpověď na otázku, proč autor citovat nemusel. Jak je tato přeformulace míněna: U jiných spisů apoštolských otců bylo ukázáno, že citace často – byť ne vždy – slouží jako zdůvodnění či podklad nějakého tvrzení nebo výzvy – jednejte takto, neboť je psáno... Autor se v takových případech při sledování vlastních cílů zaštiťuje Písmem – citace tak jeho nabádáním propůjčuje autoritu svatých textů. Je jisté, že i autor *Pastýře Hermova* chtěl, aby parainetická „kázání“ nacházející se v *Příkazech*, došla u oslovených co nejvyšší vážnosti, ale

²⁸³ In Gregory – Tuckett 2005, str. 296–322.

²⁸⁴ In Bartlet – Lake – Carlyle 1905, str. 105–123.

²⁸⁵ Viz přílohu č. 9.

²⁸⁶ Leutzsch in Körtner – Leutzsch 1998, str. 128–129.

²⁸⁷ Srovnej Verheyden in Gregory – Tuckett 2005, str. 295.

²⁸⁸ Například v apokalyptické poslední kapitole *Didaché* se jedna citace objevuje.

využil jiného prostředku: apokalypsy, to jest zjevení. Výzvy, které se v textu objevují, odvozují svou autoritu od andělské bytosti, která je Hermovi předává, což je pochopitelně autorita dosti vysoká, a autor spisu už proto nemusí zakládat své požadavky na jiném inspirovaném zdroji – na citacích z Bible.²⁸⁹

²⁸⁹ Je ovšem pravda, že tento princip neplatí stoprocentně, protože jediná citace, která se v *Pastýři Hermově* vyskytuje, je také obsažena v jednom zjevení, a protože jsou i jiné možnosti zapojení citací do textu – nejen jako zdůvodnění výzvy.

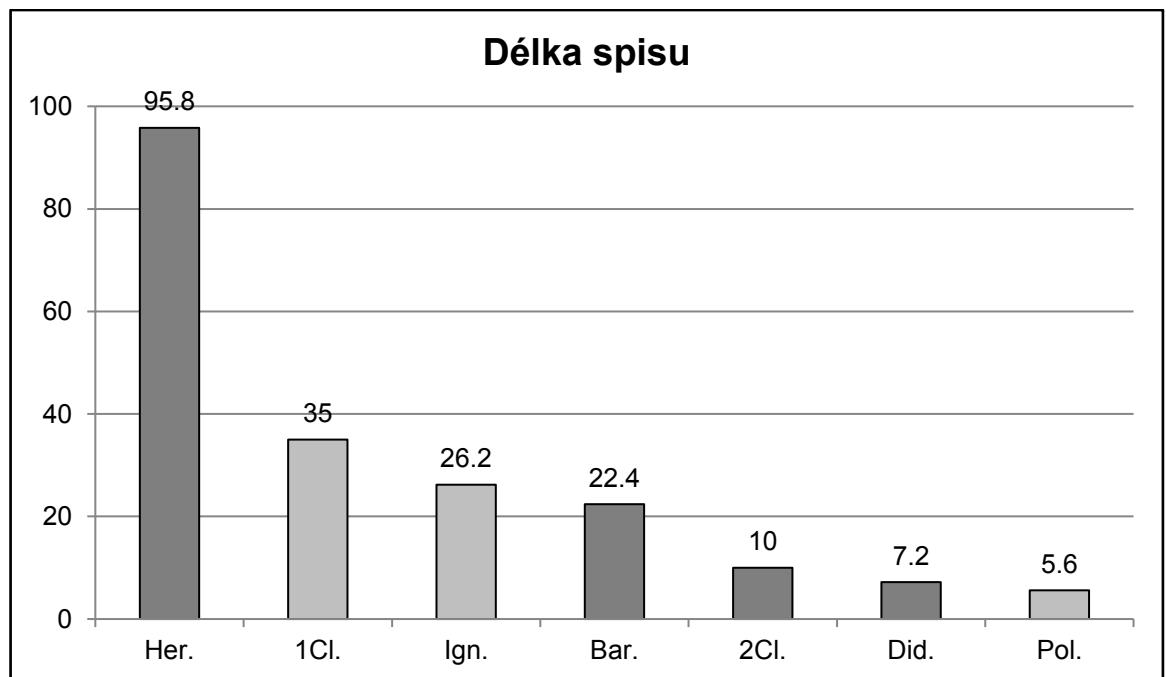
10 Závěry

V předcházejících sedmi kapitolách byla pozornost věnována množství citací a jejich fungování ve spisech apoštolských otců, které se dochovaly celé. V některých případech již mezi sebou jednotlivé výsledky porovnány byly, avšak je nutné provést celkové srovnání všech spisů, což je cíl této závěrečné kapitoly.

10.1 Faktografický přehled

Skupina spisů, o kterou se jedná, je žánrově poměrně různorodá: tvoří ji díla 3 autorů dopisů – *1. list Klémentův*, listy Ignatiovy a listy Polykarpovy, dále 1 kázání – *2. list Klémentův*, 1 traktát – *List Barnabášův*, 1 církevní řád – *Didaché* – a 1 apokalypsa – *Pastýř Hermův*. Situace skrytá za tímto kusým rozpisem je však složitější – *Didaché* se skládá ze čtyř částí žánrově různých, apokalyptické úseky se objevují nejen v *Pastýři Hermově*, nýbrž i v *Didaché* a v *2. listu Klémentově* a naopak nemalý díl *Pastýře Hermova* má blízko parainetickým částem jiných děl. Tyto jednotlivosti jsou zmíněny, aby se předešlo možným zjednodušením.

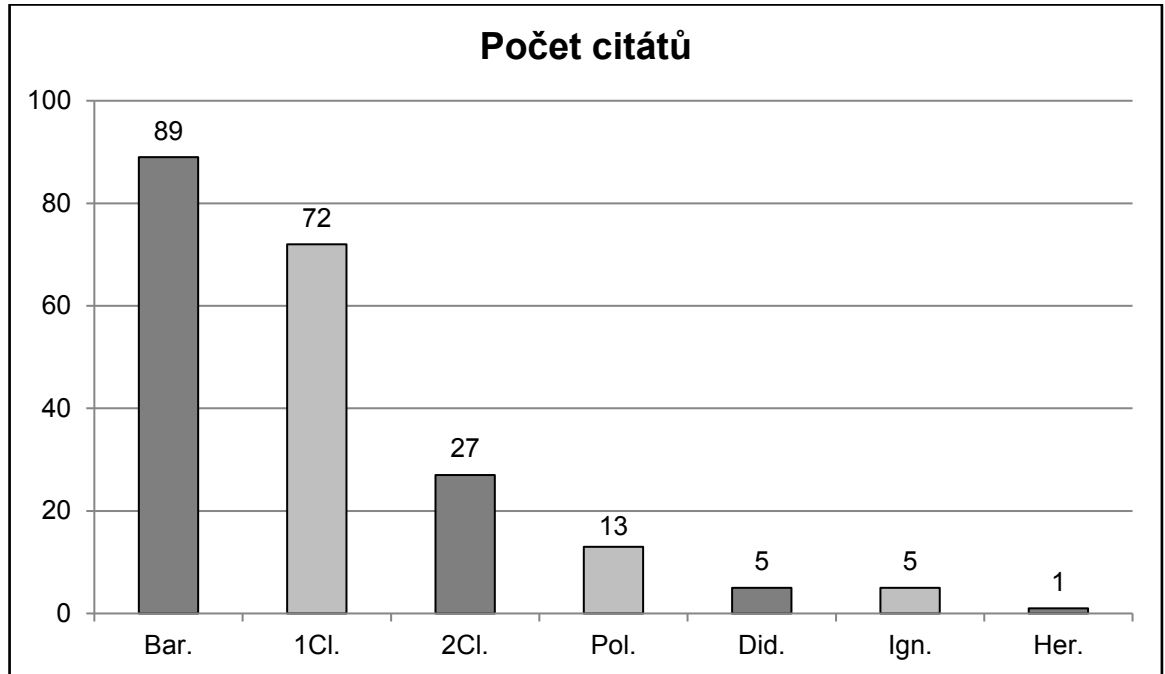
Délku jednotlivých spisů ukazuje první graf:



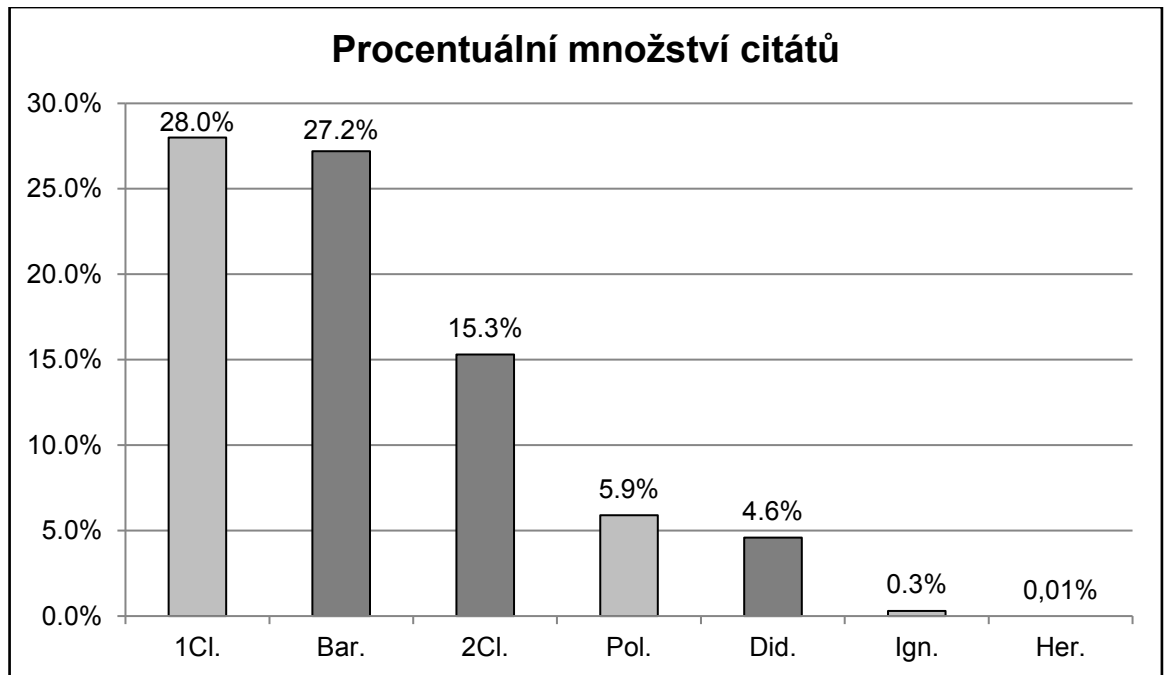
Graf č. 1: Délka jednotlivých zkoumaných spisů apoštolských otců vyjádřená v počtu normostran.

Od ostatních spisů se tedy výrazně odlišuje *Pastýř Hermův*. K Ignatiovi je nutné podotknout, že jde o korpus sedmi listů – jednotlivě by – až na jednu výjimku – byly všechny ještě kratší než dílo Polykarpovo.

Vyjádřit takto co nejpřesněji a ve stejných jednotkách délku jednotlivých spisů nebývá zvykem, ale pro současné účely má velký význam, což vyplývá z porovnání následujících dvou grafů:



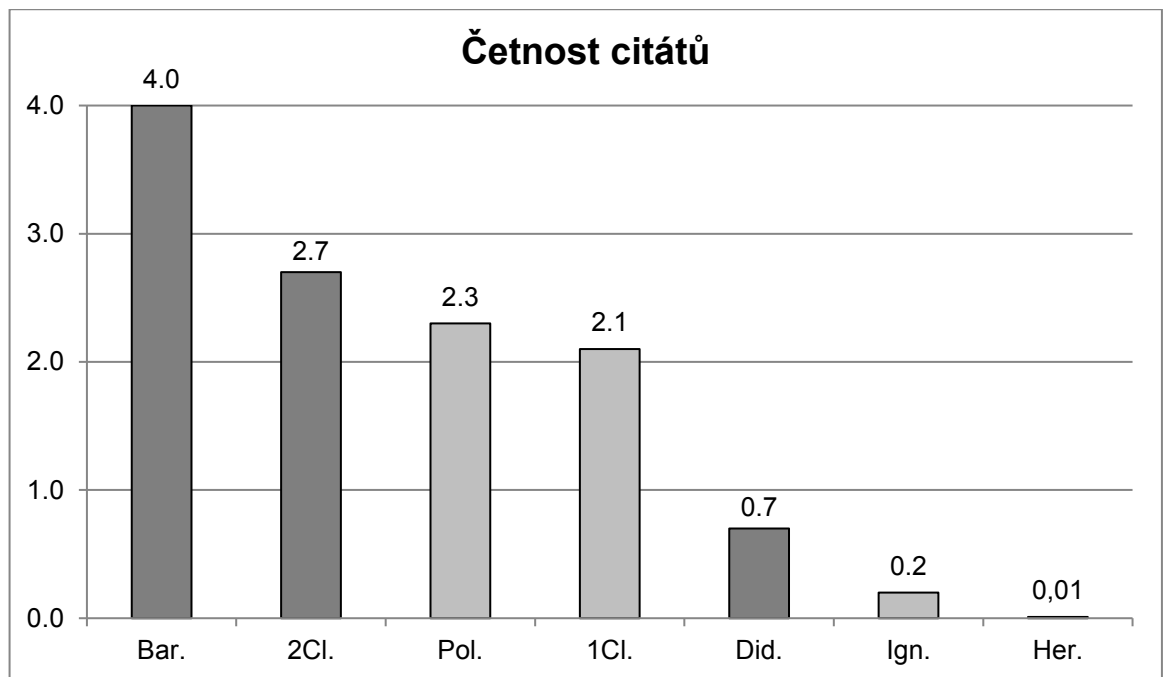
Graf č. 2: Absolutní počet citátů v jednotlivých spisech.



Graf č. 3: Kolik procent slov spisů se nachází v citátech.

Zatímco absolutně se v *Barnabášově listu* vyskytuje téměř o 20 citátů více než v *1. Klémentově*, po vyjádření procentuálního zastoupení citátů vzhledem k délce spisu se ukazuje, že jich je v obou jmenovaných spisech srovnatelně. Toto procentuální vyjádření také zřetelně odlišuje objem citátů listů Ignatiových a *Didaché* – zatímco absolutně jich oba spisy obsahují stejný počet, graf č. 3 ukazuje, že u Ignatia jich je procentuálně velmi málo, zatímco *Didaché* se dokonce blíží Polykarpovi.

Udání délky spisů v normostranách prokáže stejně významnou službu pro vyjádření četnosti citátů, která je předmětem čtvrtého grafu:

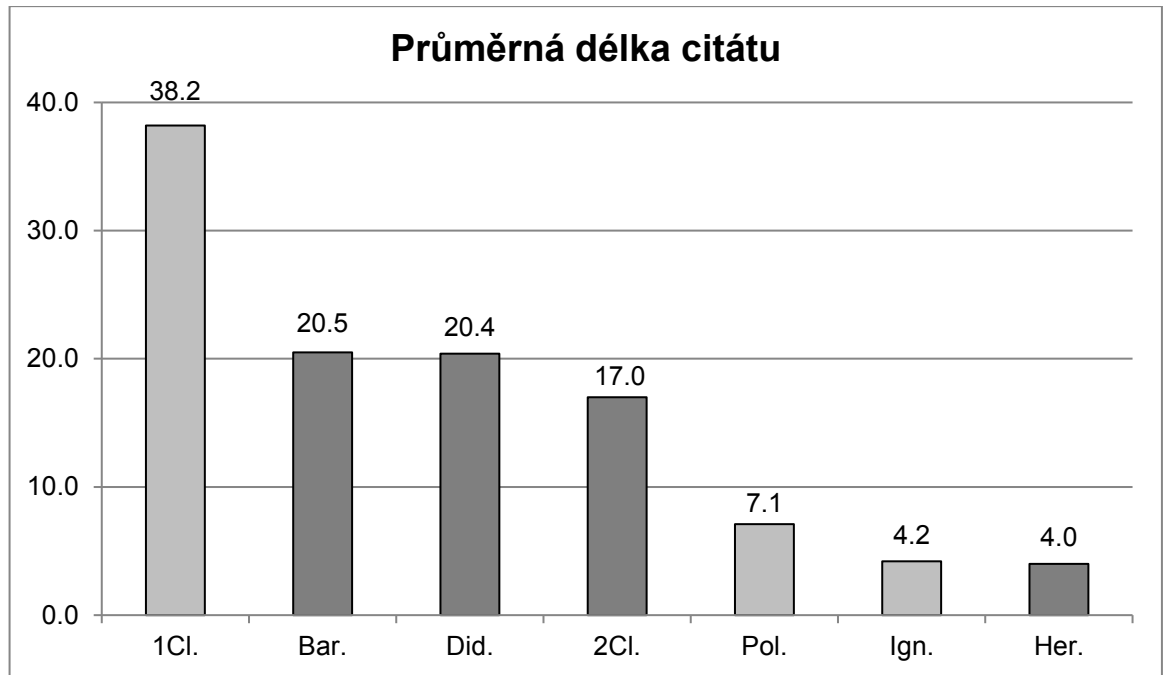


Graf č. 4: Četnost citátů – jinými slovy počet citátů vyjádřený v poměru k délce celého spisu – kolik citátů průměrně připadá na jednu normostranu spisu.

Četností citátů opět vyniká *List Barnabášův*, ale překvapivá a v sekundární literatuře používaná pro tuto práci nikde nezmiňovaná je skutečnost, že vztaženy k délce spisů obsahují *2. Klémentův list*, a dokonce i listy Polykarpovy citátů více než *1. list Klémentův*.

Neměnné je umístění *Pastýře Hermova* na posledním místě všech tří předcházejících grafů, Ignatia na předposledním, to jest šestém (v jednom případě pátém až šestém), *Didaché* na pátém (v jednom případě pátém až šestém) a *Barnabášova listu* na prvním až druhém místě.

Z jiného nakombinování vstupních hodnot výše uvedených grafů lze také ještě zjistit, jaká je v jednotlivých spisech průměrná délka citátu.



Graf č. 5: Průměrný počet slov v jednom citátu.

10.2 Hledání souvislostí a rozdílů

Přestože bez zajímavosti nejsou ani holá fakta uvedená výše, hlavním důvodem jejich uvedení je poskytnout základnu pro hledání dalších souvislostí či rozdílů mezi spisy zvláště se zřetelem k jejich žánrům.

Téměř ve všech kategoriích má od ostatních děl nejdále *Pastýř Hermův* – je více než dvakrát delší než druhý nejdelší zkoumaný spis, a přitom obsahuje jen jediný krátký citát, což je množství z hlediska celku téměř zanedbatelné. Citace svatých Písem jsou slohovým prostředkem, který pro autora *Pastýře Hermova* nehrál žádnou roli, přestože příležitosti k citování ve spisu nechybějí. Dílčím důvodem, proč autor necituje, může být apokalyptický ráz díla – Hermás nemusí autoritu svých slov zakládat na citacích, protože ji odvozuje od nadlidských bytostí, skrze něž přijímá zjevení.

Z dalších spisů již v takové míře žádný nevyniká, a proto se nabízí srovnat dílo Klémentovo, Ignatiovo a Polykarpovo, protože sdílí stejný žánr. Z tohoto důvodu by se nabízelo očekávat, že k sobě zmíněná díla budou mít blízko i ve způsobu citování, avšak přinejmenším kvůli Ignatiovi tomu tak není, jak již bylo komentováno v příslušné kapitole. Pro jednodušší hledání v grafech byly sloupce představující díla epistolární odlišeny od ostatních světlejší barvou. Je jasně vidět, že Ignatiovy listy za *1. listem Klémentovým* i listy Polykarpovými zaostávají procentuálním množstvím citátů i četností citátů, a dokonce i jejich průměrnou délkou. Avšak ani listy Polykarpovy a *1. list Klémentův* se nikterak zásadně

neshodují. Je pravda, že k sobě mají blízko četností citátů (2,3 citátu na normostranu u Polykarpa ku 2,1 u Klémenta), ale procentuálně má Kléméns citátů výrazně více (28 % ku 5,9 %), což je dáno skutečností, že na rozdíl od Polykarpa Kléméns často cituje dosti dlouhé pasáže. Možnost, že k sobě budou mít spisy téhož žánru citacemi blíže než k ostatním, se tedy v případě dopisů nepotvrdila a u ostatních spisů prověřit nelze, protože se žánrem neshodují.

Množství citátů však s žánrem a cílem díla souvisí v případě *Barnabášova listu* – v něm jakožto v traktátu zaměřujícím se navíc přímo na správný výklad Písem je četnost citátů nejvyšší a procentuálním množstvím ostatní spisy s výjimkou *1. listu Klémentova* také výrazně překonává

10.3 Zapojení citátů do díla

Při povšechném pohledu na celkové procentuální množství citátů a jejich četnost zůstal poněkud stranou pozornosti *2. list Klémentův* – rozhodně neupoutává nízkým množstvím citací, ba naopak jich obsahuje poměrně hodně, avšak *List Barnabášův* a *1. Klémentův* ho v přehledu znázorněném v grafu přesto zastiňují. Z tohoto důvodu je nyní vhodné vrátit se k některým dalším, podrobnějším údajům z předchozích kapitol týkajících se funkce citátů v dílu, což poslouží nejen k bližší charakteristice *2. listu Klémentova*, nýbrž i spisů dalších. Nebude zde již pojednáváno o *Pastýři Hermově*, listech Ignatiových ani o *Didaché*, protože tyto spisy obsahují citátů příliš málo na některá zobecnění.

Porovnání zbývajících čtyř spisů se zaměří na tři způsoby využití citací: 1) Jako podklad určité autorovy výpovědi, 2) jako předmět následujícího vysvětlení či výkladu a 3) jako motivace výzvy směřované na čtenáře či jako poukaz na správné křesťanské jednání. Množství citátů využitých těmito způsoby bylo zaneseno do tabulky:

	podklad	vysvětleno	výzva apod.
<i>1Cl.</i>	62,5%	4,2%	25%
<i>2Cl.</i>	55,5%	33,3%	55,5%
<i>Bar.</i>	25,8%	41,6–48,3%	6,7%
<i>Pol.</i>	4-20%	0%	72%

Tabulka č. 3: Kolik citátů slouží jako podklad autorova tvrzení či požadavku, kolik jich je vyloženo a kolik jich slouží jako výzva²⁹⁰ či motivace k výzvě ve spisech čtyř apoštolských otců, kteří citují nejvíce.

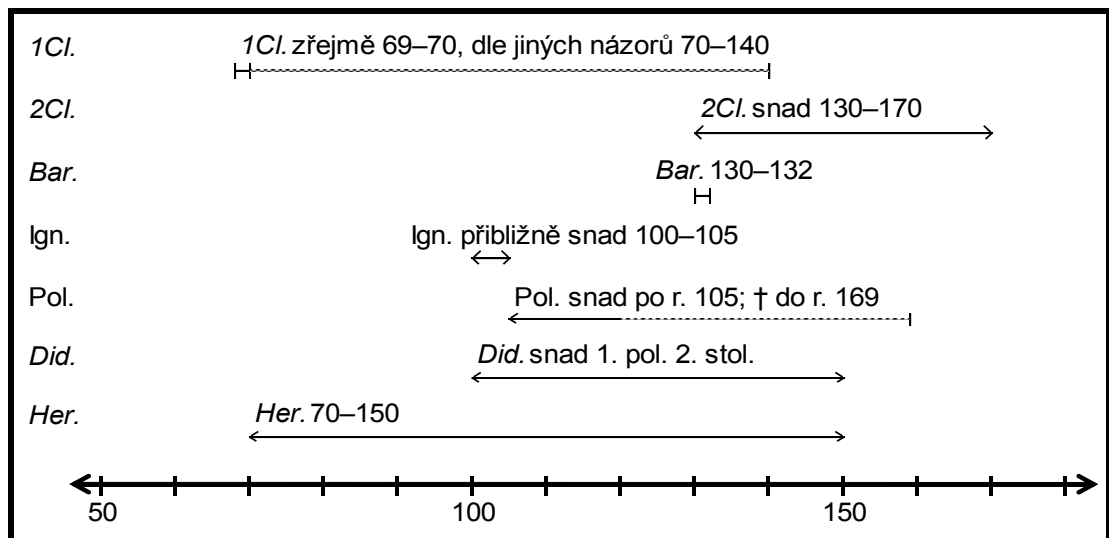
²⁹⁰ U Barnabáše se objevují též výzvy k věnování pozornosti citovaným textům či k jejich správnému pochopení, avšak ty v tabulce nejsou započítávány (je jich 16,9 %), protože se zde jedná o výzvy ke zbožnému jednání.

Vychází najevo, že kázání zvané *2. list Klémentův* nevyniká zcela ani v jednom ohledu, ale v každé ze tří zkoumaných kategorií se umísťuje na druhém místě, což znamená, že citáty v něm jsou celkově značně provázány s okolním kontextem. Z ostatních tří děl každé vyčnívá v jedné kategorii – Kléméns citace pečlivě používá jako základ svého výkladu, pro autora *Barnabášova listu* je jedním z cílů citáty vysvětlovat a Polykarpos většinu z nich směřuje ke zbožnému jednání. Na množství vysvětlení a výzev v *Barnabášově listu* a u Polykarpa je vidět nepřímá úměra – čím důležitější je pro autora *Barnabášova listu* citáty vysvětlovat, tím méně čtenáře vyzývá, aby si počínali správně, a čím více takto čtenáře nabádá Polykarpos, tím méně citátů vysvětluje.

10.4 Geografická a chronologická souvislost

Poslední dvě otázky, na které se tato práce pokusí odpovědět, se týkají zeměpisného a časového zařazení jednotlivých probíraných spisů – mají z hlediska citací něco společného spisy, které vznikly ve stejné době či v téže oblasti?

Pro zodpovězení první otázky bude doba vzniku jednotlivých spisů znázorněna v časových osách:



Tabulka č. 4: Doby vzniku jednotlivých spisů. Tečkovaná čára vyjadřuje nižší pravděpodobnost, zakončení čar šipkami vyjadřuje přibližné časové rozmezí.

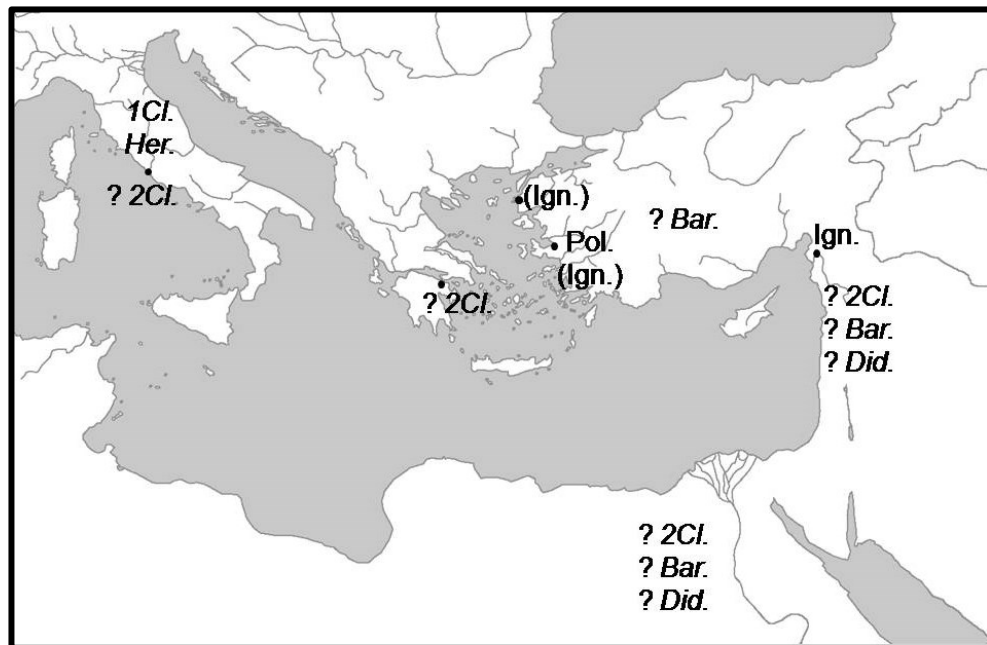
Zásadní překážka pro pořádný rozbor všech možností spočívá v nejistotě časového zařazení většiny dotyčných děl. Pokud by byla přijata ranější datace *2. listu Klémentova* k roku 130, kryl by se dobou vzniku s *Listem Barnabášovým*; pokud je správné zařazení *Didaché* do 1. poloviny 2. století, může mít chronologicky blízko k Polykarpovým listům a také k *Pastýři Hermovu*. Jak je však patrné z podmiňovacích spojek a modalit užitých

v předchozích dvou souvětích, nic z toho není jisté, a proto není možné tyto úvahy o dotyčných spisech rozvíjet dále.

Datace děl tří autorů však takto nekonkrétní není.²⁹¹ Mezi dvěma spisy, jejichž doba vzniku je nejurčitější – *1. listem Klémentovým* a *Listem Barnabášovým* – se nacházejí listy Ignatiovy, což znamená, že v časové prodlevě mezi dvěma díly, které se množstvím citací řadí na první místa, Ignatios napsal své dopisy, v nichž se citátů nachází jen velice málo.

Z neurčité datace většiny děl plyne, že vysledovat v citování vývoj není možné. Z případu tří spisů, které lze snad časově zařadit nejpřesněji, se spíše zdá, že k všeobecnému jednotnému vývoji z hlediska citací nedošlo. Jelikož pravděpodobně všechny spisy pocházejí z časového úseku 100 let, je také otázka, zda se na projevení znatelnějších tendencí nejedná o příliš krátké období.

Zeměpisné zařazení zkoumaných děl bylo pro přehlednost zaneseno na mapu.²⁹²



Mapa: Místa vzniku děl apoštolských otců. Spisy, u nichž v otázce geografického původu nepanuje shoda, jsou označeny otázkou a zaneseny na všech (hlavních) možných místech. Ignatios má hlavní tečku v Antiochii, protože z tamního prostředí pocházel, přestože dochované dopisy napsal ve Smyrně a v Troadě – u těchto měst je pro úplnost uveden v závorkách.

²⁹¹ Snad – raná datace *1. listu Klémentova* totiž zatím všeobecně přijímána není (viz podkapitolu 3.1.2); někteří badatelé by nesouhlasili ani se zde přijatou datací *Listu Barnabášova* (viz podkapitolu 5.1).

²⁹² Použita mapa z Wikimedia Commons – *Blank Roman Empire.png*.

Z množství otazníků je na první pohled patrné, že ani na otázku po citačních souvislostech mezi spisy ze stejné oblasti nebude možné podat zevrubnou odpověď, avšak to málo, co na základě mapy vyvodit možné je, se bude značně podobat závěru učiněnému při zkoumání časových souvislostí.

Přesné místo vzniku je jisté u *1. listu Klémentova*, listů Ignatiových a Polykarpových a poměrně přesné i u *Pastýře Hermova*. Kléméns psal z Říma a odtamtud pravděpodobně pochází i *Pastýř Hermův* – tyto dva spisy se tedy místem sepsání shodují, avšak rozdíl v citacích je mezi nimi nesmírný. Další shodné místo vzniku jiných spisů již není; nanejvýše se listy Ignatiovy, Polykarpovy, *List Barnabášův* a *Didaché* zřejmě shodují lokalizací do východní poloviny říše, ale taková shoda je příliš neurčitá.

Z případu *1. Klémentova listu* a *Pastýře Hermova* vychází najevo, že místní shoda nemusí být pro způsob citování ani v nejmenším zásadní; důležitější je zřejmě žánrová odlišnost.

10.5 Shrnutí a závěr

10.5.1 Shrnutí

Nejvyšší četnost citátů se vyskytuje v jediném zkoumaném traktátu – *Listu Barnabášově* (4 citace na normostranu, 27,2 % citátů ve spise), pro nějž jsou citované texty zcela nepostradatelné. Nejdelší úseky cituje Kléméns Římský (průměrně 38,2 slov na citát), což v kombinaci s jejich poměrně vysokou četností (2,1 citátu na normostranu) znamená, že jeho dopis obsahuje největší procentuální množství citací (28 %). Téměř zanedbatelné je užití jediné citace v apokalyptickém *Pastýři Hermově* (0,01 %), velmi málo citací se objevuje i v listech Ignatiových (0,3 %, 0,2 citátu na normostranu) a nízké je také jejich zastoupení v církevních řádech *Didaché* (4,6 %, 0,7 citátu na normostranu). Blízko k *Didaché* mají procentuálním množstvím citací (5,9 %) Polykarpovy listy, ale četností citátů ji překonávají výrazněji (obsahují 2,3 citátů na normostranu). V kázání zvaném *2. list Klémentův* je četnost citátů vysoká (2,7 citátu na normostranu), procentuálním množstvím citátů i průměrnou délkou citátu zaujímá přibližně střední místo mezi ostatními spisy (15,3 % citátů ve spisu a průměrně 17 slov na citát).

1. list Klémentův citáty většinou používá jako podklad pro své výpovědi a citace mu tedy prvotně slouží jako argumenty či záštita argumentů, jimiž se čtenáře snaží přimět k opětnému přijetí odstraněných presbyterů. Ve *2. listu Klémentově* a *Listu Barnabášově* je

nápadně, že za poměrně značným počtem citátů následuje jejich výklad či vysvětlení – oba spisy odlišných žánrů takto sbližuje jejich zaměření na text Písma – je logické, že *2. list Klémentův* coby kázání přednesené po četbě z Písem se k těmto předčítaným textům vztahuje, *List Barnabášův* je traktát, který se texty *Starého zákona* zabývá zcela plánovitě. V Polykarpových listech je důležitá tematika citátů, většinou mluvících o zbožném či spravedlivém jednání, což odpovídá celkovému zaměření dopisu. U Ignatia, v *Didaché* a v *Pastýři Hermově* se citací nachází velmi málo. V *Didaché* se čtyři z pěti váží k některým z pokynů předkládaných církevních řádů. V *Pastýři Hermově* lze nepřítomnost citací zčásti vysvětlit apokalyptičností spisu – prezentací jeho obsahu ve formě zjevení, avšak u Ignatia objektivní příčiny pro nízký počet citátů nalezeny nebyly.

10.5.2 Závěr

Místně ani časově se odůvodnit shody a rozdíly v citování u jednotlivých spisů nepodařilo. Mnoho ze způsobu užívání citátů v jednotlivých spisech lze vysvětlit na základě jejich žánrů a cílů. Nejde však o všeobecně platné pravidlo, jak ukazuje situace citací v dopisech Klémentově, Polykarpových a Ignatiových – přestože se jedná o týž žánr, Ignatios se na text Písem téměř neodvolává, zatímco u Polykarpa i Klémenta je četnost citátů vysoká. Rozdíl je však i mezi těmito dvěma autory – Klémentovy citace bývají velmi dlouhé, zatímco Polykarpovy nikoli. Z těchto skutečností se zdá, že konečný vliv na užívání citací může mít osobní založení jednotlivých autorů; pravděpodobné ostatně je, že tento exaktně nepopsatelný činitel měl u jednotlivých apoštolských otců vliv už na to, ve kterém žánru vůbec začali psát.

Seznam zkratek

Biblické knihy (zkratky převzaty z *Českého studijního překladu 2009*):

Gn	Genesis	Iz	Izajáš	Ř	Římanům
Ex	Exodus	Jr	Jeremjáš	1K	1. Korintským
Lv	Leviticus	Pl	Pláč Jeremjášův	2K	2. Korintským
Nu	Numeri	Ez	Ezechiel	Ga	Galatským
Dt	Deuteronomium	Da	Daniel	Ef	Efezským
Joz	Jozue	Oz	Ozeáš	Fp	Filipským
Sd	Soudců	Jl	Joel	Ko	Koloským
Rt	Rut	Am	Amos	1Te	1. Tesalonickým
1S	1. Samuelova	Abd	Abdijáš	2Te	2. Tesalonickým
2S	2. Samuelova	Jon	Jonáš	1Tm	1. Timoteovi
1Kr	1. Královská	Mi	Micheáš	2Tm	2. Timoteovi
2Kr	2. Královská	Na	Nahum	Tt	Titovi
1Pa	1. Paralipomenon	Abk	Abakuk	Fm	Filemonovi
2Pa	2. Paralipomenon	Sf	Sofonjáš	He	Hebreům (Židům)
Ezd	Ezdráš	Ag	Aggeus	Jk	Jakubův
Neh	Nehemjáš	Za	Zacharjáš	1Pt	1. Petrův
Est	Ester	Mal	Malachiáš	2Pt	2. Petrův
Jb	Job	Mt	Matouš	1J	1. Janův
Ž	Žalmy	Mk	Marek	2J	2. Janův
Př	Příslolí	L	Lukáš	3J	3. Janův
Kaz	Kazatel	J	Jan	Ju	Judův
Pís	Píseň písní	Sk	Skutky	Zj	Zjevení

Deuterokanonické knihy:

Jud – Júdit
Sir – Sírachovec
Tob – Tobijáš

Apoštolští otcové:

1Cl. 1. list Klémentův
2Cl. 2. list Klémentův
Bar. List Barnabášův
Ign. Ignatios
Eph. Efezským
Mag. Magnesijským
Phil. Filadelfským
Pol. Polykarpovi
Rom. Římanům
Smyr. Smyrenským
Tral. Trallským
Pol. Polykarpos
Did. Didaché
Her. Pastýř Hermův
Vis. Visio

Další autoři a díla:

Ad Her. – Ad Herennium
Eus. – Eusebios
HE – *Historia Ecclesiastica*
Chron. – *Chronicon*
LXX – *Septuaginta*
Or. – Órigenés
hom. in Lc. – *homiliae in Lucam*
Quint. – Quintilianus
Inst. Or. – *Institutio oratoria*

Další:

atd. a tak dále
ESČ *Encyklopedický slovník češtiny*
et al. et alii
pozn. poznámka
s (et) sequens/sequentes
SLT *Slovník literární teorie*
SNLT *Slovník novější literární teorie*
sc. *scilicet*
str. strana/strany
s. v. *sub voce*

Seznam použité literatury

Prameny

Bible

ALAND, B. – ALAND, K. – KARAVIDOPOULOS, J. *Novum Testamentum Graece*. 27. revidierte Auflage. 9. korrigierter Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006.

KRCHŇÁK, M. – ZELINA, A. *Bible. Český studijní překlad*. Praha: Nakladatelství KMS 2009.

RAHLFS, A. *Septuaginta*. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004.

Apoštolští otcové

BROX, N. *Der Hirt des Hermas. Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Siebenter Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991.

CAVE, W. *Apostolici: or, the History of the Lives, Acts, Death, and Martyrdoms of those who were Contemporary with, or immediately succeeded the Apostles. As also the most Eminent of the Primitive Fathers For the First Three Hundred Years. To which is added, a Chronology of the Three First Ages of the Church*. The Second Edition Corrected. London: Printed by J. R. for Richard Chiswel at the Rose and Crown in S. Paul's Church-Yard. 1682.

COTELERIUS, J. B. – CLERICUS, J. *Ss. patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et supposititia; unà cum Clementis, Ignatii, Polycarpi, Actis atque Martyriis*. Antverpiae: Huguenatorum Sumtibus 1698.

FISCHER, A. F. *Die Apostolischen Väter. Schriften des Urchristentums. Erster Teil*. Eingel., herausg., übertr. und eläut. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956.

FUNK, X. F. *Patres Apostolici*. Tubingae: Libraria Henrici Laupp 1901.

GALLANDI, A. *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. Tom. I–XIV*. Venetiis: Ex typographia Joannis Baptistae Albritii Hieron. Fil. 1765–1781.

GEBHARDT, O. de – HARNACK, A. – ZAHN, T. *Patrum apostolicorum opera. Editio minor*. Lipsiae: J. C. Hinrichs 1877.

- HARNACK, A. *Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)*. Übers. und erkl. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1929.
- HEFELE, C. I. *Patrum Apostolicorum Opera*. Editio tertia aucta et emendata. Tubingae: In bibliopolio Henrici Laupp. 1847.
- HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. Ed. and transl. Grand Rapids: Baker Academic 2007.
- ITTIGIUS, T. *Bibliotheca Patrum Apostolicorum Graeco-Latina*. Lipsiae: excudebat Joh. Henricus Richter 1699.
- KLEIST, J. A. *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*. Westminster, Maryland: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co. 1946.
- KÖRTNER, U. H. J. – LEUTZSCH, M. *Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Schriften des Urchristentums. Dritter Teil*. Eingeleit., herausg., übertr. and erläut. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- KRAFT, R. A. *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary. Volume 3. Barnabas and the Didache*. New York: Thomas Nelson & Sons 1965.
- LIGHTFOOT, J. B. – HARMER, J. R. *The Apostolic fathers*. Revised texts with short introd. and engl. transl. Lightfoot. Ed. and compl. by Harmer. London: Macmillan and Co., 1891.
- LIGHTFOOT, J. B. *The Apostolic Fathers. First part. Vol. I. S. Clement of Rome*. A revised text with introd., notes, dissert., and transl. London: Macmillan and Co. 1890.
- LIGHTFOOT, J. B. *The Apostolic Fathers. Second part. Vol. II. S. Ignatius. S. Polycarp*. With introd., notes, dissert., and transl. Second edition. London: Macmillan and Co. 1889.
- LONA, H. E. *Der erste Clemensbrief. Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Zweiter Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- NIEDERWIMMER, K. *Die Didache. Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Erster Band*. 2. ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

PRATSCHER, W. *Der zweite Clemensbrief. Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Dritter Band.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

PROSTMEIER, F. R. *Der Barnabasbrief. Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Achter Band.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

SCHOEDEL, W. R. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien: Ein Kommentar.* München: Chr. Kaiser Verlag 1990.

VARCL, L. – DRÁPAL, D. – SOKOL, J. *Spisy apoštolských otců. Úvodní texty*
DRÁPAL, D. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1985.

WAKE, W. *The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers, St. Barnabas, St. Clement, St. Ignatius, St. Polycarp, The Shepherd of Hermas, and the Martyrdoms of St. Ignatius and St. Polycarp, Written by those who were present at their Sufferings. Being, together with the Holy Scriptures of the New Testament, a compleat Collection of the most Primitive Antiquity for about CL Years after Christ.* The Third Edition. London: Printed by W. B. for Richard Sare near Grays-Inn Gate in Holborn. 1719.

WENGST, K. *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet. Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil.* Eingel., herausg., übertr. und erläut. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.

Eusebios

BARDY G. Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique. II. Sources chrétiennes 41.* Paris: Éditions du Cerf 1955.

HELM, R. *Eusebius Caesariensis Werke. Band 7. Die Chronik des Hieronymus / Hieronymi chronicon.* 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag 1956.

Eirénaïos

BROX, N. Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses = Gegen die Häresien. III.* Freiburg – Basel – Wien: Herder 1995.

Órigenés

RAUER, M. *Die griechischen christlichen Schriftsteller 49 (35): Origenes Werke: vol. 9.* 2nd edn. Berlin: Akademie Verlag 1959.

Rétorika Ad Herennium

MARX, F. *Incerti Auctoris De Ratione Dicendi Ad C. Herennium libri IV. M. Tulli Ciceronis Ad Herennium libri*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1923.

Quintilianus

RADERMACHER, L. – BUCHHEIT, V. M. *Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII*. Leipzig: B. G. Teubner 1971.

Sekundární literatura

ADAMS, S. A. – EHORN, S. M. What is a Composite Citation? An Introduction. In ADAMS, S. A. – EHORN, S. M. *Composite Citations in Antiquity. Volume One. Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*. London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2016. Str. 1–16.

ALBL, M. C. The *Testimonia* Hypothesis and Composite Citations. In ADAMS, S. A. – EHORN, S. M. *Composite Citations in Antiquity. Volume One. Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*. London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2016. Str. 182–202.

ALTANER, B. – STUIBER, A. *Patrologie*. Freiburg 1993.

BARTLET, J. V. – LAKE, K. – CARLYLE, A. J. *The New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford: Clarendon Press 1905.

BELFORD, B. A. Recenze knihy ADAMS, S. A. – EHORN, S. M. „Composite Citations in Antiquity: Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses.“ *The Master's Seminary Journal*, 2016, 27 no 1 Spr. Str. 98-102.

BREYTENBACH C. – WELBORN, L. L. *Encounters with Hellenism. Studies on the First Letter of Clement*. Leiden: Brill 2004.

DROBNER, H. R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: Oikoymenh 2011.

DUHOUX, Y. *Le verbe grec ancien: Éléments de morphologie et de syntaxe historiques*. Louvain-La-Neuve 1992.

DUS, J. A. Biblické citace v Ps-Ignácově Listu Efezským. *Studia Theologica*, 2013, 15, č. 2. Str. 184–206.

- GENETTE, G. *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Lincoln – London: University of Nebraska Press 1997.
- GRANT, R. M. The Apostolic Fathers' First Thousand Years. *Church History*. 1962, 31 no 4. Str. 421-429.
- GREGORY, A. Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity. In OAKES, P. *Rome in the Bible and the Early Church*. Carlisle: Paternoster – Grand Rapids: Baker Academic 2002. Str. 142–166.
- GREGORY, A. – TUCKETT, C. *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford – New York: Oxford University Press 2005.
- HAGNER, D. A. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: Brill 1973.
- HARNACK, A. *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Zweiter theil. Die Chronologie. Erster Band*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1897.
- HATCH, E. *Essays in Biblical Greek*. Oxford: Clarendon Press 1889.
- HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven & London: Yale University Press 1989.
- HERRON, T. J. *Clement and the Early Church of Rome. On the Dating of Clement's First Epistle to the Corinthians*. Republished. Steubenville: Emmaus Road Publishing 2008.
- CHAPLIN, J. D. *Livy's Exemplary History*. Oxford – New York: Oxford University Press 2000.
- JONGE, H. J. de. On the Origin of the Term 'Apostolic Fathers'. *The Journal of Theological Studies*. 1978, NS, vol. 29. Str. 503–505.
- KNOPF, R. Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. 1902, 3. Str. 266-279.
- KRAFT, R. A. Barnabas' Isaiah Text and the "Testimony Book" Hypothesis. *Journal of Biblical Literature*, 1960, Vol. 79, No. 4. Str. 336–350.

- KRAFT, R. A. *The Epistle of Barnabas: Its Quotations and Their Sources*. 1961. PhD Thesis. Harvard University. Dostupná také na <http://ccat.sas.upenn.edu/rak/publics/barn/barndiss01.htm> [přístup 2017-07-14].
- LINCICUM, D. The Paratextual Invention of the Term ‘Apostolic Fathers’. *The Journal of Theological Studies*. 2015, NS, vol. 66, pt 1. Str. 139–140.
- MOYISE, S. Quotations. In PORTER, S. E. – STANLEY, C. D. *As It Is Written: Studying Paul’s Use of Scripture*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. Str. 15–28.
- PRASAD, J. *Foundations of the Christian Way of Life according to 1 Peter 1, 13-25: An exegetico-theological Study*. *Analecta Biblica Dissertationes, 146*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2000.
- PRATSCHER, W. *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- RIJKSBARON, A. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. Amsterdam 2002.
- QUASTEN, J. *Patrology. Volume I. The Beginnings of Patristic Literature*. Third printing. Christian Classics, Inc: Westminster 1986.
- SCHAHADAT, S. Intertextovost: Čtení – text – intertext. In PECHLIVANOS, M. – RIEGER, S. – STRUCK, W. *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové 1999.
- SWETE, H. B. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: At The University Press 1900.
- THEMANN-STEINKE, A. *Valerius Maximus: ein Kommentar zum zweiten Buch der Facta et Dicta memorabilia*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2008.
- YOUNG, F. M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge – New York: Cambridge University Press 1997.
- WREDE, W. *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht’s Verlag 1891.

Slovníky

A Greek-English Lexicon. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. et al. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press 1996.

A Patristic Greek Lexicon LAMPE, G. W. H. Oxford: Clarendon Press 1961.

Encyklopedický slovník češtiny. KARLÍK, P., NEKULA, M., PLESKALOVÁ, J. et al. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2002.

Encyklopedie antiky. SVOBODA, L. et al. Praha: Academia 1974.

Nový akademický slovník cizích slov. KRAUS, J. et al. Praha: Academia 2007.

Slovník literární teorie. VLAŠÍN, Š. et al. Vydání druhé, rozšířené. Praha: Československý spisovatel 1984.

Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů. MÜLLER, R., ŠIDÁK, P. Praha: Academia 2012.

Slovník spisovného jazyka českého. HAVRÁNEK, B. et al. 2., nezměněné vydání. Praha: Academia, 1989.

The Catholic Encyclopedia. Volume VI. HERBERMANN, C. G. – PACE, E. A. – PALLEN, C. B. New York: Robert Appleton Company 1909.

Thesaurus linguae Latinae. Volumen I. 1904. Pracováno s: Thesaurus linguae Latinae (TLL 1) [počítačový program v internetové databázi] K. G. Saur 2004. Poskytováno na portálu <http://www.phil.muni.cz/wlap/> [přístup 2017-07-14].

Elektronické zdroje

BibleWorks 9 [počítačový program v internetové databázi]. BibleWorks, LLC 2012. Poskytováno na portálu <http://www.phil.muni.cz/wlap/> [přístup 2017-07-22].

Wikimedia Commons, the free media repository. *Blank Roman Empire.png* [soubor online].

Autor: ColdEel. 2009. Dostupné na:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Blank_Roman_Empire.png [přístup 2017-07-25].

Seznam příloh

Příloha č. 1: Tabulka citátů v 1. listu Klémentově

Příloha č. 2: Tabulka exempel v 1. listu Klémentově

Příloha č. 3: Tabulka citátů ve 2. listu Klémentově

Příloha č. 4: Tabulka citátů v Listu Barnabášově

Příloha č. 5: Tabulky citátů a silných aluzí v listech Ignatiových

Příloha č. 6: Tabulky exempel a biblických postav v listech Ignatiových

Příloha č. 7: Tabulka citátů a silných aluzí v listech Polykarpových

Příloha č. 8: Tabulky citátů v *Didaché*

Příloha č. 9: Tabulka citátu v *Pastýři Hermově*