

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

Doktorská disertační práce

**Vykladačská činnost Mikuláše z Lyry v Postille litteralis a její
význam v křesťanské exegetické tradici**

**Exegetical Approaches of Nicholas de Lyra in Postilla litteralis
and Its Role in Christian Tradition**

**Doktorský studijní program: Teologie
Studijní obor: Judaistika**

Školitel:

Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:

Mgr. Štěpán Lisý, M.A.

Praha, 2008

Poděkování

Tato práce by zcela jistě nevznikla, kdybych během studia na Univerzitě Karlově a na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě nepotkal mnohé učitele, kteří u mne dokázali probudit hlubší zájem o tento obor a provázeli mne po celou dobu studia. Předně bych chtěl poděkovat panu doc. Bedřichu Noskovi za mnohé rady, cenné připomínky a dlouholeté vedení. Dík patří i mým rodičům, kteří mne vytrvale podporovali a v mnohém pomáhali zejména během mého studijního pobytu v Izraeli a i při psaní této disertační práce. Nakonec bych chtěl poděkovat i Viole Pargačové za rady při transkripci arabských termínů.

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem *Vykladačská činnost Mikuláše z Lyry v Postille litteralis a její význam v křesťanské exegetické tradici* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 25. 9. 2008

Štěpán Lisý

Obsah

| | |
|--|-----|
| Seznam zkratk | 6 |
| 1. Uvedení a vymezení tématu | 7 |
| 2. Mikuláš z Lyry (1270-1349) | 18 |
| 2. 1. Životopisný přehled | 18 |
| 2. 2. Dílo | 24 |
| 2. 3. Rukopisy a tisky | 31 |
| 3. Vykladačská činnost v křesťanské tradici a její vývoj do začátku 14. století | 37 |
| 3. 1. Křesťanské exegetické principy před Mikulášem z Lyry | 37 |
| 3. 2. Hebraistické tendence v křesťanské tradici | 67 |
| 4. Exegetické principy Mikuláše z Lyry | 84 |
| 4. 1. První prolog | 84 |
| 4. 2. Druhý prolog | 89 |
| 4. 3. Třetí prolog | 110 |
| 5. Postilla litteralis v křesťanské exegetické tradici | 120 |
| 5. 1. Vybrané pasáže z Postilly litteralis | 120 |
| - <i>Výklady na podkladě Rašiho komentáře</i> | 123 |
| - <i>Korekce Vulgáty, výklady na podkladě hebrejského textu</i> | 141 |
| - <i>Výklady na podkladě křesťanských exegetů</i> | 153 |
| - <i>Výklady na podkladě židovských exegetů</i> | 157 |
| - <i>Výklady na podkladě židovských i křesťanských exegetů</i> | 160 |
| - <i>Polemika</i> | 168 |
| - <i>Lyrův vlastní exegetický materiál</i> | 179 |
| 5. 2. Mikuláš z Lyry mezi křesťanskou a židovskou tradicí | 182 |
| 6. Vliv Postilly litteralis na pozdější vykladače | 190 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 7. | Závěr | 202 |
| 8. | Soupis rukopisů Mikuláše z Lyry na území České republiky | 207 |
| 8. 1. | Rukopisy Postilly litteralis ke Starému zákonu | 207 |
| 8. 2. | Rukopisy Postilly litteralis k Novému zákonu | 209 |
| 8. 3. | Ostatní rukopisy | 210 |
| | Bibliografie | 212 |
| | Primární literatura | 212 |
| | Rukopisy | 212 |
| | Prvotisky | 213 |
| | Sekundární literatura | 217 |
| | Monografie | 217 |
| | Sborníky a články | 226 |
| | Encyklopedie a slovníky | 230 |
| | Elektronické zdroje | 231 |
| | Jmenný rejstřík | 232 |
| | Summary | 237 |

Seznam zkratek

- BS *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria iam ante quidem a Strabo Fulgensi collecta: nunc autem novis cum Grecorum, tum Latinorum patrum cum expositionibus locupletata: Annotatis etiam ijs, quae confuse antea citabantur, locis: Et Postilla Nicolai Lyrani: Additionibus Pauli Burgensis ad ipsum Lyranum: ac ad easdem Matthiae Toringi Replicis: per Fratrem Franciscum Feuarentium Ordinis Minorum, Ioanem Dadraeum et Iacobum Cuilly, Doctores Theologos Parisienses, Venetiis, MDCIII.*
- BW *BibleWorks* [CD-ROM Edition]. Version 601, Program Version: 6.0.005y, Norfolk: BibleWorks, LLC, 2003.
- ČEP Bible - *Písmo svaté Starého a Nového zákona* (včetně deuterokanonických knih) - Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 1993.
- EJ *Encyclopedia Judaica* [CD-ROM Edition]. Version 1.0. Jerusalem: Keter Publishing House, 1997.
- PL MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologiae cursus completus..., Series latina*, Paris, 1878-1890, vol. 1-221.

רש"י על התורה שעוול ח' ד', פרושי רש"י על התורה, ירושלים
רש"י מוסד הרב קוק, הדפסה תשיעית תשנ"ה

מקראות גדולות מקראות גדולות, ברמן: ירושלים, תשנ"ה.

1. Uvedení a vymezení tématu

Když se odlišné náboženské ideje setkávají mezi sebou ve svých dějinách, můžeme uvnitř náboženské tradice mnohokrát rozeznat dvojí reakci. Na jedné straně toto setkávání přináší obohacení, jež je však spojené i s určitým napětím na straně druhé. Také téma této práce je zasazené mezi dvě období, ve kterých jsme svědky setkávání odlišných náboženských proudů v oblasti výkladu posvátných textů.

Prvním obdobím je 13. století, setkává se zde významným způsobem západní křesťanská tradice s rabínskou literaturou a se středověkými židovskými výklady k Tóře. Vedle toho se však křesťanství poprvé seznamuje i s poselstvím Koránu v latinském překladu spolu se středověkými muslimskými výklady. Zatímco v prvním období převládá v křesťanské tradici spíše napětí než obohacení, ve druhém období, v 15. století, můžeme pozorovat, že se uvnitř křesťanské tradice vytváří svébytný myšlenkový proud křesťanských kabalistů ovlivněný židovskou mystikou vedle neutuchajících polemik s judaizmem a islámem, které probíhají v určitých modifikacích v podstatě až do současnosti. Předkládaná práce se tedy zabývá dobou, kterou můžeme považovat za důležitou přechodovou fází mezi oběma stoletími.

Z mnohých témat, se kterými se můžeme setkat na poli židovsko-křesťanských vztahů ve středověku, je bezesporu exegeze Písma jednou z nejdůležitějších. Od chvíle, kdy se křesťané začali zabývat hebrejským textem, můžeme spatřovat vzájemnou interakci, ať už pozitivní, či negativní, mezi židovskou a křesťanskou exegetickou tradicí. Tak jako nacházíme u židovských učenců příklady užívání křesťanských komentářů, tak podobně i křesťané užívají židovské komentáře. Co se však četnosti týče, tak se v dějinách exegeze Písma více setkáváme

s křesťanskými učenci vyhledávajícími, ať už z jakéhokoliv důvodu, výklady židovské.

Tato tendence je potom o to více viditelnější v průběhu 11. a 12. století ve Francii a ve Španělsku, kde se zejména křesťanští učenci začínají zajímat, mimo jiné, jak o výklady židovské, tak i o muslimské náboženské texty. Systematičtější způsob studia těchto hebrejských a arabských textů se objevuje až ve 13. století. Proto není překvapivé, že se v této době setkáváme vedle zájmu o židovské komentáře ještě i s intenzivní snahou o studium hebrejštiny a arabštiny. Byli to právě učenci z řad dominikánů a františkánů, kteří se vážnějším způsobem věnovali studiu orientálních jazyků. A jedním z těchto učenců byl i františkán Mikuláš z Lyry (1270-1349).

Osoba Mikuláše z Lyry přitahovala badatele už od konce 19. století. Starší práce se věnují především *Postille litteralis* k Pentateuchu a k Žalmům. Setkáváme se v nich s výčtem pasáží, kde je explicitně citován židovský exegetický materiál, zejména potom komentáře rabiho Šloma ben Jicchaka (Rašiho).¹ Ale tyto badatelé se nezabývali materiálem převzatým z židovské tradice, kde Lyra již jeho zdroj nezmínil, což pro středověkého učenice rozhodně nebylo výjimečné. Též se v těchto pracích nesetkáváme s hlubší analýzou exegetických principů Lyrovy *Postilly litteralis*. Byly to práce C. Siegfrieda,² který se též částečně zabýval

¹ Při přepisu hebrejských slov do češtiny se řídím transkripcí Bedřicha Noska. In *PIRKEJ AVOT – Výroky otců*, Přel. B. Nosek. Praha: Sefer, 1994. ISBN 80-900895-7-7. s. 182-183. Pro transkripci biblických jmen užívám ČEP. Pro přepis arabských výrazů bylo použito zjednodušené transkripce převzaté z knihy Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu*. In KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5. s. 275.

² SIEGFRIED, C. Rashi's Einfluss auf Nicolaus von Lira und Luther in der Auslegung der Genesis. *Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Halle, 1869, roč. I, s. 428-456.

významem Lyrových komentářů u Martina Luthera, F. Maschkowskiho,³ J. Neumanna⁴ a disertační práce A. Michalskiho.⁵ Podobných chyb se však dopouštějí i pozdější badatelé jako W. Bunte, který si vytkl za cíl ve své práci⁶ shromáždit z Lyrových spisů „všechna“ místa,⁷ kde je explicitně citován židovský exegetický materiál. Avšak i na těchto místech je třeba tuto publikaci užívat obezřetně.⁸ Proto její použití je pro další výzkum do jisté míry omezené.

Pozdější a mnohem zásadnější je monografie od Hermana Hailperina.⁹ Jeho práce se však zabývá spíše recepcí Rašiho komentářů u křesťanských učenců, než hermeneutickými principy Lyrovy *Postilly*

³ MASCHKOWSKI, F. Rashi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus – Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des alten Testaments. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1891, roč. XI, s. 268-316.

⁴ NEUMANN, J. Influence de Raschi et d'autres commentateurs Juifs. *Revue des Etudes Juives*, Paris, 1893, roč. 27, s. 172-182 (I. část), s. 250-262 (II. část).

⁵ MICHALSKI, J. A. *Rashis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, (Inaugural-dissertation zur Erlangung der doktorwürde der Hohen philisophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westfalen), Leipzig: Druck von W. Drugulin, 1915, s. 38. Jako zajímavost uvádím, že Avraham Julius Michalski studoval nejdříve na rabínském semináři v Berlíně a potom v roce 1913-14 na Univerzitě v Münsteru, kde navštěvoval např. přednášky Bartha, Berlinera, Ebelinga, Geigera...aj. In op. cit. na konci disertace v jeho *Lebenslauf* strana není číslována. Tato disertace A. Michalskiho byla publikována ještě o rok později s drobnými korekcemi. In MICHALSKI, J. A. Rashis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1916, roč. XXXV, s. 218-245 (I. část), roč. XXXVI, s. 29-63 (II. část). Dále se A. Michalski zabýval rabínskými prameny v *Postille litteralis* ke knize Soudců. In MICHALSKI, J. A. Vom Einfluss de Midraschim. *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, Frankfurt am M., 1924, roč. XVI, 217-226.

⁶ BUNTE, W. *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra - Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters*, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH – Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1994. ISBN 3-631-48015-6. s. 324.

⁷ W. Bunte se omezuje pouze na místa, kde je hebrejský zdroj explicitně Lyrou uveden, vůbec nezohledňuje ta místa, kde Lyra židovský materiál neodcitoval. S ohledem na mnohá prostudovaná místa mohu říci, že by se v některých knihách mohlo jednat odhadem až o polovinu více míst, než uvádí ve své práci W. Bunte. Tento fakt ovšem připouští i sám Bunte ve své předmluvě. In BUNTE, W. *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra*, Vorwort, strana není číslována.

⁸ Pro ilustraci uvádím alespoň jedno místo, pro které Wolfgang Bunte chybně nachází zdroj z Maimonidova *Igeret Teman* (אגרת תימן). In BUNTE, W. *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra*, s. 166, pozn. 114.

⁹ HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 379.

litteralis.¹⁰ Svým zpracováním a rozsahem však zůstává do současnosti v mnohém nepřekonaná, snad až na přílišný optimismus, který Hailperinovi částečně znemožňuje kritičtější pohled na osobu Mikuláše z Lyry. S tímto „pozitivním“ pohledem na osobu Mikuláše z Lyry se potom vyrovnávají pozdější badatelé, jako Eugene Merrill¹¹ a Jeremy Cohen.¹² Ve stejném období vychází ještě práce od španělské badatelky Teresy Paúl¹³ zabývající se především ilustracemi, které často doprovázejí v rukopisech i tiscích text *Postilly litteralis* a stávají se její nedílnou součástí, což ostatně potvrzují i další odborné články vydané na toto téma.¹⁴ Nicméně ani tyto práce nepřinášejí hlubší analýzu Lyrova exegetického přístupu.

¹⁰ Mikulášovi z Lyry je potom věnována zejména jedna kapitola jeho práce. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 137-248.

¹¹ MERRILL, E. H. *Rashi, Nicholas de Lyra, and Christian Exegesis*. *Westminster Theological Journal*, 1975, roč. 38, s. 66-79.

¹² COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. ISBN 0-8014-1406-7. s. 301. O něco rozsáhlejší a obsažnější je však Cohenova nepublikovaná disertační práce na toto téma, kterou se mi podařilo získat s laskavým svolením Hebrejské národní knihovny v Jeruzalémě. Ve své disertaci je Cohen ještě o něco více kritičtější, než pak ve své publikované monografii. In COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews, Dominican and Franciscan Attitudes Towards the Jews in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, (A thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfilment for the Degree of Doctor of Philosophy), (Unpublished Ph.D. thesis), 1978, s. 295-331. Obě tyto práce vyvolaly velikou odbornou diskuzi. J. Cohen potom v roce 1999 vydává další monografii, ve které zařazuje kapitolu s názvem *The Friars Reconsidered*, v níž reflektuje svůj dřívější „negativní“ pohled na žebrařé řády, který lze zjednodušeně shrnout do tvrzení: „Byly to právě žebrařé řády, které byly zodpovědné za úbytek evropského židovstva.“ Cohen tedy shrnuje celou vědeckou diskuzi na toto téma, avšak nesnaží se vyvracet námitky ostatních badatelů, spíše zastává ten názor, že existuje citelný rozdíl ve vnímání židů v 11.-12. století a 13.-14. století, který potom dokumentuje na konkrétních pramenech a svůj názor ještě doplňuje o nové skutečnosti. Podrobněji In COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999. ISBN 0-520-21870-1. s. 313-400.

¹³ PAÚL, L. T. *Postillae in vetus et novum testamentum de Nicolás de Lyra*. Sevilla: Universitaria de Sevilla, 1979. ISBN 84-7405-147-9. s. 148. Tato studie je mnohými současnými badateli přehlížena. Považuji ji za přínosnou zejména v tom, že zpracovává španělský materiál týkající se osoby a díla Mikuláše z Lyry.

¹⁴ ROSENAU, H. *The Architecture of Nicholas of Lyra's Temple Illustrations and Jewish Tradition*. *Journal of Jewish Studies*, 1974, roč. 25, s. 294-304; KACZYNSKI, B. *Illustrations of Tabernacle and Temple Implements in the Postilla in Testamentum Vetus of Nicholas de Lyra*. *Yale University Library Gazette*, 1973, roč. 48, č. 1, s. 1-11;

V poslední době přitahuje Lyrova osobnost stále více moderních badatelů, o čemž svědčí i více publikovaných, ale i nepublikovaných prací zabývajících se osobou Mikuláše z Lyry a jeho dílem. Z publikovaných prací je třeba zmínit sborník odborných studií editovaný Philipem Kreyem a Lesley Smithem,¹⁵ u něhož bychom zcela jistě čekali, že by mohl přinést detailnější pohled na Lyrovu hermeneutiku. Avšak celkový pohled na Mikulášovy vykladačské principy zůstává spíše nejasný, neboť je naznačen a roztroušen v různých esejích, ve kterých bychom obtížně hledali společnou linii.¹⁶ V nedávné době vyšly ještě dvě studie, první od Marka Hazarda, který se v ní věnuje *Postille litteralis* k Janovu evangeliu v kontextu jiných středověkých kometářů.¹⁷ A druhá z pera Deeny Klepper zabývající se především Lyrovými kvestii a františkánskou recepcí židovských spisů.¹⁸ Práce D. Klepper v některých záležitostech polemizuje částečně i s názorem Jeremy Cohena¹⁹ a to především v dataci Mikulášových kvestií²⁰ a též se pokouší poopravit na některých místech někdy až příliš kritický Cohenův pohled²¹ na Mikuláše z Lyry, neboť J.

GRUBER, I. M. What Happened to Rashi's Picture? *Bodleian Library Record*, 1992, roč. 14, s. 111-124.

¹⁵ KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č. 90. ISBN 90-04-11295-2. s. 344.

¹⁶ Podobný pocit sdílí i Deena C. Klepper: „...While the diverse collection of essays supplies a less coherent picture of Nicholas as exegete than more systematic study of the *Postilla litteralis* might...“ In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-3991-1. s. 37.

¹⁷ HAZARD, M. *Literal Sense and Gospel of John in Late-Medieval Commentary and Literature*, New York and London: Routledge, 2002. ISBN 0-415-94123-7. s. 17-84.

¹⁸ Což je publikovaná disertační práce, která později vyšla knižně. KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra's Questio de adventu Christi and the Franciscan encounter with Jewish Tradition in the Late Middle Ages*, (Unpublished Ph.D. thesis), Northwestern University, Chicago, 1995. Viz pozn. 16.

¹⁹ COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 180-195.

²⁰ KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 82-108.

²¹ COHEN, J. The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars. *Traditio*, roč. 39, 1983, s. 1-27.

Cohen ho řadí mezi křesťanské učence vinící židy²² z ignorance při odsouzení Ježíše Krista, což z jeho kvestií ani z *Postilly litteralis* tak jednoznačně nevyplývá.²³ Z nepublikovaných prací²⁴ pak uveďme Pflibsenovu disertační práci²⁵ a zcela jistě stojí za zmínku i solidní magisterská práce Ariho Geigera zabývající se Lyrovou postilou ke knize Pláč.²⁶

Vedle těchto studií existují ještě moderní překlady²⁷ Lyrovy *Postilly litteralis* opatřené předmluvami, které se alespoň částečně zabývají Lyrovou exegezí. Do současnosti vyšly pouze anglické překlady *Postilly litteralis* ke knize Rút,²⁸ Písní písní²⁹ a k Apokalypse.³⁰ Též se můžeme setkat i s některými přeloženými částmi Lyrovy postily ke knize

²² V této práci zachovávám psaní žid/é s malým písmenem zejména s ohledem na chápání středověkého židovstva více jako náboženské než národní komunity. Také vedle slov křesťan a muslim potom text práce vyznívá daleko vyrovnaněji.

²³ KLEPPER, C. D. The Dating of Nicholas of Lyra's *Questio de adventu Christi*. In *Archivum Franciscanum Historicum*, roč. 86, 1993, s. 297-312; Též In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 82-108.

²⁴ Též viz pozn. 29 a 30.

²⁵ PFLIBSEN, T. P. *Nicholas of Lyra's Use of St. Thomas Aquinas' Expositio super Iob ad litteram in His Postilla on Job*, (Unpublished Ph.D. thesis), Milwaukee: Marquette University, 2006. Tuto práci se mi však nepodařilo získat a zohlednit.

²⁶ GEIGER, A. *Jewish Sources of Nicholas of Lyra's Litteral Commentary on Lamentations*, (hebrejsky), (Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree in the Department of General History), Bar Ilan University, 2002, s. 194. Část této práce byla později publikována v jeho článku viz pozn. 33.

²⁷ V současnosti se můžeme setkat s moderními překlady výhradně do angličtiny. Moderní překlady do jiných jazyků mi nejsou známy, ašak ani tuto možnost zcela nevylučuji.

²⁸ SMITH, L. (ed.) *Medieval Exegesis in Translation – Commentaries on the Book Ruth*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1996. ISBN 1-879288-68-0. s. 57-67.

²⁹ KIECKER G. J. (ed.) *The Postilla of Nicholas de Lyra on the Song of Songs*, Milwaukee: Marquette University Press, 1998, s. 125. Předmluva k tomuto překladu je částečně výtah z Kieckerovy nepublikované disertace, kterou se mi přes veškeré úsilí bohužel nepodařilo opatřit a zohlednit v této práci. KIECKER G. J. *The Hermeneutical Principles and Exegetical Methods of Nicholas de Lyra, OFM, ca. 1270-1349*, (Unpublished Ph.D. thesis) Milwaukee: Marquette University, 1978.

³⁰ KREY, D. W. Philip. *Nicholas of Lyra's Apocalypse Commentary*, 1997, Michigan: Medieval Institute Publications Western Michigan University. ISBN 1-879288-78-8. s. 238. Předmluva k tomuto překladu je částečně výtah z Kreyovy nepublikované disertace, kterou se mi též nepodařilo zohlednit v této práci: KREY, D. W. Philip. *Nicholas of Lyra: Apocalypse Commentary as Historiography*, (Unpublished Ph.D. thesis), Chicago: University of Chicago, 1990.

Exodus³¹ a k listu Římanům.³² Vedle již zmiňovaného Kreyova sborníku odborných studií³³ existují i mnohé cizojazyčné odborné články věnující se osobě i dílu Mikuláše z Lyry.³⁴ V české odborné literatuře se Lyrovou osobou ani dílem doposud nikdo vážněji nezabýval, snad až na drobný příspěvek v nedávném sborníku, který patrně není považován ani samotným autorem za příspěvek badatelský.³⁵

³¹ Jedná se pouze o třetí kapitolu knihy Exodus doplněnou o detailní poznámkový aparát. In PATTON, C. Selections from Nicholas of Lyra's Commentary on Exodus. In FOWL, E. S. (ed.) *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings, Blackwell Readings in Modern Theology*, Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1997. ISBN 1-55786-835-2. s. 114–128.

³² V tomto sborníku komentářů jsou přeloženy větší části Lyrovy *Postilly litteralis* k listu Římanům spolu s moderním komentářem včetně rozsáhlého poznámkového aparátu od D. Klepper. In KLEPPER, C. D. First in Knowledge of Divine Law: The Jews and the Old Law in Nicholas's Romans Commentary. In CABELL, S. W. & HAWKINS, S. P. & SCHILDGEN, B. (ed.) *Medieval Readings of Romans*, New York – London: T&Z Clark International, 2007. s. 167-181.

³³ Viz pozn. 15.

³⁴ HAILPERIN, H. Nicholas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets. In *Rashi Anniversary Volume*, New York, 1941, s. 115-147; KREY, P. D. W. Nicholas of Lyra, Apocalypse Commentator, Historian and Critic. *Franciscan Studies*, 1992, roč. 52, s. 53-84; WOOD, R. Nicholas of Lyra and Lutheran Views on Ecclesiastical Office. *Journal of Ecclesiastical History*, 1978, roč. 29, č. 4, s. 451-462; WOOD, A. S. Nicholas of Lyra. *Evangelicals Quarterly*, 1961, roč. 33, s. 196-206; WAUHKONEN, R. The Authority of Text: Nicholas of Lyra's Judeo-Christian Hermeneutic and the Canterbury Tales. *Florilegium*, 1992, roč. 11, s. 141-159; GEIGER, A. Anti-Jewish Polemics in Nicholas of Lyra's Literal Postilla on Lamentations, (hebrejsky). *ישיב*, 2004, roč. 69, č. 4, s. 407-429; BROWN, F. S. Nicholas of Lyra's Critique of Scotus' Univocity. In *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*. Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta (ed.), Amsterdam - Philadelphia, 1991, s. 115-127; KREY, D.W. Philip. Nicholas of Lyra's Commentary on Daniel in the Literal Postill (1329). In *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst. Herausgegeben von Katharina Bracht und David S. du Toit*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007. ISBN 978-3-11-019301-5. s. 199-215.

³⁵ Mimo překlad a stručný rozbor části Lyrovy *Postilly litteralis* ke Skutkům apoštolským je třeba považovat tento příspěvek převážně za kompilaci z různých encyklopedií, ve kterých jsou některá přebíraná fakta zavádějící. V tomto příspěvku též není citována ani jedna monografie či odborný článek! Nicméně autor sám už v úvodu článku přiznává, že: „Tato studie je rozšířenou verzí příspěvku pro mezioborový seminář doktorského studia na ETF UK...“ In DUS, J. A. Mikuláš z Lyry o Pavlovi před Damaškem. In PRUDKÝ, M. a ROSKOVEC, J. *Výklady a vykladači: studie k biblické hermeneutice*, Jihlava: Mlýn, 2005. ISBN 80-86498-12-3. s. 106-119.

V dějinách křesťanské exegeze je františkán Mikuláš z Lyry (1270-1349) vnímán především jako vykladač, který zastává „typický“ středověký čtverý výklad Písma. Jako hebraista ve své době neváhal užívat ve svých výkladech mnohé židovské komentáře, proto je i často oblíbeným příkladem pro židovsko-křesťanský dialog díky svému pozitivnímu náhledu na židy ve středověku. Snad nejvíce se proslavil četnými citacemi typu: „...*dicit Rabi Salomon...*“, což je pro Lyru charakteristické uvození slov z komentáře židovského vykladače, rabiho Šloma ben Jicchaka (1040-1105). Ještě za Lyrova života se jeho *Postilla litteralis* stala jedním z nejužívanějších biblických komentářů vůbec a vynález knihtisku ještě mnohonásobně umocnil tuto popularitu, která pokračovala téměř až do poloviny 17. století. Avšak v tomto období už postila nadobro upadá v zapomnění a to až do konce 19. století, kdy se stává přitažlivým předmětem vědeckého zájmu.

Většina učenců studujících jeho *Postillu litteralis* si již od Lyrovy smrti a to včetně moderních badatelů, klade neustále otázky, která z výše uvedených tvrzení jsou pravdivá, a která se již stala o jeho osobě mýtem. Pakliže bychom měli odpovědět, která tvrzení jsou pravdivá a která nikoliv s ohledem na současný stav bádání, tak bychom se jednoznačných odpovědí nedočkali. Neboť současní badatelé se v mnohých otázkách rozcházejí. Výjimkou je otázka, zda-li byl Lyra zastáncem čtverého způsobu výkladu Písma. Zde se badatelé shodují, že byl především zastáncem doslovného výkladu (*sensus litteralis*). Avšak již v odpovědi na otázku, jakým způsobem Lyra chápe doslovný smysl, rozsáhlejší analýzy textů nenacházíme. V odpovědi na otázku zda-li byl Lyra výborným znalcem hebrejštiny se současní badatelé rozdělují v zásadě na dvě skupiny. První, optimističtější tvrdí, že patřil k výborným znalcům hebrejštiny, druhá, rezervovanější skupina zastává názor, že byl spíše podprůměrným hebraistou, a že spoléhal na pomoc vzdělanějších učenců a konvertitů. Na otázku zda-li je Lyra opravdu učenec zastávající tolerantní

postoj k židovské menšině ve středověké Francii se většina badatelů přiklání k odpovědi spíše ano. Vedle nich však existují i hlasy rozhodně ne, rovněž stojící na relevantních argumentech. Co se týče Lyrovy popularity a vlivu na pozdější křesťanské učence, je to paradoxně oblast, kterou můžeme považovat snad za více probádanější, než samotné Lyrovy komentáře. Z učenců, kteří byli ovlivněni Lyrovu *Postillou litteralis* jmenujme například Jana Viklefa, Geoffrey Chaucera a Martina Luthera.

Předkládaná práce se tedy zabývá především vykladačskými principy u Mikuláše z Lyry a jeho koncepcí výkladu podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*). Předmětem práce budou Mikulášovy tři prology k jeho *Postille litteralis a moralis*, ve kterých postupně objasňuje své exegetické principy včetně některých stěžejních částí z jeho *Postilly litteralis*, kde se opakovaně pokouší svůj přístup dovysvětlit a upřesnit. Dále tato práce ukazuje na konkrétních pasážích z Lyrových komentářů různorodost v jeho exegetickém přístupu spočívající jak na židovských, tak na křesťanských komentářích, což je těsně spojené s otázkou Lyrova eklekticismu a principy, kterými se řídí při výběru komentářů k jednotlivým pasážím Bible. Potom díky této analýze komentářů, bude možné daleko lépe odpovědět na otázky, v čem skutečně spočívala vykladačská práce Mikuláše z Lyry a jaký je jeho význam a místo v dějinách křesťanské exegeze. A též i na otázku, proč se právě v tomto období setkáváme s tak usilovnou snahou o doslovný výklad a zda-li Mikulášův příklon k židovským komentářům a zejména k Rašiho výkladům byl dílem náhody, či pečlivě promyšleným záměrem. S tím také souvisí i pozdější úspěch a vliv *Postilly litteralis* mezi středověkými učenici, který též nelze považovat za zcela náhodný a neočekávaný. Z mnohých pozdějších učenců ovlivněných *Postillou litteralis* se tato práce věnuje např. Janu Husovi, u kterého je vliv Mikuláše z Lyry nepřehlédnutelný a to zejména v traktátu *De ecclesia*. Nakonec se práce

pokouší nalézt odpověď na otázku, čím byla Lyrova *Postilla litteralis* tak jedinečná, že se stala klasickou příručkou pro studium Bible a proč ji intenzivně užívali právě učenci jako mistr Jan Hus (1370-1415) či Jan Rokycana (1396-1471) s ohledem na dochované rukopisy Lyrových spisů na našem území. Za nejvhodnější a nejpřínosnější metodu pro tuto práci považují textovou a komparativní analýzu dochovaných literárních pramenů.

Co se týče pramenných textů, tak byl použit pro Lyrovy prology k *Postille litteralis* a *moralis* text nacházející se v edici *Patrologiae latina* editované J. P. Mignem.³⁶ Pro Lyrovy biblické komentáře bylo užíváno starších i novějších edic Lyrovy *Postilly litteralis*, starší vydané v Norimberku v roce 1476³⁷ a v Benátkách roku 1488,³⁸ novější vydaná v Benátkách roku 1603.³⁹ Většina míst byla porovnávána i s dochovanými rukopisy *Postilly litteralis*.⁴⁰ Pro Rašiho komentáře bylo užito následujících edic textů: k Tóře edice Ch. Šavela⁴¹ *Raši perušej al ha-Tora* - תהלים - פרשי על התורה, k Žalmům edice M. Grubera⁴² *Raši tehilim* - תהלים - פרשי a k ostatním biblickým knihám bylo užito standardní edice *Mikraot gdolot*⁴³ - מקראות גדולות. Stejná edice *Mikraot gdolot* byla užívána i pro komentáře Abrahama ibn Ezry, Davida Kimchiho i pro aramejské targumy.

³⁶ MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologiae cursus completus..., Series latina*, Paris, 1878-1890, sv. 113, s. 25-36. Neboť tento text je naprosto identický s rukopisy a všemi tisky Lyrovy *Postilly litteralis*.

³⁷ *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra*, Norimbergae, sv. I-VI, 1487.

³⁸ *Postilla super totam bibliam Nicholai de Lyra*, Venetia, sv. I-VI, 1488.

³⁹ *Biblia sacrorum cum glossa ordinaria*, Venetiis, sv. I-VI, 1603.

⁴⁰ Lyrovy komentáře vykazují málokdy odlišné znění v rukopisech a v tiscích. V případech, kde se tomu tak stalo, je rukopis uveden v příslušné poznámce.

⁴¹ שעוול ח' ד', פרשי רש"י על התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, הדפסה תשיעית תשנ"ה.

⁴² GRUBER, I. M. *Rashi's Commentary on Psalms*, The Jewish Publication Society: Philadelphia, 2007. ISBN 978-0-8276-0872-6, s. 811-861.

⁴³ מקראות גדולות, ברמן: ירושלים, תשנ"ה.

Celou práci tvoří osm kapitol, úvod (kap. 1) a závěr (kap. 7). Poslední osmá kapitola je soupisem dochovaných rukopisů Mikuláše z Lyry na našem území. Druhá kapitola pojednává zejména o životě a díle Mikuláše z Lyry. Další kapitola (kap. 3) se zabývá exegetickými principy před Mikulášem z Lyry spolu s hebraistickými a arabistickými tendencemi u křesťanských učenců do začátku 14. století. Na tuto část potom navazuje čtvrtá kapitola pojednávající o vykladačských principech Mikuláše z Lyry, ke které je připojena analýza vybraných pasáží z *Postilly litteralis* (kap. 5.). Šestá kapitola se pak zabývá vlivem *Postilly litteralis* na pozdější středověké učence, mimo jiné například na Jana Husa.

2. Mikuláš z Lyry (1270-1349)

2. 1. Životopisný přehled

Do počátečního období života Mikuláše z Lyry spadají spory s averroisty a spory světského duchovenstva s žebravými řády na pařížské univerzitě.⁴⁴ Marco Polo (1254-1324) a po něm o něco později františkán Odorico z Pordenone (1271-1331) se vydávají na své daleké cesty na východ.⁴⁵ V tomto období ještě působili velcí teologové jako Tomáš Akvinský (+1274), Bonaventura z Bagnoregia (+1274) a Albert Veliký (+1280). Jáchym z Fiore předpověděl, že roku 1290 nastane „konec světa“,⁴⁶ muslimové dobývají postupně skoro celou středomořskou oblast,

⁴⁴ LE GOFF, J. *Intelektuálové ve středověku*, Přel. L. Klusáková a O. Krejča 1. české vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1999. ISBN 80-7184-256-7. s. 91-105.

⁴⁵ Zatímco hlavním záměrem Marca Pola nebylo obracet „pohany“ na víru, tak putování Odorica z Pordenone můžeme řadit k typickým misijním počínům tohoto období. Pro detailní seznámení s cestou Odorica z Pordenone viz Bl. OLDŘICH ČECH z PORDENONE, *Cesta do říše velkého chána (1316-1330) – popis východních krajů světa*, 2. vyd. Přel. F. Gel a R. Kocourek. Praha: Nakladatelství Kvasnička a Hampl, 1998. ISBN 80-902330-0-7.

⁴⁶ Jáchym z Fiore, kalabrijský prorok, celý život strávil přemítáním o plánu dějin, který objevil prostřednictvím meditací nad Písmem. Ze všech skupin, na které Jáchym zapůsobil, byly nejhluběji zasaženi právě františkáni. Jáchym neúnavně pracoval, aby vyřešil hádanku budoucnosti. Podstata této metody spočívala v rozpoznání klíčových událostí a osob v jejich vzájemné posloupnosti, což skýtalo paralely, mapovalo čas a vyznačovalo přibližující se konec světa. Každé selhání v předpovědích mohlo být snadno překonáno, východisko výpočtů bylo možné měnit tak, že princip sám zůstal nedotčen a čtenáři nezbylo, než se připravit na nové datum. Jedno takové datum byl rok 1260, kdy se však předpověď o konci světa nevyplnila, a proto se dalším očekávaným datem stal r. 1290. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, 1. vyd. Přel. T. Vítek. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-291-7. s. 284-287. Podobně i Avraham ben Šmu'el Abulafia předpokládal konec r. 1290 a zdá se, že se pro Abulafiu objevují každé desetiletí události připomínající mesiášské období. In IDEL, M. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-604-6. s. 46. Ve své pozdější práci *Messianic Mystics* se Moše Idel zamýšlí nad možným vlivem Jáchyma z Fiore a jeho učení ve 13. století na židovskou mystickou tradici. Avšak vliv jeho i pozdějších joachimitů, což byli především františkáni, považuje spíše za marginální. In IDEL, M. *Messianic Mystics*, New Haven – London: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-08288-6. s. 55-56. Naproti tomu Harvey Hames ve své nedávné práci poukazuje na významný vliv učení Jáchyma z Fiore a jeho pokračovatelů na myšlení a učení Avrahama Abulafii. Pro detailní pohled na tuto problematiku viz HAMES, J. H. *Like Angels on Jacob's Ladder – Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism*, New York: State University of New York Press, 2007. ISBN 978-0-7914-7271-2. Vůbec první kdo

až roku 1291 padne poslední křižácká pevnost v Akku.

O samotném Mikulášově životě nevíme mnoho. S největší pravděpodobností se Mikuláš narodil kolem roku 1270 v Lyře v Normandii.⁴⁷ Město Lyra patřilo do diecéze Évreux, kde byla i důležitá centra židovské učenosti⁴⁸ a Mikuláš se v nich mohl učit hebrejštině.⁴⁹ Ve

poukázal na možný vliv Jáchyma z Fiore a jeho pozdějších pokračovatelů z řad františkánů na židovskou tradici byl Jicchak Be'er, který nachází velmi podobné myšlenky v učení anonymního autora *Ra'aja mehemna* (Věrný pastýř) z konce 13. století a v učení sv. Františka i pozdějších františkánských autorů. In BAER, Y. *A History of the Jews in Christian Spain*, 2. vyd. Přel. L. Schoffman. Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1992. ISBN 0-8276-0426-2. sv. 1, s. 261-277. Za zmínku stojí též cenná studie od Roberta Lerner obzvláště její druhá kapitola s názvem *Joachim and the Jews: The Reunion of Shem and Japheth*. In LERNER, E. R. *The Feast of Abraham – Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. ISBN 0-8122-3567-3. s. 23-37.

⁴⁷ Zlomky životopisných údajů zpracovali H. Labrosse a C. V. Langlois z rozsáhlého množství manuskriptů. In LABROSSE, H. Sources de la biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1906, č. 16, s. 384-404.; LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, č. 17, s. 489-505, 593-608.; LABROSSE, H. Oeuvre de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1908, č. 19, s. 41-52, 153-175, 368-380.; LABROSSE, H. Oeuvre de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1923, č. 35, s. 171-87, 400-32.; LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur. In LANGLOIS, C. V. (ed.) *Histoire Littéraire de la France*, Paris, 1927, sv. 36, s. 355-400.; GOSSELIN, A. E. Bibliographical Survey: A listing of the Printed Editions of Nicholas de Lyra, *Traditio*, 1970, č. 26, s. 399-426. Všechny pozdější biografické studie o Mikuláši z Lyry se odkazují k výše uvedeným zdrojům jako i KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č. 90. ISBN 90-04-11295-2 s. 1-18; KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-3991-1. s. 1-12. Současný výzkum se spíše odklání od Lyrova židovského původu a snaží se podpořit hypotézu, že Lyra studoval u židů nebo s židovským konvertitou. Například v 17. století se Lyra objevuje na seznamu židů, kteří konvertovali ke křesťanství vedle Paula z Burgosu a Hieronima de Santa Fide u Richarda Maya v jeho *A Conference Betwixt a Protestant and a Jew*. In SHAPIRO, J. *Shakespeare and the Jews*, New York: Columbia University Press, 1996. ISBN 0-231-10345-X. s. 152-153. Pro Lyrovův židovský původ viz היה (1270-1340) לירא, 'האם ניכולאוס דה לירא, ש, אידלברג, סד, תשכ"ט, עמ' רד-רז. Pro Lyrovu spolupráci s židovským konvertitou viz COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. ISBN 0-8014-1406-7. s. 176. Město Lyra tvoří dvě vesnice, Stará a Nová Lyra (Neuve-Lyre), které patřily do diecéze Évreux a i zde byla židovská komunita. In GOLB, N. *Jews in Normandy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 978-0521-58032-8. s. 52-57.

⁴⁸ Např. v Évreux bylo důležité židovské učené centrum, které tu existovalo do vyhnání židů v roce 1306. Mezi nejznámější učence z Évreux patřili tosafisté Šmuel ben Šneur z Évreux, známý též jako „Princ z Évreux“, jeho starší bratr Moše z Évreux a další dva jejich bratři komentátor Jicchak a liturgický poeta Jehuda z Évreux.

⁴⁹ Otázce Mikulášovy znalosti hebrejštiny se věnují podrobněji na s. 99-103.

svých třiceti letech vstoupil roku 1300 do františkánského konventu ve Verneuil, což je asi dvacet kilometrů od Lyry. Asi díky svému velkému nadání byl hned následujícího roku poslán na řádová studia do Cordeliers v Paříži. Patrně také v Paříži strávil i svých zbylých čtyřicet osm let. V roce 1307 se Mikulášovo jméno objevuje poprvé na seznamu františkánských teologů účastnících se procesu s templáři.⁵⁰ Téhož roku jako bakalář začíná přednášet o Sentencích Petra Lombardského (+1160) a již během následujících dvou let 1308/1309 se stává mistrem teologie na pařížské univerzitě. Jeho současníky byli například Vilém z Ockhamu,⁵¹ Marsilius z Padovy, Raymund Llull,⁵² mistr Eckhart⁵³ a Jan Duns Scotus.

⁵⁰ PALÉMON, G. *Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris: Vrin, 1933, sv. 2, s. 215. Výsledky některých templářů skončily až roku 1311. Nevíme tedy, zda byl Mikuláš přítomen po celou dobu procesu. Viz též pozn. 54.

⁵¹ Na zajímavou paralelu v myšlení mezi Vilémem z Ockhamu a Moše ben Maimonidem poukazuje ve své práci Menachem Kellner. In KELLNER, M. *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-29-4. s. 11-12.

⁵² Llull pravděpodobně přijel do Paříže na podzim r. 1309 a v tomtéž roce dokončil spis *Ars mystica theologiae et philosophiae*. Během tohoto pařížského pobytu napsal třicet pět spisů a v mnohých z nich vyjádřil svůj odmítavý postoj k „pařížskému averroismu“. Llull patřil k horlivým misionářům mezi židy i muslimy, ovládal arabštinu a je autorem spisů *Liber predicationis contra Judeos*, *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* a *Knihy o pohanu a třech mudrcích*, kterou snad Llull původně sepsal arabsky a potom katalánsky, později byla přeložena do latiny, franštiny a hebrejštiny. O jeho dvouletém působení v Paříži do září roku 1311 existuje dostatek zpráv. Předně ze spisu *Vita coetanea*, který byl dokončen na přelomu srpna a září roku 1311, tedy na poslední Llullově návštěvě Paříže se setkáváme s následujícím popisem v (kap. X, 42): „...[Llull] pokračoval tedy dál do Paříže, kde veřejně přednášel o svém Art (=Ars mystica theologiae et philosophiae) a o mnohých dalších spisech, které dříve napsal. Veliký dav jak mistrů, tak studentů naslouchal těmto přednáškám. Nejen, že jim vykládal učení podložené filozofickými argumenty, ale také učil nesmírné moudrosti, která svědčila o velikém učení křesťanské víry.“ Na základě tohoto textu se můžeme domnívat, že se mladý Mikuláš z Lyry mohl setkat s Raymundem Llullem, a že mohl naslouchat i jeho veřejným pařížským přednáškám. Na sklonku svého života se potom Llull ještě zúčastnil koncilu ve Vienne 16. října 1311, který ukládá v kánonu 11. výuku hebrejštiny, arabštiny a aramejštiny na univerzitách v Paříži, Oxfordu, Bologni a v Salamance jako průpravu pro misionáře. In BONNER, A. (ed.) *Doctor Illuminatus - A Ramon Llull reader*, Princeton: Princeton University Press, 1993. ISBN 0-691-00091-3. s. 38-41. Rok 1311 (1312) moderní badatelé považují za vznik „orientálních studií“. In MACFIE, L. A. (ed.) *Orientalism: A Reader*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2000. ISBN 977-424-622-5. s. 19.

⁵³ Mistr Eckhart pobýval na univerzitě v Paříži čtyřikrát. První pobyt byl již roku r. 1277, kdy studoval *artes liberales*, při druhém pobytu 1293/94 se stává Eckhart bakalářem a krátce poté, kdy se Mikuláš z Lyry stává mistrem teologie, přichází Eckhart znovu

V témže roce (1309) se Mikuláš zúčastnil i akademické disputace v Paříži, jednalo se o důkaz božství Ježíše Krista z Písma, která později vyšla ve spise *Questio de adventu Christi*. Mikulášovo jméno se objevuje také na seznamu mistrů teologie, kteří odsoudili mystičku Markétu Porete 11. dubna 1310.⁵⁴

Za pontifikátu papeže Jana XXII.,⁵⁵ který potlačil hnutí františkánských spirituálů a beguinů, si na začátku roku 1319 francouzská

do Paříže (1311-1313). Tehdy Eckhart píše své *Opus tripartitum* a jeho biblické komentáře psané v latině, ve kterých hojně cituje *More nevuchim* od rabiho Moše ben Maimona.

⁵⁴ LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, č. 17, s. 596. Spolu s Markétou Porete byl upálen také jeden pokřtěný žid, který se navrátil zpět k judaizmu. Je docela dobře možné, že i Mikuláš z Lyry mohl přihlížet také tomuto procesu. In KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers*, s. 5. Shodou okolností na začátku roku 1309 vydal francouzský král Filip IV. výnos, který upravoval nakládání s židovským majetkem zkonfiskovaným v roce 1306, tedy komu má dlužník zaplatit, když dlužil finanční obnos před rokem 1306. Důvodem tohoto nařízení bylo zajistit kontinuitu a objem výnosu ze zabraného židovského majetku a ze židovských půjček pro královskou dynastii. In CHAZAN, R. *Church, State and Jew in the Middle Ages*, New Jersey: Behrman House, 1980. ISBN 0-87441-302-8. s. 290-291. Podobný názor sdílí i Malcolm Barber, který říká, že díky křížovým tažením ke konci 13. stol. a vedeným válkám dynastií Kapetovců proti Anglii a Flandrům narůstal tlak na výběr vyšších peněžních částek. V letech 1296-97 se totiž setkáváme s vymáháním poplatků od duchovenstva, s oběhem „falešných peněz“ za papeže Bonifáce VIII., se zabavováním majetku a zadržováním italských bankéřů r. 1291 a 1311, s vypovězením židů „navždy“ z Francie r. 1306, které se však ukázalo jako krok pro krále finančně zcela nevýhodný, a proto byli r. 1315 za Filipa IV. povoláni židé znovu zpět. Vrchol tohoto snažení potom vyústil r. 1307 v hromadné zatýkání členů templářského řádu doprovázené pečlivým soupisem jejich majetku a jeho postupné pronajímání a rozprodávání. In MALCOLM, B. *Noví rytíři – dějiny templářského řádu*, 1. vyd. Přel. J. Kasl. Praha: Argo, 2006. ISBN 80-7203-764-1. s. 330-331. Jakou úlohu hrál Mikuláš z Lyry v těchto i pozdějších událostech, nevíme. Ašak jisté je, že při procesu s templáři stál na straně krále a o něco později se stává vysokým představitelem františkánského řádu a jeho vztahy s královskou rodinou jsou dobré, o čemž svědčí i jeho pověření od tehdejšího generála řádu Guirala Ota po smrti královny Burgundska 21. ledna 1330, ve kterém generál řádu pověřuje Mikuláše z Lyry a Viléma Vadenca, aby vyplnili poslední vůli královny a založili kolej při pařížské univerzitě pro studenty z Burgundska. In LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, č. 17, s. 602-603; LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur, s. 359.

⁵⁵ Volba papeže Jana XXII. v roce 1316 ukončila dlouhé období bezvlády po smrti Klimenta V. Jan XXII. nesl současně odpovědnost za to, že kvůli zachování „ortodoxie“ potlačil hnutí františkánských spirituálů a beghinů a zasadil konečný úder postupu široce rozvinuté herezi v hnutí. V roce 1317 bylo učení Jana Petra Olivioho o Apokalypse podrobena univerzitnímu přezkoumání. Ostrý papežův postup vůči spirituálům vyvrcholil v roce 1318 upálením čtyř františkánských mnichů (spirituálů) v Marseille. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 298-301. Srovnej s textem, který byl napsán

františkánská provincie zvolila Mikuláše za řádového vyslance. Byl odpovědný za kapituly v Paříži, Champagne, Artois, Vermandois, Lorraine, Flanders, Normandy, Liège a Reims.⁵⁶ Přestože nebyla jeho pozice jednoduchá, snažil se i v této obzvlášť těžké době udržovat vyrovnané vztahy mezi františkánským řádem, papežem a francouzskou královskou rodinou.⁵⁷

O velikonocích v květnu roku 1319 odsoudila generální kapitula řádu spisy Petra Jana Olivioho⁵⁸ včetně velmi populárního a často užívaného komentáře k Apokalypse a pod hrozbou exkomunikace zakázala dokonce i jejich vlastnění a studium. Není náhoda, že v roce 1319 mladý františkánský pařížský mistr konventuál a oblíbenec Jana XXII. Petr Auriol (1280-1322) napsal *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae*. Stalo se běžnou příručkou pro studium Bible ve své době a používal ji také Mikuláš z Lyry.⁵⁹ *Compendium* potom užívaly také další generace křesťanských učenců.⁶⁰ Křehké vztahy mezi papežem a

židovské obci v Montpellier, který mimo jiné svědčí o tom, že židé byli o těchto událostech informováni. In HALBERTAL, M. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge - London: Harvard University Press, 1997. ISBN 0-674-66112-5. s. 112.

⁵⁶ LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, č. 17, s. 596; KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, s. 3.

⁵⁷ Viz pozn. 54.

⁵⁸ Petr Jan Olivi byl silně ovlivněn myšlením Jáchyma z Fiore a právě skrze tyto oba učence se do „křesťanského učeneckého světa“ dostal soubor metafor, symbolů a biblických paralel pro apokalyptické spekulace. Přesná povaha Olivioho vlivu a jeho vlastní myšlení o konci světa zůstává nejpodezřelejším aspektem jeho díla. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 285.

⁵⁹ KREY, D. W. Philip. *Nicholas of Lyra's Apocalypse Commentary*, 1997, Michigan: Medieval Institute Publications Western Michigan University. ISBN 1-879288-78-8. s. 8-9.

⁶⁰ „Použij Auriolovo *Compendium* jako prst, dolij Lyru, ochut' Augustinem a posypej *Grossetestem*.“ Toto je recept Jana Viklefa (1330-1384) pro studium Bible. In SMALLEY, B. Wycliffe's Postilla on the Old Testament and his Principium. In *Oxford Studies Presented to Daniel Calls*, 1964, č. 16, s. 256.

františkánským řádem ještě více zhoršily obě vydané buly *Ad conditorum* (1322) a *Cum inter nonnullos* (1323).⁶¹

Roku 1322 započal Lyra svoji největší práci na komentáři k celé Bibli (*Postille litteralis*), kterou dokončil v letech 1332-33. Roku 1325 se stal řádovým vyslancem pro Burgundsko, zahrnující kapituly - Lyon, Dijon, Besançon, Lausanne, Vienne a Auvergne. V době, kdy působil jako řádový vyslanec v Burgundsku, byl svědkem vyhrocených vztahů mezi papežem a nejvyššími představiteli františkánského řádu.⁶²

Když bylo Mikulášovi kolem šedesáti let, snažil se zbavit řádových administrativních úkolů a především se chtěl plně věnovat ve zbylých letech života komentování celé Bible v řádovém domě v Cordeliers v Paříži. Mikulášovým prvotním a hlavním záměrem bylo opatřit celou Bibli komentářem, nazývaným *Postilla litteralis*. Později pak sepisuje ještě *Postillu moralis*, ta však již zdaleka nedosahuje takového rozsahu a pečlivé kompozice. Tuto monumentální práci však ještě přerušilo jeho pověření k založení studentské koleje pro studenty z Burgundska při pařížské univerzitě.⁶³

Mezi léty 1333-1339, kdy se zabýval sepsáním *Postilly moralis* k celé Bibli, se Lyrovo jméno objevuje ještě mezi dvaceti devíti pařížskými

⁶¹ Papež Jan XXII. obrátil v letech 1322-1323 svou pozornost k dobovému učení o chudobě v rámci celého františkánského řádu a vydal dogmatické rozhodnutí o chudobě Krista v antifrantiškánském duchu. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 298-303.

⁶² V roce 1329 Jan XXII. napsal obšírné odmítnutí názorů členů řádu pod vedením bývalého generála řádu Michaela z Ceseny, kteří nechtěli přijmout papežovo rozhodnutí o Kristově chudobě a povstali o rok dříve k revoltě. Papež proto usiloval sesadit Michaela z Ceseny v květnu 1328 při volbě nového generála. Jako provinciál Burgundska byl Mikuláš z Lyry zcela jistě přítomen u volby generála řádu, kterým se však stal opět Michael z Ceseny k nelibosti papeže. Potom Jan XXII. sesadil Michaela, provedl rychlou „očistu“ a jmenoval čtrnáct nových provinciálů ze třiceti čtyř, kteří stále podporovali Michaela z Ceseny. Jelikož Burgundsko není na seznamu provincií, ve kterých byl provinciál zbaven úřadu, tak lze předpokládat, že se Mikuláš zúčastnil i generální kapituly roku 1329, která zvolila Guirala Ota za nového generála řádu. In LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur. In LANGLOIS, C. V. (ed.) *Histoire Littéraire de la France*, Paris, 1927, sv. 36, s. 359.

⁶³ Viz pozn. 54.

mistry,⁶⁴ účastníci se debaty o „blahoslavených vizích“ papeže Jana XXII.,⁶⁵ kterou nechal uspořádat král Filip VI. v prosinci roku 1333.⁶⁶ Během těžké morové epidemie, která zachvátila téměř celou Evropu, umírá Mikuláš z Lyry pravděpodobně ve svém řádovém domě v Cordeliers v Paříži v říjnu roku 1349.⁶⁷

2. 2. Dílo

Z Mikulášova díla zmiňme na prvním místě jeho biblický komentář *Postilla litteralis*, díky kterému byl nazýván *doctor planus et utilis* a zcela jistě jej můžeme považovat za jednoho z předních komentátorů Bible 14. století a možná i za nejvlivnějšího křesťanského komentátora od dob Jeronýmových.⁶⁸

Práci na tomto rozsáhlém díle započal 11. dubna 1322 (1323). Ve své *Postille litteralis* Mikuláš poskytuje svým čtenářům užitečné poznámky týkající se datace komentářů k jednotlivým biblickým knihám. Roku 1326 dokončil komentář k Žalmům, 1327 komentář k Izajášovi, 1328 znovu zredigoval svůj komentář ke knize Daniel a o rok později pracoval na komentářích k Pavlovým epištolám a Apokalypse, které dokončil 1329 (1330). Dále můžeme datovat komentáře ke knize Kazatel 1330 a Ezechiel 1332.⁶⁹ Po dokončení byla *Postilla litteralis* 30. dubna 1331 oficiálně ukázána papeži Janu XXII. a jistý františkán, který mu ji

⁶⁴ Mezi kterými byli mnozí františkáni jako například Vilém z Ockhamu, Michael z Ceseny a Bonagrazio z Bergama.

⁶⁵ V posledním období svého života se Jan XXII. dostal do rozporu se svou vlastní doktrínou o „blaženém vidění Boha,“ kterou nemůže zakoušet duše člověka před Posledním soudem. Prvně ji rozvinul ve své reakci proti Olivioho pojetí. Problém vidění Boha však zůstal jeho problémem osobním, protože o tom nebyl vydán žádný teologický výnos. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 305.

⁶⁶ KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-3991-1. s. 7.

⁶⁷ LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur. s. 362; LABROSSE, H. Sources de la biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1906, č. 16, s. 393.

⁶⁸ K tomu též viz s. 92-94.

⁶⁹ LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur, s. 372-374.

představil, obdržel sto zlatých florinů. Presentace tohoto typu byly spíše zvykem a prestižní záležitostí, než projevem jakési přehnané náklonnosti k papeži. Čekali bychom od něho spíše kritičtější a rezervovanější postoj k papeži, který neskrýval své antipatie k františkánskému řádu, avšak ani tyto náznaky v jeho komentářích nenalzáme, a proto můžeme považovat Mikuláše spíše za člověka, který se snažil „diplomatsky“ udržovat vztahy mezi františkány, papežem a královskou korunou.⁷⁰

Postilla litteralis je souvislý komentář ke Starému a Novému zákonu. Byl určen především studentům teologie, „profesionálním“ teologům a můžeme jej považovat za velmi úspěšnou alternativu k tehdejšímu alegorickým a mystickým komentářům,⁷¹ i když i Lyra se ve své *Postille moralis* jiným typem komentáře zabýval. *Postillu moralis*, kterou psal v letech 1333-1339, koncipoval spíše jako příručku pro méně náročné čtenáře. V jeho prologu k *Postille moralis* Mikuláš z Lyry vysvětluje záměr a účel svého komentáře těmito slovy:

„...*Nezamýšlím však napsat všechny mystické významy (sensus mysticos) ani proběhnout přes všechna jednotlivá slova, ale jen některá krátce, ke kterým se čtenáři Bible a kazatelé slova Božího budou schopni obrátit a bude se jim to zdát prospěšné. Ať se nikdo nepodivuje, jestliže v mém mystickém výkladu (expositione mystica) vynechám mnoho věcí, neboť to činím kvůli stručnosti, jak i předcházející vykladači tak činili...*“⁷²

⁷⁰ LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, č. 17, s. 596.

⁷¹ Lyrova *Postilla litteralis* v podstatě vychází v období, kdy se křesťanští učenci již přestávají zabývat doslovným typem výkladu a spíše převládají jiné typy výkladu. Viz s. 94-97.

⁷² „...*Non tamen intendo omnes sensus mysticos scribere, nec per singula verba discurrere, sed aliqua breviter ordinare, ad quae lectores Bibliorum ac preadicatores verbi Dei recurrere poterunt, prout et quando eis videbitur expedire. Ne quis miretur si in expositione mystica plura dimittam nam hoc faciam propter brevitatem et quoniam sic fecerunt precedentes expositores...*“ In PL, sv. 113, sl. 35-36.; Překlad Lyrova závěru třetího prologu uvádím na s. 112.

Jako mnoho středověkých vykladačů tak i Lyra napsal komentář k Sentencím Petra Lombardského velmi pravděpodobně jako *baccalaureus biblicus* (1301-1303), avšak až na několik zlomků se nám tento jeho komentář nezachoval.⁷³ Jako pařížský mistr teologie se zúčastňoval také *quodlibetních* disputací. Jednu z těchto disputací, která se konala roku 1309⁷⁴ Lyra sepsal pod názvem *Questio de adventu Christi*⁷⁵ a už v této práci prokazuje velmi dobrou obeznámenost se židovskými autory.⁷⁶ Do jaké míry je tento spis spisem protižidovským, je věcí širšího historického pohledu a analýzy dochovaných pramenů,⁷⁷ nicméně

⁷³ LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur, s. 368; Též HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 143.; Též In KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*; 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č 90. ISBN 90-04-11295-2 s. 7.

⁷⁴ Někteří badatelé však datují poslední Mikulášovu revizi tohoto *kvestia* mezi lety 1331-1334 na základě analýzy Henryho Labrosse. Podrobné shrnutí odborné diskuze k dataci viz KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 84.

⁷⁵ Těmito questii se zabývají doposud tři práce. Nejstarší práce pochází z pera Lukyna A. Williamse. In WILLIAMS, A. L. *Adversus Iudeos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935, s. 408-415. Další je již zmiňovaná Cohenova práce, která se zabývá Lyrovými questii pouze z části. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, s. 170-195. Poslední je nedávno publikovaná disertační práce Deeny C. Klepper. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 82-108.

⁷⁶ D. Klepper říká, že všechny exegetické rysy, které nachází v jeho kvestiích se potom odrážejí i v jeho *Postille litteralis*. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 105-108. Nicméně k tomuto je třeba dodat, že podobný přístup můžeme najít už o něco dříve i u Raymunda Martiniho v jeho *Capistrum Iudeorum* a *Pugiu fidei*. Podrobněji viz s. 185.

⁷⁷ Touto otázkou se zabývala v nedávné době Deena Klepper a nachází v Mikulášově práci několik výroků, které můžeme řadit k výrokům protižidovským. Nicméně je třeba vidět rozdíl mezi přístupem Mikuláše z Lyry k židovské tradici a misionářským hnutím *Pugiu fidei* Raymunda Martiniho. D. Klepper dále nesouhlasí s pojetím Jeremy Cohena, který tvrdí, že Mikuláš z Lyry je pokračovatelem názoru o „židovské ignoranci“ k Ježíši Kristu a spíše zdůrazňuje, že Lyra zastává názor, že židé jsou schopni poznat Krista, pakliže bude křesťanská víra prokázána skrze židovské spisy. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 87-90. J. Cohen však říká, že tento Lyrův smířlivější postoj, je dokladem i toho, že se Lyra v podstatě nepodílel na misionářských aktivitách v praktickém slova smyslu, a proto u něho nenacházíme pasáže zatížené touto praxí, jako u Raymunda Martiniho. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, s. 188. D. Klepper se pokouší přinést několik událostí, které by mohly svědčit i pro to, že Lyra byl aktivní i na poli misionářských aktivit a zmiňuje dva procesy (roku 1307 a 1310) s konvertovanými židy, kteří se navrátili zpět k judaismu. Jelikož ten druhý proces probíhal shodou okolností souběžně s procesem s Markétou

v každém případě jde o spis polemický. Další dvě otázky, jejichž znění se nám bohužel nedochovalo, pravděpodobně zněly: „Zda-li židé rozpoznali, či nikoliv Krista jako Mesiáše v době jeho příchodu,⁷⁸ a zda-li skrze Písmo svaté je možné dokázat, že Šalamoun byl spasen“,⁷⁹ byly také součástí spisu *Questio de adventu Christi*.⁸⁰ O něco později snad roku 1310⁸¹ se Mikuláš zúčastnil ještě jedné *quodlibetní* disputace, kde dokonce podrobil kritice svého kolegu Jana Dunse Scota.⁸² Avšak Mikulášovo autorství v tomto případě není zcela jisté.⁸³

Porete, kde víme, že Lyra asistoval. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 106. Tento argument D. Klepper rozhodně nelze považovat za dostatečný. Kladnější pohled na Lyrova kvestia zastává i H. Hailperin. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 139-141. Jeremy Cohen ve své pozdější práci *Living Letters of the Law* zcela vynechává osobu Mikuláše z Lyry kromě místa, kde odkazuje na svoji dřívější literaturu. To svědčí i o tom, že se jeho pozdější postoj k Mikulášově osobě nezměnil. Pro hlubší zpracování tohoto tématu viz COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999. ISBN 0-520-21870-1. s. 313-389; COHEN, J. *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-517841-8. s. 73-92; HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 139-141.

⁷⁸ O existenci tohoto kvestia můžeme usuzovat ze zmínky Mikulášovy *Postilly litteralis* k Mt 28:38. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 9, pozn. 60.

⁷⁹ O existenci tohoto druhého *Questia* můžeme usuzovat ze zmínky Mikulášovy *Postilly litteralis* k 2Král 7:15 a 22:51. In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 9, pozn. 60.

⁸⁰ Tento Lyrův traktát můžeme najít pod různými názvy: *Questio de probatione de adventu Christi per Scripturas a Judaeis receptas*, *Quodlibetum de Christi adventu*, *Quodlibetum quod al mysterium a lege et prophetis promissum sit implementum*, *De Christi adventu et divinitate*, *De probatione primi adventus Christi*, *De impletione legalium*, *Tractatus de Messia*, *De Judaerum perfidia*, *Questiones judaicam perfidiam improbant*, *Contra perfidiam Judaeorum disputatio*, *Contra Judeos*, *Questio de Incarnatione Verbi contra Judeos*, *Questiones disputatae contra Judeos*. Herman Hailperin sice řadí tento Lyrův spis ke spisům protižidovským, avšak jeho „ekumenický“ pohled na Lyru to nijak nezasahuje. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 284-285.; Též In KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*; 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č 90. ISBN 90-04-11295-2 s. 7.; KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 9, pozn. 60.

⁸¹ Podrobnější diskuzi k dataci tohoto spisu viz BROWN, F. S. *Nicholas of Lyra's Critique of Scotus' Univocity*. In *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*. Edd. Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta, Amsterdam - Philadelphia, 1991, s. 115-116.

⁸² BROWN, F. S. *Nicholas of Lyra's Critique of Scotus' Univocity*. In *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

V roce 1333 Lyra napsal další práci, která sumarizuje jeho *Postillu litterallis* a byla věnována především mladým učencům, kteří si nemohli dovolit jeho rozsáhlý komentář. Práci nazval *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera veteris testamentis*.⁸⁴ Pokouší se vysvětlit ty biblické pasáže, ve kterých se Vulgáta liší od hebrejského originálu. Lyra v prologu práce říká:

„...protože díky Boží milosti mi stále zbývá čas pro psaní,⁸⁵ neboť spoléhám na pomoc od Něho, abych uspořádal podle moudrého uvážení a užil pera k vyznačení míst ve Starém zákoně, ve kterých se zdá, že se náš překlad odlišuje od hebrejského textu, neboť k tomuto jsem byl pohnut ze třech důvodů: Za první, třebaže jsem se mohl při komentování Starého zákona věnovat takovýmto odlišnostem na mnohých místech, přesto v tomto díle mám v úmyslu citovat (takových míst) více a připojit konečně některé kratší výklady k lepšímu pochopení pravdy. Za druhé, třebaže jsem se mohl dříve při komentování Starého zákona snažit zestručnit (komentář), jak jsem jen byl schopen, přesto celé dílo pro svoji velikost si nemohou chudí studenti jednoduše dovolit, ašak toto předkládané dílko (*opusculum*) bude moci studovat jakýkoliv student. Za třetí, neboť řečené odlišnosti mohou být viděny pohodlněji, jakmile jsou odděleny od jiných napsaných (=exegetických poznámek).“⁸⁶

Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag. Edd. Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta, Amsterdam/Philadelphia, 1991, s. 115-127.

⁸³ KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 82-83.

⁸⁴ I tuto Lyrovu práci můžeme najít pod několika názvy: *Tractatus differentiarum Novi ac Veteris Testamenti cum explicatione nominum hebreorum*, *Liber differentiarum Novi et Veteris Testamenti*, *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, *Liber differentiarum*, *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera veteris testamenti*.

⁸⁵ Viz s. 114.

⁸⁶ „...*Dei gratia quoniam mihi vacat adhuc tempus ad scribendum, de eius auxilio confidens disposui secundum sapientis consilium applicare calamum ad signandum loca Veteris testamenti in quibus translatio nostra videtur ab Hebraica littera variare motus ad hoc triplici ratione. Prima est quia licet scribendo super Vetus Testamentum tales variationes in pluribus locis tetigerim, tamen in hoc opere propono plures ponere, et aliquas breves expositiones aliquando inserere ad maiorem intelligentiam veritatis.*“

Mikuláš z Lyry je autorem i dalšího spisu s protižidovskou tematikou s názvem *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Matthaum contra Christum nequiter arguentem*, který byl napsán patrně roku 1309.⁸⁷ Pravděpodobně Mikuláš mohl napsat tuto práci i jako odpověď na hebrejský polemický spis *Milchamot ha-Šem* z 12. století⁸⁸ od Ja'akova ben Re'uvena.⁸⁹ Látka z polemických spisů se potom

Secunda est quia licet prius scribendo super Vetus Testamentum brevitati studuerim quantum potui bono modo, tamen totum opus propter sui magnitudinem faciliter haberi non potest a pauperibus studiosis, presens autem opusculum haberi poterit a quolibet studioso. Tertia est quia dicte variationes expeditius videri potuerunt cum simul segregatim ab aliis erunt scripte.“ In Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica litera veteris testamenti; Questio de probatione per scripturas a Judaeis receptas, quod mysterium Christi praedictum a lege et prophetis sit impletum; Responsio eiusdem ad quendam Iudeum ex verbis evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem, Praha: Národní knihovna, XIII.F.7., (14. stol.); Srovnej s anglickým překladem této pasáže. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 284-285.

⁸⁷ Neboť většina badatelů vycházela ze studie H. Labrosse, který považoval tento Lyrův spis za pozdější přepracování Lyrova *quodlibeta*, které proběhlo v letech 1331-1334. In KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers*, s. 84. Toto je i jeden z hlavních argumentů D. Klepper proti J. Cohenovi, který považoval Lyrovo *Responsio* za starší. Nicméně se nedomnívám, že by tento fakt Cohenův názor natolik pozměnil, zejména co se týče jeho názoru na obsah tohoto traktátu. Neboť sám Cohen připouští, že samotný traktát nám téměř nic neříká o postoji Mikuláše z Lyry k židům. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, s. 186.

⁸⁸ Jedná se o první dochovaný židovský polemický traktát napsaný roku 1170, který obsahuje dvanáct kapitol, ve kterých se Ja'akov ben Re'uven pokouší vyvrátit omyly křesťanské doktríny a Nového zákona s příklady, že Mesiáš ještě nepřišel. In LASKER, J. D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, 2. vyd. Oxford - Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-51-5. s. 13.

⁸⁹ Zda Mikuláš z Lyry napsal odpověď na *Milchamot ha-Šem* Ja'akoba ben Re'uvena zůstává však otázkou. Na toto téma bylo napsáno několik prací, které dochází k různým závěrům. V roce 1963 J. Rosenthal publikoval spis *Milchamot ha-Šem*, kde ve své předmluvě popisuje vztah k ostatním polemickým spisům a křesťanským zdrojům. A mezi nimi uvádí zvláště Mikuláše z Lyry. In ROZENTHAL, J. (ed.) *Jacob ben Ruben Milchamot ha-Shem*, Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 1963, s. 141-146. Oproti tomu Bernard Blumenkranz si myslí, že Mikuláš neužíval *Milchamot ha-Šem*, ale že mohl být tímto spisem ovlivněn. In BLUMENKRANZ, B. *Juif et Chrétien Patristique et Moyen Age*, Paris, 1977, s. 47-51.; též In BLUMENKRANZ, B. *Nicolas de Lyra et Jacob Ruben. Journal of Jewish Studies*, 1965, roč. 16, s. 47-51.; K tomu též BERGER, D. (ed.) *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979, s. 313.; J. Cohen si však všimá podobných pasáží z Matoušova evangelia v obou traktátech až na drobné výpusťky a metody, kterou užívají oba učenci. Zatímco Ja'akov ben Re'uven argumentuje z Nového zákona, tak Lyra užívá

později téměř kompletně odráží v jeho *Postille litteralis*, což za prvé svědčí o tom, že už před rokem 1309 byl Lyra obeznámen s židovskou literaturou a musel již ovládat hebrejštinu,⁹⁰ za druhé, že tato polemika, která se dotýká zásadních témat mezi židovskou a křesťanskou tradicí, je jedním ze základních kamenů, ze kterých potom Lyra vycházel ve svém biblickém komentáři.⁹¹

Jak už bylo zmíněno dříve, v prosinci 1333 se Mikuláš podílel na teologické debatě ve Viennens svolanou Filipem VI. týkající se „blažených vizí“ papeže Jana XXII. Pravděpodobně v tu samou dobu sepsal i traktát na toto téma pod názvem *De visione divine essentie*. Další jeho spis *Oratio ad honorem S. Francisci* dokončený po roce 1332, obsahuje soubor desíti Žalmů, které jsou řazeny tak, aby vyslovily jméno Františka z Assisi. Potom k celému souboru je připojen i komentář *Postilly litteralis*.⁹²

Výčet Mikulášových spisů svědčí o jeho širokém záběru a zájmu. V současné době se moderní badatelé shodují na osmi pracích, kde je

rabínské literatury. Možná i proto Lyra cítil potřebu odpovědět stejným způsobem. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, s. 186. O tom, že židovští učenci velmi dobře zaregistrovali oba tyto Lyrovy traktáty, svědčí i zmínky u Jicchaka ben Moše ha-Leviho (Profiatá Durana) či Jicchaka Abravanela. Avšak za nejsystematičtější odpověď můžeme považovat traktát *Magen va-Romach* od španělského učenca a lékaře Chajima ibn Músy napsaný roku 1456. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, s. 191; též In GUTWIRTH, E. Gender, History and the Judeo-Christian Polemic. In LIMOR, O. and STROUMSA, G. G. (ed.) *Contra Iudeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. ISBN 3-16-146482-6. s. 266-267. K tomuto tématu byla napsána ještě jedna práce, kterou jsem však neměl možnost prohlédnout, neboť se jedná o těžko dosažitelnou a nepublikovanou Levyho disertační práci. LEVY, J. *Sefer Milhamot ha-Shem, Chapter Eleven: The Earliest Jewish Critique of the New Testament*, (Unpublished Ph.D. thesis), New York: New York University, 2004.

⁹⁰ Otázce Mikulášovy znalosti hebrejštiny se věnuji podrobněji na s. 99-103.

⁹¹ KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 105-108.

⁹² LABROSSE, H. Oeuvre de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1923, č. 35, s. 185-186; In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers*, s. 9, pozn. 57.

Mikulášovo autorství zřejmé.⁹³ U ostatních prací, které jsou připisovány Mikuláši z Lyry, je jeho autorství spíše sporné.⁹⁴

2. 3. Rukopisy a tisky

Spisy Mikuláše z Lyry se dochovaly skutečně ve velkém množství rukopisů po celé Evropě, v porovnání s jinými středověkými autory a to včetně České republiky. Jenom postila se mohla dochovat v počtu kolem osmi set rukopisů.⁹⁵ V České republice je proto možné studovat skoro celé⁹⁶ Lyrovo dílo z rukopisů, kterých se dochovalo úctyhodných padesát pět.⁹⁷ V současné době jsou uloženy v Praze, Brně, Roudnici nad Labem, Střibře a Teplé.⁹⁸ Nejstarší z nich je datován do roku 1372,⁹⁹ ale bezpečně víme, že rukopisy Lyrovy *Postilly litteralis* kolovaly v Českých zemích už kolem roku 1357, což je pouhých osm let po Mikulášově smrti.¹⁰⁰

⁹³ KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č. 90. ISBN 90-04-11295-2. s. 7.; Teresa L. Paúl ve své práci zmiňuje jedenáct Lyrových děl. In PAŮL, L. T. *Postillae in vetus et novum testamentum de Nicolás de Lyra*. Sevilla: Universitaria de Sevilla, 1979. ISBN 84-7405-147-9. s. 23. Gary Macy zmiňuje ještě Lyrovo nepochybné autorství u spisu *Dicta de sacramentis* později vydané v Cologne roku 1480. Lyra v něm rozebírá symboliku svátostí, v níž lze částečně rozeznat kořeny potom podrobněji rozpracované reformací. In MACY, G. *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. ISBN 0-8146-6053-3. s. 49-51.

⁹⁴ Ve svých komentářích *Postilla litteralis* se Mikuláš na některých místech odkazuje i na jiné práce např. hned v úvodu komentáře k Žalmu 86:1 říká: „...sicut dixi diffusis super Librum Psalmorum...“. In BS. Tento typ odkazování se na jiné práce je u Mikuláše z Lyry zcela běžný, jak to ostatně potvrzuje i H. Labrosse. In LABROSSE, H. *Oeuvre de Nicolas de Lyre. Études Franciscaines*, 1923, č. 35, s. 185-186.

⁹⁵ GOSELIN, A. E. *Bibliographical Survey: A listing of the Printed Editions of Nicholas de Lyra, Traditio*, 1970, č. 26, s. 399-426; Langlois odhaduje, že jejich počet by mohl být kolem 1200. In LANGLOIS, C. V. *Nicolas de Lyre, Frère Mineur*, s. 367.

⁹⁶ V České republice se nenacházejí dva spisy Mikuláše z Lyry *De visione divine essentie* a *Oratio ad honorem S. Francisci*.

⁹⁷ Například ve Španělsku se jich dochovalo kolem sedmdesáti. In KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers*, s. 118. Pro interpretaci tohoto čísla viz pozn. 326.

⁹⁸ Pro kompletní seznam rukopisů viz kap. 8.

⁹⁹ *Postilla super evangelia s. Lucae et Johannis (Ex monasterio Třebonensis)*, Praha: Národní knihovna, XIII.C.9, (1372).

¹⁰⁰ Dochovalo se totiž zlistinění daru čtyřsvazkové postily Mikuláše z Lyry břevnovskému klášteru pražským a olomouckým kanovníkem Štěpánem v r. 1357. In HLAVÁČEK, Ivan. *Knihy a knihovny v českém středověku*, Praha: Univerzita Karlova

Na některých dochovaných rukopisech je velmi patrné, že byly opisovány pro majetnější, ale i chudší učence. Jeden svazek může obsahovat v některých případech komentář až k několika biblickým knihám nebo také jen k jedné či dvěma. Dále se liší zejména ve formátu knihy a v uměleckém zpracování. Některé z těchto rukopisů připomínají spíše kapesní příručku ke studiu Bible s vepsanými poznámkami,¹⁰¹ jiné se blíží více k bohatě zdobeným svazkům, které obsahují například celý Pentateuch nebo knihy prorocké.¹⁰² Mezi těmito všemi rukopisy se nám dochoval i jeden český překlad Mikulášovy postily k Matoušovu evangeliu z počátku 15. století.¹⁰³ Badatelé jako Herman Hailperin¹⁰⁴ i James George Kiecker¹⁰⁵ pochvalně mluví ve svých pracích o evropských

v Praze, 2005. ISBN 80-246-0917-7. s. 50. Další záznam o existenci Mikulášových spisů na našem území máme v *Registrum librorum*, tedy v soupisu knih Karlovy univerzity. V něm můžeme najít tato Lyrova díla: *Moralia Lire super Bibliam*, *Lira super 4 ewangelia*, *Lira de differentia nostre translationis et hebrayce cum aliis*. Jeho spisy se objevují v knihovním fondu kolem roku 1366 a byly součástí daru Karla IV. pro univerzitní kolej. Není vyloučeno, že pocházejí z některých starších knihovních fondů. In HLAVÁČEK, Ivan. *Knihy a knihovny v českém středověku*, s. 295-297. S velkou pravděpodobností můžeme předpokládat, že na nově založené univerzitě v Praze roku 1348, byly komentáře Mikuláše z Lyry používány, neboť i taková byla praxe na univerzitě v Paříži. A právě tato univerzita měla z počátku zásadní vliv, díky proudícím studentům a mistrům z Paříže na nově se rozvíjející pražskou univerzitu. In LE GOFF, J. *Intelektuálové ve středověku*, s. 125.

¹⁰¹ Např. *Postilla super Veteris Testamenti libros Regum I-IV, Par I-II, Esdr I, Neh, Tob, Baruch, Judit, Esther*, Praha: Národní knihovna, III.H.10, (1426-28). V tomto rukopise se nachází zmínka o městě Tábor a je zde připojeno jméno Martinum de Czrnochow. Jedná se o velmi malý formát rukopisu, opisovaný ve spěchu a špatně čitelný. Na okrajích některých stran jsou připojeny studijní poznámky.

¹⁰² *Postilla super Petateuchum, libros Josue, Judicum, Rut*, Praha: Národní knihovna, V.B.19, (pol. 15. stol.). Zdobený rukopis patří k rukopisům dobře čitelným. Je na něm vidět, že byl často studovaný soudě podle připojených poznámek na okrajích. Na několika místech se objevují jen čisté strany a mnohé další strany jsou slepené.; *Postilla super Veteris Testamenti libros Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Joz, Sd, Rut, Reg, Par, Es, Neh, Est, Tob, Jud*, Praha: Národní knihovna, IV.A.19, (15. stol.). Rukopis je ve velmi dobrém stavu, zdobený.; *Commentarius in Testamenti Veteris libros: Reg, Paralip, Ez, Neh, Tob, Ps, Mach, Dan, Iz, Jer, Ez*, Praha: Národní knihovna, VIII.B.3, (1467). Tento rukopis opisovali nejméně dva písaři, jak je patrné z jiného písma v knize Daniel. Výzdoba rukopisu je jen naznačena, ale není dokončena.

¹⁰³ *Výklad evangelia sv. Matouše*, Praha: Národní knihovna, XVII.C.20, (z poč. 15. stol.).

¹⁰⁴ HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 139.

¹⁰⁵ KIECKER G. J. (ed.) *The Postilla of Nicholas de Lyra on the Song of Songs*, s. 12; Též In LABROSSE, H. *Oeuvre de Nicolas de Lyre. Études Franciscaines*, 1908, č. 19, s. 47-49.

jazycích, do kterých byly některé části Mikulášových komentářů přeloženy a komentují to shodně slovy, že se jedná o země, kde se učenci zabývali hlouběji studiem Bible. A tak v tomto duchu můžeme i češtinu přiřadit k němčině, vlámsčině, francouzštině a některým italským dialektům.

V rukopisech může někdy Lyrův komentář doprovázet biblický text, což je méně časté nebo se můžeme setkat jen se samotným komentářem, který je uspořádán do jednoho, či do dvou sloupců. Téměř vždy je pak graficky i barevně vyznačeno konkrétní slovo či sousloví, které Lyra hodlá komentovat.

V jiných evropských knihovnách zejména v Oxfordu či Paříži se můžeme setkat i s manuskripty *Postilly litteralis* velikých formátů, které jsou bohatě zdobené.¹⁰⁶ Podobně umělecky ztvárněné rukopisy nacházíme i u jiných středověkých autorů, ale nikoliv v takovém množství. I tento samotný fakt svědčí o velké popularitě tohoto komentáře mezi studenty i učenci 14. a 15. století.

Mezi léty 1471-1472 byla *Postilla litteralis* poprvé vytištěna v Římě v pěti svazcích. Lyrův komentář se stal prvním tištěným komentářem vůbec.¹⁰⁷ Existuje kolem padesáti raných tisků, které obsahují celou postilu nebo jen její části. V roce 1481 byla postila spolu s biblickým textem vydána v Norimberku. Další podobnou edicí, kde byl biblický text vytištěn spolu s Mikulášovou postilou, byl benátský tisk z roku 1484. A už v roce 1494 byla *Postilla litteralis* vytištěna v Lübecku

¹⁰⁶ Philip Krey uvádí například formát 530 x 375mm. In KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, s. 9-10.

¹⁰⁷ První vytištěnou hebrejskou knihou se stal na židovské straně Rašiho komentář k Tóře. In GROSSMANN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works* (hebrejsky), 3. vyd. Jerusalem: Magnes Press – Hebrew University of Jerusalem, 2001. ISBN 965-223-898-8. s. 213.

s německým překladem Bible.¹⁰⁸ V tomto období se můžeme setkat i s tiskaři, kteří rozsáhlou šestisvazkovou *Postillu litteralis* tiskli pro papežskou knihovnu Sixta IV. (1414-1484) v enormním nákladu 1100 výtisků¹⁰⁹ v letech 1471-72, což byly jedny z prvních tištěných edic. V podobném nákladu v této době vychází pouze Jeronýmovy spisy. Spisy jiných křesťanských autorů v této době rozhodně dosahují mnohem nižšího nákladu.¹¹⁰

V České republice můžeme najít většinu edic,¹¹¹ které kdy byly vydány. V mnoha případech jde o prvotisky. Podle počtu dochovaných tisků, které vycházely postupně až do roku 1634,¹¹² pravděpodobně nebyl klášter, knihovna či konvent, který by nevlastnil alespoň jednu edici s Lyrovým komentářem nebo jen její část.

V raných edicích je biblický text v centrální části folia a Lyrův komentář je vytištěn okolo centrálního textu,¹¹³ v pozdějších edicích

¹⁰⁸ KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, s. 11-12.

¹⁰⁹ Když si toto číslo vynásobíme počtem svazků tak tiskárna musela vyprodukovat během dvou let vedle tištění i dalších titulů obdivuhodných 6 600 svazků pouze *Postilly litteralis*!

¹¹⁰ Jednalo se o jednu významnou tiskárnu na ostrově Korsika, která se k tomuto uvolila na počest pontifikátu papeže Sixta IV. Téměř ve stejném období tiskne pro papeže i Jeronýmovy *Epistolae* v počtu 1100 výtisků. Celkový počet všech výtisků pro papežskou knihovnu byl 12,475 výtisků. V dopise, kde se nachází podrobný seznam dalších titulů biskup z Alerie, Johannes Andreas, píše papeži dopis, ve kterém ho žádá o finanční kompenzaci pro rodiny knihtiskařů, neboť zejména díky rozsáhlým výdajům na *Postillu litteralis* Mikuláše z Lyry jim nezbylo již nic na živobytí. In RICHARDSON, C. M. & WOOD, W. K. & FRANKLIN, W. M. (ed.) *Renaissance art reconsidered: an anthology of primary sources*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2007. ISBN 978-1-4051-4640-1. s. 117-119.

¹¹¹ Například v knihovně Strahovského kláštera v Praze můžeme najít následující inkunábule: *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra, Norimbergae, 1487.*; *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra, Venetiis 1489.*; *Biblia sacra cum postillis Nicolaus de Lyra, Basil 1498-1502.*; *Biblia sacra cum postilla Nicolaus de Lyra, Basil 1506.*; *Biblia latina cum glossa ordinaria et postillis Nicolai de Lyra, Basilea 1507.*; *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nic. Lirani Franc. cum Additionibus Pauli Burgensis Episc. ac Matthiae Thoringi replicis Theolog., Antverpiae, apud Ioannem Meurisium, 1634.*

¹¹² Poslední vydání Mikulášovy *Postilly litteralis* v Amsterdamu.

¹¹³ Např. *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra, Norimbergae, 1487.*

nacházíme vedle Lyrovy postily komentář *Glossa ordinaria*.¹¹⁴ V edici vytištěné v Amsterodamu roku 1634 se nachází *Postilla litteralis* a *Postilla moralis* v dolní části strany, zatímco v horní části je vytištěn uprostřed biblický text, který je lemován komentářem *Glossa ordinaria*.¹¹⁵

Od roku 1429 jsou Bible s komentáři Mikuláše z Lyry tištěny spolu s *Additiones ad Postillas Nicolai Lyrani*, které sepsal židovský konvertita a španělský biskup Paul z Burgosu (1352-1435) vlastním jménem Solomon ha-Levi.¹¹⁶ Například ve svých poznámkách ke knize Genesis 1:8 kritizuje Lyru ze třech důvodů:

„Zdá se, že se na tomto místě komentátor (*Postillator*) [t.j. Mikuláš z Lyry] odlišuje od správnosti ve třech věcech: Za prvé, nakládá irelevantně s [textem] učenců, kteří mají omezenou autoritu mezi katolickými doktory (*Catholicos*). Za druhé, iracionálně vyvrací jejich výroky. Za třetí, autoritu doslovného výkladu (*expositionis litteralis*), s kterou přišli naši doktoři, připisuje Hebrejovi, rabimu Salomonovi (*Rabbi Salomon Hebreo*).“¹¹⁷

O něco později obhajoval Lyrovu postilu německý františkán Matthias Doering (1400-1469), který napsal na *Additiones* Paula

¹¹⁴ Např. *Biblia latina cum glossa ordinaria et postillis Nicolai de Lyra*, Basilea 1507. *Glossa ordinaria* jsou téměř vždy vytištěna větším písmem než Lyrova postila. Oba komentáře jsou řazeny za sebou. Nejprve *Glossa ordinaria* a pak následuje *Postilla litteralis* a *Postilla moralis*. Takto tištěný biblický text doprovázený komentáři silně připomíná vzhled folia Babylónského talmudu, kde jsou k jeho textu připojeny komentáře *Tosafot* a Rašiho komentář.

¹¹⁵ Pro další paralely mezi židovskou a křesťanskou tradicí viz kap. 3.

¹¹⁶ *Postilla litteralis* byla velmi užívanou příručkou tehdejších inkvizitorů ve Španělsku, užíval ji pro své účely i významný inkvizitor Juan de Torquemada (1388-1468). In NETANYAHU, B. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth century Spain*. 2. vyd. New York: Random House, 2001. ISBN 0-940322-39-0. s. 476-477, (též i na mnohých dalších místech této rozsáhlé studie).

¹¹⁷ „*In hoc loco videtur Postillator a rectitudine in tribus deviare. Quia primo auctoritatem doctorum non mediocrem auctoritatem inter Catholicos habentium irreverenter rectat. Secundo quia irrationabiliter dicta eorum improbat. Tertio quia expositionis litteralis auctoritatem, quam nostri Doctores primo invenerunt, Rabbi Salomonem Hebreo attribuit.*“ In BS.

z Burgosu tvrdou kritiku ve svých *Replicas defensivas*.¹¹⁸ Vzápětí byl Doering za to kritizován dominkánským arcibiskupem ze Seville Diegem Dézou (1444-1523), který měl pocit, že Doering je ve své kritice na Paula z Burgosu nespravedlivý k Tomáši Akvinskému.

¹¹⁸ Tyto *Replicas* jsou později tištěny spolu s *Additones* Pavla z Burgosu a s *Postillou litteralis* Mikuláše z Lyry dohromady. Viz například *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nic. Lirani Franc. cum Additionibus Pauli Burgensis Episc. ac Matthiae Thoringi replicis Theolog.*, Antverpiae, apud Ioannem 1634.

3. Vykladačská činnost v křesťanské tradici a její vývoj do začátku 14. století

3. 1. Křesťanské exegetické principy před Mikulášem z Lyry

Už od samého počátku se vyrovnávala křesťanská tradice s otázkou vztahu Starého a Nového zákona. Na jednu stranu se snažila vidět ve Starém zákoně předstupeň k Novému zákonu, tuto tendenci můžeme vidět již v samotném evangeliu, kde Ježíš říká svým učedníkům Lk 24: 25-27:

„A on jim řekl: ‚Jak jste nechápaví! To je vám tak těžké uvěřit všemu, co mluvili proroci! Což neměl Mesiáš to vše vytrpět a tak vejít do své slávy?‘ Potom začal od Mojžíše a všech proroků a vykládal jim to, co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma.“

Podle této pasáže není Starý zákon ničím jiným, než souborem znamení ukazujících na události, které se mají vyplnit v pozdějším období. Na druhou stranu nemohla však křesťanská tradice odhlédnout od historického významu Písma, neboť právě co se týče typologie, spatřovala v Novém zákoně pokračování zákona Starého. Odtud tedy můžeme sledovat určité napětí mezi oběma přístupy, které se později rozvíjely ve dvou odlišných exegetických směrech a na různých místech v Alexandrii a Antiochii ve 3. - 6. století.

Alexandrie je spojována především s alegorickým výkladem¹¹⁹ Písma u Klementa (150-215), Eusebia (260-339) a zejména Origena

¹¹⁹ Vykladačská činnost v Alexandrii samozřejmě navazovala na dílo Filóna Alexandrijského, avšak neomezovala se jen na alegorický výklad Písma. Alexandrie, později i Caesarea, byla centra židovské i křesťanské učenosti a zcela jistě formovala i

(+254). U všech můžeme vysledovat obeznámenost s řeckým, ale i s židovským myšlením. Především Origenes silně ovlivnil pozdější vykladače a pravděpodobně patřil i k nejčtenějším a hojně citovaným autorům ve středověku, jak je zřejmé z velikého množství dochovaných rukopisů.¹²⁰ Origenovu hermeneutiku lze těžko shrnout do jediné citace, nicméně je důležité ukázat, že již u Origena můžeme najít několikery způsob výkladu Písma.¹²¹ Například ve druhé homilii ke knize Genesis si Origenes dává za úkol vysvětlit význam Noemovy archy a začíná těmito slovy:

„První [výklad], který předcházel, je historický (historica), jako jistý základ, který byl položen do nižší části, druhý je tento mystický (mystica), který je vyšší a vznešenější. Třetí, jestli se můžeme odvážit přidat, je morální (moralem).“¹²²

Jak vyplývá i z tohoto krátkého textu doslovný či historický význam považuje Origenes za něco méně vznešeného a také i tento

křesťanské učence v době působení Klementa, Eusebia či Origena. U všech těchto autorů můžeme najít texty, které mají paralely v rabínské literatuře. Je třeba také poznamenat, že Klement, Eusebius i Origenes se staví v některých svých textech ostře proti židům. Vyvrcholení tohoto kritického postoje k židovské tradici pak nacházíme u Jana Chrysostoma. Pro detailní studii k tomuto tématu viz SIMON, M. *Verus Israel: A study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, Přel. H. McKeating. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996. ISBN 1-874774-27-7. K exegetickým principům u Filóna viz ALEXANDRIJSKÝ, F. *O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*. 1. vyd. Přel. M. Šedina. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-038-6.

¹²⁰ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I, The Four Senses of Scripture*, 1. vyd. Přel. M. Sebanc. Michigan-Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Company and T&T Clark Ltd, 1998. ISBN 0-567-08634-8. s. 150-172.

¹²¹ Pro detailnější zpracování Origenovy hermeneutiky s dalšími příklady viz DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I, The Four Senses of Scripture*, 1. vyd. Přel. M. Sebanc. Michigan-Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Company and T&T Clark Ltd, 1998. ISBN 0-567-08634-8. s. 142-150; Též In DE LUBAC, H. *History and Spirit - The Understanding of the Scripture According to Origene*, Přel. kol. autorů. San Francisco: Ignatius Press, 2007. ISBN 978-0-89870-880-6; Též In KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-32-1. s. 9-35.

¹²² DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I, The Four Senses of Scripture*, s. 367, pozn. 33.

význam přisuzuje prostšímu člověku, který má být jednoduše poučen tím, co říká tzv. „tělo Písma“.¹²³ Ten, kdo již trochu pokročil, má být poučován „duší Písma“. Dokonalý potom má čerpat z „duchovního zákona“, který obsahuje stín budoucích dober. Veškeré texty Písma mají „duši“ a „ducha“, ne všechny však mají „tělo“. Origenes toto pozorování dokládá slovy Písma o tom, že na svatbě v Káni bylo šest nádob, každá na dvě nebo tři vědra (Jan 2:6), tj. o dvojm či trojm smyslu.¹²⁴ Podle Origena byl Mojžíšův zákon zahalen závojem neúplného poznání, ale s příchodem Ježíše Krista se objevuje pravý význam Písma. Klíčem k Origenově hermeneutice je tedy příběh Ježíše Krista a Starý zákon odkazuje k událostem zákona Nového.¹²⁵ Tento striktně alegorizující přístup Origenes zjemňuje tezí o lidské schopnosti pochopení textu a o nevyčerpatelnosti výkladu:

„...jsou některé věci, jejichž význam nelze ve vlastním smyslu nijak vysvětlit slovy lidské řeči. Spíše se nám ukazují v jednoduchém (dosl. jednodušším) nahlédnutí než ve vlastním významu slov. Toto pravidlo je třeba vztáhnout i na porozumění božským Písmům: Co je zde řečeno, nemáme posuzovat podle ubohosti slov, ale podle božství svatého Ducha, který inspiroval jejich sepsání.“¹²⁶

Doslovný či historický význam plní roli nevyhnutelného prvku při výkladu a i jeho relevantnost je u Origena do značné míry zpochybněna, neboť alegorická interpretace má u Origena vždy vyšší důležitost a je vznešenější než „ubohá litera“.

¹²³ Když Origenes mluví o liteře, historii či o tělu, tak tím mluví stále o jedné a té samé věci. Tímto Origenes však nikdy nezpochyboval historicitu Bible. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis II, The Four Senses of Scripture*, 1. vyd. Přel. E. M. Macierowski. Michigan-Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Company and T&T Clark Ltd, 2000. ISBN 0-567-08634-8. s. 14-15.

¹²⁴ KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s. 21-22.

¹²⁵ KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s. 15-16.

¹²⁶ Citováno podle KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s. 35.

Také v Antiochii můžeme sledovat vliv Origenových spisů, jeho spisy například studoval Jan Chrysostomos.¹²⁷ Mezi významné učence působících v Antiochii, patří Diodórus z Tarsu (+392), který se zabýval historicko-gramatickým výkladem Písma. Jeho žáci, již zmíněný Jan Chrysostomos (347-407) a Theodóros z Mopsuestie (+428), potom ještě více propracovali tento způsob výkladu.

Látku obou exegetických směrů můžeme najít ve spisech latinských otců a zvláště u Jeronýma (345-420). Jeroným dlouho obdivoval Origena, byl vlastně jeho „žákem“. Čím více se však obeznamoval s biblickým textem, tím více se blížil doslovnější exegezi. I když v jeho komentářích nacházíme alegorické výklady, nikdy však neopustil doslovný (historicko-gramatický) způsob exegeze Písma. O způsobu vyjadřování Písma Jeroným píše:

„Písmo má upravený způsob pojednání, který je trojí v našich srdcích. První, že ho chápeme historicky (historiam), druhý tropologicky (tropologiam), třetí podle duchovního porozumění (spiritualem),...A v jeho pokoji Kristus posvěti a učiní dokonalými všechny takové lidi, které On hledá, aby zachovali jednotu těla, duše a ducha majíce v sobě dokonalou pravdu trojího poznání.“¹²⁸

V jiné pasáži, která se nachází v komentáři k proroku Ezechielovi, Jeroným píše:

¹²⁷ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 222- 224.

¹²⁸ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 139, pozn. 37.

„*Toto místo můžeme vykládat trojím způsobem: ...bud' podle litery (litteram)...nebo podle duchovního porozumění (spiritualem)...nebo duší věřícího...*“¹²⁹

Na jiném místě Jeroným přidává ještě jeden způsob interpretace, který je spíše rozšířením druhého duchovního smyslu (*spiritualem*). Ve výsledku však Jeroným zachovává trojí způsob výkladu (*triplex sensus*):

„*Musíme totiž Písmu svatému porozumět za prvé podle litery (litteram)..., za druhé podle alegorie (allegoriam), to jest porozumění duchovní, za třetí podle budoucích blažených.*“¹³⁰

I z těchto krátkých pasáží je zřejmé, že Jeroným studoval Origenovy spisy. Svoji proslulost si však Jeroným spíše získal díky znalosti hebrejštiny a kritické revizi latinských evangelií a žaltáře, které se používaly tehdy v Římě. K tomu pak přistoupila i revize překladů Žalmů a mnohých dalších knih Starého zákona, při níž přihlížel k pátému sloupci Origenovy Hexaply uložené v Cesareji. Poněvadž tato revize starého latinského překladu nestačila, přistoupil Jeroným kolem r. 400 k překladu Starého zákona z hebrejského originálu. V tomto novém překladu, který dostal později jméno Vulgáta, se snažil neodchýlit od původního pravdivého hebrejského znění (*Hebraica veritas*). Překlad pro latinskou církev znamenal velký pokrok díky své literární kvalitě a přesnosti. Jeroným sepsal komentáře ke knihám Starého i Nového zákona a zhusta doprovodil své překlady i úvodem. I ve svých dopisech velmi často pojednává o literárních druzích biblických knih. Jeronýmův překlad Bible a jeho komentáře poskytly nové možnosti latinským učencům při studiu Bible.

¹²⁹ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 36, pozn. 42.

¹³⁰ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 37, pozn. 43.

U Aurelia Augustina (354-430) můžeme vidět, že i on vypočítává několik způsobů interpretace Písma, ve svém výkladu ke knize Genesis 2:5 píše:

„Někteří vykladači Písma mluví o čtyřech způsobech exegeze (Starého) Zákona. Výrazy pro ně jsou řecké, můžeme je ale latinsky definovat a vysvětlit: Je to výklad historický (historiam), alegorický (allegoriam), anagogický (anagogiam) a aitiologický (aetiologiam). Historický mluví o božských i lidských dějích, alegorie vykládá obrazné výroky, anagogie ukazuje vzájemnou souvislost mezi Starým a Novým zákonem a aitiologie podává příčiny výroků i událostí.“¹³¹

Jako mladší současník Jeronýmův využívá Augustin ke studiu některé příručky, které Jeroným napsal jako *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* a *Liber lucurum*. I Augustin je zastáncem znalosti původních jazyků tedy hebrejštiny i řečtiny jako nezbytných pro pochopení smyslu Písma.¹³²

Také u Řehoře Velikého (asi 540-604) je zřejmé, že se pohybuje v tradici předchozích vykladačů, kteří drží buď trojí nebo čtverý výklad Písma, jak to dokazuje následující pasáž:

„Mělo by být známo, že se dotkneme některých aspektů historického výkladu (historica expositione), a potom prozkoumáme některé aspekty alegorickým typem zkoumání (allegoriam investigatione). Určité aspekty probereme pouze skrze nástroje alegorické morality (allegoricae moralitatis). Avšak některé věci pečlivě vypátráme skrze

¹³¹ Citováno podle AUGUSTINUS, A. *De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. J. Nechutová. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5. s. 18-19. Identickou pasáž vybírá i Lubac. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 126, pozn. 20.

¹³² Podrobněji k tomu viz kap. 3. 2.

všechny (=zmíněné výklady), když povedeme zkoumání trojím způsobem.“¹³³

Dalším křesťanským učencem, který měl veliký vliv na pozdější generace vykladačů byl Rabanus Maurus (776-856). Jeho dílo sestává převážně z komentářů dřívějších autorů a na mnohých místech se ani nesnaží harmonizovat texty, které získal z různých pramenů. A tak skrze tento eklekticismus, můžeme na mnohých místech vidět, že mluví o trojím, nebo čtverém výkladu Písma, což je patrné už u řeckých i latinských otců. Komentáře Rabana Maura byly velmi často užívány a kopírovány mnohými dalšími učiteli ve středověku. V jeho komentářích se nachází mnoho pasáží, zabývajících se explicitně, či náznakem několikerým výkladem Písma. Při pohledu na následující pasáže od Rabana Maura bude zřetelnější různorodost a nejednotnost v exegetickém přístupu, který platí potom i pro pozdější středověké exegety:

„Celek obou Zákonů může být rozlišen na tři části, to jest na historii (*historiam*), na mravní dokonalost (*moribus*) a na alegorii (*allegoria*).“¹³⁴

„...nacházejí v obou Zákonech cenný význam (*sensus*) historický (*historia*), alegorický (*alegoriam*), tropologický (*tropologiam*), anagogický (*anagogiam*).“¹³⁵

Na jiných místech je zřejmé, že byl Rabanus Maurus ovlivněn Origenem:

¹³³ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 130, pozn. 56.

¹³⁴ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 107, pozn. 4.

¹³⁵ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 107, pozn. 10.

„Často jsme řekli, že v Písmu svatém může být nalezen trojí způsob porozumění, totiž historický (*historicum*), morální (*moralem*) a mystický (*mysticum*). Proto v našem porozumění je obsaženo tělo, duše a duch. Tento trojí aparát ukazuje na tři způsoby porozumění (*triplicem formam*).“¹³⁶

„Slova, která byla dána nebeskou řečí, jsou obvykle vnímána buď skrze historické porozumění (*historica*) nebo alegorické (*allegorica*) nebo tropologické (*tropologica*), to jest morální (*morali*) nebo určitě skrze anagogické (*anagogica*).“¹³⁷

Často se můžeme setkat s jeho různým přístupem v komentáři i jen k jedné biblické knize.¹³⁸ Tato různorodost, kterou nacházíme u Rabana Maura, není charakteristická pouze pro něho, ale pro mnoho dalších autorů ve středověku. Něco podobného můžeme vidět i u Richarda ze Svatého Viktora (+1173):

„Písmo pojednává o své látce trojím způsobem: podle historického smyslu, podle alegorického smyslu a podle tropologického smyslu. Historický smysl je vyprávění událostí, které se odehrály, obsažené v prvním významu textu. Alegorie je, když se skrze vyprávěné události naznačují jiné události, ať minulé, přítomné či budoucí. Tropologie je, když skrze události o kterých čteme, poznáváme, jak máme jednat.“¹³⁹

¹³⁶ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 107, pozn. 5.

¹³⁷ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 107, pozn. 9.

¹³⁸ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 106-108.

¹³⁹ Citováno podle RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato: Kniha o vtěleném Slově*, 1. vyd. Přel. L. Jiroušová. Praha: OIKYOMHNH, 2000. ISBN 80-7298-012-2. s. 15. Tato Richardova formulace je s malými odchylkami přejata od Hugona. Na rozdíl od Richarda nemluví Hugo ze Svatého Viktora o „trojím způsobu“, ale o trojím porozumění (*secundum triplicem intelligentiam*), podle něhož Písmo o věcech pojednává. In RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato*, s. 15, pozn. 38. U všech textů bez výjimky se však podle Hugona musí hledání alegorického, respektive tropologického významu opírat o význam doslovný. In

Jinde však Richard mluví o čtverém výkladu Písma, který však ani u něho není úplně jednoznačný, jak vyplývá z následujících dvou textů:

„*Po poznání historie (historiam) bychom měli prozkoumat [smysl] morální (moralitatem). Potom jednoduše skrze alegorii (allegoriae) přistoupíme k anagogii (anagogen).*“¹⁴⁰

„...*Ninive může být chápáno čtverým způsobem: historicky (historaliter), jako obnovená metropole Asyrského království, allegoricky (allegorice) vyjadřující svět, mysticky (mystice) jako určitý druh církve, morálně (moralice) v její úloze [je] duší...*“¹⁴¹

Domikán Augustin z Dácie (+1285), který nepatřil k významným exegetům ani teologům, svým mnemotechnickým výrokiem,¹⁴² který proslavil později Mikuláš z Lyry, jemuž se někdy mylně připisoval, definitivně vtiskl středověké exegezi nálepku čtverého výkladu Písma. Tento výrok se bezesporu stal i jedním z nejvíce citovaných i mezi moderními badateli v oblasti biblické hermeneutiky.¹⁴³ Ve svém teologickém kompendiu *Rotulus pugillaris* Augustin píše:

KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s. 194. H. Lubac poznamenává, že i Hugo ze Svatého Viktora znal čtverý způsob výkladu Písma. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 113.

¹⁴⁰ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 113.

¹⁴¹ DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 83, pozn. 5-7.

¹⁴² Tento výrok se objevuje v první kapitole (*De intruductoriis scientiae theologicae*) teologického kompendia *Rotulus pugillaris*, které bylo napsáno kolem roku 1260. Tato první kapitola vysvětluje učení Tomáše Akvinského obsažené v první *Questio* v jeho Teologické summě. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 1-2.

¹⁴³ Jenom pro ilustraci uvádím práci P. Pokorného *Hermeneutika jako teorie porozumění*. In POKORNÝ, P. *Dějinné pozadí exegetických metod a hermeneutických teorií*. In POKORNÝ, P. (ed.) *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, Vyšehrad: Praha, 2006. ISBN 80-7021-779-0. s. 146.

„*Doslovný smysl (littera) učí, co se událo; alegorický (allegoria), co máš věřit; morální (moralis), co máš činit a anagogický (anagogia) k čemu spěješ.*“¹⁴⁴

Zásadnější posun v chápání „čtverého“ způsobu výkladu Písma rozpracovává potom Tomáš Akvinský (1225-1274) a Bonaventura z Bagnoregia (1217-1274). Tomáš Akvinský se k tomu vyslovuje ve své *Teologické summě*,¹⁴⁵ kde píše, že Písmo je zahaleno „rozmanitostí posvátných závojů“¹⁴⁶ a mluví jak k učeným tak i k neučeným.¹⁴⁷ Tělesná podobnost (similitudinis corporalium) jsou užitečná pro neučené, neboť ti nejsou schopni rozumově chápat pojmy samy o sobě. Avšak těm, kterým se zjevení smyslu Písma dostává, radí, aby byli snaživí, nezůstávali v podobnostech, ale spíše, aby toužili po poznání věcí rozumových, a aby o tom dále poučovali druhé.¹⁴⁸ Následující pasáž z *Teologické summy* od Tomáše Akvinského uvádím téměř v plném znění, neboť bude důležitá pro pochopení pojetí jednotlivých smyslů Písma a jeho výkladu u Mikuláše z Lyry v pozdější části.¹⁴⁹ Tomáš tedy vysvětluje, že Písmo svaté pojednává o věcech různými způsoby takto:

¹⁴⁴ G. Scholem v roce 1956 v jedné své přednášce na londýnské univerzitě mluvil mimo jiné o čtverém výkladu Písma v židovské i křesťanské tradici a upozorňuje právě na tento pozoruhodný verš neznámého původu, který proslavil Mikuláš z Lyry. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. 1. vyd. Přel. R. Maierová. Praha: Volvox Globator, 1999. ISBN 80-7207-315-X. s. 182. Téměř ve stejné době Henry de Lubac píše své čtyřsvazkové dílo *Exégese médiévale - Les quatre sense de l'Écriture*, které potom vyšlo v roce 1959. A celé toto rozsáhlé dílo považuje za pouhý komentář k tomuto verši, který pro něho už však není anonymní. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 1-2.

¹⁴⁵ AKVINSKÝ, T. *Theologická summa*. Přel. E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1937, Otázka I., Články IX-X.

¹⁴⁶ Tomáš přebírá tento motiv od Dionysia Aeropagity, O nebeské hierarchii, kap. I, 2. In *Theologická summa*, Otázka I., Článek IX.

¹⁴⁷ Tomáš argumentuje na základě Řím 1:14. In *Theologická summa*, Otázka I., Článek IX.

¹⁴⁸ *Theologická summa*, Otázka I., Článek IX.

¹⁴⁹ Viz kap. 4.

„Tedy první význam, kterým slova znamenají věci, patří k prvnímu smyslu, jenž je historický¹⁵⁰ (*sensus historicus*), čili doslovný¹⁵¹ (*litteralis*). Avšak význam, kterým věci, označené slovy, opět označují jiné věci, se nazývá smysl duchovní (*sensus spiritualis*), jenž se zakládá na slovním a jej předpokládá. Duchovní smysl se pak dělí trojmo...Tedy pokud věci Starého zákona značí věci Nového zákona, jedná se o smysl alegorický¹⁵² (*sensus allegoricus*); pokud to, co se stalo s Kristem, nebo v tom, co Krista značí, jsou znamení toho, co my máme činiti, je smysl morální¹⁵³ (*sensus moralis*); pokud značí to, co jest ve věčné slávě, je to smysl anagogický (*sensus anagogicus*). Protože však autor¹⁵⁴ zamýšlí doslovný smysl (*sensus litteralis*), autorem pak svatého Písma jest Bůh, jenž svým rozumem obsahuje všechno zároveň, není nevhodné, jak praví Augustin ve 12. kapitole Vyznání, jestliže také podle doslovného smyslu (*litteralem sensum*) v jednom slově Písma jest více smyslů...mnohost těchto smyslů (*multiplicitas sensuum*) není z toho, že jedno slovo má mnohonásobný význam, nýbrž proto, že věci, označené slovy, mohou býti znameními jiných věcí. A tak...všechny smysly mají základ v jednom, totiž v doslovném [smyslu] (*litteralem*), z něhož jediného lze vésti důkaz, ne však z toho, co jest řečeno alegoricky (*allegoriam*)...Ale tím se ze svatého Písma nic neztrácí, neboť duchovní smysl (*spirituali sensu*) neobsahuje nic pro víru nutného, čemu by Písmo jinde neučilo zřejmě doslovným smyslem...historie (*historia*), příčinnost (*aetiologia*), obdoba (*analogia*), patří k jednomu doslovnému smyslu (*litteralem sensum*)...historie (*historia*) je, když se něco jednoduše vypravuje; příčinnost (*aetiologia*)

¹⁵⁰ V překladu se objevuje: „...jenž jest dějepisný...“.

¹⁵¹ *Sensus litteralis* je často překládán jako smysl doslovný či slovní. V přebíraném překladu měním tedy překlad latinského slova *litteralis* ze slovní na doslovný, aby terminologie celé práce byla jednotná.

¹⁵² V překladu se objevuje doslovně „...jest smysl alegorický...“.

¹⁵³ V překladu se objevuje doslovně *mravní*, toto slovo měním záměrně na *morální*, abych v práci dodržel jednotný překlad latinského slova „*moralis*“.

¹⁵⁴ V překladu se objevuje: „původce“, což je překlad latinského slova „*auctor*“. Proto i zde preferuji překlad „*autor*“, abych dodržel jednotnou terminologii v celé práci.

pak, když se udává příčina pověděného...; obdoba (analogia) pak jest, když se ukazuje, že pravda jednoho Písma neodporuje pravdě druhého. Alegorie (allegoria) sama se však mezi oněmi čtyřmi klade za trojí duchovní smysl (tribus spiritualibus sensibus). Jako i Hugo ze Svatého Viktora do smyslu alegorického zahrnuje také anagogický, udává ve svých třetích Sentencích pouze trojí smysl, totiž historický (historicum), alegorický (allegoricum) a tropologický (tropologicum)¹⁵⁵ ...parabolický smysl (sensus parabolicus) jest obsažen v doslovném. Neboť slovy se označuje něco vlastně a něco obrazně a doslovným smyslem (litteralem sensum) není sám obraz, nýbrž, co jest zobrazeno.“¹⁵⁶

Tomáš Akvinský navazuje na Dionysia Aeropagitu, Augustina, Řehoře z Nyssy a na závěr cituje Huga ze Svatého Viktora, zná tedy tradici jak trojího (*triplex*), tak čtverého (*quattor*) smyslu Písma. Avšak jeho největším přínosem je odklon od „tradičního“ čtverého výkladu Písma k širšímu pojetí doslovného významu (*sensus litteralis*), který je prvním záměrem (*intentio*) autora Písma a od kterého se odvozuje význam duchovní (*sensus spiritualis*). V závěru pak ještě zmiňuje smysl parabolický (*sensus parabolicus*) též obsažený ve slovním smyslu, čímž se snaží postihnout jednotlivé významy Písma vyčerpávajícím způsobem. Podle Tomáše Akvinského může tedy *sensus litteralis* zahrnovat jak obrazná tak i morální vyjádření.

V kompendiu scholastické teologie nazývaném *Breviloquium*, propracoval svoji hermeneutiku františkán Bonaventura z Bagnoregia. Ve svém prologu se pokouší nalézt v Písmu uspořádání odpovídající obrazci pomyslného kříže (*crux intelligibilis*). Bonaventura vysvětluje svůj záměr takto:

¹⁵⁵ Viz paralely mezi Mikulášem z Lyry a Hugem od Sv. Viktora s. 96.

¹⁵⁶ *Theologická summa*, Otázka I., Článek X.

„Když člověk vroucně touží po cíli Písma svatého a je k němu zaměřen, když současně věří v jeho Původce a vzývá ho, je třeba nahlížet postup Písma podle jeho šířky, délky, výšky a hloubky, a to podle způsobu a pořádku, jak nás tomu učí apoštol. Šířka Písma spočívá v mnohosti jeho částí, délka pak spočívá v popisu dob a epoch, výška v popisu stupňovitě uspořádaných hierarchií a hloubka¹⁵⁷ v mnohosti mystických významů a porozumění (*multitudine mysticorum sensum et intelligentiarum*).“¹⁵⁸

Hloubku Písma pak Bonaventura rozvádí takto:

„Konečně má Písmo svaté hloubku, která spočívá v mnohočetnosti mystických smyslů, neboť kromě doslovného¹⁵⁹ smyslu (*litteralem sensum*) je třeba ho vykládat na různých místech trojím způsobem (*tripliciter*), totiž alegoricky (*allegorice*), morálně (*moraliter*) a anagogicky (*anagogice*). O alegorii (*allegoria*) hovoříme, když se prostřednictvím jedné skutečnosti označuje jiná skutečnost, podle toho, v co je třeba věřit. Tropologický (*tropologia*) neboli morální (*moralitas*) smysl spočívá v tom, že prostřednictvím toho, co se odehrálo, se dává na srozuměnou cosi dalšího, co je třeba konat. Anagogie (*anagogia*) je jakési uvádění člověka do výšin, když se mu dává na srozuměnou, po čem by měl toužit, tedy po věčném štěstí blažených.“¹⁶⁰

Ve spise *De reductione artium ad theologiam* se Bonaventura také věnuje čtvrtému způsobu výkladu Písma:

¹⁵⁷ Hloubku Písma popisuje Bonaventura na jiném místě v prologu takto: „Popisuje bídu těch, kdo mají být zavrženi, v čemž spočívá nejen hloubka celého světa, ale zároveň také hloubka Božího soudu.“ Citováno podle BONAVENTURA, *Breviloquium*. 1. vyd. Přel. C.V. Pospíšil. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-703-0. s. 74.

¹⁵⁸ BONAVENTURA, *Breviloquium*, s. 75.

¹⁵⁹ Na tomto místě se odlišuji od překladu C. V. Pospíšila a preferuji překlad latinského spojení „*sensus litteralis*“ jako „doslovný smysl“ na místo „smyslu literárního“. In BONAVENTURA, *Breviloquium*, s. 82.

¹⁶⁰ Citováno podle BONAVENTURA, *Breviloquium*, s. 82.

„Ve všech knihách Písma svatého je totiž kromě doslovného smyslu (*litteralem sensum*), který slova vyjadřují navenek, přítomen trojí smysl duchovní (*triplex sensus spiritualis*): alegorický (*allegoricus*), který nás učí, co máme věřit o božství a lidství; morální (*moralis*), který nás učí, jak máme žít; a anagogický (*anagogicus*), který nás učí, jak se musíme upínat k Bohu. A tak nás celé Písmo učí toto trojí: Kristovo věčné zrození a vtělení, řád života a sjednocení Boha a duše. První se týká víry, druhé mravů, třetí cíle obojího. Učenci musí pilně studovat první, druhé musí studovat kazatelé a třetí ti, kdo se oddali rozjímání. Prvnímu nás učí především Augustin, druhému zvláště Řehoř a třetímu Dionysios. Na Augustina navazuje Anselm, na Řehoře Bernard a na Dionysia Richard, neboť Anselm vyniká v argumentaci, Bernard v kázání a Richard v rozjímání. Ve všech třech pak Hugo.“¹⁶¹

Na jiných místech je zřejmé, že se i Bonaventura kloní k pojetí, ve kterém má Písmo nejdříve doslovný smysl, pod kterým jsou obsaženy další hlubší mystické smysly. Podobně jako je voda základem pro ušlechtlejší nápoj, totiž pro víno:

„...doslovný smysl (*sensus litteralis*) je jako voda, smysl mystický (*sensus mysticus*), tropologický (*tropologicus*) a anagogický (*anagogicus*) jsou jako víno...“¹⁶²

„...Proto se také pod kůrou zjevného doslovného smyslu (*litterae*) skrývají hluboké mystické (*mystica*) významy...“¹⁶³

¹⁶¹ Citováno podle BONAVENTURA, *Jak přivést umění zpět k teologii Váš učitel je jeden, Kristus*. 1. vyd. Přel. T. Nejeschleba. Praha: OIKOUMHNH, 2003. ISBN 80-7298-078-5. s. 76-79. Podobnou pasáž rozebírá Beryl Smalley u Huga ze Svatého Viktora. In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 85-90. Srovnej s pasáží od Avrahama Abulafii viz pozn. 189. Též srovnej s pasáží od Bachji ben Ašera pozn. 207.

¹⁶² DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis II*, s. 25.

Tedy i u Bonaventury vidíme jistý odklon od „tradičního“ čtverého výkladu Písma k pojetí „dvojího“ výkladu Písma, který je však odlišný od širokého pojetí doslovného významu (*sensus litteralis*) u Tomáše Akvinského, neboť u Bonaventury *sensus litteralis* stojí vždy vedle duchovního výkladu (*allegorice, tropologice*,¹⁶⁴ *anagogice*) a považuje ho za jeden ze základních způsobů chápání Písma pro další mystické smysly. Ve svém mystickém spise *Itinerarium mentis in Deo* Bonaventura představuje výklad spojený s mystickým vystupováním mysli v sedmi stupních¹⁶⁵ do Boha.¹⁶⁶ Bonaventura prožil zázračné setkání¹⁶⁷ s okřídleným serafem v podobě Ukřižovaného a v tu chvíli mu byla zřejmá

¹⁶³ Citováno podle BONAVENTURA, *Breviloquium*, s. 83. Srovnej s podobným zněním u mistra Eckharta s. 53.

¹⁶⁴ Bonaventura chápe *moraliter* i *tropologice* jako synonyma, jak vyplývá z celé citované pasáže z *Breviloquia* (viz s. 49). U středověkých křesťanských autorů dochází k častému zaměňování těchto pojmů.

¹⁶⁵ Moše Idel uvádí ve své studii *Ascensions on High* mimo jiné dva texty od rabiho Moše Cordovera, který popisuje vystupování do ráje skrze sedm paláců. In IDEL, M. *Ascensions on High in Jewish Mysticism – Pillars, Lines, Ladders*, Budapest – New York: Central European University Press, 2005. ISBN 963-7326-03-0. s. 116.

¹⁶⁶ V křesťanské tradici se setkáváme i se čtyřstupňovým vystupováním mysli do Boha doprovázeným studiem Písma, jak popisuje před r. 1150 kartuzián Guido II., jemuž je spis *Scala paradisi* připisován. Ve své úvodní části Guido říká: „...*A náhle se mi v duchu vybavily čtyři duchovní stupně, totiž četba (lectio), rozjímání (meditatio), modlitba (oratio), a kontemplace (contemplatio). To je jakýsi žebřík mnichů, po kterém vystupují ze země do nebe. Má sice malý počet stupňů, přece však je nesmírně a neuvěřitelně veliký. Jeho dolní část se opírá o zem, horní pak proniká nebesa a zkoumá jejich tajemství... Čtení je horlivý a soustředěný pohled do Písma. Rozjímání je snaha mysli vypátrat pod vedením rozumu význam skryté pravdy. Modlitba je oddané zaměření srdce k Bohu... Kontemplace je jakési povznesení mysli ponořené do Boha nad sebe tam, kde zakouší radosti věčné slasti.*“ In *Scala Paradisi - Stupně k ráji*, Přel. M. Koronthályová, Praha: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 1996. ISBN 80-7192-083-5. s. 6-7. Text s podobným zněním nacházíme u Obadji Maimonida (1228-1265): „*Přál bych si, aby jsi zaměřil svoje úsilí na pochopení Písma a abys ho četl jako toužící (muštáq) a hledající (tálíb) a ne jak je čteno v těchto dnech lidmi, kteří nepřemýšlejí, co čtou, ale pouze recitují [text], jakoby důvodem bylo pouze čtení (tiláwa)... a když budeš číst nějaký verš... vyvodíš z něho další význam a budeš stoupat od jednoho významu ke druhému...*“ In OBADYAH ben ABRAHAM ben MOSES MAIMONIDES, *The treatise of the Pool – Al-Maqála al-Hawdija*, 2. vyd. Přel. P. Fenton. London: The Octagon Press, 1995. ISBN 0-900860-87-1. s. 115. Pro detailnější zpracování s odkazy na křesťanskou tradici viz IDEL, M. *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, s. 101-142. K otázce možného vlivu židovské exegeze na křesťanskou exegezi viz pozn. 172, též s. 58-64.

¹⁶⁷ Na tom samém místě se podobná událost přihodila i Františkovi z Assisi.

i cesta, která k takové zkušenosti přivádí. Bonaventura mistrně propojuje cestu mystického vystupování s duchovními (mystickými) smysly Písma svatého. Užívá pro to obraz okřídleného serafa,¹⁶⁸ jehož tři páry křídel představují jednotlivé stupně.¹⁶⁹

„O této Hlavě¹⁷⁰ a Těle Církve pojednává celé Písmo svaté, jež nás učí, jak dosáhnout očistění, osvětlení a dokonalosti...ve shodě s jeho třemi duchovními smysly, tedy s tropologickým (tropologia) smyslem, který očistění přivádí ke spravedlivému životu, s alegorickým (allegoria), který osvětlení přivádí k jasnému poznání, s anagogickým (anagogia), který uchvácení mysli a okoušení slasti moudrosti přivádí k dokonalosti.“¹⁷¹

Ze záměru celého mystického spisu vyplývá, že jednotlivé duchovní významy pro pochopení Písma mají své důležité místo ve výstupu lidské mysli do Boha. Ale právě v tomto posledním citovaném textu Bonaventura již vynechává význam doslovný (*sensus litteralis*), jenž byl v *Breviloquiū* řazený mezi významy mystické a byl jejich nedílnou

¹⁶⁸ Iz 6:2.

¹⁶⁹ „V šesti křídlech Serafa totiž můžeme vidět jasné znamení šesti vyvýšení nebo osvětlení, jimiž je duše jakoby šesti stupni nebo putováními uschopňována...Šest Serafových křídel naznačuje tedy šest stupňů osvětlení, která od tvorů přivádějí až k Bohu... Citováno podle BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*. 2. vyd. Přel. C.V. Pospíšil. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-61-9. s. 55-56. „Po těchto dvou stupních (I. a II.), které nás přivádějí k nazírání Boha v jeho stopách, a které můžeme přirovnat ke dvěma křídly, jež zakrývají Serafovy nohy, je zřejmé, že všechny stvořené věci tohoto hmotného světa přivádějí duši nazíravého a moudrého člověka do věčného Boha.“ Ibidem s. 76. „Tyto dva stupně (III. a IV.), na nichž přistupujeme k nazírání Boha v nás samých jako v zrcadlech stvořených obrazů, a které představují jakoby dvě prostřední k letu rozpjatá křídla, dávají pochopit, že do toho, co je Boží, jsme přiváděni jak skrze přirozené schopnosti rozumem obdařené duše, tak skrze jejich úkony, vlastnosti a osvojené dovednosti, jak to ukazuje třetí stupeň. Jsme vedeni rovněž skrze obnovené schopnosti téže duše prostřednictvím teologických ctností, duchovních smyslů a vytržení mysli, jak je to patrné na čtvrtém stupni.“ In BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, s. 89-90. Obraz okřídleného serafa užívá i Hugo ze svatého Viktora ve svém spise *De Archa Noe morali* pro vysvětlení trojího způsobu pochopení Písma. Hugovo pojetí je nápadně podobné Bonaventurově popisu. In PL, sv. 176, sl. 624-625.

¹⁷⁰ Míneně tím Ježíš Kristus.

¹⁷¹ Citováno podle BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, s. 89.

součástí. Bonaventurova originalita zde spočívá v uceleném konceptu sedmistupňového vystupování lidské mysli, jež je propojeno s tropologickým, alegorickým a anagogickým významem Písma. Tento koncept by mohl být implicitně chápán i jako sedmerý způsob chápání Písma, s nímž se rovněž můžeme setkat už od Augustina v křesťanské tradici.¹⁷²

Pro ilustraci tohoto sedmerého způsobu výkladu Písma uveďme alespoň jeden příklad od Angeloma z Luxeuil (pol. 9. stol.) z jeho *Ennarationes in libros Regum*, kde popisuje, že v Písmu nerozeznáváme pouze tři způsoby výkladu, nýbrž, že učenci rozeznávají sedm forem

¹⁷² Prvotní náznak můžeme sledovat už u Augustina, který přebírá sedm Tyconiových zásad, i když nabádá při jejich užívání k opatrnosti. In AUGUSTINUS, A. *De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. J. Nechutová. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5. s. 157-170. Rozsáhlejší rozbor sedmerého výkladu Písma zpracovává i Henry Lubac. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 82-89. Martin Marrier, editor spisů Oda z Cluny (878-942) v 17. století, nachází dokonce osm smyslů (*octo numerus sensus*) Písma, jak je patrné z následující pasáže: „...*In ipsa igitur Scriptura sacra octo numero sensus praecipue commendari propriis locis comperiuntur, scilicet: (1) litteralis, vel historicus; (2) allegoricus, vel parabolicus; (3) tropologicus, vel etymologicus; (4) anagogitus, vel analogicus; (5) typicus, vel exemplaris; (6) anaphoricus, vel proportionalis; (7) mysticus, vel apocalypticus; et ultimus (8) boarcademicus, vel primordialis...*“ V této pasáži je zarážející právě posledně zmiňovaný „*sensus boarcademicus*“, se kterým se můžeme setkat pouze zde. Marrier tento způsob potom v závěru svého úvodu vysvětluje těmito slovy: „*Ultimus sensus boarcademicus, id est, quo ipsa principia rerum comparatur cum beatitudine aeterna...Sed iste sensus est tantum usitatus apud Judeos cabalistas. Alii sensus sunt celebres in doctoribus: litteralis in Hieronymo, allegoricus in Gregorio, tropologicus in Ambrosio, anagogicus in Augustino, typicus in Basilio et Bernardo, anaphoricus in Clemente, Petri succesore, et mysticus in Nazianzeno.*“ In PL, sv. 133, sl. 105-108. Na toto místo upozornil už Harry Caplan ve svém článku z roku 1929, kde se dokonce dotazoval Louise Ginzberga na význam termínu „*boarcademicus*“. Luis Ginzberg má za to, že by to mohl být „*be'ur qadmon*“ (באור קדמון). H. Caplan nenachází jediné místo, kde by Odo vykládal Písmo tímto způsobem a také považuje za nepravděpodobné, že by křesťanský učenec na přelomu 9. a 10. století mohl být ovlivněn kabalistickými spisy, neboť: „...*at a time the Cabala was not yet in being.*“ In CAPLAN, H. *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching. Speculum*, 1929, č. 3, s. 282-290. Proti názoru H. Caplana stojí text, nacházející se už u Agobarda (+840), který mluví o mystických spisech *Šiur qoma* a *Alphabeth de R. Akiva*. Na základě tohoto textu, lze tedy říci, že některé židovské mystické texty byly známy na latinském západě už v 9. století! In DAHAN, G. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, 2. vyd. Přel. J. Gladding. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. ISBN 0-268-00830-2. s. 72-73. Když jsem znovu procházel Odovy komentáře, tak jsem též nenašel místo, kde by tímto způsobem Odo vykládal Písmo. Zůstává však otázkou, proč by Martin Marrier vůbec zmiňoval mezi ostatními způsoby výkladu Písma „*sensus boarcademicus*“, kdyby proto neměl relevantní textový podklad.

výkladu skrytých moudrostí (*secreta sapientiae*), jak lze chápat na základě verše z Apokalypsy 5:1: „*A v pravici toho, který sedí na trůnu, spatřil jsem knihu úplně popsanou, zapečetěnou sedmi pečetěmi.*“ Potom pokračuje následujícím výkladem:

„*Jsou to tedy [výklady]: první historický (historialis), druhý alegorický (allegorialis), třetí je kombinace historického a alegorického (utrisque rei modus), čtvrtý s ohledem na neměnnost esence božské Trojice, někdy se rozumí jednotlivě a někdy je připomínkou hloubky svátostného zjevení, pátý parabolický¹⁷³ (parabolaris), rozumí se, když je nějaká věc v Písmu řečena, ale je tím míněno něco jiného, šestý s ohledem na dva příchody Spasitele, když se rozumí první nebo druhý příchod a nebo oba, sedmý, je takový způsob, kterým jsou dodržována Boží přikázání...“¹⁷⁴*

Na přelomu 13. a 14. století se také setkáváme s významnými učiteli, kteří nepochybně znali čtvrtý výklad, avšak dávají přednost spíše hledání hlubších mystických významů Písma před smyslem doslovným. Jedním z těchto učenců je i dominikán mistr Eckhart (1260-1328). Podobně jako se rabi Šlomo ben Jicchak (1040-1105)¹⁷⁵ stává často citovaným autorem u Mikuláše z Lyry,¹⁷⁶ také Eckhart stejně tak často cituje rabiho Moše ben Maimona (1138-1204).¹⁷⁷ Oba učenci působí ve stejné době na univerzitě v Paříži a oba se zabývají biblickými komentáři, ale každý zastává zcela odlišný typ výkladu. Zatímco Lyra je zastáncem doslovného výkladu (*sensus litteralis*), Eckhart naopak hledá hlubší významy, které se skrývají pod „*slupkou písmen*“ (*sub cortice litterae*),

¹⁷³ U Tomáše Akvinského viz s. 46-48, u Mikuláše z Lyry viz kap. 4.3.

¹⁷⁴ PL, sv. 115, sl. 245.

¹⁷⁵ Bývá též nazýván akronymem Raši.

¹⁷⁶ Viz kap. 5.1.

¹⁷⁷ Bývá též nazýván akronymem Rambam.

přesněji pod „obrazem a povrchem doslovného smyslu“ (*sub figura et superficie sensus litteralis*). Jako by měl zde Eckhart na mysli dvojí doslovný smysl, o kterém „mluví“ rabi Moše ben Maimon:¹⁷⁸

„...naším záměrem v této knize Přirovnání je proběhnout některá místa, jak této knihy, tak i jiných svatého kánonu a vyvodit skrytější smysl některých věcí obsažených parabolicky (*parabolice*) ‚pod slupkou písmene‘, aby byli podníceni zkušenější [čtenáři], jak v těch několika [pasážích], kterých se letmo dotýkám, tak v mnohých jiných, které pomijím, aby vyhledávali lepší a hlubší [významy] božské (*divina*), přirozené (*naturalia*) a morální (*moralia*), skryté pod obrazem a povrchem doslovného smyslu (*sensus litteralis*). Jak říká rabi Moše [ben Maimon]: ‚Celý Starý zákon je buď přirozenou vědou nebo duchovní moudrostí‘, ...“¹⁷⁹

Podobně i starší současník Mikuláše z Lyry, Dante Alighieri (1265-1321) preferuje v celém svém díle širší pojetí alegorického výkladu (*ad allegoriam*), který v sobě zahrnuje mystické významy (*sensus mystici*), tedy výklad morální (*ad moralem*) i anagogický (*ad*

¹⁷⁸ Detailněji o dvojím doslovném smyslu (*duplex sensus litteralis*) u Mikuláše z Lyry viz kap. 4.2.

¹⁷⁹ „...intentio nostra est in hac editione parolarum transcurrendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis elicere quaedam ‚sub cortice litterae‘ parabolice contenta quantum ad sensum latentioem, ut peritiores provocentur, ut tam in his, quae pauca tango et breviter, quam in aliis pluribus, quae pertranseo, meliora et uberius inquirant quantum ad divina, naturalia et moralia, latentia sub figura et superficie sensus litteralis. Nam, sicut dicit Rabbi Moyses: ‚tota scriptura veteris testamenti vel est scientia naturalis vel sapientia spiritualis‘...“ In WEISS, K. *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964, sv. I, 447-448. Pro detailní rozbor Eckhartova výkladu Pisma a vliv Moše ben Maimona na jeho biblické komentáře viz WINKLER, E. *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.; Viz též velmi cenná studie Josefa Schwartze: SCHWARTZ, Y. „To Thee is silence praise“: *Meister Eckhart's reading in Maimonides' Guide of the Perplexed*, (hebrejsky), Tel Aviv: Am Oved Publishers, 2002. ISBN 965-13-1561-X. s. 401.

anagogicum). Ve svém díle *Epistola XIII*,¹⁸⁰ v němž poskytuje Cangrandovi della Scalla klíč ke správnému čtení svého básnického díla, Dante píše:

„Aby se objasnilo to, co bude řečeno dále, je třeba předeslat, že smysl tohoto díla není pouze jeden (simplex sensus), nýbrž, že toto dílo by se naopak dalo označit jako polisemos, dílo s mnoha smysly. První smysl je ten, který nám poskytuje doslovný text (per litteram), druhý pak získáme zjištěním, co má tento doslovný text znamenat. Prvnímu smyslu se říká doslovný (litteralis), druhému pak alegorický (allegoricus), morální (moralis) či anagogický (anagogicus). Pro větší jasnost uvedme jako příklad těchto odlišných způsobů vykládání¹⁸¹ na těchto následujících verších: ‚Když vyšel Izrael z Egypta a Jákobův lid odešel od barbarů, židovský národ se zasvětil Bohu a Izrael se stal Božím panstvím.‘ Bereme-li tento text doslovně (ad litteram), jeho smysl je ten, že v Mojžíšově době byli synové Izraele vyvedeni z Egypta; vezmeme-li jej jako alegorii (ad allegoriam), pak znamená, že jsme byli vykoupeni Kristem; morální smysl (ad moralem) spočívá v tom, že duše je vyvedena z temnot a neštěstí hříchu do stavu milosti; anagogický smysl (ad anagogicum) nám objasňuje, že posvěcená duše je vyvedena z otroctví stávající pozemské zkaženosti do svobody věčné radosti. Tyto mystické smysly (sensus mystici) jsou sice označeny různými jmény, obecně je však můžeme všechny nazvat alegorickými (allegorici), protože se liší od doslovného (litterari) čili historického (historici) smyslu. Výraz ‚alegorie‘ je ostatně odvozen

¹⁸⁰ Někteří badatelé tuto část připisují Dantovi jiní nikoliv. Avšak i kdyby Dante tento list nenapsal, nepochybně by v něm byl tak či onak reflektován interpretační postoj společný celé středověké kultuře a interpretační teorie vyložená v tomto díle by vysvětlovala způsob, jakým byl Dante po staletí čten. *Epistola XIII*. nedělá nic jiného, než že aplikuje na Dantovo básnické dílo onu teorii čtyř smyslů, která platila po celý středověk. In ECO, U. *Umění a krása ve středověké estetice*. 2. vyd. Přel. Z. Frýbort. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-892-3. s. 166.

¹⁸¹ Zde se odlišují od překladu Zdeňka Frýborta, který překládá latinské slovo *tractandi* - *předkládání*. In ECO, U. *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 165.

z řeckého slova ‚alleon‘, které v latině znamená ‚alienum‘, tedy ‚odlišný‘.¹⁸²

Dante Alighieri v podstatě redukuje všechny způsoby pochopení Písma na dva základní, tedy na doslovný (*litteralis*) a alegorický (*allegoricus*). Ve svém pojetí se opírá o verzi pocházející pravděpodobně od Tomáše Akvinského, avšak s jediným rozdílem, že ho aplikuje na „světskou poezii“.¹⁸³ Zatímco Tomáš Akvinský se snaží omezit dosah alegorie, tak právě básníci jako Dante činí pravý opak.

Z tohoto krátkého nástinu je tedy vidět, že již od Nového zákona můžeme sledovat určité tendence ve výkladu Písma, které nejsou v křesťanské tradici vůbec jednoznačné a jasně formulované, ale že hermeneutické přístupy k Písmu ve své pluralitě krystalizovaly a byly určovány ranými křesťanskými autory až do středověku a zcela jistě bychom tuto tendenci mohli sledovat až do současnosti. Vedle tělesného (vnějšího) a duchovního (vnitřního) významu Písma rozeznávali křesťanští učenci i další jako trojí, čtverý či sedmerý způsob výkladu. Avšak zdaleka ne všichni byli konzistentní v jejich používání, což mohlo být částečně způsobeno rozmanitým stylem autorů biblických knih, ale především bohatou exegetickou tradicí a zájmem křesťanských vykladačů. Systematičtější přepracování „čtverého výkladu“ Písma, pak můžeme vidět zejména u Tomáše Akvinského a méně pak u Bonaventury z Bagnoregia. Avšak v mystickém spise Bonaventura už zmiňuje pouze významy duchovní (mystické) a smysl doslovný již zcela vynechává. Také u pozdějších učenců mistra Eckharta a Danta Alighieriho můžeme vidět

¹⁸² Citováno podle ECO, U. *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 165-166.

¹⁸³ Básníkovo dílo je svým způsobem pokračováním Písma svatého, tak jako v minulosti básníci Písmo posilovali nebo přímo předjímalí. Pokud ji Cangrandovi představuje jako komedii, naznačuje tím, právě pomocí příkladů, že ji považuje za dobré a platné pokračování Boží knihy. In ECO, U. *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 164-171.

vědomý odstup od doslovného smyslu (dvojího doslovného smyslu) a zdůrazňování spíše mystických a alegorických významů Písma. U Danta Alighieriho potom ještě vidíme, že čtverý výklad přestává být užíván pouze k výkladu Písma a je aplikován i na „světskou“ poezii.

Abychom zasadili celou tuto problematiku i do širšího mimokřesťanského exegetického rámce, je třeba se podívat v závěru této kapitoly na některé důležité souvislosti a vztahy různých exegetických tradic, zejména judaizmu a islámu k tradici křesťanské. Neboť i v obou těchto tradicích se setkáváme u některých autorů s podobným pojetím výkladu posvátného textu. Následující část rozhodně není možné považovat za vyčerpávající pojednání o výkladu svátostných textů v tradici židovské ani muslimské.

Potom tedy i v židovské exegetické tradici se můžeme setkat s výkladem rozlišujícím čtyři (pět),¹⁸⁴ šest,¹⁸⁵ sedm¹⁸⁶ či deset¹⁸⁷ cest

¹⁸⁴ Kromě známých čtyř významových vrstev *pardesu* (tedy *pšat* – doslovný smysl, *remez* – alegorický smysl, *draš* – talmudický a agadický výklad a *sod* – mystický smysl) se uvádí někdy ještě pátá, totiž výklad pomocí číselné hodnoty hebrejských písmen, *gematria*, která jinak významovou vrstvu netvoří. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 57. Z několika příkladů, kde se můžeme setkat se čtverým pochopením slov Tóry v židovské tradici vybírám následující: „*Slova Tóry lze připodobnit k ořechu. Jak se tomu dá porozumět? Právě tak, jako má ořech vnější skořápku a vnitřní jádro, tak také každé slovo Tóry obsahuje vnější [význam](ma'ase), midraš, hagadu a vnitřní (sod), přičemž každý představuje hlubší smysl než předchozí.*“ Totéž podobenství bylo ostatně použito koncem 12. století i věhlasným mnichem z Kalábie Jáchymem z Fiore v jeho spise *Echiridion in Apocalipsim*. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 54-55.; Viz též pozn. 46.

¹⁸⁵ IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. 1. vyd. Přel. M. Kallus. New York: State University of New York Press, Albany, 1989. ISBN. 0-88706-831-6. s. 187-188, pozn. 1.

¹⁸⁶ Tímto tématem se zabýval obširně Moše Idel u Avrahama Abulafii. Právě Avraham Abulafia (1240-1292) byl současníkem Bonaventury (1217-1274) a oba užívají ve svých mystických spisech sedm stupňů. Idel poukazuje na tuto skutečnost a říká, že u Bonaventury však tyto stupně nejsou konstruovány jako způsoby exegeze Písma, a proto nepřikládá této paralele velký význam. In IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Kapitola 3, Exegetical Methods in the Hermeneutical System of Abulafia, s. 82-124. Zde je však třeba poznamenat, přestože Bonaventurovým primárním zájmem ve spise *Itinerarium mentis in Deum* není výklad Písma, tak z některých pasáží a ve spojení s jeho *Breviloquiem* lze usuzovat, že pro Bonaventuru je několikery výklad Písma ve spise *Itinerarium mentis in Deum* nedílnou součástí jeho mystického

interpretace Tóry. Tak jako se u některých křesťanských učenců setkáváme s trojím, čtverým i sedmerým výkladem zároveň,¹⁸⁸ podobně je tomu i u některých židovských exegetů, kteří sice neužívají společně trojí či čtverý výklad, ale je zřejmé, že o jejich existenci v jiné tradici přinejmenším věděli.¹⁸⁹ K tématu vývoje čtverého výkladu Tóry v židovské tradici, který se poprvé objevil u španělských kabalistů ke konci 13. století,¹⁹⁰ existují v zásadě dvě vysvětlení. V první teorii se někteří badatelé shodují, že kabalisté přejali a přizpůsobili si křesťanskou metodu čtverého výkladu.¹⁹¹ Proti tomu stojí druhá teorie Pereze

vystupování. Také je i docela možné, že se mohl částečně inspirovat od Huga ze Svatého Viktora viz s. 52 a pozn. 169.

¹⁸⁷ BACHYA ibn PAKUDAH, *Duties of the Heart* – תורת חובות לבבות, Přel. D. Habermann (angličtina). Přel. R. Yehudah ibn Tibbon (hebřeština). Jerusalem – New York: Feldheim Publishers. ISBN 1-58330-432-0. sv. 1, s. 265-289.

¹⁸⁸ Viz kap. 3.1.

¹⁸⁹ SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 59. Vedle sedmerého výkladu Tóry, který je u Avrahama Abulafii stěžejní, Idel přináší velmi zajímavou pasáž od Abulafii, ve které říká: „Zmíněné čtyři cesty (výkladu Tóry)...používají všechny národy; běžní lidé první tři a jejich učenci čtvrtý.“ Z této pasáže je zřejmé, že Avraham Abulafia (1240-1292) znal čtverý způsob výkladu Písma u křesťanů. Vzhledem k tomu, že užívá plurálu *všechny národy* (kol ha-umot), tak se můžeme domnívat, že tento způsob výkladu byl znám i mimo křesťanskou tradici, tedy mezi muslimy. In IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 93. Srovnej Abulafiovu pasáž s pasáží z *De reductione artium ad theologiam* od Bonaventury viz s. 50. Scholem zase poukazuje na obraz, kde je Tóra přirovnávána k ořechu nacházející se v knize Zohar. Tato symbolika se však objevila už na počátku 13. století mezi francouzskými a německými učenici. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 55. Do současnosti je toto doloženo textem pouze u jednoho židovského exegety, avšak nelze stoprocentně vyloučit, že i jiní židovští učenici byli obeznámeni s vykladačskými přístupy v jiné tradici. Např. také Avraham ibn Ezra se zmiňuje ve svých dvou předmluvách k Tóře o křesťanském výkladu, který však považuje ve své první předmluvě za mylný. Doslova o ní říká: „...že je to cesta temnoty a stínů...“. Nicméně v ní nachází jeden pozitivní moment viz pozn. 375. Ve své druhé předmluvě je ke křesťanské exegezi ještě kritičtější a zmiňuje ji hned na prvním místě. In .5-7 מקראות גדולות, ברמן: ירושלים, תשנ"ה, עמ' 7-5.

¹⁹⁰ Mezi autory, u kterých se můžeme setkat se čtverým výkladem Písma, patřil především již zmíněný Avraham Abulafia, Moše z Leonu, Bachja ben Ašer a Josef Gikatila.

¹⁹¹ S touto teorií přišel poprvé Wilhelm Bacher. In BACHER, W. L'exégese biblique dans le Zohar. *Revue des Etudes Juives*, 1891, č. 22, s. 33-46, 219-229. Scholem s touto teorií v zásadě souhlasí. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 53. Žádný nový pohled nepřináší ani Van der Heide. In HEIDE, VAN DER A. Pardes: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. *Journal of Jewish Studies*, 1983, č. 34, s. 147-159. Idel ještě uvádí práci od Menachema Harana, který taktéž sdílí Scholemův názor. In IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 188, pozn. 1. Moše Idel, ve výše citované práci o Avrahamovi Abulafijovi, inklinuje také

Sandlera,¹⁹² který říká, že exegetický systém se vyvinul postupným vnitřním vývojem počínaje židovskou exegezí ve 12. století. Jestliže se však podíváme na židovské učence v 11. a 12. století v severní Francii a Německu, tak musíme konstatovat, že ve společném politickém, kulturním a intelektuálním prostředí právě docházelo ke vzájemnému ovlivňování a to nejen na poli exegeze.¹⁹³ Právě severní učenecká centra hluboce

k názoru Gershoma Scholema, který se mu zdá správný (...seems correct...) nicméně připojuje, že bychom neměli limitovat možné další vlivy na tento vývoj a jmenuje vliv islámu jako jeden z dalších důležitých vlivů na vývoj židovské exegeze. In IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 188, pozn. 1. Pro úplnost je však třeba dodat, že ani Scholem vliv islámu nevyklučuje. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 52. Ve své pozdější práci Idel částečně svůj názor mění a tvrdí, že pokud jde o jednoho kabalistu a myslí tím samozřejmě Avrahama Abulafia, tak můžeme možná mluvit o křesťanském či muslimském vlivu. Jinak se mu zdá málo přesvědčivé předpokládat, že by několik kabalistů přijalo přesně v tu samou dobu a patrně nezávisle na sobě, tu samou exegetickou metodu. In IDEL, M. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3. s. 430.

¹⁹² SANDLER, P. "לבעית "פרדס", In the Jubilee Volume for Elias Auerbach, Jerusalem, 1955, s. 222-235. Moše Idel se tedy později kloní k názoru Sandlera a poznamenává, že ani Scholem explicitně nezamítl Sandlerův názor. In IDEL, M. *Absorbing Perfections*, s. 430. Gershom Scholem k tomu však říká následující: „Naproti tomu se v poslední době snažil dokázat Perez Sandler samostatný, imanentní vývoj kabalistické doktríny pardes. Ačkoli by bylo přirozeně možné, že kabalisté došli ke své nauce o čtyřech významových vrstvách bez vnějšího vlivu tak, že prostě rozdělili alegorický výklad Písma na dva aspekty, filozofický a theosoficko-mystický, přesto se mi zdá, že pravdu má starší Bacherův názor. Skutečnost, že se tato představa objevuje v křesťanském Španělsku u tří kabalistických autorů současně, jakož i další fakt, že sledují jednu takovou teorii čtyř vrstev, ačkoli se vzhledem k jejich přesnému rozdělení rozcházejí, hovoří pro to, že se s představou o právě čtyřech vrstvách, již se chopili, museli někde setkat. Přitom se naléhavě vnucuje zpětný závěr o ovlivnění křesťanskou hermeneutikou. Vysvětlení různých vrstev Zoharu se skutečně neobyčejně podobá křesťanskému pojetí. Na druhou stranu by ani Gikatila (nebo Pseudo-Gikatila) neměl žádný dostatečný důvod pouštět se do rozlišování mezi dvěma různými metodami v rámci doslovného smyslu, kdyby se již předem nezajímal právě o vyzdvížení čtverého významového rozvrstvení Tóry.“ Citováno podle SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 61. Z Idelova názoru je velmi patrné, že svůj názor opírá o velikou intelektuální zdatnost a tvořivost španělských kabalistů s přihlednutím ke starší židovské exegetické tradici, ve které v podstatě byly již přítomny jednotlivé exegetické přístupy, přičemž ten poslední, který nazývá symbolicko-teosofický, přidali nakonec sami kabalisté. In IDEL, M. *Absorbing Perfections*, s. 430-431.

¹⁹³ Sára Kamin však dokazuje v kapitole, kterou nazvala *Affinities between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France*, že mezi Rašihou školou a školou ze Svatého Viktora existují zjevné podobnosti v exegezi. Přestože nenachází přímý vliv mezi Hugem ze Svatého Viktora a Šmu'elem ben Me'irem. Proto přičítá tento vliv společnému intelektuálnímu prostředí, jehož centrum byla Paříž, a které do jisté míry formovalo oba učence. In KAMIN, S. *Jews and Christians interpret the Bible*, Jerusalem:

ovlivňovala židovský život ve Španělsku¹⁹⁴ během období reconquisty.¹⁹⁵ Též se nám zachovalo svědectví od Avrahama ben Moše ben Maimona (1186-1237) v jeho *Milchamot ha-Šem*, o návštěvě francouzských učenců (*ba'alej tosafot*) v Egyptě roku 1211, kteří s ním debatovali dokonce o

The Magness Press, The Hebrew University, 1991. ISBN 965-223-776-0. s. 12-26. Vliv židovské exegetické tradice je znám také v komentářích Ondřeje ze Svatého Viktora. In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3. vyd. Indiana: University of Notre Dame Press, 1978. ISBN 0-268-00-267-3. s. 112-168. K tomuto tématu má drobnou poznámku i Lenka Karfíková, která např. přináší názor Beryl Smalley a rezervovanější názor Gilberta Dahana. In RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato*, s. 22, pozn. 65. Pro ucelenější pohled a názory dalších autorů, kteří publikovali k tomuto tématu ve sborníku z konference konané v Indianě v roce 1996, v něm se na mnohých místech poukazuje na vlivy mezi křesťany a židy ve 12. století v severní Francii, a to nejenom v oblasti exegeze. In SIGNER M. a VAN ENGEN, J. (ed.). *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. ISBN 0-268-03253-8. Na některé paralely v právní terminologii mezi křesťanskými a židovskými učenici poukazuje i Efrajim E. Urbach. In URBACH, E. E. *The Tosaphots: Their History, Writings and Methods* (hebrejsky), 7. vyd. Jerusale: Bialik Institute, 2003, sv. 2, s. 744-752. Herman Hailperin ukazuje na konkrétních pasážích, že učenici ze Svatého Viktora měli alespoň omezený přístup k Rašihovi komentářům. In Hailperina. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 108-110.

¹⁹⁴ Mezi významné židovské učence, kteří přijali metodu studia talmudu od francouzských tosafistů a silně ovlivňovali život ve Španělsku, patřili např. Moše ben Nachman, Jona Gerondi, Šlomo ben Adret, Aharon ha-Levi de Na Clara, Jom Tov Asibili a Bachja ben Ašer. Avšak zdaleka ne všichni byli ochotni podrobit se aškenázskému vlivu, neboť kdyby tomu tak bylo, tak by patrně nevznikl konflikt uvnitř španělského židovstva ve 13. a 14. století. In ASSIS, Y. T. *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 1-874774-04-8. s. 303.

¹⁹⁵ Jom Tov Assis poukazuje ještě na jeden zajímavý fakt. Na křesťanské straně se od desátého století setkáváme s christianizací a latinizací pocházející také ze severu a to díky Clunyjskému hnutí, které silně ovlivňovalo jižní Francii a některé části Španělska. Toto hnutí přineslo jak křížáckého ducha, tak bylo také misijně velmi aktivní nejenom mezi muslimy, ale také mezi arabsky mluvícími křesťany. S příchodem Almorávidů a Almohádů na Iberský poloostrov v 11. a 12. století dochází k intenzivnějšímu vlivu arabských křesťanů (mozárabů) na severní oblasti. Do konce 13. století můžeme mluvit o téměř úplné latinizaci mozárabů. Severní podoba křesťanství byla prezentována jako to „pravé“ a „autentické“ náboženství. Podobně jako křesťanští kazatelé, tak i židovští učenici přicházeli ze severní Francie, Německa a Provence do Španělska ve 13. a 14. století. In ASSIS, Y. T. *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 1-874774-04-8. s. 303-304. Jeremy Cohen mluví o Cluny jako o centru pro studium arabštiny, zatímco školu Svatého Viktora považuje za tehdejší centrum pro studium hebrejštiny. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. ISBN 0-8014-1406-7. s. 171.

slovesch Tóry.¹⁹⁶ Patrně bychom nenašli ve 13. století židovskou komunitu více ovlivněnou islámskou mystikou, než právě komunitu v Egyptě pod vedením Avrahama ben Moše ben Maimona a jeho pokračovatelů.¹⁹⁷ Snad právě i proto je obtížné přistoupit na názor, že se v křesťanském Španělsku ve druhé polovině 13. století vykladačská činnost kabalistů vyvíjela bez vnějších vlivů.¹⁹⁸ Přes mnohé společné, někdy až zarážející

¹⁹⁶ Cestou do Jeruzaléma, kde pro ně Jehuda al-Charízí přeložil *More nevuchim*, se ba'alej tosafot zastavili ještě v Egyptě. Neboť slyšeli o významném učenci Avrahamu ben Moše ben Maimonovi, přestože mu bylo pouhých 25 let, neopomněli ho navštívit a prodiskutovat s ním slova Tóry. In מ. ר. (מהבר) רבינו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים: הוצאת הרב קוק, מלחמות השם, עמ' נג.

¹⁹⁷ Z četné literatury k tomuto tématu uvedu alespoň dvě zásadní práce monografie. Jedna pochází z pera Samuele Rosenblatta, který připravil kritickou edici s anglickým překladem Avrahamovy *Kifajat al-ábidin* a opatřil ji velmi cennou předmluvou. In ROSENBLATT, S. (ed.) *High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, New York: Columbia University Press, 1927, s. 441. V roce 2008 dokonce vyšel nový překlad tohoto Avrahamova spisu do hebrejštiny a angličtiny od Ja'akoba Wincelberga. In Rabeinu AVRAHAM ben HaRAMBAM, *The Guide to Serving God*, 1. vyd. Přel. J. Wincelberg. Jerusalem – New York: 2008. ISBN 978-1-58330-981-0. s. 614. Druhá práce pochází od Paula Fentona, který se zabývá Avrahamovými pokračovateli. Pozornost si zaslouží jeho předmluva, která se zabývá z velké části vztahem judaizmu a sufismu. Fenton přináší ve své předmluvě pasáž od žáka Avrahama Abulafii, který mluví o třech typech mystické extáze, z nichž jedna je extatická praxe u islámských mystiků. In OBADYAH ben ABRAHAM ben MOSES MAIMONIDES, *The treatise of the Pool*, s. 21. Ve své předmluvě P. Fenton přináší ještě jednu pozoruhodnou pasáž od španělského učence a kabalisty Josefa ben Šloma Aškenaziho (poč. 14. stol.): „Pozorně se zamysli nad početilostí našich druhů židů, kteří nejenom, že vychvalují muslimskou víru, ...ale když muslimové vyznávají svoji víru v denních modlitbách ve svých mešitách, tito prostoduší vtípalci se k nim připojují a recitují Šema Jisra'el!...“ In OBADYAH ben ABRAHAM ben MOSES MAIMONIDES, *The treatise of the Pool*, s. 22.

¹⁹⁸ K vnějším vlivům ve Španělsku je třeba počítat nejenom rozvoj matematiky, fyziky, astrologie a astronomie, ale také připočíst veliký rozmach filozofie a teologie díky překladatelské činnosti židů, arabů a křesťanů. Zcela jistě svůj vliv měly i disputace mezi křesťany a židy (např. disputace mezi rabi Moše ben Nachmanem a dominikánem Pablem Christianim konané v roce 1263), také dominikánské misie Raymunda z Peñafortu (1180-1275), Raymunda Martiniho (1230-1286) a Raymunda Llulla (1231-1315) k židům i arabům. Juan Vernet uvádí, že aktivními misionáři byli vedle dominikánů i františkáni, kteří studovali na své koleji v Miramaru na Mallorce. In VERNET, J. *Arabské Španělsko a evropská vzdělanost*, 1. vyd. Přel. J. Kasl. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-98-4. s. 175. Jan Veenstra ve své knize *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France* zmiňuje významné duchovní centrum v Toledu, které je spojeno s dominikánem Aegidiem (+1265), kde se kromě teologie a filozofie křesťanství učenci věnovali studiu magie, kabaly, astrologie a alchymie a překládali mnohé arabské a hebrejské spisy do latiny. Právě toto centrum mělo také vliv na křesťanské učence ve Francii ve 13. a 14. století. In VEENSTRA, R. J. *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France: Text and Context of Laurens Pignon's Contre les Divineurs (1411)*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1998. ISBN 90-04-10925-0. s. 293, pozn. 239.

paralely v obou exegetických tradicích, není možné jednoznačně rozhodnout a alespoň uspokojivě vysvětlit vliv křesťanské tradice na tradici židovskou nebo naopak na poli exegeze.¹⁹⁹ Přikláním se spíše k názoru, že se nejedná o čtvrtý způsob, který rozhodně nepatří k převládajícímu typu výkladu v židovské tradici, ale i jiné způsoby výkladu Písma vyvíjely nezávisle na křesťanské tradici až na ojedinělého židovského učence, kterým byl Avraham Abulafia.²⁰⁰ Neboť ve starší židovské exegetické tradici byly už některé typy výkladů přítomné.²⁰¹ Proto se zdá pravděpodobnější, že španělští kabalisté pracovali především s látkou pocházející z vlastní exegetické tradice,

Moše Idel dokonce nalézá text z konce 13. století od Juana Manuela synovce Alfonse Sabia, kde se explicitně hovoří o nařízení přeložit některé židovské spisy: „...*Dále nařídil přeložit zákon židů a dokonce jejich talmud a jiná vědění, která jsou nazývána kabala, a která oni uchovávají v přísné tajnosti.*“ In REUCHLIN, J. *On the Art of the Kabbalah with Introduction to the Bison Book edition by Moshe Idel*. 2. vyd. Přel. Martin a Sarah Goodman. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1993. ISBN 0-8032-8946-4. s. 6. V nedávné době Jonathan Elukin publikoval práci, ve které přichází s jiným pohledem na soužití křesťanů a židů ve středověku nezatížené zejména negativními událostmi z let 1290, 1306 a 1492. Nýbrž zastává pojetí každodenního soužití (tzv. *convivencia*), které především formovalo obě náboženské komunity a odvrací se od převládajícího názoru všudypřítomné a nepřetržité křesťanské perzekuce židů. In ELUKIN, J. *Living together living apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2007. ISBN 978-0-691-11487-3. s. 64-73, 135-138.

¹⁹⁹ Tato celá záležitost rozděluje i moderní badatele na zastánce vlivu křesťanské exegeze na exegezi židovskou a na ty, kteří jsou spíše rezervovaní či zásadně nesouhlasí s touto teorií. Jednoznačný závěr v této věci nepřináší ani Günter Stemberger. Jeho komentář k paralele čtvrtého výkladu v obou exegetických tradicích (židovské i křesťanské) velmi pěkně charakterizuje celou tuto situaci: „*At už je tomu jakkoli, je tu každopádně několik pozoruhodných paralel...na obou stranách.*“ In DOHMEN, Ch., STEMBERGER, G. *Hermeneutika židovské Bible a starého zákona*. 1. vyd. Přel. Š. Zbytkovský. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021874-7. s. 168.

²⁰⁰ Viz pozn. 189.

²⁰¹ David W. Halivni sleduje vývoj termínů *pšat* and *draš* v rabínské exegezi. Už u r. Sa'adji Ga'ona (882-942) se můžeme setkat s těmito pojmy, které pravděpodobně převzal od arabů. S termínem *pšat* potom pracuje později i Šmu'el ben Chofni (+1013), jehož spisy byly velmi dobře známy mezi tehdejšími židovskými učiteli. Jeho spisy užívali i pozdější středověcí vykladači jako například rabi Šlomo ben Jicchak (+1105) a Avraham ibn Ezra (+1164). In HALIVNI, W. D. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-506065-2. s. 79-88.

kteřou později obohatili o mystický (kabalistický) výklad.²⁰² O tomto postupu židovských učenců svědčí i pasáž od Bachji ben Ašera (+1340)²⁰³ z předmluvy k jeho komentářům k Tóře, kde jasně říká, že poznal, že židovští učenci zastávají čtyři cesty výkladu Tóry, jednoduchý výklad (*derech ha-pšat*), homiletický výklad (*derech ha-draš*²⁰⁴), racionalistický výklad²⁰⁵ (*derech ha-sechel*) a posledním je „mystická cesta“ (*derech ha-šem*). Co se týče prvního výkladu, tak ten spojuje se slovy rabiho Šloma ben Jicchaka a se slovy Rabejnu Chananel²⁰⁶ (+1055/6), ve druhém pak s midraši, ve třetím se slovy filozofů a ve čtvrtém potom zmiňuje slova rabiho Moše ben Nachmana (1194-1270).²⁰⁷ Přestože je jisté, že se Bachja neopírá ve svém výkladu o slova křesťanských učenců, tak velmi podobný

²⁰² Moše Halbertal na jednu stranu potvrzuje tuto teorii a přináší texty, které svědčí o tom, že rabíni opravdu zakázali studium ne-židovských textů a učení ne-židů Tóře. Na druhou stranu však upozorňuje na ještě jednu rovinu (...*existing curriculum*...), na které se mohli setkávat učenci z různých náboženských tradic, a která nespádala do tohoto zákazu a to bylo právě studium filozofie. In HALBERTAL, M. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, s. 125.

²⁰³ Celým jménem Bachja ben Ašer ben Chlava, který je také známý pod jménem Rabejnu Bachaje.

²⁰⁴ Solomon Simonson poukazuje na fakt, že hebrejský kořen (*draš*) má svoji paralelu také v sanskrtu v kořeni (*draç*). To samé pak platí i o významu sloves pocházejících od těchto kořenů. Tato slovesa mají jeden z významů - *interpretovat*. In SIMONSON, S. *The Categories of Proof in Indian Logic. Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 6, č. 3, 1946, s. 401. O tom, že výzkum v této oblasti, tedy mezi židovskou exegetickou a indickou exegetickou tradicí, probíhá dnes v oblasti výkladu posvátných textů, svědčí i studie *Veda and Torah* od Barbary Holdrege. Pozornosti doporučuji zejména tři komparativní kapitoly v této rozsáhlé studii týkající se výkladu mezi Védami a Tórou. In HOLDREGE, B. *Veda and Torah – Transcending the Textuality of Scripture*, New York: State University of New York Press, 1996. ISBN 0-7914-1640-2. s. 213-223 (Comparative analysis 1 – Veda and Torah in Creation), s. 325-339 (Comparative analysis 2 – Cognition of Veda and Revelation of Torah), s. 385-393 (Comparative analysis 3 – Vedah and Torah in Practice).

²⁰⁵ Tento výklad je možné nazvat i výkladem filozofickým, doslova: „cesta rozumu“.

²⁰⁶ Celým jménem Chananel ben Chuši'el.

²⁰⁷ „מפני שידעתי כי מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים ודרכים. יש מהם דרך הפשט רודפים. ויש מהם דרך המדרש נכספים. ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים, ויש בני עליה במסלה העולה בית אל עיני לבם צופים... על כן ראיתי לחלק באור ספרי זה על דרכים אלה כולם... הדרך הראשון: דרך הפשט אזכיר ושמור כאישון. שם אכתוב מבחר דעות הראשונים. הרבנים האדירים. המאור הגדול רבינו שלמה ז"ל. והפטיש החזק רבינו חננאל... הדרך השני: דרך המדרש... הדרך השלישי: דרך שכל... הדרך הרביעי: דרך ה' הדרך ישכון אור, מסלול ודרך לנפש באור החיים לאור. בדרך הזה, אטיף ואזה. מרמזי האישי משה מופת הזמן. אשר מתק דברו נאצל ממתק של מן. הוא הרב הגדול הרמב"ן... בתוך פרוש רבינו בחיי על התורה, במהדורת פאר עם תוספת מראי מקומות ע"י הוצאת ספרי קודש "מישור", ניו יורק – ירושלים, תשנ"ד, חלק א, עמ' ג.

text, však byl zmíněn už u Bonaventury z Bagnoregia, který zase jednotlivé výklady přiřazuje významným křesťanským učencům.²⁰⁸

Co se islámské tradice týče, tak i zde se setkáváme, a to především na poli islámské mystiky, s několika způsoby porozumění Koránu. Podle islámské mystické tradice mají slova božského písma Koránu nevyčerpatelný význam.²⁰⁹ Mystici dále rozlišují dva základní významy *záhir* – slovní vnější význam a *bátin* – skrytý vnitřní význam koránského textu.²¹⁰ Také mystická islámská exegetická tradice zná čtvery²¹¹ i sedmerý²¹² způsob výkladu Koránu. Jestliže odhlédneme od mystické

²⁰⁸ Viz s. 50. Tyto paralely mezi oběma tradicemi lze jen velmi obtížně a dostatečně vysvětlit. Vysvětlení typu, že učenci v podstatě sdíleli společný geografický, sociální i myšlenkový prostor se mi jeví jako nedostatečná.

²⁰⁹ S velmi podobným přístupem se můžeme setkat například už u Origena. In KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s. 33-35.

²¹⁰ Zajímavým zjištěním je, že i mnoha židovskými filozofy používané výrazy pro tento dualismus obou významových vrstev (*chiconi* - vnější a *pnimi* - vnitřní) se v této souvislosti nikdy nevyskytují ve starších židovských pramenech, nýbrž jsou přesnými překlady odpovídajících arabských pojmů. Nepochybně tato terminologie zdomácněla v islámských kruzích dříve, než byla převzata židovskými filozofy. In SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, s. 52.

²¹¹ Čtverý význam textu Koránu se poprvé objevuje u Sahla at-Tustariho (+896). At-Tustari uvádí, že každý verš (*ája*) Koránu má čtyři významy vnější (*záhir*), vnitřní (*bátin*), normativní dosl. „hranice“ (*hadd*) a „prostudování“ (*muttala*). Tyto pojmy pak sám ještě komentuje těmito slovy: „*Vnější významem je recitace (tiláwa) a vnitřním významem je pochopení verše (fahm). Normativní význam určuje to, co je prohlášeno za zákonné a nezákonné veršem. Transcendentní význam je přikázání srdce nadřazený významu, který je tím zamýšlený (al-murád bihi), jak je chápáno z příkazu Alláhova (fiqhan min Alláh).*“ In BÖWERING, G. *The Scriptural “Senses” in Medieval Súfi Qur’an Exegesis*. In MCAULIFFE, D. J., WALFISH, D. B., GOERING, W. J. (ed.) *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York-Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-513727-2. s. 350.; Čtverým způsobem výkladu Písma v islámu se zabývá i Henry Corbin. In CORBIN, H. *Histoire de la Philosophie Islamique avec collaboration de Sayyed Hussein Nasr et Osman Yahya*, Paris: Gallimard, 1964, s. 19-20.

²¹² Šiitský imám Dža’far as-Sádiq (+765), jemuž tradice připisuje objevení různých okultních věd, vedle čtverého výkladu Koránu, vyjmenovává i sedm významů nebo až devět významů Koránu. In BÖWERING, G. *The Scriptural “Senses” in Medieval Súfi Qur’an Exegesis*, s. 351-352. Metoda sedmi způsobů interpretace Koránu se mohla vyvinout i ze sedmi různých čtení Koránu, o kterých se můžeme dočíst u Ibn Chaldúna (1332-1406). In IBN CHALDÚN, *Čas království a říší, Mukaddima - úvod do historie*, 1. vyd. Přel. I. Hrbek. Praha: Odeon, 1972, s. 421-422. Sedm způsobů exegeze Koránu probírá i Henry Corbin a popisuje ho sedmi soustřednými kruhy. In CORBIN, H. *Én Islam Iranien – aspets spirituels et philosophiques*, Paris: Gallimard, 1972, sv. III., s. 214-232. Na tuto Corbinovu pasáž upozorňuje i Idel, neboť zde nachází paralelu k sedmero výkladům Avrahama Abulafii. In IDEL, M. *Language, Torah and*

interpretace, tak se v muslimské tradici můžeme setkat ještě s exegezi tradiční a racionalistickou.²¹³ Ale i zde narážíme na podobný problém jako u tradice židovské a to je historický vývoj čtverého výkladu či jiných typů výkladu Koránu. Dosud totiž není prokázán přímý vliv křesťanské

Hermeneutics in Abraham Abulafia, s. 83. Porovnej se sedmistupňovou asketicko-etickou disciplínou súfijů ve spise *Kitáb al-Luma*, kterou zmiňuje Reynold Nicholson. In NICHOLSON, A. R. *The Mystics of Islam*, 4. vyd. London: ARKANA Penguin Books, 1989. ISBN 0-14-019168-2. s. 28-29.

²¹³ „*Interpretace Koránu se...ubírala dvěma cestami. První cesta je tradiční a je založena na zprávách získaných od prvních muslimů. Spočívá na znalosti veršů, které rušily, a které byly zrušeny, na znalosti příčin, proč byl určitý verš zjeven a na znalosti účelu jednotlivých veršů...Druhý způsob interpretace Koránu se opírá o jazykové znalosti, jako lexikografie a stylistika, užívané pro vystižení významu pomocí vhodných prostředků a metod. Tento způsob se jen zřídka objevuje odděleně od prvního druhu koránské interpretace.*“ In IBN CHALDÚN, *Čas království a říší*, s. 423-424. Evropská islamistika se hlásí zhruba k těmto rozdělení. Ignác Goldziher rozlišuje po prvním, primitivním stupni interpretací exegezi tradiční a věroučnou (popř. racionalistickou) a dále pak ještě exegezi mystiky a sekt. In KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5. s. 36. Než přistoupí Ibn Chaldún ve svém spise *Mukaddima* k popisu výkladu Koránu přináší pozoruhodnou pasáž, kde říká: „*Základnou všech tradičních věd je právní materiál obsažený v Koránu a sunně...Druhy tradičních věd...jsou odvozeny z Koránu a ze sunny, buď přímo z textu nebo na základě obecného souhlasu či kombinací. (1) Proto musí muslim nejprve studovat přesné znění Koránu; to tvoří vědu o Koránu. (2) Potom musí studovat Korán jednak vzhledem ke způsobu, jak byl předáván a tradován na základě autority Prorokovy, který jej obdržel od Boha, jednak vzhledem k rozdílnostem ve čtení. To tvoří vědu o čtení Koránu. (3) Dále musí studovat způsob, jak je sunna svázána se svým tvůrcem a musí umět diskutovat o předavatelích, kteří ji tradovali. Musí znát okolnosti jejich života a i jejich spolehlivost tak, aby mohl důvěřovat zprávám, které od nich přijímá, a aby byl schopen poznat tu část, podle níž je nutno jednat. A to jsou vědy o tradici. (4) Proces odvozování zákonů vyžaduje normativní vedení, které nám dává znalost, jak k tomuto procesu dochází. To je věda o základech práva. (5) Když člověk pozná základy práva, mohou ho jako jejich výsledek těšit poznání náboženské zákony, které řídí činy všech odpovědných muslimů. A to právní věda. (6) Povinnosti muslima se mohou týkat buď těla nebo srdce. Povinnosti srdce se týkají víry a rozdílu mezi tím, čemu je nutno věřit a čemu nevěřit. To se vztahuje na články víry, které pojednávají o podstatě a atributech božích, o zmrtvýchvstání, o ráji, věčných trestech a předurčení a zahrnují diskuzi a obranu těchto předmětů na základě rozumových argumentů. A to je spekulativní teologie. (7) Diskuzi o Koránu a o tradici musí předcházet studium filologických věd, jako například lexikografie, gramatika, syntax a styl a věda o literatuře.*“ In IBN CHALDÚN, *Čas království a říší*, s. 419-420. (Čísla v závorkách neobsahuje Hrbkův překlad.) Propojenost vědeckých disciplín s několikerým výkladem Písma můžeme vidět i v křesťanské tradici a židovské tradici. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 14-24 a s. 40-55; In IDEL, M. *Absorbing Perfections*, s. 429-437. Tvrzení, že z vědeckých disciplín a náboženské tradice se později vyvíjely i různé exegetické přístupy, spíše podporuje Idelovu domněnku o samostatném vnitřním vývoji. Na druhou stranu je třeba si uvědomit, že právě v intelektuálních kruzích docházelo ke vzájemnému setkávání učenců z různých náboženských tradic.

exegetické tradice na islám, či naopak.²¹⁴ Je však docela dobře možné, že raní islámští mystikové mohli být v omezené míře seznámeni s židovskou nebo křesťanskou exegezí, ať už přímým kontaktem s jinou náboženskou exegetickou tradicí, či prostřednictvím konvertitů.²¹⁵

3. 2. Hebraistické tendence v křesťanské tradici

Křesťanští učenci se setkávali s židovskou komentátorskou tradicí přímo, či prostřednictvím jiných autorů od období prvního století až po středověk. Zvláštní důraz na studium pramenných jazyků v raném období nacházíme především u Origena a Jeronýma, pro něhož byl Origenes vzorem. Zásadní vliv na studium Bible a biblického textu ve středověku

²¹⁴ Nějaké drobné zprávy se nám dochovaly. Například u Abú Hámida al-Ghazzáliho (1058-1111) nacházíme tuto pasáž: „*A viděl jsem křesťanské chlapce, jak vyrůstají jako křesťané a židovské chlapce, jak vyrůstají zcela samozřejmě v judaizmu a mladí muslimové jak stejně samozřejmě rostou v islámu. A slyšel jsem tradici (hadíth) o výroku Posla Božího: Každý se rodí s přirozeným náboženským sklonem (fitra), avšak rodiče z něho učiní křesťana, žida nebo zoroastrovce. A tak mne vnitřní síla poháněla probádat samu skutečnost toho přirozeného sklonu a skutečnost doktrín vznikajících napodobením rodičů a učitelů a snažil jsem se rozlišit mezi těmito různými podáními...*“ In Abú Hámid al-Ghazzáli. *Zachránce bloudícího*, 1. vyd. Přel. L. Kropáček. Praha: Vyšehrad, 2005, ISBN 80-7021-789-8, s. 12.

Též u Ibn Chaldúna, který v kapitole o výkladu Koránu při popisu tradiční exegetické cesty přináší toto zajímavé svědectví: „*...Arabové neměli ani knihy, ani vědu, neboť mezi nimi převládalo pouštní nazírání. Když si přáli znát nějakou věc, kterou lidé obvykle chtějí znát, jako například příčiny existujících věcí, počátky stvoření a tajemství bytí, obrátili se o radu na tehdejší lidi znalé písem a získali tak žádanou informaci. Lidé písma byli židé, kteří měli Tóru, a křesťané, kteří následovali náboženství židů. Avšak lidé Tóry, kteří žili v oné době mezi Araby, byli sami beduíni a znali o těchto věcech jen tolik, kolik je známo obyčejným lidem písma. Většina těchto židů byli Himrajovci, kteří přijali židovství; když se obrátili na islám, lpěli pevně na tom, co znali, jako je zpráva o počátcích stvoření a různé typy předpovědí a předvidání. Tyto zprávy neměly nic společného s židovským ani křesťanským náboženským právem, které se u nich zachovávalo. Tito lidé byli Ka'b al-Ahbár, Wahb ibn Munabbih, 'Abdalláh ibn Sallám a jiní. Komentáře Koránu byly tak naplněny materiálem podobných tendencí, tradovaným na základě jejich autorit a obsahujícím zprávy, které jsou závislé výlučně na nich...*“ In IBN CHALDÚN, *Čas království a říší*, s. 423. Další drobná zmínka je také na s. 289.

²¹⁵ BÖWERING, G. The Scriptural “Senses” in Medieval Sufi Qur’an Exegesis, s. 352-353. Paralelám mezi ranou islámskou a křesťanskou mystickou tradicí se věnuje sborník studií, který sestavil James Cutsinger. In CUTSINGER, S. J. (ed.) *Path to the Heart – Sufism and the Christian East (include contributors Bishop Kallistos Ware, Seyyed Hossein Nasr and Huston Smith)*, Indiana: World Wisdom, 2002. ISBN 0-941532-43-7.

měla především Jeronýmova Vulgáta,²¹⁶ vedle již existujících starších latinských překladů a jeho biblické komentáře. Proto právem Jeronýma můžeme považovat za opravdového raného „hebraistu“, neboť byl dobře obeznámen nejen s hebrejštinou, ale i se syrštinou, řečtinou a snad i aramejštinou. Po Jeronýmovi se na latinském křesťanském západě už nesetkáváme s učencem s takovou jazykovou vybaveností a erudicí. Učenci přicházející po něm, pak hojně užívají jeho biblických příruček a komentářů, ale znalost hebrejštiny je velmi omezená. I když Augustin ve svém spise *De doctrina christiana* zdůrazňuje, že znalost hebrejštiny i řečtiny je nezbytná pro správné pochopení významu Písma, nemůžeme ho řadit k významným znalcům hebrejského jazyka. Augustin se tedy o hebrejštině i řečtině vyjadřuje takto:

„I lidé znalí latinského jazyka, pro něž tuto instrukci píši, potřebují k poznání Písma svatého dva další jazyky, totiž hebrejštinu a řečtinu, aby mohli sáhnout k původním textům tam, kde velká rozmanitost latinských překladů vyvolává nějakou pochybnost...Pokud se tedy nepodíváme na jazyk originálu, nebude nám zřejmý smysl, který se různí překladatelé, ...snaží vyjádřit. A není-li překladatel nanejvýš učený, velmi často sejde z cesty a odchýlí se od autorova původního záměru. Proto se musíme snažit naučit jazyky, z nichž se Písmo dostalo do latiny...“²¹⁷

Podobně i Isidor ze Sevilly (560-636) ve své Etymologii, která byla ve středověku často užívaná²¹⁸ a považovala se za jakousi „encyklopedii“, vysvětluje hebrejská jména. Přitom je však zcela závislý

²¹⁶ O Jeronýmovi též viz s. 91-94.

²¹⁷ Citováno podle AUGUSTINUS, A. *De doctrina christiana*, s. 88-91.

²¹⁸ Užíval ji i Mikuláš z Lyry, dále např. anglický františkán William Brito, který žil v Paříži, sepsal v letech 1250-1272 slovník biblických slov z hebrejštiny a řečtiny pod názvem *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabularum Biblie*, i když znal oba jazyky velmi povrchně. William Brito shromáždil tato slova od Jeronýma, Bedy Venerabilis, Isidora ze Sevilly, Petra Comestora a Alexandra Nequama. In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 301.

na Jeronýmově spisu *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, jak Isidor sám přiznává:

*„Svatý Jeroným, muž vysoce vzdělaný a znalý mnoha jazyků, podal jako první výklad hebrejských jmen v latinském jazyce. I když jsem mnoho z těchto jmen kvůli stručnosti ponechal stranou, některá jsem se snažil uvést v tomto díle, včetně jejich překladu.“*²¹⁹

Že hebrejštinu Isidor ze Sevilly ovládal velmi povrchně nebo vůbec, je zřejmé z celého spisu. Dopouští se často banálních chyb, například v pasáži o božích jménech, kterou musíme považovat za důležitou, říká toto:

*„Deváté jméno je tetragram, to znamená jméno o čtyřech písmenech, jež se u židů užívá výlučně o Bohu: jod, he, jod, he,²²⁰ tedy dvakrát ia, jež vytvářejí ono nevyslovitelné a slavné jméno Boží.“*²²¹

Isidor ze Sevilly však není výjimkou ve své době. Na jeho příkladě lze pěkně ukázat, že se „hebrejštinu“ tehdejší učenci učili především z Jeronýmových spisů, ke kterým se obraceli často jako k hebrejskému originálu. Úroveň znalostí hebrejského jazyka byla velmi chabá. Pro křesťanské učence v sedmém století byla hebrejšтина spíše věcí okrajovou a tento vývoj, až na některé výjimky,²²² pokračoval v podstatě až do začátku 12. století.

²¹⁹ Převzato z ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie VI-VII*, 1. vyd. Přel. D. Korte. Praha: OIKYOMHNH, 2004. ISBN 80-7298-101-3. s. 163.

²²⁰ Správně by to mělo být tedy *jod, he, vaw, he*.

²²¹ Citováno podle ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie VI-VII*, s. 167.

²²² Mezi učence, které bychom mohli považovat za rané „hebraisty“, i když jen ve velmi omezené míře, můžeme počítat i Rabana Maura, Alcuina a Theodulfa. In SIGNER, A. M. *Polemic and Exegesis: The Varieties of Twelfth-Century Hebraism*. In COUDERT, P. A., SHOULSON, S. J. (ed.) *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and*

Pro dvanácté století v Evropě se oprávněně vžil termín „renesance“. Lenka Karfíková se pokouší zachytit ducha této doby tímto charakteristickým popisem: „Dvanácté století patří v dějinách západokřesťanské kultury k nejnepřínavějším a nejvíce fascinujícím epochám. Bylo to jakési mládí Evropy, doba procitlé niternosti, objevu individuality a „kanonizace lásky“, ale také vzniku gotického stylu a obnoveného zájmu o přírodu, doba komentování starozákonní Velepísň, Platónova Timaia i aeropagitského díla. Na prahu tohoto století umírá Anselm z Canterbury a na jeho konci rozvine kalabrijský cisterciák Jáchym z Fiore svou teologii dějin. Vedle „rozervaného Abelarda“, knížete dialektiků, vedle filozofů i mytopraviců přírody počítaných k chartrovskému okruhu, Theodoricha ze Chartres, Viléma z Conches nebo Bernarda Silvestris, vedle kontroverzního ontologa Gilberta z Poitiers je to také doba všemocného Bernarda, opata z Clairvaux, i jeho spoluobhájce pravověří Viléma ze Sv. Theodoricha, doba rozkvětu biblicky orientované teologické školy v Laonu i svérázných teologických postav Ruperta z Deutz, Honoria z Autumnu či proslulého sumarizátora Petra Lombardského.“²²³

Avšak k tomuto optimistickému popisu je třeba dodat, že konec 11. století a celé 12. století je také období křížových výprav, brutálního jednání se židy ze strany křesťanů, které zapříčinilo vyvraždění tisíců židů a veliké utrpení židovských komunit po celé Evropě.²²⁴ A paradoxně právě v tomto období se objevuje širší zájem u křesťanských učenců o

the Study of Judaism in Early Modern Europe, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-3761-7. s. 23.

²²³ HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA, *De tribus diebus: O třech dnech*, 1. vyd. Přel. L. Karfíková. Praha: OIKYOMHNH, 1997. ISBN 80-86005-61-5. s. 7-9.

²²⁴ Tomuto tématu se věnovala celá řada moderních badatelů. Zmíňme však alespoň jedno dílo a to od Roberta Chazana. CHAZAN, R. *European Jewry and the First Crusade*, 1. vyd. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987. ISBN 0-520-05566-7.

hebrejštinu. Někteří badatelé spojují vznik křesťanského *hebraismu*²²⁵ i s faktem, že židé jsou mezi křesťany považováni za „živá písmena Zákona“.²²⁶ Vedle hlubšího zájmu o biblický text, tedy o jeho správné znění a výklad, se setkáváme s učenci, kteří spatřovali v latinském překladu jisté omezení, a proto začali častěji nahlížet do originálního hebrejského textu Bible, neboť jim otevíral nové možnosti nejen v biblické exegezi po vzoru Jeronýma, ale také jim přinášel nové možnosti v polemických traktátech či v otevřených disputacích s židovskými učenci.²²⁷ V odborné literatuře se pro ně ustálil termín *hebraisté*.²²⁸ Označuje křesťanské učence, kteří hebrejštinu znali buď zprostředkovaně přes některého židovského učence, popřípadě konvertitu (tzv. *kulturní hebraisté*) anebo ji sami opravdu ovládali (tzv. *lexikální hebraisté*).²²⁹

²²⁵ K tomuto pojmu podobrobněji viz pozn. 228 a 229.

²²⁶ Soudí Jeremy Cohen na základě pasáže od Bernarda z Clairvaux z jeho kázání *Sermones in laudibus virginis matris*, kde se objevuje myšlenka fyzické přítomnosti lidu Izraele (*carnal Israel*) v souvislosti s doslovným smyslem Písma (*sensus litteralis*). In COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. ISBN 0-520-21680-6. s. 224.

²²⁷ David Berger uvádí ve svém článku *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, že absence křesťanského misionářského ducha v 11. a 12. století byla zapříčiněna faktem, že křesťané nepsali polemické spisy z misionářské pozice, ale spíše jako odpověď na požadavky, které vyvolala původní židovská výzva. Dále si všímá rostoucí erudice v polemických křesťanských spisech a právě i tento fakt přičítá židovské straně. Také upozorňuje na fakt, že si nejde nevšimnout rozdílu mezi „volností“ v polemice ve století dvanáctém a „svázaností a nervózností“ ve století třináctém. In BERGER, D. *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 576-591. Bergerův názor sdílí podobně i Jeremy Cohen. In COHEN, J. *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom*. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 592-613. Některé body z Bergerova a Cohenova článku podrobuje kritice Gavin I. Langmuir. In LANGMUIR, I. G. [Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts/Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy]: Comment. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 614-624. Srovnej s pojmem *convivencia* ve 12. století u Jonathana Elukina. In ELUKIN, J. *Living together living apart*, s. 43-63, 135-138.

²²⁸ V angličtině se například užívá termín „*Christian Hebraist*“ pro učence, kteří měli zájem o židovskou tradici anebo pracovali přímo s originálními hebrejskými texty.

²²⁹ Michael A. Signer rozlišuje mezi křesťanskými učenci dva typy hebraistů „kulturní hebraista“ (*cultural hebraist*) a druhým je „lexikální hebraista“ (*lexical hebraist*). Kulturní hebraismus můžeme spatřovat např. u Štěpána Hardinga, Mikuláše Manjacorria a

Podobný vývoj můžeme sledovat i ve studiu arabštiny, kde se také zpočátku setkáváme s kulturními arabisty²³⁰ a to především v jednom nejvýznamnějším křesťanském duchovním centru, v Cluny,²³¹ kde působil právě Petr Venerabilis (1094-1156).²³² Později je však již možno hovořit o učencích, kteří jsou schopni na velmi solidní úrovni pracovat s arabskými rukopisy a překládají do latiny i Korán. Jmenujme alespoň dva učence, kteří zásadním způsobem ovlivnili pozdější generace arabistů. Byl to o

u Huga a Ondřeje ze Svatého Viktora, kteří byli ve svých komentářích v podstatě závislí na židovských učencích, jak můžeme usuzovat z následujících frází, kde jsou židé označováni za *dissertores* nebo *erudites*. Objevují se také fráze typu *Hebreus meus dicit, Iudei dicunt, hoc dicunt Iudaei, Hebraei dicunt, ut arbitrantur Hebraei, tradunt Hebraei, idioma linguae hebraicae, consuetudo hebraice locutionis, in Hebreo, in Hebreo est* a další. Zatímco kulturních hebraistů je celá řada, lexikálních hebraistů, tedy těch, kteří hebrejštinu opravdu ovládali, je pouhý zlomek. Ojediněným příkladem je právě Herbert z Boshamu (1139-1190), žák Ondřeje ze Svatého Viktora. Herbert sepsal *Psalterium iuxta hebraicam*, ve svých komentářích přináší křesťanskou tradici *ecclesiastici* spolu s židovskou tradicí *litteratores Hebraici*. V jeho komentářích se taktéž setkáváme s určitými pojmy, kterými označoval např. židovského učitele jako *litterator* či rabínské učence jako *Hebraei antiqui*. In SIGNER, A. M. Polemic and Exegesis: The Varieties of Twelfth-Century Hebraism. In COUDERT, P. A., SHOULSON, S. J. (eds.) *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-3761-7. s. 24-26. Některé latinské termíny uvádí též H. Hailperin. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 107. Z některých dochovaných židovských rukopisů (asi 12. stol.), psaných v jednom sloupci v hebrejštině a ve druhém ve starofrancouzštině, je patrné že je někteří židovští učitelé užívali při výuce. Nelze však jednoznačně rozhodnout, zdali výuka ve starofrancouzštině byla spíše výukou základní či pokročilou. Podobný trend můžeme též sledovat ve Španělsku, v Itálii a v Německu. Proto se lze domnívat, že křesťanští učenci ze Cîteaux a ze Svatého Viktora mohli konzultovat i studovat některé pasáže přímo ve starofrancouzštině. In SIGNER, A. M. Community and Education in Premodern Judaism. In VAN ENGEN, J. (ed.) *Educating people of Faith – Exploring the History of Jewish and Christian Communities*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. ISBN 0-8028-4936-9. s. 145-146; Též In ABRAHAMAS, I. *Jewish Life in the Middle Ages, (New Edition, Enlarged and Revised on the Basis of the Author's Material by Cecil Roth)*, London: Edward Goldston Ltd., 1932. s. 381-396. Srovnej s hebrejsko-latinskými rukopisy u křesťanských učenců viz s. 75-76.

²³⁰ Tento termín se v odborné literatuře zatím neustálil, nicméně z historického a kulturního vývoje je zjevné, že studium obou těchto jazyků probíhalo paralelně.

²³¹ Duchovní a učenecké centrum Cluny můžeme považovat za jedno z nejstarších křesťanských center, kde se učenci zabývali soustavněji, jak muslimskou tak židovskou tradicí. In DOMINIQUE, I. - P. *Order & Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000-1150) (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past)*. Transl. G. R. Edwards. New York: Cornell University Press, 2002. ISBN 0-8014-3708-3. s. 3, 26-98.

²³² KRITZECK, J. *Peter the Venerable and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1964, s. 3-10.

něco mladší Petrův současník Robert Ketton (1110-1160)²³³ a později ještě Marek z Toleda (1193-1216).²³⁴

Se vznikem žebrových řádů ve 13. století dochází i k daleko většímu rozvoji studia orientálních jazyků,²³⁵ zejména hebrejštiny a arabštiny. Tato kombinace jazyků totiž umožňovala křesťanským učencům nejenom hlubší studium hebrejské Bible a Koránu,²³⁶ ale také je uschopňovala k účinnější misijní činnosti²³⁷ mezi muslimy a židy v arabsky mluvících částech Evropy, v severní Africe²³⁸ i v Palestině.²³⁹

²³³ Petrus Venerabilis se setkal s Robertem Kettonem na své cestě po Španělsku. In KRITZECK, J. *Peter the Venerable and Islam*, s. 8-10.

²³⁴ BURMAN, E. T. *Reading the Qu`ran in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-4018-4. s. 29.

²³⁵ Raymund z Peñafortu se roku 1240 vzdal funkce generála dominikánského řádu, aby se věnoval misiím mezi muslimy. Zakládal školy, ve kterých se učilo arabštině. Jeho oddaný životopisec tvrdil, že si misionáři na konto připsali deset tisíc konverzí. Tento údaj však musíme brát s jistou rezervou. In FLETCHER, R. *Kříž a půlměsíc*, 1. vyd. Přel. P. Vereš. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1145-3. s. 109. Od roku 1232 (nebo 1242?) fungovalo *Studium arabicum* na Mallorce. Právě sem přišlo v roce 1250 osm dominikánských bratří včetně Raymunda Martiniho (Ramóna Martího). In BONNER, A. (ed.) *Doctor Illuminatus - A Ramon Llull reader*, s. 75. Jeremy Cohen se věnuje misionářskému úsilí žebrových řádů ve své knize *The Friars and the Jews*, kde řadí mezi řetězec významných misionářů Raymunda z Peñafortu, Pabla Christianiho, Raymunda Martiniho, Raymunda Llulla a nakonec i Mikuláše z Lyry, u kterého si všímá, že ve svých kvestiích užívá prameny od Raymunda Martiniho z jeho *Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos*. In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The evolution of Medieval Anti-Judaism*, 2. vyd. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983. ISBN 0-8014-1406-7. s. 265-266.

²³⁶ Thomas E. Burman konstatuje, že jak křesťanští arabisté, tak hebraisté vykazují velmi podobný styl při překladu arabských či hebrejských textů a to včetně nezbytných předmluv k textům, které jsou často silně protimuslimské, což odpovídá stejnému protizidovskému postoji. Co se týče vlastních překladů, tak konstatuje, že jde často o věrné a solidní překlady. In BURMAN, E. T. *Reading the Qu`ran in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-4018-4. s. 29.

²³⁷ D. Klepper se snaží rozlišit dva proudy mezi hebraisty ve 13. století. První proud hebraistů, kteří se zabývali především misií a polemikami, představovali především dominikáni. Zatímco druhá skupina se spíše soustředila na studium Bible a tu představovali právě františkáni. In KLEPPER, C. D. Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship. In KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*; 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, č. 90. ISBN 90-04-11295-2 s. 289-290. Ve své pozdější práci však D. Klepper částečně připouští, že studium hebrejštiny u františkánů bylo spojeno i se zájmem o tzv. *questiones* na téma důkazu příchodu Ježíše Krista prostřednictvím židovských písem. In KLEPPER, Deena. *The Insight of Unbelievers*, s. 63. O tom, že se učenci zabývali více kvestií a ne studiem Písma podává svědectví i Roger Bacon. In DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 72. Svědectví o misijní aktivitě františkánů nám

U křesťanských učenců v Anglii a severní Francii se nesetkáváme s takovou usilovnou misijní činností, jakou provádělo hnutí *Pugio fidei*²⁴⁰ v jižní Francii, Španělsku a ve středomořských oblastech. Zde však můžeme pozorovat narůstající zájem o mystický výklad či historicko-apokalyptický výklad patrně pod vlivem Jáchyma z Fiore²⁴¹ vedle výkladu doslovného, který též postupně získával na významu,²⁴² jak mezi křesťany, tak i židy už od 11. století především v severní Francii.²⁴³ Tento

podává například disputace o příchodu Mesiáše mezi židovským a františkánským učencem. Za autora této disputace se považuje David Kimchi (1160-1235), jehož autorství je možné, avšak nikoliv jednoznačné. In TALMAGE, F. (ed.) *The Book of the Covenant and other Writings*, (hebrejsky), Jerusalem: Bialik Institute, 1974, s. 83-96. O existujících františkánských misiích, které byly mnohdy intenzivnější než dominikánské, svědčí i nedávná studie od Johna V. Tolana. In TOLAN, V. J. *Saracens – Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press, 2002. ISBN 0-231-12333-7. s. 171-256.

²³⁸ Pro hlubší analýzu křesťanských misí ve středověku, zejména dominikánů a františkánů viz CHAZAN, R. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1989. ISBN 978-052006-297-9.

²³⁹ Roku 1237 píše dominikánský převor z Palestiny papeži Řehořovi IX. dopis, ve kterém ho informuje, že jeho bratři studují orientální jazyky a zejména arabštinu. In COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews, Dominican and Franciscan Attitudes Towards the Jews in the Thirteen and Fourteenth Centuries*, (Unpublished Ph.D. thesis), s. 246.

²⁴⁰ Kořeny tohoto hnutí můžeme datovat po roce 1250, jeho hlavním představitelem byl dominikán Raymund Martini, kterého můžeme považovat bezesporu za jednoho z nejlepších hebraistů a arabistů středověku. Název tohoto hnutí pochází z jeho díla *Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos*, které vycházelo i s komentáři také v 17. století. Vedle tohoto hnutí však působili i výjimečně nadaní jedinci jako Raymund Llull, kterého nemůžeme do tohoto hnutí počítat, neboť nesouhlasil s praktikami Raymunda Martiniho. In BONNER, A. (ed.) *Doctor Illuminatus - A Ramon Llull reader*, s. 76. Po roce 1291, kdy křesťanství ztratilo všeskeré državy na území Svaté země, Raymund Llull dochází k závěru, že křížové tažení bude nevyhnutelné, ale mělo připravit pouze půdu pro pozdější křesťanské misie. In MALCOLM, B. *Noví rytíři – dějiny templářského řádu*, s. 319.

²⁴¹ LERNER, E. R. *The Feast of Abraham – Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. ISBN 0-8122-3567-3. s. 5-53.

²⁴² O tom, že studium doslovného výkladu se stává „povinné“, svědčí některá ustanovení z počátku 14. století. Roku 1308 se schází generální kapitula dominikánského řádu v Padově a r. 1309 v Turíně a usnází se, že každá provincie by měla ustanovit alespoň jeden dům pro výuku doslovného výkladu (*expositio litteralis*). In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 290.

²⁴³ KAMIN, S. *Jews and Christians interpret the Bible*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1991. ISBN 965-223-776-0. s. 12-26.; Též SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3. vyd. Indiana: University of Notre Dame Press, 1978. ISBN 0-268-00-267-3. s. 292-355. Viz též s. 187-188.

trend potom můžeme ještě zřetelněji sledovat ve 12. a 13. století podobně jako narůstající zájem o hebrejštinu. Ve druhé polovině 13. století se o hebrejštinu zajímají ve velké míře františkáni v Anglii,²⁴⁴ i když i mezi dominikány se objevují významní hebraisté.²⁴⁵ Dokonce se nám dochovala zpráva, že jeden dominikán jménem Robert z Readingu konvertoval k judaizmu, což bylo mimo jiné způsobeno také jeho výbornou znalostí hebrejštiny.²⁴⁶ Právě Oxford se stává jakýmsi centrem, ve kterém můžeme pozorovat narůstající zájem o lingvistiku, se kterou bylo spojeno i studium biblických jazyků, tedy hebrejštiny i řečtiny, avšak existuje zájem i o arabštinu.

Robert Grosseteste (1175-1253) byl jedním z důležitých učenců, který formoval františkánská studia v Oxfordu. On sám se zasazoval o studium biblických knih Starého i Nového zákona před studiem Sentencí Petra Lombardského jako základních kamenů pro teologii, neboť taková praxe byla tehdy i na pařížské univerzitě, kterou dával svým kolegům za vzor.²⁴⁷ I když hebrejsky neuměl a řečtinu se začal učit až ke konci svého života, zasazoval se o studium obou biblických jazyků. Do období jeho působení můžeme datovat i některé z dvojjazyčných (hebrejsko-

²⁴⁴ Tuto skutečnost velmi dobře vystihuje popis Charlese Singera, který uvádí ve své práci Deena Klepper: „*Jestliže nacházíme v některých rukopisech třináctého a čtrnáctého století jakýkoli důkaz o znalosti hebrejštiny, můžeme tušit, že jeho původ je od františkánů.*“ In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 290.

²⁴⁵ Mezi dominikány musíme zmínit dva učence. Prvním je Mikuláš Trevet (1258-1328) známý pro své *Expositio litteralis Psalterii* a druhým je Theobald Sézanne, který přeložil do latiny „kontroverzní pasáže“ z talmudu a některé části z Rašiho komentáře užívané později i dalšími vykladači např. františkánem a hebraistou Jindřichem z Cossey (+1336). In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 290, pozn 4. Latinskými překlady talmudu, z nichž některé jsou připisovány Teobaldu Sézannovi, se zabývá Chava Merchavia. In MERCHAVIA, Ch. *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500-1248]*, (hebrejsky), 1. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 1970, s. 239, 314, 356.

²⁴⁶ V jiných pramenech je jeho jméno uváděno jako Jan z Readingu (John of Reading). In COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews, Dominican and Franciscan Attitudes Towards the Jews in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, (Unpublished Ph.D. thesis), s. 249.

²⁴⁷ SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 276.

latinských) rukopisů,²⁴⁸ které nepochybně sloužily křesťanským učencům i ke studiu hebrejštiny.²⁴⁹

Grosseteste ovlivňoval své žáky, kteří byli nejenom z Anglie, ale i z Francie. Mezi pařížskou a oxfordskou univerzitou ve druhé polovině 13. století tehdy cestovali mnozí významní učenci. Na jednu stranu tyto čilé učenecké styky pomáhaly k rozvoji a k rychlejšímu předávání poznatků, ale na druhou stranu vedly v mnohých případech k vážným sporům.²⁵⁰ K učencům, kteří byli znalí pařížského i oxfordského prostředí, můžeme řadit františkána²⁵¹ Rogera Bacona (+1292), který studoval teologii nejprve v Paříži a potom působil v Oxfordu. Roger Bacon se zajímal mimo jiné i o filologii a jeho filologický přístup je jedním z důležitých témat, se kterým se setkáváme v jeho díle. On sám se učil hebrejštině i řečtině, sepsal řeckou a snad i hebrejskou gramatiku, ze které

²⁴⁸ Datace těchto rukopisů je velmi složitá, ale na základě latinské paleografie se odhaduje, že byly napsány v Anglii během 12. a 13. století. Autoři těchto rukopisů byli převážně písaři z židovského prostředí, i když nemůžeme vyloučit také zásahy křesťanských písařů píšících hebrejsky, pro to svědčí písařské chyby na některých místech. Tímto tématem se zabývalo již několik moderních badatelů jako B. Smalley, R. Loewe, M. Beit-Arié a C. Sirat. Příspěvek J. Olszowy-Schlanger, sumarizuje odbornou literaturu na toto téma a doplňuje ji o některé nové poznatky. In OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England: The evidence of bilingual Hebrew-Latin manuscripts. In DE LANGE, N. (ed.) *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-78116-7. s. 112-115.

²⁴⁹ Judit Olszowy-Schlanger rozděluje latinsko-hebrejské rukopisy do tří kategorií: 1. biblické rukopisy, které obsahují hebrejský text, ke kterému přesně koresponduje latinský text ve dvou paralelních sloupcích (některé rukopisy obsahují i třetí sloupec s textem *Biblia Galliciana*), 2. biblické rukopisy a jeden kodex Rašiho komentáře k Prorokům a Spisům, kde hebrejský text je vždy doplněn o latinské překladové vpisky tzv. *superscriptio*, 3. rukopisy hebrejské Bible, které neobsahují překlady, nýbrž je zjevné, že sloužily pro výuku a studium hebrejštiny, neboť obsahují vpisky týkající se hebrejské gramatiky, slovní zásoby, hebrejské abecedy aj. In OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England, s. 112. Kratší pasáž k tomuto tématu přináší i Deena Klepper. In KLEPPER, C. D. Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship, s. 293.

²⁵⁰ Ke konci 13. století vzrůstá napětí mezi dominikány a františkány, ale i mezi řádovým i světským duchovenstvem. Neshody panovaly i v užívání Sentencí Petra Lombardského. V roce 1277 dochází k odsouzení 219 averroistických tezí, které se dotkly přímo i učení Tomáše Akvinského. Tento seznam „tezí“ vyvolal bouřlivé reakce a dominikánský řád je odmítl vzít na vědomí. In LE GOFF, J. *Intelektuálové ve středověku*, s. 91-105.

²⁵¹ Roger Bacon vstoupil do františkánského řádu roku 1252.

se nám dochoval pouhý zlomek.²⁵² Roger Bacon si dokonce stěžuje, že nenachází ani čtyři učence, kteří by byli schopni se učit hebrejštině,²⁵³ neváhá kritizovat i Alberta Velikého a Roberta Grossetesta, že zcela ignorují studium tohoto jazyka.²⁵⁴ Dále varoval před užíváním překladů, především před latinským překladem Vulgáta, který byl na mnohých místech nepřesný, upozorňoval také na špatné kopie hebrejského či arabského textu, které pořizovali především židé i muslimové. Neboť oni si záměrně nepřáli, aby křesťané měli přístup k pravému svatému textu.²⁵⁵ Bacon se též zmiňuje o tom, že znalost hebrejštiny²⁵⁶ může být v mnohém prospěšná samotné církvi v úsilí o konverzi bezvěrců, tak jako schopnost argumentovat podle doslovného smyslu (*sensum litteralem*).²⁵⁷

Z učeneckého okruhu kolem Rogera Bacona pocházejí další tři významní hebraisté, vedle jiných anonymních autorů,²⁵⁸ kteří se zabývali

²⁵² OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England, s. 109-110.

²⁵³ OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England, s. 108.

²⁵⁴ EASTON, C. S. *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*, New York: Greenwood Press Reprint, 1970. ISBN 978-08371-3399-7. s. 89, 214.

²⁵⁵ OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England, s. 109.

²⁵⁶ Roger Bacon rozlišuje tři úrovně znalosti hebrejštiny: za prvé znalost hebrejštiny jako mateřského jazyka, za druhé schopnost překladu z hebrejštiny, za třetí schopnost rozumět latinským poznámkám odkazujícími na hebrejštinu. In OLSZOWY-SCHLANGER, J. The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England, s. 110.

²⁵⁷ „*Nam in manibus Latinorum residet potestas convertendi. Et ideo pereunt Judaei inter nos infiniti quia nullus eis scit praedicare, nec scripturas interpretari in lingua eorum, nec conferre cum eis nec disputare iuxta sensum litteralem, quia et veram litteram habent [et] suas expositiones antiquas secundum [sententiam...] et aliorum sapientum quantum ad sensum spirituale. Nam textus ubique spiritualiter sonat Messiam quem Christum dicimus, sicut ipsi Hebraei non ignorant, eo quod expectant ipsum venturum, sed in tempore sui adventus decepti sunt. O damnum ineffabile animarum, cum facile esset innumerabiles Judeos converti! Quod esset pessimum quia ab eis fundamentum fidei nostrae incepit, et deberemus considerare quod sunt de semine patriarcharum et prophetarum, et, quod plus est, de eorum stirpe Dominus natus est et gloriosa Virgo et apostoli et innumerabiles [sancti] a principio Ecclesiae descenderunt.*“ In BACON, R. *Opus maius*, John H. Bridges (ed.), Oxford, 1897-1900, sv. 3, s. 120-121; K tomu též viz KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 296; Viz též HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 130.

²⁵⁸ Mezi dochovanými rukopisy na konci 13. století se dochoval i jeden pod názvem *Expositio historica Cantici Canticorum secundum Salomonem* od anonymního autora.

tzv. *correctorii*, tedy přesnějším překladem hebrejského textu do latiny. Prvním z nich je Vilém z la Mare (+1282?),²⁵⁹ který prokazuje solidní znalost hebrejské gramatiky v jeho *Correctoriu* i ve spise *De Hebraeis et Graecis vocabulis glossarum Bibliae*. Pro vysvětlení obtížných pasáží v Bibli používal i Rašiho komentáře.²⁶⁰ Kde se však učil hebrejštině, není známo, stejně jako u jiných hebraistů tohoto období. Druhým autorem je Gerard z Huy, který byl velmi dobře vzdělán v řečtině i hebrejštině, jak dokazují jeho *correctoria* a také *Liber triglossos*, což je slovník biblických slov v hebrejštině, řečtině a latině. Když Roger Bacon mluví o muži, který strávil překládáním textu čtyřicet let, tak by mohl mluvit právě o Gerardovi.²⁶¹ Třetím Baconovým žákem byl Jindřich z Cossey, kterého též můžeme řadit k proudu hebraistů ve druhé polovině 13. století.²⁶²

O tom, že přelom 13. a 14. století byla skutečně doba, kdy se učenci zabývali studiem cizích jazyků, lingvistikou a též „národními“ jazyky, svědčí i Dante Alighieri ve svém spise *De vulgari eloquentia*,²⁶³ kde mimo jiné hovoří také o hebrejštině těmito slovy:

Jedná se o křesťanského autora, který prokazuje velmi solidní znalost hebrejštiny a pracoval při výkladu výhradně s Rašiho komentářem, jedná se o alegoricko-historický komentář. Tento rukopis, který obsahoval vedle anonymního výkladu Písně písní i komentáře od Ondřeje a Huga ze Svatého Viktora, patřil kardinálovi Janu z Murra (+1312). Rukopis publikovali společně S. Kamin a A. Saltman. In KAMIN, S., SALTMAN, A. (ed.) *Secundum Salomonem: A thirteen Century Latin Commentary on the Song of Songs*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1989. ISBN 965-226-104-1. s. 7-47. Deena C. Klepper považuje tohoto anonymního autora za františkána, což je docela pravděpodobné. In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 298.

²⁵⁹ Z jeho životopisných údajů víme velmi málo. Studoval u Bonaventury a potom působil jako mistr teologie v letech 1274-1275 ve františkánské koleji v Paříži. In KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 298.

²⁶⁰ Také Vilém z la Mare užívá Rašiho komentáře. Pro porovnání některých pasáží Viléma z la Mare s Rašiho komentáři viz HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 131-133.

²⁶¹ KLEPPER, C. D. *Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship*, s. 299.

²⁶² HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 131-133.

²⁶³ Cílem tohoto traktátu je snaha přesvědčit tehdejší učence o užitečnosti mateřského jazyka. V prvním díle tohoto traktátu se Dante zabývá jazykem obecně a potom rozebírá i

„*Touto formou jazyka mluvil Adam, touto formou jazyka mluvili všichni jeho potomci až do stavby babylonské věže, jejíž jméno se vykládá jako ‚věž zmatení‘, tuto formu jazyka zdělili synové Heberovi, podle něho nazvaní Hebrejci. Po zmatení zůstala pouze jim, aby náš vykupitel, jehož lidská podstata měla vzejít z nich, mohl užívat jazyka milosti (lingua gratie), nikoli jazyka zmatení (lingua confusionis). Jazykem, který utvářely rty prvního mluvčího, byla tudíž hebrejščina.*“²⁶⁴

Snad právě pasáží od Danta Alighieriho můžeme doplnit celkovou mozaiku a najít i částečně klíč k rozluštění otázky, proč právě v tomto období u křesťanů neustále narůstá zájem o studium hebrejštiny. Po dlouhém období misijního úsilí žebravých řádů se tedy zdá, že hebrejštiny už není pouhým prostředkem k misijním účelům, polemikám a korekturám biblického textu, nýbrž získává si i duchovní rozměr jako jazyk milosti (*lingua gratie*).

Vývoj, který můžeme sledovat od dvanáctého do začátku čtrnáctého století, by se dal stručně shrnout jako: „vývoj od kulturního hebraismu k hebraismu lexikálnímu.“²⁶⁵ Třinácté století tedy můžeme charakterizovat jako století misijního úsilí dominikánů i františkánů mezi židy a muslimy spojené s „obranou víry“ před mystickými²⁶⁶ a

jazykovou situaci v Itálii. In ALIGHIERI, D. *De vulgari eloquentia (O rodném jazyce)*. 1. vyd. Přel. R. Psík. Praha: OIKOYMHNH, 2004. ISBN 80-7298-118-8. s. 17-23.

²⁶⁴ ALIGHIERI, D. *De vulgari eloquentia (O rodném jazyce)*, s. 66-67.

²⁶⁵ Viz s. 71 pozn. 228 a 229.

²⁶⁶ Jelikož se bekyně a beghardi pohybovali mezi církevními řády a farním klérem, ale nenáleželi ani k jednomu, tak byli považováni za nebezpečný přívěsek k žebravým řádům. Proto žebravé řády měly v mnohých případech dohlížet na „pravověrnost“ mystických vizí, které občas obsahovaly, jak zaznamenal Albert Veliký, „panteistické a amorální přesvědčení“. Šlo o jakýsi proud spekulací u adeptů mystiky. Mezi bekyněmi a beghardy kolovaly také různé části Písma přeložené do národních jazyků, které mohly obsahovat herezi, jak můžeme vyčíst ze svědectví Gilberta z Tournai. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 266-267.

heretickými proudy.²⁶⁷ Do určité míry i tyto faktory přispěly k většímu příklonu k doslovnému či historickému výkladu spolu s narůstajícím zájmem o filologii, který je spojený se studiem řecké i hebrejské gramatiky.²⁶⁸ Dále si lze povšimnout častějšího užívání hebrejsko-latinských rukopisů a snahy uvést do souladu latinský překlad s hebrejským originálem tak zvanými *correctorii*.

Mezi latinskými učiteli si ve 12. a 13. století získaly oblibu především Rašiho biblické komentáře, které kolovaly v křesťanských kruzích v originále a částečně i v latinském souboru *Extractiones de Talmud*.²⁶⁹ Zatímco křesťanští hebraisté věnující se výkladu Písma užívali převážně Rašiho komentáře, tak mezi významnými teology a filozofy kolovaly oblíbené spisy židovských, ale i arabských filozofů. Ze židovských to byly především latinské překlady filozofických spisů *Dux neutrorum*²⁷⁰ od Moše ben Maimona a *Fons vitae*²⁷¹ od Šloma ibn

²⁶⁷ Velmi často se tzv. „heretická“ myšlenková hnutí přidržovala doslovného znění Písma. Například stoupenci učení Petra Valdése zdůrazňovali doslovné chápání Písma a spíše se přiklínili k myšlence, že církevní autority a učenci originál neužitečně zatemňují. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 114.

²⁶⁸ Už Herbert z Boshamu zmiňuje *Machberet* Menachema ben Saruka, který nazývá *mahberetz*, ale i Dunaše ben Labrata, kterého tituluje *Dones filius Leward*. Vedle zlomku Baconovy gramatiky se můžeme setkat ve 13. století i s pracemi *Ars loquendi et intelligendi in lingua hebraica* i s *De Interpretationibus nominum sacrae scripturae*. Právě Anglie se ve 13. století stává jakýmsi centrem, kde se i židovští učenci zabývají gramatikou. Působili zde učenci jako Moše ben Jom Tov ha-Nakdan a jeho žák Moše ben Jicchak, ale samozřejmě tu kolovaly spisy od Menachema ben Saruka či Dunaše ben Labrata. O tom, že spisy tohoto typu se vyskytovaly v Anglii mezi židy, ale i mezi křesťany, podává drobnou zprávu i Roger Bacon. In OLSZOWY-SCHLANGER, J. *The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England*, s. 109, 111, 127.

²⁶⁹ *Extractiones de Talmud* se připisují Theobaldu (Thibaut) Sézannovi, který prý na základě žádosti Oda ze Châtauraux přeložil a sepsal části z talmudu a z Rašiho komentáře v letech 1248-1255. Tento soubor se stal potom velmi používaným v pozdějších komentářích či polemických spisech. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 116, pozn. 44.

²⁷⁰ Maimonidův původně arabský spis *Průvodce váhajících*, byl přeložený do hebrejštiny roku 1204 Šmuelem ibn Tibonem pod názvem *More nevuchim*, do latiny byl potom přeložen na začátku 13. století. In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 295. Maimonides měl vliv na mnohé významné křesťanské teology, jako byl Alexander z Hales, Vilém z Auvergne, Albert Veliký, Tomáš Akvinský a Duns Scotus. Vedle těchto teologů si ho však nejvíce cení mistr Eckhart ve svých biblických komentářích. Johny Hood, ve své práci *Aquinas and the Jews*, prokazuje na mnohých

Gabirola (1021-1051). Z arabských autorů potom zmiňme alespoň autory jako Ibn Bádždža (+1138/9), Ibn Tufajl (+1185/6) a Ibn Rušd (+1198).²⁷²

Ze židovských spisů byl nejvíce užíván mezi křesťanskými učenici Maimonidův *Dux neutrorum*. Ke konci třináctého a na počátku čtrnáctého století se můžeme setkat i s hebrejskými překlady latinských křesťanských spisů a to především díky překladatelskému úsilí Jehudy ben Moše ben Daniela Romana (1292-1325),²⁷³ jehož překlady užívali i mnozí židovští učenici jako například jeho starší současník Immanuel ben Solomon z Říma (1261-1328).²⁷⁴ Oba autoři se ve svých biblických komentářích blíží křesťanskému pojetí.²⁷⁵

Svou nezanedbatelnou roli sehrály i polemické spisy a učenecké diputace mezi křesťany a židy popřípadě muslimy v průběhu obou

místech v díle Tomáše Akvinského, že předlohou mu musel být Maimonidův spis *More nevuchim*. In HOOD, Y. B. J. *Aquinas and the Jews*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1995. ISBN 0-8122-3305-0. s. 40-61. Na některé paralely poukazuje ve svém článku i Warren Zeev Harvey. In HARVEY, Z. W. *Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible. Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1988, č. 55, s. 59-77.

²⁷¹ Ibn Gabirolův Pramen života hebrejsky *Meqor chajim* byl ve 12. století přeložen Johannesem Hispalensem a Dominikem Gundissalinem do latiny pod názvem *Fons vitae*. Po dlouhou dobu se mělo za to, že se jedná o muslimského autora pod jménem Avicbron, ačkoliv někteří křesťanští učenici ho považovali za křesťanského autora. Ve 13. století ho podrobili kritice Albert Veliký i Tomáš Akvinský.

²⁷² Tito tři autoři jsou představitelé španělské větve (západní). Vedle ní je třeba uvést i autory jako Al-Kindí (+873), Al-Fárábí (+950/1) a Ibn Síná (+1036) jako představitele větve východní. In KUBÍČKOVÁ, V. a PETRÁČEK, K. (ed.) *Abú 'Alí Ibn Síná - Avicenna z díla*, Praha: Státní nakladatelství literatury, hudby a umění, 1954. s. 78-79.

²⁷³ Jehuda ben Moše ben Daniela Romano přeložil do hebrejštiny například *Liber de causis (Pseudo-Aristoteles)*, *De substantia orbis (Averroes)*, *De ideologia (Tomáš Akvinský)*, *De unitate et uno (Boetius)*, a jiné drobnější části prací od Alberta Velikého, Tomáše Akvinského, Aegidia (Colonna) Romana, Alexandra z Alexandrie a Angela z Camerina. In CASSUTO, U. Romano, Judah ben Moses ben Daniel. In *Encyclopedia Judaica* [CD-ROM Edition], Version 1.0. Jerusalem: Keter Publishing House, 1997. Pro vliv Jehudy Romana na židovskou mystickou a filozofickou tradici, kterou formovalo křesťanské okolí viz IDEL, M. *Kabbalah New Perspectives*, New Haven and London: Yale University Press, 1988. ISBN 0-30004699-5. s. 144.

²⁷⁴ Immanuel ben Solomon z Říma byl ovlivněn ve svém díle *Machbarot* nejen hebrejskou, ale i italskou poezií především Dantem Alighierim a Francescem Petrarkou (1304-1374). In CASSUTO, U. Romano, Judah ben Moses ben Daniel. In *Encyclopedia Judaica* [CD-ROM Edition].

²⁷⁵ SIRAT, C. *Biblical commentaries and Christian influence: the case of Gersonides*. In DE LANGE, N. (ed.) *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-78116-7. s. 218-220.

století,²⁷⁶ které přispívaly ke „studiu“ pramenů judaizmu a islámu. I když ve většině případů přistupovali křesťanští učenci ke studiu těchto pramenů především z misionářských pohnutek, nelze si však nevšimnout vyšší odbornosti a zarputilosti, se kterou křesťané vystupují v polemikách ke konci třináctého století ve srovnání s obdobím předcházejícím.²⁷⁷

Výzkum na poli židovsko-křesťanských vztahů ve středověku ukazuje,²⁷⁸ že vedle přetrvávajících křesťanských nenávistných útoků, perzekucí, masakrů a vyhánění židů, nacházíme často i vztahy, které jsou mnohem tolerantnější a tvůrčí,²⁷⁹ což je patrné zejména na příkladu spolupráce učenců při překladatelské činnosti v období středověku.²⁸⁰ Podle některých badatelů byla židovská náboženská praxe ovlivňována křesťanským prostředím a často obě komunity sdílely velmi podobné lidové náboženské představy. Též je docela dobře možné, že se židovské náboženské myšlení a křesťanská teologie vyvíjely ve vzájemné interakci.²⁸¹

²⁷⁶ Pro detailní pohled na vývoj a charakter disputací mezi židy a křesťany vybírám z četné literatury alespoň následující tři publikace: KRAUSS, S. and HORBURY, W. (ed.) *The Jewish-Christian Controversy: from the earliest times to 1789*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. ISBN 3-16-146473-7.; LIMOR, O. and STROUMSA, G. G. (ed.) *Contra Iudeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. ISBN 3-16-146482-6; LASKER, J. D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, 2. vyd. Oxford - Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-51-5. s. 283.

²⁷⁷ Viz s. 68-70.

²⁷⁸ Užitečné shrnutí odborné diskuze, kterou zahájil v podstatě Amos Funkenstein studii *Perception of Jewish History*, podává Daniel Lasker ve druhé předmluvě ke své studii *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* v části nazvané *New Perspectives*. In LASKER, J. D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, s. xvii-xx.

²⁷⁹ YUVAL, I. J. *“Two Nations in Your Womb“ – Perceptions of Jews and Christians*, (hebrejsky), Tel Aviv: Am Oved Publishers Ltd, 2000. ISBN 965-13-1428-1. s. 108; Též In LERNER, E. R. *The Feast of Abraham – Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. ISBN 0-8122-3567-3. s. 38.

²⁸⁰ Viz pozn. 198.

²⁸¹ GROSSMANN, A *Pious and Rebelious – Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, (hebrejsky), Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2003. ISBN 965-227-167-5. s. 450-452; HALBERTAL, M. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, s. 124-126. Další literaturu lze nalézt In LASKER, J. D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, s. xviii, pozn. 23.

Zatímco ve dvanáctém století nacházíme spíše ojedinělé lexikální hebraisty, jako byl například Herbert z Boshamu,²⁸² tak ve století následujícím, můžeme mluvit spíše už o jakési hebraistické vlně, která částečně navazovala na existující „hebraistickou tradici“ u Jeronýma a ve škole Svatého Viktora. Později se však šířila především díky misijnímu úsilí žebrevých řádů. Jen takovýmto systematictější způsobem se mohlo rozšířit studium orientálních jazyků od severní Afriky až po Anglii a vychovat učence typu Raymunda z Peñafortu, Theobalda Sézanna, Raymunda Martiniho, Mikuláše Treveta, Raymunda Llulla, Viléma z la Mare, Gerarda z Huy, Jindřicha z Cossey a nakonec Mikuláše z Lyry.

²⁸² Pro podrobnější seznámení s dílem Herberta z Boshamu viz SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 186-195; Též viz GOODWIN, D. *Take Hold of the Robe of the Jew: Herbert of Bosham's Christian Hebraism*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2005. ISBN 978-90041-4905-2.

4. Exegetické principy Mikuláše z Lyry

V této kapitole zbývá ukázat Lyrovu metodu výkladu Písma a přivést Mikuláše z Lyry do kontextu křesťanské exegetické a hebraistické tradice, kam právem patří. Lyra představuje celou svoji koncepci výkladu Bible ve svých třech předmluvách k oběma postilám.²⁸³ Některá doplnění se potom dovídáme i z úvodů k jednotlivým knihám anebo přímo na některých místech v komentářích, kde se mu naskytne kolikrát příležitost, aby svůj exegetický přístup zpřesnil a ještě dovysvětlil.

4. 1. První prolog²⁸⁴

Tak jako Bonaventura užívá pro vysvětlení svého exegetického přístupu verš z listu Efezským,²⁸⁵ tak i Mikuláš z Lyry postupuje ve svém prvním prologu (*Prologus primus*) podobným způsobem a vybírá si verš z knihy Sírachovec:

„*Toto (haec) všechno (omnia) [obsahuje]²⁸⁶ kniha (liber) života (vitae)*“ Sír 24,²⁸⁷ *...knihami od filozofů je popsáno...vědění, které je ustanovené...pro pomíjející život,...jestliže se srovnají s knihami Písma svatého, které jsou určeny pro život věčný, tak jsou více zmiňovány knihy smrti, než života. Ale kniha (liber) obsahuje Písma svatá, která se dělí na mnohé samostatné knihy...a nazývají se obecně Biblií. Knihou života se výhradně nazývá Písmo svaté, jak bylo řečeno v úvodním verši, ve kterém*

²⁸³ Všechny tři prology se objevují v každé Bibli, která obsahuje komentáře Mikuláše z Lyry včetně rukopisů. Prology se objevují pod následujícími názvy: 1. *Prologus primus de commendatione Sacrae Scripture in generali*, 2. *Prologus secundus de intentione auctoris et modo procedendi* a 3. *Prologus tertius in moralitates biblicorum*. In PL, sv. 113, sl. 25-36..

²⁸⁴ První předmluva o výkladu Písma (*Prologus primus de commendatione Sacrae Scripture in generali*).

²⁸⁵ Ef 3:18.

²⁸⁶ Hranaté závorky značí vždy slova, která se v textech nevyskytují.

²⁸⁷ Sír 24:32: „*haec omnia liber vitae testamentum...*” In Vulgata. In BW.

se popisuje čtvrtým způsobem (*quadrupliciter*), podle čtyř vznešeností, díky kterým je vyvýšeno nad všechna ostatní písma. Za prvé se totiž popisuje jako jedinečná znamenitost, kterou označuje zájmeno v singuláru, řečené [slovem] - toto (*haec*). Za druhé se popisuje jako obecná souvislost, protože ukazuje obecné znamení, řečené [slovem] - všechno (*omnia*). Za třetí [se popisuje] jako podrobné porozumění, neboť označuje charakter spisu, řečeného [slovem] - kniha (*liber*). Za čtvrté jako účinná spása, neboť ukazuje následek usilovného konce, řečeného [slovem] - život (*vitae*).²⁸⁸

Mikuláš z Lyry se při výkladu o první vznešenosti věnuje vztahu teologie k ostatním vědám,²⁸⁹ které můžeme třídit podle ušlechtilosti předmětu jejich bádání a jistoty způsobu jejich zkoumání.²⁹⁰

„Písmo svaté, které je správně nazýváno teologií, je jediným textem (sola sit textus) této vědy, která převyšuje všechny ostatní vědy. Za prvé, protože má Boha za předmět, který je dovršením celkové ušlechtilosti, proto je správně nazýváno teologií, jako by bylo řečí od

²⁸⁸ „*Haec omnia liber vitae*“ etc. (*Eccli. XXIII*)...*libri a philosophis descripti continent scientias ordinatas ad finem in hac temporali vita...si comparetur ad libros sacrae Scripturae, quae ordinantur ad finem aeternae vitae. Sed liber continens sacram Scripturam (quae licet in multis libris partialibus dividatur, sub uno tamen libro continentur) qui nomine generali Biblia dicitur, liber vitae propriae nominatur, secundum quod dicitur in verbo praeassumpto: Haec omnia..etc. In quo sacra Scriptura quadrupliciter describitur secundum quatuor excellentias, quibus omnem scripturam aliam excellit. Primo enim describitur, ut singularis eminentiae, quod notat pronomen singulare, cum dicitur, haec. Secundo describitur ut generalis continentiae, quod ostendit signum universale, cum dicitur, omnia. Tertio ut specularis intelligentiae, quod denotat conditio libri, cum dicitur, liber. Quarto ut salutaris efficaciae, quod ostendit consecutio finis intendi, cum dicitur, vitae.*“ In PL, sv. 113, sl. 25.

²⁸⁹ Tuto Lyrovu pasáž lze chápat i jako určitý výsledek vývoje vztahu teologie k jiným disciplínám, který můžeme sledovat už od dvanáctého století. K tomu podrobněji viz SOUTHERN, R. W. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 3 vyd. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002. ISBN 0-631-20527-6. s. 109-111.

²⁹⁰ „*Circa primum sciendum quod una scientia eminentior est, altera seu honorabilior duplici de causas, ut habetur primo de anima. Una est, quia est de nobiliori subjecto: alia, quia procedit certiori modo.*“ In PL, sv. 113, sl. 25-26.

*Boha. Za druhé, protože postupuje jistějším způsobem, neboť ostatní lidské vědy postupují lidským rozumovým zkoumáním, ve kterém jistě nemůže být chyba, co se týče poznání prvotních příčin...avšak může dojít k chybě při vyvozování závěru z prvotních příčin, zvláště co se týče náročného vyvozování závěrů z prvotních příčin.*²⁹¹

Za první vznešenost (*excellentia*), kterou naznačuje v knize Sírachovec 24:32 latinské slovo *haec*, považuje Lyra moudrost (*sapientia*) spolu s intelektem (*intellectus*).²⁹² Jako druhou vznešenost naznačovanou slovem *omnia* zmiňuje výroky (*vocis*),²⁹³ slovo (*verbum*)²⁹⁴ a Ducha svatého (*Spiritu sancto*),²⁹⁵ třetí vznešenost, ke které připisuje z úvodního verše slovo *liber*, spojuje s předvěděním (*praescientia*),²⁹⁶ které bylo zjeveno a nám tradováno prostřednictvím proroků.²⁹⁷ Právě při výkladu této třetí vznešenosti je velmi zřetelné, že Lyra užívá téměř doslovně

²⁹¹ „*Et propter utramque sacra Scriptura, quae proprie theologia dicitur, cum ipsa sola sit textus hujus scientiae, omnes scientias antecellit. Primo, quia habet Deum pro subjecto qui est in summo totius nobilitatis: propter quod nominatur theologia, quasi sermo de Deo, secundo quia procedit modo certiori; aliae enim scientiae humanitus repertae procedunt per investigationem rationis humanae. In quo quidem processu licet non sit error quantum ad cognitionem primorum principiorum,...tamen in deductione conclusionum ex principiis potest esse error, maxime quantum ad conclusiones a primis principiis longinquas.*“ In PL, sv. 113, sl. 26.

²⁹² „*Ita similiter quidquid ex sacra Scriptura manifeste concluditur, verum judicatur; quod autem ei repugnat, falsum simpliciter reputatur: et ideo sacra Scriptura non solum vocatur sapientia, sed etiam cum hoc intellectus; Ecclesiastici decimo quinto: Implebit eum spiritu sapientiae, et intellectus.*“ In PL, sv. 113, sl. 27.

²⁹³ „*In quo apparet ejus continentia generalis, quae notatur in verbo primitus praeassumpto, cum dicitur, omnia; de quo potest exponi quod dicitur Sapientiae primo: Hoc quod continet omnia scientiam habet vocis.*“ In PL, sv. 113, sl. 27.

²⁹⁴ „*...et proprium est sacrae Scripturae quod sit divini Verbi expressiva, secundum quod manifeste habetur Joannis primo: In principio erat Verbum etc.*“ In PL, sv. 113, sl. 27.

²⁹⁵ „*...Joannis decimo sexto Salvator loquens de Spiritu sancto, cujus revelatione tradita est haec Scriptura dicit: Docebit vos omnem veritatem.*“ In PL, sv. 113, sl. 28.

²⁹⁶ „*...divina praescientia, in qua relucent omnes veritates, liber vocatur: in quo libro leguntur sancti apostoli et prophetae qui hanc scientiam tradiderunt. Et hoc est quod dicit glossa super illud Isaiae trigessimo octavo: dispone domui tuae...etc. Glossa: Prophetiae in ipso libro praescientiae Dei in quo omnia scripta sunt legere possunt.* In PL, sv. 113, sl. 28.

²⁹⁷ „*Nos autem, qui talem cognitionem non habemus, qui lumine prophetico illustrati non sumus, non possumus legere in dicto libro, sed in libro Scripturae sacra nobis tradito a prophetis.*“ In PL, sv. 113, sl. 28.

Teologickou summu Tomáše Akvinského,²⁹⁸ aniž by zmiňoval jeho jméno:

„Avšak tato kniha je výjimečná tím, že jedno slovo (littera) obsahuje mnohé významy...neboť předním autorem této knihy je pouze Bůh, v jehož moci není jen užívat slova, aby označovala věci..., ale též užívá věci označované slovy pro označení jiných věcí...Podle prvního označení prostřednictvím slov se získává smysl doslovný (sensus litteralis) nebo historický (historicus), podle druhého označení skrze věci samé se získává smysl mystický (sensus mysticus) nebo duchovní (spiritualis), který je obecně trojí (triplex). Neboť jestliže slova odkazují na věci tak, aby označily věci v Novém zákoně myšlené, získá se smysl alegorický (sensus allegoricus); jestliže slova odkazují k tomu, aby označovala věci, které máme činit, je to smysl morální (sensus moralis) nebo tropologický (tropologicus); jestliže slova odkazují k tomu, aby označovala věci, ve které máme doufat v blažené budoucnosti, je to smysl anagogický (sensus anagogicus).“²⁹⁹

Dále v této pasáži Lyra pokračuje často užívaným veršem v tehdejších školách.³⁰⁰ *„Doslovný smysl (littera) učí, co se událo; alegorický (allegoria), co máš věřit. Morální (moralis), co máš činit a*

²⁹⁸ Viz s. 46-47.

²⁹⁹ „Habet tamen iste liber hoc speciale quod una littera continent plures sensus...quia principalis hujus libri auctor est non solum uti vocibus ad aliquid significandum..., sed etiam rebus significatis per voces utitur ad significandum alias res...Secundum igitur primam significationem, quae est per voces, accipitur sensus litteralis seu historicus: secundum vero aliam significationem, quae est per isas res, accipitur sensus mysticus, seu spiritualis, qui est triplex in generali; quia si res significatae per voces referantur ad significandum ea quae sunt in nova lege credenda, sic accipitur sensus allegoricus; si autem referantur ad significandum ea quae nos sunt agenda, sic est sensus moralis vel tropologicus; si autem referantur ad significandum ea quae sunt speranda in beautitudine futura, sic est sensus anagogicus.“ In PL, sv. 113, sl. 28. Srovnej s podobným zněním u Tomáše Akvinského v jeho *Summa Theologiae*, Quaestio I., Articulus IX-X.

³⁰⁰ Tento často citovaný verš byl totiž mylně připisován Mikuláši z Lyry, avšak skutečným autorem byl Augutin z Dácie viz s. 45-46.

*anagogický (anagogia), k čemu spěješ.*³⁰¹ Potom přistupuje k výkladu slova Jeruzalém, na kterém nám bude ilustrovat jednotlivé významy Písma:

„Podle doslovného významu (sensus litteralem) označuje město, které bylo kdysi metropolí v království Judském...podle morálního smyslu (sensus moralem) označuje věrnou duši, neboť je řečeno v Izajáši 52.³⁰² ‚Povstaň, usídli se, Jeruzaléme, atd.‘ Podle alegorického smyslu (sensus allegoricum) označuje zápasící církev, neboť je řečeno v Apokalypse 21.³⁰³ ‚A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha.‘ Podle anagogického smyslu (sensus anagogicum) označuje církev vítěznou, protože je řečeno v listu Galatským 4.³⁰⁴ ‚Ale budoucí Jeruzalém je svobodný a to je naše matka.‘³⁰⁵

Tímto příkladem Lyra navazuje na starší křesťanskou tradici, kterou však necituje³⁰⁶ a snaží se ukázat, že i jiná vyjádření v Písmu mají

³⁰¹ „Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia.“ In PL, sv. 113, sl. 28. Srov. s. 44.

³⁰² Iz 52:2.

³⁰³ Zj 21:2.

³⁰⁴ Ga 4:26.

³⁰⁵ „...secundum sensum litteralem significat quamdam civitatem, quae fuit quondam metropolis in regno Judaeae,...Secundum sensum vero moralem significat animam fidelem, secundum quem sensum dicitur Isaiae quinquagesimo secundo: *Consurge, sede, Jerusalem, etc.* Secundum sensum vero allegoricum significat Ecclesiam militantem, secundum quem dicitur Apocalypsis vigesimo primo: *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam descendentem de coelo, a Deo paratam, sicut sponsam ornatam viro suo.* Secundum vero sensum anagogicum significat Ecclesiam triumphantem, secundum quod dicitur Galatarum quarto: *Illa quae sursum est Jerusalem, est libera, quae est mater nostra.*“ In PL, sv. 113, sl. 28-29.

³⁰⁶ S velmi podobným výkladem se setkáváme už u Jana Cassiana v jeho Collationes XIV, kapitola VIII., který patrně přišel s tímto výkladem jako první: „...Jerusalem quadrifariam possit intelligi: secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coellectis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur, aut laudatur a Domino.“ In PL, sv. 49, sl. 964. To že Lyra opravdu užíval

podobné významové vrstvy. Celou pasáž pak zakončuje mnohokrát ve středověku citovanými verši z Ezechiele 2:9: „*Hle, ke mně byla vztažena ruka, ve které byl knižní svitek (involutus liber). A rozvinul jej přede mnou a byl popsán na vnitřní i vnější [straně]*”³⁰⁷ a z Apokalypsy 5:1: „*A v pravici toho, který sedí na trůnu, spatřil jsem svitek (liber) popsán na vnitřní i vnější [straně]*.”³⁰⁸ Na základě těchto dvou veršů dochází k následujícímu závěru: „*Vnější písmo (scriptura exterior), to je doslovný význam (sensus litteralis)...avšak vnitřní písmo (scriptura interior), to je mystický (sensus mysticus) nebo duchovní význam (spiritualis)*.”³⁰⁹

Poslední čtvrtou vznešenost, kterou uvádí slovo *vitae*, spojuje Lyra s životem věčným (*vitam aeternam*),³¹⁰ totiž s Ježíšem Kristem jako Spasitelem na základě verše ze Sírachovce 24:31: „*Ti kteří mne vykládají budou mít život věčný...*”³¹¹ a tím se jakoby vrací zpět na začátek svého prvního prologu, tedy do 24. kapitoly knihy Sírachovec, ze které vyšel.

4. 2. Druhý prolog³¹²

Druhý prolog (*Prologus secundus*)³¹³ pak Lyra otevírá veršem z Apokalypsy 5:1, kterým v podstatě navazuje na myšlenkovou linii předcházejícího prologu. Vysvětluje, že existují dva významy, které by se

tyto *Collationes*, je zřejmé z jeho třetího prologu k *Postille moralis* viz následující kapitola.

³⁰⁷ „*Ecce manus missa ad me, in qua erat involutus liber. Et expandit illum coram me, qui erat scriptus intus et foris.*“ In PL, sv. 113, sl. 29.

³⁰⁸ „*Vidi in dextera sedentis super thronum librum scriptum intus et foris.*“ In PL, sv. 113, sl. 29.

³⁰⁹ „*Scriptura exterior est sensus litteralis,...scriptura autem interior est sensus mysticus, vel spiritualis...*“ In PL, sv. 113, sl. 29.; Srovnej se s. 65 a pozn. 210.

³¹⁰ „*Ideo Salvator, Joannis quinto, loquens de efficacia hujus sacrae Scripturae, dicebat Judaeis in lege peritis: Scrutamini Scripturas, in quibus putatis vos vitam aeternam habere.*“ In PL, sv. 113, sl. 29-30.

³¹¹ Sír 24:31: „*qui elucidant me vitam aeternam habebunt...*“ In Vulgáta. In BW; In PL, sv. 113, sl. 30.

³¹² Předmluva k *Postille litteralis*

³¹³ Celým názvem *Prologus secundus de intentione auctoris et modo procedendi*.

měly hledat ve výkladu Písma. Význam doslovný (*sensus litteralis*), což je *scriptus exterius* a význam mystický (*sensus mysticus*) nebo spirituální (*spiritualis*), což je *scriptus interius*.³¹⁴ Mikuláš tedy rozlišuje mezi vnějším (*exterius*) a vnitřním (*interius*) chápáním Písma. Zatímco vnější význam spočívá v pochopení slov, tak vnitřní, který je skrytý, vychází z věcí označovaných slovy. Z jeho dalších slov je zřejmé, že se bude zabývat především výkladem doslovným:

„Všechny [výklady] mají napřed doslovný smysl jako základ. Tak jako rozpadající se budova od základu pravděpodobně spadne, tak také i mystický výklad, který se odchyluje od doslovného smyslu (sensu litterali), je třeba považovat za nepatřičný a nezpůsobilý, nebo alespoň za méně vhodný a méně způsobilý, než ostatní výklady. A proto ti, kteří chtějí učinit pokrok ve studiu Písma svatého, musí začít od porozumění doslovnému smyslu (sensus litteralis). Protože jedině z doslovného smyslu (sensu litterali) a ne z mystického (mystico), může být přinesen argument pro dokázání či objasnění toho, co je pochybné...“³¹⁵

„Obraz o budově“ v souvislosti s doslovným výkladem, nacházíme v trochu odlišném znění už u Richarda ze Svatého Viktora. Zda měl Lyra při psaní svého prologu na mysli právě tuto Richardovu verzi, nelze s

³¹⁴ „Sicut dictum est in prologo praecedenti, liber iste est sacra Scriptura, qui dicitur scriptus exterius, quantum ad sensum litteralem, et interius, quantum ad sensum mysticum et spiritualem.“ In PL, sv. 113, sl. 29.

³¹⁵ „Omnes tamen praesupponunt sensum litteralem tanquam fundamentum. Unde sicut aedificium declinans a fundamento, disponitur ad ruinam: ita expositio mystica discrepans a sensu litterali, reputanda est indecens et inepta, vel saltem minus decens caeteris paribus, et minus apta, et ideo volentibus proficere in studio sacrae Scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus litteralis: maxime cum ex solo sensu litterali, et non ex mystico, possit argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicujus dubii...“ In PL, sv. 113, sl. 29.

jistotou tvrdit.³¹⁶ Mikuláš pokračuje ve výkladu doslovného smyslu (*sensus litteralis*) těmito slovy:

„Dále je třeba vzít v úvahu, že se doslovný smysl (sensus litteralis) zdá mnohým v těchto dnech zatemněný (obfuscatum), částečně díky chybě písařů, kteří napsali na mnohých místech podobná písmena jinak, než má opravdový text, částečně nezkušeností některých korektorů (correctorum), kteří činili interpunkci (fecerunt puncta) na mnohých místech, kde tak činit neměli a začali verš nebo ukončili, kde začínat a končit neměl a díky tomuto se doslovný význam různí, jak bude zřejmé z míst, ke kterým přikročím..., částečně ze způsobu našeho překládání, který mnohá místa uvádí jinak, než knihy hebrejské. Taková místa objasňoval Jeroným v knize De hebraicis questionibus a na mnohých dalších místech. A jiní vykladači Písma svatého...prohlašují totéž. Avšak podle Jeronýma je třeba se obrátit k hebrejským kodexům (codices Hebraeorum) pro získání pravdivého znění písma Starého zákona, [jak říká] ve druhém prologu ke knize Genesis a na mnohých dalších místech.“³¹⁷

Z této ukázky z druhého prologu je zřejmé, že Lyru trápí dvě věci. Za prvé si stěžuje na stav biblického textu, který mají křesťanští učenci k dispozici ke studiu. A za druhé poukazuje na zjevné chyby, kterých se

³¹⁶ PL, sv. 196, sl. 527-528. Richardovým prologem (*Prologus in visionem Ezechielis*) se zabývá podrobněji Beryl Smalley. In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 108-109.

³¹⁷ „*Uterius considerandum quod sensus litteralis, a quo est incipiendum, ut dictum est, videtur multum obfuscatum diebus modernis: partim scriptorum vitio, qui propter similitudinem litterarum in multis locis aliter scripserunt quam habeat veritas textus; partim imperitia aliquorum correctorum, qui in pluribus locis fecerunt puncta ubi non debent fieri; et versus incoeperunt, vel terminaverunt, ubi non debent incipi et terminari: et per hoc sententia litterae variatur, ut patebit in suis locis infra prosequendo,...; partim ex modo translationis nostrae, quae multis locis aliter habet quam libri Hebraici secundum quod declarat Hieronymus in libro: de Hebraicis, quaestionibus, et in pluribus aliis locis: et alii expositores sacrae Scripturae...idem dicunt; et tamen secundum Hieronymum in secundo prologo super Genesim, et in pluribus aliis locis, pro veritate litterae habenda in scriptura Veteris Testamenti recurrendum est ad codices Hebraeorum.*“ In PL, sv. 113, sl. 29.

tzv. *correctores* dopouštějí, čímž v podstatě zatemňují doslovný význam Písma, a proto je nezbytné pracovat s hebrejským originálem. Avšak k tomuto nabádá jen s největší opatrností, jak vyplývá z jeho dalších slov:

„V tom je však třeba být velmi ostražitý, neboť místa Písma Starého zákona, která promlouvají o Božství Kristově..., někteří židé na obranu svých omylů překroutili.³¹⁸ Jak jsem již částečně objasnil v jistém kvestiu O Kristově božství (De divinitate Christi)³¹⁹ a objasňoval jsem tato místa důkladněji, když se objevila...Avšak na místech, na kterých není pravděpodobné, že by bylo něco pozměněno,...zdá se není nebezpečí, ale jistější je obrátit se ke slovu sv. Jeronýma, jakoby k originálu, pro objasnění správnosti [latinského] textu, při pochybnostech nad hebrejským textem.“³²⁰

U středověkého křesťanského vykladače a františkána je pasáž tohoto typu zcela běžná. Lyra v zásadě v tomto bodě navazuje plynule na dřívější křesťanský přístup k židovským textům, kdy téměř vždy platilo pravidlo „opatrného“ zacházení s hebrejským originálem Bible i s židovskými komentáři. Zatímco Jeronýmův „křesťanský“³²¹ překlad

³¹⁸ Toto místo zmiňuje jedině J. Cohen ve své nepublikované disertaci, ve které se téměř nezabývá *Postillou litteralis*. In. COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews, Dominican and Franciscan Attitudes Towards the Jews in the Thirteen and Fourteenth Centuries*, (Unpublished Ph.D. thesis), s. 301. Ostatní badatelé činící zásadní závěry o Lyrově postoji k židům, však z nepochopitelných důvodů, toto místo úplně přehlíží.

³¹⁹ Podrobněji k Lyrovým kvestiím viz s. 26-29.

³²⁰ „*In hoc tamen valde cavendum est, quantum ad locos Scripturae Veteris Testamenti, qui de deitate Christi ac de consequentibus ad hoc loquuntur: quorum aliquos Judaei corruerunt ad defensionem sui erroris, ut partim declaravi in quadam quaestione de divinitate Christi, et declarabo plenius quando loci tales occurrunt,...In illis autem in quibus non est verisimile quod aliquid immutaverint,...nullum videtur periculum, sed magis securum, secundum dictum beati Hieronymi, in dubiis recurrere ad textum Hebraicum, tanquam ad originale, pro veritate textus declaranda.*“ In PL, sv. 113, sl. 29-30.

³²¹ Autoritu Jeronýmova překladu velmi hezky charakterizuje pasáž od Isidora ze Sevilly: „*Také kněz Jeroným, znalec tří jazyků, přeložil s výmluvností sobě vlastní Písmo svaté z hebrejštiny do latiny. Jeho překladu se po zásluze dává přednost před ostatními, neboť*

Bible a jeho komentáře užíval široký okruh učenců, tak s originálním textem pracovalo výhradně několik nadaných jedinců. Patrně i toto byl jeden z důvodů, proč koncil ve Vienne roku 1311 oficiálně zavedl výuku hebrejštiny na vybraných univerzitách a právě Paříž byla mezi nimi.³²² Také se stávalo, že někteří ze středověkých učenců byli považováni za exegety, kteří mají tzv. „*judaizující*“ tendence při výkladu Písma.³²³ Lyra dokonce patří k těm učencům, kteří hlídají, aby výklad Písma nebyl „*judaizován*“. Proto také například kárá Ondřeje ze Svatého Viktora (+1175) a jeho následovníky, že jejich výklad je více židovský než výklad samotného rabiho Salomona.³²⁴ V závěru pasáže Lyra doporučuje, aby se méně zdatní učenci spíše obraceli ke slovům Jeronýmovým jako k „hebrejskému originálu.“ Avšak jeho doporučení pozdější vykladači neuposlechnou a začnou se naopak obracet k jeho *Postille litteralis* jako k „hebrejskému originálu“ a mnozí z nich nebudou pak už ani zmiňovat

je jednak přesnější, pokud jde o slova, jednak jasnější, pokud jde o srozumitelnost vět, a vzhledem k tomu, že autor je křesťan, je to též překlad pravdivější.“ (Tučně vyznačený text této pasáže je zachován jen v některých rukopisech.) Převzato z ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie VI-VII*, 1. vyd. Přel. D. Korte. Praha: OIKYOMHNH, 2004. ISBN 80-7298-101-3. s. 75. Nelze též vyloučit, že se jedná o pozdější dodatek k textu.

³²² Koncil ve Vienne, který se sešel 16. října 1311, ukládá v 11. kánonu výuku hebrejštiny, arabštiny a aramejštiny na univerzitách v Paříži, Oxfordu, Bologni a v Salamance. In BONNER, A. (ed.) *Doctor Illuminatus - A Ramon Llull reader*, Princeton: Princeton University Press, 1993. ISBN 0-691-00091-3. s. 41.

³²³ Zpravidla nebyla vytýkána spolupráce s židovskými učenci či používání židovských komentářů. Ale byly zejména podrobeny ostré kritice takové komentáře, které podkopávaly křesťanskou interpretaci Starého zákona. Z „*judaizujících*“ tendencí byl Richardem ze Svatého Viktora nařčen například Ondřej ze Svatého Viktora. In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 110-111. Jeremy Cohen poukazuje na *judaistické* tendence už v patristickém období. In COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. ISBN 0-520-21680-6. s. 42-43, 78. J. Cohen si též všímá ve své práci, že i Bernard z Clairvaux užívá a rozšiřuje význam slovesa „*judaizovat*“ (*iudaizare*), jenž je v přímém protikladu ke slovesu „*christianizovat*“ (*christianizare*). In COHEN, J. *Living Letters of the Law*, s. 221-225.

³²⁴ Lyrův komentář k Oz 2:17: „...*Propter quod Andreas et alii sequentes eum, ...magis Iudaizant quantum ad hoc, quam ipse Rab. Sal.*“ (Zkratka Rab. Sal. znamená *Rabbi Salomon* a objevuje se na tomto místě pouze v novějších edicích Lyrovy *Postilly litteralis*. Patrně se jedná o pozdější rozšiřující dodatek). In BS.

Lyru, autora komentáře, jménem.³²⁵ O tom, že Mikuláš z Lyry opravdu v této době překonává Jeronýmovo dílo, je patrné později nejen v masovém kopírování Lyrovy *Postilly litteralis*,³²⁶ ale existuje také několik středověkých iluminací, kde je zpočátku Lyra zobrazován jako pilný a horlivý Jeronýmův žák, zatímco pozdější iluminace Lyru již zpodobňují jako učence, který naslouchá přímo proroku Mojžíšovi.³²⁷ Ve svém prologu pak Lyra pokračuje těmito slovy:

„Je třeba také prozkoumat, proč je doslovný smysl (sensus litteralis) velice zatemněn metodou výkladu společně tradovanou jinými, kteří by mohli sdělit mnoho užitečného. Ti se však jen letmo zmínili o doslovném smyslu (litteralem sensum) a rozmnožovali jenom mystické smysly (sensus mysticos), protože doslovný smysl (sensus litteralis) je mezi všemi mystickými výklady (expositiones mysticas) zachycen, [avšak] částečně zadušen.“³²⁸

³²⁵ Za exkluzivního padělatele Lyrova díla můžeme považovat například dominikána Mikuláše ze Štrasburku, který kolem roku 1323 pořízenou kopii Lyrova traktátu *De adventu Christi* doplnil pouze svým stručným úvodem a svojí poznámkou o „autorství“. In KLEPPER, C. D. The Dating of Nicholas of Lyra's *Questio de adventu Christi*. In *Archivum Franciscanum Historicum*, roč. 86, 1993, s. 304-308.

³²⁶ Ora Limor přebírá navrhovaný model francouzského medievalisty Bernarda Gueneého pro oceňování vlivu tehdejších rukopisů skrze jejich dochovaný počet. Navrhované schéma je následující: 6 rukopisů – značí malý vliv, 15 rukopisů – značí omezený vliv, 30 – významný vliv, 70 – veliký vliv. Pakliže bychom se pomocí tohoto schématu pokusili interpretovat dochované rukopisy od autorů, kteří se zabývali polemikami dostali bychom následující obraz: *Pugio fidei* od Raymunda Martiniho (10 rukopisů) – malý vliv, *Disputatio Iudaei et Christiani* od Gilberta Crispina (32 rukopisů) – významný vliv, *Dialogus Moyses Iudaei et Petrus Christiani* od Petra Alfonse (79 manuskriptů) – veliký vliv. In LIMOR, O. and STROUMSA, G. G. (ed.) *Contra Iudeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. ISBN 3-16-146482-6. s. 178. Odhadovaný počet rukopisů jenom Lyrovy *Postilly litteralis* je kolem 800. Pokud bychom vzali jen polovinu z tohoto počtu, tj. 400 rukopisů, tak jeho vliv převyšuje stupnici B. Gueneého o několik řádů!

³²⁷ V pařížském rukopisu: MS Paris, La Bibliothèque nationale de France (BNF), lat. 14247, fol. 1^r; Též In KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers*, s. 133.

³²⁸ „*Sciendum etiam quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis: qui, licet multa bona dixerint, tamen parum tetigerunt litteralem sensum, et sensus mysticos in tantum multiplicaverunt, quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas interceptus, partim suffocatur.*“ In PL, sv. 113, sl. 30.

Přestože Mikuláš z Lyry navazuje na dlouho existující, nikoliv však převládající tradici doslovného (historického) výkladu, jež byl považován na konci 13. století některými křesťanskými učenými dokonce za „židovský“,³²⁹ nelze současně pominout množství alegorických,³³⁰ mystických³³¹ a apokalyptických výkladů,³³² které kolovaly i ve Francii na

³²⁹ O tom velmi hezky vypovídá pasáž z druhé poloviny 13. století od Ulricha ze Štrasburku (+1278?): „*Sicut autem errare probatur Judaei, omnia solum ad litteram intelligentes, eo quod multa litteraliter nequeunt intelligi, sicut sunt plures prophetiae expresse de Christo: sic etiam error Origenis damnatur, quod omnia sic sint spiritualiter accipienda, quod nihil sic veritatis in littera Veteris Testamenti; quia plura ibi facta esse scribuntur, quae etiam in Evangelio confirmantur, ut patet in genealogia Christi et in cujusmodi.*“ Citováno podle DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I*, s. 208, pozn. 70. Avšak tento názor nesdíleli učenými jen ve 13. století, ale s podobným postojem se můžeme setkat například už ve století osmém u Bedy Venerabilis (673-735). In SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, s. 36. Joseph Szövérfy přináší několik pasáží od Petra Abelarda, který popisuje, že židovští učenými užívají doslovného výkladu na těch místech, kde se Písmo ve svém znění blíží křesťanskému pojetí. Abelard o nich mluví jako o „*parvos historica.*“ In SZÖVÉRFY, J. *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis – An Annotated Edition with Introduction*, Albany N.Y. and Brookline, Mass.: E. J. Brill, 1975. sv. 2, s. 20.

³³⁰ Zejména tzv. „filozofická alegorie“ – filozofický výklad Písma, který vzniká ve 13. století pod vlivem aristotelských spisů, které byly studovány např. skrze Ibn Sínu, Ibn Rušdu a Moše ben Maimona. Tento typ výkladu se však neomezuje pouze na křesťanskou exegetickou tradici, ale nacházíme ho i na židovské straně především v Provence. Například v Montpellier (1303-1306) bylo zakázáno studovat filozofii, neboť její studium vedlo k herezi a alegorii a všichni, kdo se věnovali takovému výkladu Písma měli být exkomunikováni. In HALBERTAL, M. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, s. 109-119.

³³¹ Ve 13. a ve 14. století můžeme pozorovat významný vliv latinských spisů Dionysia Aeropagity (*Corpus Dionysiacum*) např. na Roberta Grossetesta, Alberta Velikého, Bonaventuru z Bagnoregia, Tomáše Akvinského, mistra Eckharta, Johannese Taulera, Johannese Ruysbroecka...aj. Jean Leclercq dokonce říká: „...*the works of Dionysius provided a powerful contribution in the fourteenth and fifteenth centuries to the spirituality.*...“. In LECLERCQ, J. *Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages*, In PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, New York – Mahwah: Paulist Press, 1987. ISBN 0-8091-2838-1. s. 25-32. Jen u Tomáše Akvinského nacházíme až 1702 citací z Dionysiových spisů! In ROREM, P. *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-507664-8. s. 118-126. Na přelomu 13. a 14. století si můžeme všimnout ještě jednoho zajímavého fenoménu přítomného jak v židovské, tak i křesťanské tradici. Kniha *Zohar* a *Corpus Dionysiacum* byly mystické spisy, u kterých nebylo autorství zcela zřejmé, u obou byla snaha datovat je, pokud možno, co do nejstaršího období. Oba spisy si získaly velikou autoritu v učených kruzích a byly hojně studovány a komentovány. Do jaké míry je toto načasování náhodné zůstává stále otázkou. Např. Elliot Wolfson poukazuje ještě ve starším období na velmi zajímavou paralelu mezi traktátem *Periphyseon* od Jana Eriugeny s knihou *Bahir*. In

přelomu 13. a 14. století.³³³ Právě tyto výklady považuje Lyra bez solidního studia doslovného významu Písma za výklady, které duši rozptylují od pochopení doslovného smyslu.³³⁴ Podobným způsobem si stěžoval už ve 12. století Hugo ze Svatého Viktora (+1141) ve svém spise *De scripturis et scriptoribus sacris*, kde říká: „...nepečujeme o [význam]

WOLFSON, R. E. *Along the Path, Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, New York: State New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2408-1. s. 63-88. Některé poznámky k tomu uvádí i Moše Idel. In IDEL, M. *Kabbalah New Perspectives*, New Haven and London: Yale University Press, 1988. ISBN 0-30004699-5. s. 3, 355, 357, 376. Proto tedy není ani moc zarážející, že byli Dionysiem ovlivněni i někteří židovští učenci. Například Jehuda ben Moše ben Daniel Romano, který přeložil do hebrejštiny některé Dionysiovy pasáže ze Summy od Aegidia Romana na počátku 14. století a Jehuda Arje z Modeny (1571-1648), který cituje jednu Dionysiovu pasáž uvozenou slovy: „...jistý kazatel...“! In IDEL, M. *Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century*, In TWERSKY, I. a SEPTIMUS, B. (ed.) *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard: Harvard University Press, 1987. ISBN 0-674-47465-1. s. 137-200.

³³² Jedná se především o vliv apokalyptických výkladů Jáchyma z Fiore na dominikány ale zejména na františkány a na další duchovní a náboženská hnutí v tomto období. Pro detailní analýzu k tomuto tématu viz REEVES, M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages – A Study in Joachimism*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1969. ISBN 0-19-827030-5. s. 135-250.

³³³ V souvislosti s touto pasáží od Mikuláše z Lyry je důležité poukázat na určité tendence mezi středověkými exegety na počátku 14. století. V zásadě si můžeme všimnout dvou exegetických linií mezi křesťanskými učenci. Do jedné bychom mohli řadit ty učence, kteří považují doslovný význam (*sensus litteralis*) za nezbytný pro další stupně exegeze a tím je zcela jistě Mikuláš z Lyry. Do druhé by pak patřili ti, pro které je důležitější hledat hlubší mystické významy (*sensus mysticus*) pod slovní „slupkou“ jako například mistr Eckhart viz s. 55. V této pasáži také Lyra polemizuje i se svými františkánskými bratry, kteří byli oddaní stoupenci učení Jáchyma z Fiore. Byla to právě univerzita v Paříži, kde se učenci střetli s joachimity a to hned dvakrát krátce po sobě v roce 1297, kdy Arnold z Villanovy napsal *De Tempore Adventus Christi* a potom roku 1300, kdy se rozpoutala bouřlivá debata nad jeho názory. Mezi učenci, kteří se účastnili této debaty byl např. Jindřich z Harclay (kancléř Oxfordské univerzity), dominikán Jan Quidort a Jan z Paříže a další. To, že tato debata byla stále živá i kolem roku 1310 nám dokazuje právě Mikuláš z Lyry, který se věnuje této záležitosti ve svém prvním ze tří *Quodlibet* pod názvem *Utrum possimus scire an Antichristus sit natus vel non natus adhuc*. In REEVES, M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, s. 315-316.

³³⁴ „Item textum in tot particulas diviserunt, et tot concordantias ad suum propositum induxerunt, quod intellectum et memoriam in parte confundunt, ab intellectu litteralis sensus animum distrahentes.“ In PL, sv. 113, sl. 30. Podobné chápání jednoduchého smyslu (*pšat*) můžeme najít i v židovské mystické tradici, kde se *pšat* osvědčuje jako základ i toho nejhlubšího mystického porozumění. In WOLFSON, R. E. *Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics*. In FISHBANE, M. (ed.) *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 978-07914-1521-4. s. 155-203.

*doslovný (littera), nýbrž učíme alegorii (allegoriam)...*³³⁵ Lyra potom přistupuje ke svému stěžejnímu záměru, který je patrný v celé jeho *Postille litteralis*:

*„...Navrhuji se tedy vyvarovat těchto a podobných praktik (=psaní dalších mystických výkladů) s pomocí Boží a mám v úmyslu se zabývat doslovným smyslem (litteralem sensum) a příležitostně vložit krátké mystické výklady (expositiones mysticas), i když k tomu bude docházet zřídka.*³³⁶

V této části jako bychom slyšeli parafrázi Rašiho³³⁷ komentáře ke Gn 3:8, kde říká: *„Existuje mnoho agadických midrašů, jež naši rabíni vhodně uspořádali do Berešit raba a ostatních midrašů. Avšak já jsem přišel pouze pro jednoduchý význam Písma ("פשוט")³³⁸ a pro agadu, neboť zasazují každé slovo do vlastního rámce a významu....*³³⁹ Lyra dále vysvětluje, ke kterým komentátorům se bude obracet ve svých dalších výkladech:

„Podobným způsobem zamýšlím pro objasnění doslovného smyslu (sensus litteralis) uvést nejenom slova katolických učenců, ale také slova hebrejských, obzvláště rabiho Salomonise, který mezi hebrejskými učenici promlouvá nejrozumněji. Avšak ostatní někdy až nesmyslná slova (dicta

³³⁵ „...Non curamus de littera; sed allegoriam docemus...“ In PL, sv. 175, sl. 13.

³³⁶ „Haec igitur et similia vitare proponens cum Dei adjutorio intendo circa litteralem sensum insistere: et paucas valde, et breves expositiones mysticas aliquando interponere, licet raro.“ In PL, sv. 113, sl. 30.

³³⁷ Akronym - rabi Šlomo ben Jicchak.

³³⁸ Doslovně znamená jednoduchý význam Písma. K pojmu "פשוט" u Rašiho existuje veliké množství literatury, ze které vybírám následující tituly: HALIVNI, W. D. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-506065-2; קמין ש', פשוטו של מקרא ומדרשו של 4-628-223-965 מסת"ב ירושלים תשנ"ו, מקרא, ירושלים תשנ"ו, מסת"ב 4-212-227-965.

³³⁹ "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכוונם בב"ר ושאר המדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו." בתוך פרושי רש"י על התורה.

absurda) hebrejských [učenců] budu, pokud možno, vkládat velmi zřídka, ne abych se jich přidržoval či následoval, ale aby skrze to bylo zřejmé, jak veliká zaslepenost přišla na Izrael, jak pravil apoštol Pavel v 11. kapitole listě Římanům. Není proto třeba uvádět slova [jiných] Hebrejů, ledaže by byla tak rozumná a souzněla se skutečným [významem] slov.³⁴⁰

V této pasáži Lyra zřetelně přiznává několik věcí. Za první, je velmi zajímavé, že zde vůbec nezmiňuje jméno křesťanského učence jako protiváhu k rabimu Salamonisovi, což není nikdo jiný než věhlasný severofrancouzský učenec a komentátor rabi Šlomo ben Jicchak (1040-1105) známý pod akronymem Raši (רש"י). A právě jeho považuje za základní pilíř své exegetické „stavby“. Za druhé, je zřejmý polemický záměr v jeho *Postille litteralis*, který lze na tomto místě jen stěží přehlédnout, přestože tak někteří badatelé činí.³⁴¹ Neboť ze slov hebrejských učenců bude potom ve svém komentáři dokazovat zatvrzelost židů, o které právě mluví apoštol Pavel v listě Římanům 11:7 a též poukáže na jejich omyly. A v souladu s tím, co Lyra tvrdí v této části

³⁴⁰ „*Similiter intendo non solum dicta doctorum catholicorum, sed etiam Hebraicorum, maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores Hebraeos locutus est rationabilius declarationem sensus litteralis inducere. Aliqua etiam dicta Hebraeorum valde absurda aliquando, licet valde raro, interponam, non ad tenendum ea, vel sequendum; sed ut per haec appareat quanta caecitas contingerit in Israel, secundum dictum Pauli apostoli ad Romanos undecimo: propter quod etiam dictis Hebraeorum non est in haerendum, nisi quantum rationi consonant et litterae veritati.*“ In PL, sv. 113, sl. 30.

³⁴¹ Někteří badatelé, kteří se vyslovují k otázce, zda Lyra zastává odlišný postoj od „tolerantního“ Augustinova postoje vůči židům, část této pasáže ve svých pracích již neuvádějí. Jediný, kdo ji naplno zmiňuje, je J. Cohen, který ji potom zahrnuje do svého kritičtějšího závěru na rozdíl od H. Hailperina, který ji ukončuje za slovy: „...obzvláště rabího Salomonise, který mezi hebrejskými učiteli promlouvá nejrozumněji.“ Cohen je za svůj kritický postoj později kritizován Deenou Klepper, která si všimá, že Mikuláš z Lyry nepřisuzoval vinu za Ježíšovo ukřižování pouze židům, ale i ostatním zúčastněným stranám. Pro Cohenův postoj viz COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews*, (Unpublished Ph.D. thesis), 1978, s. 302; Též In COHEN, J. *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars. Traditio*, roč. 39, 1983, s. 1-27. Pro názor H. Hailperina viz HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 258. Pro kritiku Cohenova názoru viz KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 88.

prologu, tak potom uskutečňuje ve svém komentáři.³⁴² Podobným způsobem postupují i pozdější učenci, jako Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), který však k tomuto účelu kromě rabínské literatury užívá i židovské mystické spisy.³⁴³ Někteří badatelé však zastávají ten názor, že už i křesťanští učenci ve 13. století byli seznámeni do určité míry s židovskými mystickými spisy.³⁴⁴

O to více zarážející se nám může zdát hned následující pasáž, ve které Lyra sám přiznává, že není výborným znalcem hebrejštiny ani latiny: „...neboť nejsem zběhlý jak v jazyce hebrejském tak latinském...“ a uvědomuje si, že by mu to mohlo být na překážku, a proto se tedy dovolává autority církve a jejích učenců, aby tedy poopravili jeho komentáře.³⁴⁵ Co se týče Mikulášovy schopnosti užívat hebrejštinu, tak na základě jeho slov můžeme konstatovat,³⁴⁶ že se nepovažoval za výborného znalce, avšak na určité úrovni hebrejštinu zcela jistě ovládal. Tyto znalosti mohly Lyrovi postačovat k orientaci v textu hebrejských kodexů,³⁴⁷ kde si při studiu mohl pomáhat i latinským překladem Bible. A též mu nemuselo dělat potíže orientovat se i v některých jednodušších rabínských textech či

³⁴² Jak je patrné z některých Lyrových pasáží v jeho *Postille litteralis* viz s. 164-174.

³⁴³ Giovanni Pico della Mirandola ve svém traktátu *De dignitate hominis* říká: „Zkrátka a dobře, mezi námi a Hebreji není snad žádná sporná otázka, v níž bychom je právě s pomocí kabalistických spisů nemohli usvědčit z omylu a argumenty je zahnat do úzkých tak, že by jim nezbyl ani koutek, kde by se mohli schovat.“ In GIOVANNI PICO della MIRANDOLA. *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*. Přel. D. Sanetník. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-164-1. s. 113.

³⁴⁴ IDEL, M. Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah – A Preliminary Observation. In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, sv. 51, 1988, s. 170-175; Též In HAMES, J. H. *The Art of Conversion – Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000. ISBN 90-04-11715-6. s. 1-30.

³⁴⁵ „...Postremo, quia non sum ita peritus in lingua Hebraica vel Latina, quin in multis possim deficere, ideo protestor quod nihil intendo dicere assertive, seu determinative, nisi quantum ad ea quae manifeste determinata sunt per sacram Scripturam vel Ecclesiae auctoritatem: caetera vero omnia accipiantur tanquam scholostice et per modum exercitii dicta. Quapropter omnia dicta et dicenda suppono correctioni sanctae matris Ecclesiae, ac cujuslibet sapientis, pium lectorem, et charitativum flagitans correctorem...“ In PL, sv. 113, sl. 31.

³⁴⁶ Viz s. 100.

³⁴⁷ Lyra četl hebrejsky a patrně denně pracoval s několika Hebrejskými codexy. Jak vyplývá z Lyrova komentáře k Žl 47:14 „...quia in omnibus Bibliis Hebraici quas vidi...“ In BS.

v židovských biblických komentářích,³⁴⁸ se kterými mohl též v omezeném rozsahu pracovat i v latinských překladech.³⁴⁹ Jelikož nebyl vynikajícím hebraistou, jak sám říká, tak musel na obtížnějších místech spolupracovat s učenici, kteří hebrejštinu ovládali ještě lépe než on. Následující pasáž z traktátu *De differentia nostrae translationis et hebraice litterae* svědčí o této skutečnosti:

„Někteří by si však mohli myslet, že jsem v tomto díle a v *Postille litteralis* ke Starému zákonu přeložil mnoho věcí z hebrejštiny, ale věci se ve skutečnosti mají jinak, neboť v tomto jazyce (=hebrejštině) nejsem velmi, ale jen přiměřeným³⁵⁰ způsobem vzdělán.³⁵¹ Proto chci, aby všichni

³⁴⁸ Židovským kanonickým spisům se Lyra věnuje v odpovědi na otázku, které základní židovské texty židé uznávají a ta se nachází v jeho traktátu s názvem *Utrum ex sacris scripturis receptis a Iudaeis possit efficaciter probari Salvatorem nostrum fuisse Deum et hominem*. Ve své odpovědi vyjmenovává knihy kánonu hebrejské Bible, kanonické aramejské targumy (např. targum Jonatana ben Uzi'ela), které jsou mnohdy nezbytné při debatě se židy. Také zmiňuje Septuagintu, u které připojuje, že je akceptována jen několika učenici, dále uvádí talmud, který má mezi učenici vysokou autoritu. A nakonec zmiňuje i pozdější učence, kteří hebrejskou Bibli a rabínskou literaturu komentují. V samotném závěru poznamenává, že autoři rabínské literatury mají větší autoritu než církevní otcové jako Jeroným či Augustin mezi křesťanskými učenici. Tuto pasáž přináší v překladu a ve zkrácené podobě Gilbert Dahan. In DAHAN, G. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, 2. vyd. Přel. J. Gladding. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. ISBN 0-268-00830-2. s. 95-97.

³⁴⁹ S jistotou víme, že na konci 13. století kolovaly mezi křesťanskými učenici, jak části židovských komentářů u křesťanských učenců, tak i latinské překlady rabínských komentářů např. Rašiho ve sbírce *Extractiones de Talmud* či potom později ve sbírce *Pugio Fidei*. Také se můžeme setkat s latinskými glosami na okrajích hebrejských Biblí, s bilingvními rukopisy a s latinskými překlady některých pasáží především Babylónského talmudu. In Rukopis II.1.8-9, In *Codex Firenze*, Biblioteca Nazionale Centrale. Některé překlady těchto částí jsou považovány současnými badateli za překlady velmi dobré. Podrobněji ke sbírce *Extractiones de Talmud* a k latinským překladům talmudu a jejich užívání ve 13. století viz MERCHAVIA, Ch. *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500-1248]*, (hebrejsky). 1. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 1970, s. 291-348.

³⁵⁰ Latinské slovo *modicus* má vedle významu *přiměřený* i jiné významy jako: mírný, vhodný, malý, nepatrný, skromný.

³⁵¹ Na toto místo upozorňuje i H. Hailperin, avšak nikterak se to neprojevuje v jeho závěru, neboť tato slova chápe stejným způsobem jako slova v Lyrově prologu. Hailperin považuje vyjádření tohoto typu za docela běžné u autorů jeho postavení ve stejném období. Právě v této souvislosti uvádí Mikulášův výrok: „...cum in hac lingua [=Hebraica] non sim multum sed modicum instructus...“ In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 290, pozn. 71. Na jiném místě H. Hailperin konstatuje, že Lyrova znalost hebrejštiny byla na velmi

věděli, že v řečených pracích jsem nepřeložil nic z hebrejštiny pouze sám od sebe, ale pod vedením a za spolupráce a rad mužů vzdělaných v hebrejštině.³⁵²

Patrně není lepšího důkazu, než slova samotného autora. Z následujícího textu se zdá, že práce na postile byla částečně i prací týmovou, i když Lyra byl bezpochyby tou hlavní osobou, která toto celé dílo sepisovala a jeho autorství je rozhodně nezpochybnitelné. Lyru, tedy podle jeho vlastních slov, je třeba vnímat spíše jako průměrného znalce hebrejštiny,³⁵³ k čemuž se ale nekloní všichni badatelé. Někteří totiž tvrdí, že musel být naopak v hebrejštině velmi vzdělán jako D. Klepper.³⁵⁴ Pakliže Lyra říká, že při práci na *Postille litteralis* spolupracoval se zběhlými muži v hebrejštině, tak tento proces mohl probíhat již od samého počátku, tedy i při psaní prvních komentářů dokončených v roce 1309 ke knize Daniel, což D. Klepper zmiňuje jako protiargument, neboť již v nich prokazuje velmi solidní znalosti hebrejštiny a orientaci v rabínské

solidní úrovni. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963. s. 144.

³⁵² „*Possent autem aliqui credere quod in hoc opere et in Postilla litteralis super Vetus Testamentum multa posuerim de hebraico aliter quam sint in veritate, cum in hac lingua non sim multum sed modicum instructus. Propter quod omnes volo scire quod in dictis operibus nichil posui de hebraico ex capite proprio tantum, sed cum directione et collatione atque consilio virorum in hebraico peritorum.*“ In BERGER, S. *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, s. 54.

³⁵³ Podobný názor zastává i Jeremy Cohen. In COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews*, (Unpublished Ph.D. thesis), 1978, s. 298-300.

³⁵⁴ D. Klepper však zastává téměř opačný názor cituji: „*Although we do not know exactly where or from whom he learned Hebrew and Aramaic, we do know that he was an accomplished linguist early in his career, certainly before he came to Paris just after 1300. The redating of Nicholas's question to a single 1309 edition makes it clear that while still a theology student, he already had an impressive knowledge of Hebrew and rabbinics. In addition to the command of Jewish tradition evident in the vast array of sources he brought into the question itself, Nicholas's reference in the 1309 work to his earlier commentary on Daniel and Hebrews proves that by the first few years of the new century, he had already begun to incorporate Jewish texts into his literal exegesis.*“ In KLEPPER, C. D. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 107.

literatuře.³⁵⁵ V každém případě je Lyrova pasáž v jistém ohledu zavádějící. Lyra na jedné straně sice přiznává svou jen omezenou znalost jazyka, na straně druhé rozhodně musel pracovat s hebrejskými kodexy, rabínskými komentáři a jinou hebrejskou literaturou s přestávkami přes dvacet let! Potom je tedy potřeba si položit otázku, zda toto celé období, byť by bylo jen poloviční, nebylo dostatečné k tomu, aby dosáhl v hebrejském jazyce výjimečné učenosti. V *Postille litteralis* také nenacházíme mnoho míst, které by svědčily o Lyrových zásadních nedostatcích v jeho znalostech hebrejštiny, i když je pravdou, že se Lyra do gramatického výkladu, až na několik málo míst ve svém komentáři, nepouští. Proto názor D. Klepper na tuto věc je zcela pochopitelný, až na fakt, že protirečí slovům samotného Lyry.

Jiný problém bychom mohli spatřovat i v tom, že katedra hebrejštiny nebyla ještě oficiálně založena a tak, jaká by potom byla úloha „erudovaných učenců“ v hebrejském jazyce na pařížské univerzitě. Je pravdou, že až koncil ve Vienne roku 1311 oficiálně zavedl výuku hebrejštiny, ale těžko si lze představit, že by výuka hebrejštiny předtím neprobíhala nebo, že by tato záležitost nebyla již dříve podrobněji konzultována či probírána mezi učenici před zahájením samotného koncilu. Spíše naopak, díky osvědčené praxi ve františkánských a dominikánských řádových učilištích a na některých univerzitách,³⁵⁶ pak koncil za významné podpory Raymunda Llulla,³⁵⁷ který se mimo jiné zdržoval dva

³⁵⁵ U *Postilly litteralis* ke knize Daniel víme jistě, že ji přepracovával roku 1329. Avšak důvod tohoto přepracování nám již není znám. In KREY, P. Many Readers but Few Followers: The Fate of Nicholas of Lyra's "Apocalypse Commentary" in the Hands of His Late-Medieval Admirers. *Church History*, roč. 64, č. 2, 1995, s. 185-201.

³⁵⁶ Už před rokem 1311, máme zmínky o učencích, kteří se zdržují na univerzitách v Oxfordu a v Paříži a ovládají hebrejštinu na velmi solidní úrovni. Viz s. 74-78.

³⁵⁷ Raymund Llull zastával misijní ideu, jejíž součástí bylo i vzdělávání židů, aby mohli lépe pochopit křesťanské argumenty. Na straně druhé to však vyžadovalo znalost hebrejštiny u křesťanských učenců. Podrobněji k jeho misijní koncepci In COHEN, J. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. ISBN 0-8014-1406-7. s. 199-225.

roky před zahájením koncilu právě v Paříži,³⁵⁸ oficiálně prohlásil tuto výuku za platnou.³⁵⁹

Potom tedy Lyrova slova z jeho prologu: „...*neboť nejsem zběhlý jak v jazyce hebrejském...*“, můžeme považovat spíše za výraz jeho pokory, i když nelze vyloučit, že mají podobný význam, jako slova: „...*v tomto jazyce (=hebrejštině) nejsem velmi, ale jen přiměřeným způsobem vzdělán...*“, která přece jenom zní jako projev upřímného přiznání se k této skutečnosti.³⁶⁰ Avšak fakt, že Lyra přiznává svoji nedostatečnou znalost hebrejštiny, rozhodně neubírá nic na kvalitě *Postilly litteralis*, neboť sám ujišťuje učence a studenty, že snad každou pasáž pocházející z hebrejštiny konzultoval s učiteli erudovanými v tomto jazyce.

Lyra si bezesporu musel velmi dobře uvědomovat při psaní svého komentáře, že bude v křesťanské tradici ojedinelým, co se týče kompozice i obsahu.³⁶¹ Rašiho považuje za učence, který byl největším znalcem hebrejského jazyka vůbec.³⁶² U Lyry nacházíme ještě jedno místo, kde popisuje, že na obtížnějších a dvojznačných místech bude následovat pouze učení Rašiho (*rabi Salomona*) jako záruku správnosti výkladu. Do jaké míry u každé pasáže ze Starého zákona studoval Lyra či jeho kolegové i ostatní židovské komentáře a porovnávali je mezi sebou nelze říci, jisté však je, že na některých místech ve své *Postille litteralis* cituje například Moše ben Maimona, Avrahama ibn Ezru a Davida

³⁵⁸ Viz pozn. 52.

³⁵⁹ Viz též s. 120.

³⁶⁰ Tohoto místa si všímá i Pavel z Burgosu a poznamenává: „...*quia in littera Hebraica ad quam pluries recurrit, non videtur fuisse sufficienter eruditus...*“. In PL, sv. 113, sl. 46.

³⁶¹ Po Mikulášovi z Lyry už nenecháváme učence, který by v takové míře a takovým systematickým způsobem užíval židovskou literaturu ve svých biblických komentářích.

³⁶² Ez 42:7: „...*quod erat [Rabi Salomon] peritissimus in hebraeo.*“ In BS. S tím souvisí samozřejmě i otázka, jak by toto mohl posoudit, kdyby neuměl dostatečně hebrejsky.

Kimchiho.³⁶³ Pro výběr Rašiho komentářů svědčí i fakt, že již během 13. století kolovaly některé části jeho komentářů v latinských překladech³⁶⁴ a Lyra je mohl mít zcela jistě k dispozici při své práci. V závěru svého traktátu *De differentia nostrae translationis et hebraice litterae*³⁶⁵ tedy Lyra říká:

„Rovněž je třeba vědět, že mezi hebrejskými slovy je mnoho dvojznačných jmen a někdy je náš překlad překládá jedním smyslem (*unum sensum*) a hebrejšťina jiným, jak bylo ukázáno na mnohých místech v této práci. Také různí hebrejšťtí učenci se odlišují mezi sebou při vykládání Starého zákona v těchto dvojznačných slovech. V takových případech jsem následoval rabiho Salomona, jehož učení má mezi současnými vykladači největší úctu.“³⁶⁶

V další části druhého prologu (*prologus secundus*) Lyra přebírá od Isidora ze Sevilly sedm pravidel výkladu Písma (*septem regulas*

³⁶³ Pavel z Burgosu vyčítá Lyrovi právě to, že se držel hlavně Rašiho komentářů a zanedbal užít komentářů od Moše ben Maimona, Moše ben Nachmana a Avrahama ibn Ezry: „...ut ipse dicit in secundo prologo, inter doctores Hebraicos maxime inducit Rabbi Salomonem, qui inter eos rationabilis ad declarationem sensus litteralis, ut asserit, fuit locutus: cujus oppositum est manifestum apud Hebraeos: qui licet ipsum Rabbi Salomonem reputent solemnem doctorem in thaludicis, non tamen in his quae pertinent ad fidei et sacrae Scripturae expositionem; sed potius inter eos reputantur majores, seu solemniores in huiusmodi expositionibus quidam alii, ut Rabbi Moyses, Aegyptius, et Rabbi Moyses, Gerundensis, et Rabbi Abenhazra, et alii...“ In PL, sv. 113, sl. 46; Viz též s. 35.

³⁶⁴ Viz pozn. 269, 348 a 349.

³⁶⁵ Někdy uváděný též pod názvem *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica litera veteris testamenti*.

³⁶⁶ „Sciendum est etiam quod apud Hebreos verba sunt nomina equivoca etiam aliquando translatio nostra tenet unum sensum et Hebraei alium, sicut ostende in pluribus locis in operibus praedictis. Variis doctores Hebraeis Vetus Testamentum exponendo ideo equivocationem dictam inter se variantur. Ego in talibus consequenter secutus sum Rabi Salomonem cuius doctrina apud Iudeos modernos magis autentica reputatur.“ In *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica litera veteris testamenti*, Praha: Národní knihovna, XIII.F.7., (14. stol.).

exponendi).³⁶⁷ Mikuláš z Lyry se ve svém výkladu v podstatě přidržuje těchto sedmi pravidel. Na některých místech přebírá i ty samé příklady jako jeho předchůdce³⁶⁸ a čtenář má pocit, že se Lyra přiklonil spíše k duchovnímu výkladu, než k doslovnému. Například ženicha a nevěstu v Iz 61:10 chápe jako Krista a církve.³⁶⁹ Dcery jeruzalémské a Šalamouna v Pís 1:5 přirovnává k církvi a Hospodinu a přitom poukazuje na shodu v interpretaci u učenců křesťanských (*catholicos*) i židovských (*Hebraeos*).³⁷⁰ Dále v Iz 14:4 Lyra identifikuje krále Babylónu s ďábelským orgánem a potom v Iz 14:12 interpretuje lucifera jako ďábla.³⁷¹ Zdá se tedy, že v této části svého prologu Lyra předkládá duchovní

³⁶⁷ Původně však nacházíme tato pravidla u Aurelia Augustina, který je též přebírá od jistého Tyconia. In AUGUSTINUS, A. *De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. J. Nechutová. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 157-160.

³⁶⁸ Např. ve druhém pravidle (*secunda regula*). In PL, sv. 113, sl. 31.

³⁶⁹ „...*Prima [regula] est de Domino Jesu Christo et ejus corpore mystico, quod est Ecclesia: quia propter connectionem capitis ad corpus sacra Scriptura sub uno contextu, quasi sub eadem persona, aliquando loquitur de utroque; et de uno transiens ad aliud; verbi gratia, Isa. LXI: ‚Induit me vestimentis salutis, et indumento justitiae circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.‘ Quod enim dicitur hic: ‚quasi sponsum,‘ etc., intelligitur de Christo, et quod subditur, ‚quasi sponsam,‘ etc., intelligitur de ipsa Ecclesia...“ In PL, sv. 113, sl. 31.*

³⁷⁰ „...*Secunda regula est de corpore Domini vero et simulato. Ecclesia enim, quae est corpus Domini mysticum, ut praedictum est, est quasi sagena nondum tracta ad litus: et ideo habet malos permixtos cum bonis usque ad judicium, in quo separabuntur hi ab illis; et ideo in sacra Scriptura aliquando mali commendantur cum bonis quibus sunt permixti:...sicut Canticorum I dicitur: ‚Nigra sum, sed formosa, filia Jerusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salamonis.‘ Verba sunt sponsae, quae ratione malorum in Ecclesia contentorum dicit: ‚Nigra sum,‘ sed ratione bonorum subdit: ‚sed formosa.‘ At quod subditur (quasi cum exemplo) ‚sicut tabernacula Cedar,‘ ad malos refertur: Cedar enim fuit filius Ismaelis, ut habetur Gen. XXV, a quo descenderunt Saraceni. Quod autem subditur, ‚sicut pelles Salamonis,‘ refertur ad nos. Per Salamonem enim hic intelligitur ipse Deus, secundum expositores catholicos et Hebraeos...“ In PL, sv. 113, sl. 31.*

³⁷¹ „...*Septima regula est de diabolo et ejus corpore. Secundum enim quod dicitur beatus Gregorius hom. 10, certe iniquorum omnium diabolus caput est, et hujus capitis membra sunt omnes iniqui. Et ideo propter connexionem capitis ad membra, Scriptura loquens de uno, in eodem contextu transit ad loquendum de alio. Sicut Isa. cap. XVI loquens de rege Babylonis, qui erat diaboli membrum, transit ad loquendum de principe daemonum, cum subditur ibidem: ‚Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui mane oribaris?‘ Et Ezech. XXVIII, loquens de principe Tyri, transit ad loquendum de diabolo, cum subditur: ‚Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti,‘...“ In PL, sv. 113, sl. 34.*

výklad³⁷² jednotlivých pasáží, neboť text sám jiné výklady než tyto nenabízí. Avšak jestliže Lyra předpokládá, že autorovým záměrem textu (tj. Božím) byly tyto události, pak v souladu s „autorem“ textu, zde Lyra předkládá doslovný výklad, o čemž vypovídá i zakončení celého druhého prologu.³⁷³

V jednom momentě při výkladu sedmi pravidel je však možné rozeznat i Lyrovo „originální“ příspěvní k pojetí doslovného smyslu (*sensus litteralis*) a to při výkladu třetího pravidla (*tertia regula*), které nazývá „duch a litera“.³⁷⁴ Zde vysvětluje, že jedno slovo může mít dvojí doslovný smysl (*duplex sensus litteralis*).³⁷⁵ Mikuláš tedy přiřadil pod doslovný smysl (*sensus litteralis*) jak smysl historický (*sensus historicus*),

³⁷² Těž bychom mohli považovat jeho výklad za *typologický*.

³⁷³ „...*His igitur praemissis regulis seu clavibus exponendi sacram Scripturam, cum confidentia divini adjutorii descendamus ad litteram exponendam.*“ In PL, sv. 113, sl. 34.

³⁷⁴ „...*spiritu et littera*...“ In PL, sv. 113, sl. 31.

³⁷⁵ Lyra je ve svých předmluvách často velmi blízko pojetí výkladu Písma u Tomáše Akvinského. Tato blízkost je dobře patrná i na tomto místě, kde se jím pravděpodobně nechal inspirovat. Na tento fakt už upozorňuje James G. Kiecker. In KIECKER G. J. (ed.) *The Postilla of Nicholas de Lyra on the Song of Songs*, s. 16. Eberhard Winkler v kapitole *Voces und res* nachází podobné tendence už u Theodora z Mopsuestie, Huga ze Svatého Viktora, Bonaventury z Bagnoregia a Tomáše Akvinského. In WINKLER, E. *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, s. 9-11. O tom, že tento exegetický přístup byl přítomen v křesťanské tradici, nám podává svědectví i Avraham ibn Ezra, u kterého také nacházíme pasáž, z níž je zřejmé, že doslovný smysl zahrnuje i smysl jiný. Tuto pasáž uvádím alespoň ve zkráceném znění. Ibn Ezra ji přináší v jedné části své předmluvy, kde mluví o křesťanském výkladu Písma, který považuje především za cestu temnoty a stínu. Avšak nachází v něm jeden pozitivní moment: „...*Kromě jedné věci, ve které měli pravdu (=křesťanství vykladači), totiž o každé věci, ať už malé či velké dotýkající se slova micva (מצוה), bude třeba rozvažovat už od vnímání, neboť je součástí mysli, vždyť od počátku moudrosti byla dána. Avšak v případech, kde by mysl neobstála ve (=výkladu) tohoto slova nebo by bořila [význam] proti [významu], který by mohl být zřejmý jinými smysly, tak na takových místech by se měl vyhledávat význam skrytý. Neboť rozvažování o vědění je základem. Protože nebyla dána Tóra někomu, kdo by pozbyval vědění. A tím poslem mezi člověkem a jeho Bohem je právě jeho intelekt. A všechno, co je v souladu s věděním, bychom neměli zavrhnout, ale měli bychom to vykládat podle jeho doslovného smyslu (כפשוטו) a [kontextu] věty a zasadit to do jeho přirozené souvislosti s vědomím, že takový je jeho pravdivý význam a né osahávati stěnu jako slepci a podle naší potřeby natahovat [významy] slov. A proč bychom tedy měli převracet věci zjevné ve skryté? A jestli skutečně existují taková místa, ve kterých tak bylo napsáno a oba [významy] jsou jasné, některé v tělech a některé v myšlenkách, jako obrázka těla a předkožka srdcí, stejně jako v příběhu o stromu poznání, kde skrytý význam spočívá vhodně, nicméně tato slova jsou zároveň pravdivá také podle jejich [slovního] významu...*“ בתוך הקדמת אבן עזרא, מקראות גדולות, ברמן: ירושלים, תשנ"ה, עמ' 6.

tak mystický (*sensus mysticus*) nebo spirituální (*spiritualis*). A toto celé potom ukazuje na příkladu z 1Pa 17:13, kde Hospodin říká o Šalamounovi: „*Já mu budu Otcem a on mi bude synem*“. Lyra dále vysvětluje pasáž těmito slovy:

„*A rozumí se o Šalamounovi podle doslovného smyslu, jakoby byl od dětství adoptovaným synem Hospodinovým. Z tohoto důvodu ho prorok Nátan nazval - miláčkem Hospodinovým, jak se nalézá v 2Kr 12.*³⁷⁶ Tedy vedle výše zmíněné pasáže jejím autorem, ‚já mu budu Otcem...‘, přináší stejnou i apoštol v listě Židům 1,³⁷⁷ kde se hovoří o Kristu podle doslovného smyslu...“³⁷⁸

Celou pasáž potom Lyra uzavírá výkladem, že Šalamoun byl méně dokonalým synem Božím (*minus perfecto*), než Kristus, jehož považuje za nejdokonalejšího (*perfectius*) syna Božího. Připouští ale, že Šalamouna lze chápat i podle duchovního či mystického smyslu (*spiritualis et mystica*) jako obraz Krista. Toto široké pojetí doslovného smyslu, do kterého Lyra v podstatě řadí i typologický nebo christologický výklad, vyplývá i z jiných míst Lyrovy *Postilly litteralis*.³⁷⁹ Důležité však je, že pro Lyru tato pasáž obsahuje jako první doslovný smysl. Tedy jak Šalamoun, tak Kristus je podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*) především Synem Božím.³⁸⁰

³⁷⁶ Rozumí se však 2Sa 12:25.

³⁷⁷ Žd 1:5.

³⁷⁸ Pro latinské znění textu viz pozn. 380.

³⁷⁹ Jako příklad uveďme alespoň dvě místa z Lyrovy *Postilly litteralis* Žl 2 a Ex 12. V těchto částech *Postilly litteralis* Lyra vysvětluje, že se vztahují v doslovném smyslu (*ad litteram*) na Krista. Tuto Lyrovu metodu lze bezesporu považovat za aplikovanou polemiku s židovskými výklady. Viz kap. 5.1. příklady uváděné pod písmenem F. (Pro rozdělení pasáží viz s. 123).

³⁸⁰ „*Tercia regula est de spiritu et littera, secundum quod accipitur sub eadem littera sensus historicus et mysticus: quia veritas historiae est tenenda, et tamen ad spirituales intellectum est referenda; hoc modo exponitur ista regula communiter. Potest etiam aliter exponi, ut referatur ad sensum litteralem tantum sicut et aliae. Circa quod*

Pro dokreslení dvojího doslovného smyslu (*duplex sensus litteralis*) je třeba uvést ještě jednu Lyrovu pasáž z jeho *Postilly litteralis* k Apokalypse 11:12, kde se ve svém komentáři rozepisuje podrobněji, než je jeho zvykem a nacházíme v něm následující text:

„Mělo by být známo, že obraz jedné věci je nezbytně něčím sám v sobě. Vždyť co je nic, nemůže zobrazovat nebo označovat něco. Proto obraz může být brán třemi způsoby (*tripliciter*). Jedním způsobem věc jako takovou, druhým způsobem jako obraz jiné věci, třetím způsobem věc jako takovou i jako obraz jiné věci. Tento trojí způsob se opakovaně nachází v Písmu svatém, neboť je například o Šalamounovi řečeno v 3Kr 11:³⁸¹ ‚...ženy odklonily jeho srdce k jiným bohům‘, atd. je řečeno pouze ve smyslu o něm [Šalamounovi] a v žádném smyslu, že by byl obrazem Krista a tak doslovný smysl (*sensus litteralis*) je jen o Šalamounovi. A to, co je o něm řečeno v Žl 71:³⁸² ‚...dokud potrvá slunce, poroste jeho jméno‘, nemůže být chápáno o Šalamounovi jako takovém, ale jenom jako by byl obrazem Krista, proto je doslovný smysl (*sensus litteralis*) pouze o Kristu, jak jsem obšírně vysvětlil u příslušné pasáže, ...“³⁸³

considerandum quod eadem littera aliquando habet duplicem sensum litteralem; verbi gratia, primi Paral. XVII dicit Dominus de Salamone: ‚Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium.‘ Et intelligitur de Salamone ad litteram, in quantum fuit Filius Dei per adoptionem in juventute: propter quod Nathan propheta vocavit eum ambilem Domino, ut habetur secundi Regum XII. Praedicta etiam auctoritas, ‚Ego ero illi in patrem‘, etc., inducitur ab Apostolo ad Hebr. primo, tanquam dicta de Christo ad litteram: quod patet ex hoc quia Apostolus inducit eam ad probandum quod Christus fuit major angelis; talis autem probatio non potest fieri per sensum mysticum, ut dicit Augustinus Vincentium Donatistam, ut supra allegatum est. Praedicta enim auctoritas impleta fuit ad litteram in Salamone, minus tamen perfecte, quia fuit Dei filius per gratiam solum, in Christo autem perfectius, qui est Dei Filius per naturam. Licet autem utraque expositio sit litteralis simpliciter, secunda tamen, quae est de Christo, spiritualis et mystica est secundum quid, in quantum Salamon fuit figura Christi.“ In PL, sv. 113, sl. 31-32.

³⁸¹ Rozumí se však 1Kr 11:4.

³⁸² Rozumí se však Žl 72:17.

³⁸³ „Ad cuius evidentiam sciendum quod illud quod est alterius figure necessario est in se res aliquam. Quia quod nihil est non potest aliquid figurare vel significare. Propter quod figura tripliciter potest accipi. Uno modo ut res in se tantum. Alio modo ut figura alterius

Pro ilustraci třetího způsobu Lyra dále v pasáži uvádí příklad z 2Sa 7:14, což je v podstatě paralela k 1Pa 17:13 zmiňovaná již v jeho druhém prologu,³⁸⁴ kde Hospodin říká o Šalamounovi: „*Já mu budu Otcem a on mi bude synem.*“ A na tomto verši Lyra ukazuje, že platí i třetí způsob, kdy Písmo mluví o věci jako takové a i o obrazu jiné věci. Proto tedy musí obsahovat dvojí doslovný smysl (*duplex sensus litteralis*).

Lyrovo široké pojetí výkladu *ad litteram* tedy zahrnuje nejen smysl christologický, jak vyplývá z předcházející pasáže v případě Šalamouna, ale též význam prorocký. I v proroctvích se nachází dvojí doslovný smysl (*duplex sensus litteralis*), neboť zahrnuje bezprostřední význam prorockých slov i prorocké naplnění, přestože je jejich význam poněkud vzdálenější od doslovného smyslu textu. V krátké předmluvě k osmé kapitole knihy Daniel, Mikuláš vysvětluje, jak je třeba chápat dvojí doslovný smysl (*duplex sensus litteralis*) v kontextu proroctví:

„Mělo by být poznamenáno pro názornost k následující části textu, že v Písmu svatém je někdy dvojí doslovný smysl (duplex sensus litteralis), protože ty věci, které jsou uskutečněny ve Starém zákoně, jsou podobami těch, které se dějí v Novém, řečeno apoštolem v 1K v kapitole 10. Všechny věci se jim staly obrazně. A proto, když ve Starém zákoně je něco předpovězeno, aby [to] bylo naplněno v nějaké jiné osobě Starého zákona, přesto však pravdivěji a dokonaleji [je to naplněno] v nějaké jiné [osobě] zákona Nového. Potom tu je dvojí doslovný smysl (duplex sensus

tantum. Tertio modo ut res in se et figura alterius. Et hic triplex modus invenitur frequenter in sacra Scriptura, verbi gratia quod de Salomone dicitur 3 Regum XI: ‚Depravatum est cor eius per mulieres...‘, etc. Dicitur de eo sensum se tantum et nullo modo ut fuit figura Christi, et sic sensus litteralis est tantum de Salomone. Et illud quod de eo dicitur Psalmus LXXI: ‚Ante sole permanet nomen eius.‘ Non potest intelligi de Salomone sensum se, sed tantum ut fuit figura Christi, propter quod sensus litteralis tantum est de Christo, sicut ibidem fuit plenius declaratum.“ In BS

³⁸⁴ Viz s. 106-107.

litteralis), jeden méně přední a druhý přednější, z něhož lze poznat, že se v něm dokonaleji naplňuje předpovězené slovo.“³⁸⁵

4. 3. Třetí prolog³⁸⁶

V úvodní části třetího, nejmladšího prologu, postupuje Lyra velmi podobně jako v prologu prvním. Přesto v jedné části tohoto prologu Lyra cítí potřebu znovu upřesnit pojetí o jednotlivých významech obsažených v Písmu a jeho výkladu. Zdá se, jako by to byl jeho záměr „poopravit“ mýtus o „středověkém čtverém výkladu“ Písma. Ironií osudu byl právě on považován za hlavního představitele tohoto čtverého výkladu.³⁸⁷ Přestože je čtverý výklad v Písmu někde přítomen, není obsažen v každé části Písma, jak bude dále ukazovat na konkrétních místech. Lyra v této části v podstatě navazuje na starší křesťanskou tradici, kterou nacházíme už u Jana Cassiana v jeho *Collationes*.³⁸⁸

Potom si vybírá úryvek z Deuteronomia 6:4-5: „*Slyš, Izraeli, Hospodin je náš*³⁸⁹ *Bůh, Hospodin jediný. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem...*“, o kterém říká, že jeho prvním významem je doslovný smysl (*sensus litteralis*) a není třeba toto místo vykládat smyslem mystickým (*sensus mysticus*). Avšak v pasážích z knihy Soudců 9:8: „*Sešly se spolu stromy, aby si nad sebou pomazaly krále...*“,“

³⁸⁵ Předmluva k Daniel 8: „*Notandum ad evidentiam sequentis literae, quos in sacra scriptura aliquando est duplex sensus literalis, quia ea quae sunt facta in veteri testamento sunt figurae eorum quae fiunt in novo, dicente Apostolo I. Corinth. x.: Omnia in figura contingebat illis, et ideo quando in veteri testamento praedicitur aliquid esse impletum in aliqua persona veteris testamenti, verius tamen et perfectius in aliqua novi testamenti. Tunc est ibi duplex sensus literalis, unus minus principalis, et alius principalior, de illo scilicet in quo perfectius impletur verbum praedictum.*“ In BS.

³⁸⁶ Předmluva k *Postille moralis*.

³⁸⁷ Podobně jako byl často Raši považován za „hlavního představitele *pšatu*“, což je též chybná charakteristika jeho komentáře. Rašiho komentář je třeba chápat především jako výklad kontextuální. Tento jeho styl potom přebírá Lyra do svých komentářů.

³⁸⁸ „...*Sciendum autem quod licet sacra Scriptura habeat quadruplicem sensum praedictum, hoc tamen non est in qualibet sui parte, secundum quod dicitur in Collationibus Patrum, collatione octava...*“ In PL, sv. 113, sl. 33.

³⁸⁹ Lyra překládá „*tuus*“. In PL, sv. 113, sl. 33.

a z Matoušova evangelia 5:30: „*A jestliže tě svádí tvá pravá ruka, utni ji a odhod' pryč...*“, není obsažen doslovný smysl (*sensus litteralis*), neboť bychom došli k chybnému pochopení Písma svatého. Vždyť stromy nejsou schopny vyvolit si krále a Spasitel zcela jistě nenařizuje zmrzačování. A tak v těchto verších je pouze smysl mystický (*sensus mysticus*), neboť ten se chápe skrze označení věcí.³⁹⁰ Mystický smysl (*sensus mysticus*) je pak podle Lyry trojí (*triplex*): alegorický (*allegoricus*) říká, v co se má věřit, morální (*moralis*) říká, co se má činit a anagogický (*anagogicus*) říká, v co se má doufat. Řecké³⁹¹ slovo „*αναγωγικος*“ znamená v latině „*mysticus*,“ totiž ten, který nás přivádí do výšky.³⁹² Přesto v další části Lyra zase tvrdí, že lze oba tyto verše vykládat podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*):

„*Neboť někteří učenci*³⁹³ *říkají, že parabolický smysl*³⁹⁴ (*sensum parabolicum*) *je [smyslem] doslovným (litteralem)...*“³⁹⁵

³⁹⁰ „...*Nam alicubi habet tantum sensum litteralem sicut Deuteronomii sexto: 'Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde', etc.; in istis enim, et consimilibus, non est mysticus sensus requirendus. Alicubi vero non habet litteralem sensum proprie loquendo; verbi gratia, Judicum IV: 'Ierunt ligna, ut ungerent supra se regem', etc. Et Math. V: 'Si manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te.' Sensus enim litteralis est proprie qui significatur, ut praedictum est, et talis sensus non est hic, nec in consimilibus; sequeretur enim quod sensus sacrae Scripturae esset falsus, quia ligna nunquam hoc fecerunt nec facere potuerunt: Similiter Salvator non monuit quod homo manum sibi abscindat ad litteram; sed in istis est tantum sensus mysticus, qui per res significatas intelligitur...*“ In PL, sv. 113, sl. 34.

³⁹¹ Materiál, ze kterého bychom mohli usuzovat, že Lyra mohl ovládat řečtinu alespoň částečně, je velmi často přebírán z Jeronýmových komentářů či od jiných autorů, jak sám přiznává například k Jr (23:6): „...*dicit Hieronymus in pluribus locis: quia pro nomine domini Tetragrammaton transtulerunt nomen Graecum κύριος signans dominum, sicut hoc nomen dominus ponitur in translatione Latina...*“ In BS.

³⁹² „*mysticus...est triplex;...ad credibilia, dicitur allegoricus;...ad agibilia, dicitur moralis...ad speranda..., dicitur anagogicus: αναγωγικος, id est, mysticus, nos in altum ducens;...*“ In PL, sv. 113, sl. 33.

³⁹³ Jedním z těchto učenců byl pravděpodobně Tomáš Akvinský, na jehož pasáž z Teologické summy Lyra naráží. Viz s. 46-48. Podobné tendence nacházíme také u dalších středověkých autorů např. u Bonaventury z Bagnoregia a Alberta Velikého. Pro podrobnější exkurs viz WINKLER, E. *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, s. 3-9.

³⁹⁴ U tohoto termínu volím překlad *parabolický*, neboť jiné české výrazy se mi zdají buď nepřesné a nebo nezapadají svým významem vhodně do překládané pasáže. Srovnej s podobným zněním u Tomáše Akvinského na s. 46-48.

Lyra pak tuto pasáž rozvádí a komentuje těmito slovy:³⁹⁶ Když slova označují věci, doslovný smysl (*sensus litteralis*) je přítomen první a jestliže věci označované slovy označují jiné věci, pak je parabolický smysl (*sensus parabolicus*) přítomen druhý. Když slova neoznačují věci, totiž, když význam označovaný slovy není žádný,³⁹⁷ tak doslovný význam (*sensus litteralis*) není přítomen vůbec. Avšak v případech, kdy věci označované slovy označují jiné věci, parabolický smysl (*sensus parabolicus*) je přítomen a je vlastně jediným přítomným smyslem. Tedy, kterýkoliv smysl přítomný jako první se nazývá smysl doslovný (*sensus litteralis*). A protože parabolický smysl (*sensus parabolicus*) je jediný přítomný, stává se tak prvním přítomným smyslem. Proto se parabolický smysl (*sensus parabolicus*) stává smyslem doslovným (*sensus litteralis*). A z tohoto důvodu Lyra na mnohých místech ve svých komentářích k Písmu nazývá *sensus parabolicus* smyslem doslovným (*sensus litteralis*).³⁹⁸

Zdá se, že se Lyra touto pasáží pokouší říci, že Písmo nemá duchovní smysl (tj. parabolický), ale pouze smysl doslovný. Z navazující závěrečné části jeho prologu to ovšem tak jednoznačně nevyplývá:

„Ale někde má Písmo svaté smysl doslovný (senum litteralem) i mystický (mysticum),³⁹⁹ jako je řečeno v knize Genesis, že Abraham měl, jak se ví, dva syny Izáka a Izmaela. A toto je shodné jak podle doslovného

³⁹⁵ „...*Quod autem aliqui doctores dicunt sensum parabolicum esse litteralem; ...*“ In PL, sv. 113, sl. 34.

³⁹⁶ Na tomto místě parafrázuji Lyrova slova. Pro originální text viz pozn. 398.

³⁹⁷ Zde má Lyra samozřejmě na mysli výše zmiňované pasáže ze Sd 9:8 a z Mt 5:30.

³⁹⁸ „...*hoc est intelligendum large loquendo, quia ubi non est sensus per voces significatus, parabolicus est primus; et ideo large loquendo dicitur litteralis, eo quod litteralis est primus quando non est ibi alius: et ad hoc significandum ipsi dicunt parabolicum contineri sub litterali; et hoc modo loquendo ego sensum parabolicum vocavi in pluribus locis litteralem, scribendo super libros sacrae Scripturae.*“ In PL, sv. 113, sl. 34.

³⁹⁹ Porovnej s pasáží od Avrahama ibn Ezry viz pozn. 375.

(*sensum litteralem*), tak podobně i podle mystického (*mysticum*) smyslu...⁴⁰⁰

Lyra dále pokračuje, že skrze alegorii (*allegorice*) lze oba syny chápat jako dva Zákony, jak je řečeno v listě Galatským 4:21-31. Podle morálního významu (*moraliter*) mohou oba označovat duchovní syny jediného správce, z nichž tomu jednomu se daří a tomu druhému nikoliv. Anagogicky (*anagogice*) je můžeme chápat jako neporušené a padající anděly. Podobně podle mystického smyslu (*sensus mysticus*), jenž je označován skrze věci, a kde i samotná věc označuje mysticky věci mnohé a velmi odlišné, jako lev, který označuje v Apokalypse 5:5 Krista: „...Hle, zvítězil lev z pokolení Judova...“, zatímco v prvním Petrově listě 5:8 označuje d'ábla: „...Váš protivník, d'ábel, obchází jako řvoucí lev a hledá, koho by pohltil.“⁴⁰¹ Tentýž příklad uvádí i Hugo ze Svatého Viktora, který na něm ukazuje rozdíl mezi výkladem alegorickým (*allegoriam*) a historickým⁴⁰² (*historiam*),⁴⁰³ což se velmi podobá Lyrovu pojetí. Je rovněž jisté, že Lyra Hugovy komentáře velmi dobře znal a na mnohých místech k nim opravdu přihlížel.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ „*Alicubi vero sacra Scriptura habet sensum litteralem et mysticum; sicut in Genesi dicitur quod Abraham duos filios habuit scilicet Isaac et Ismaelem: et hoc est verum secundum litteralem sensum, et similiter secundum mysticum...*“ In PL, sv. 113, sl. 34.

⁴⁰¹ „*Nam per illos allegorice significantia fuerunt duo Testamenta, ut dicit Apostolus ad Gal. IV. Et eodem modo moraliter possunt significari duo filii spirituales unius praelati, quorum unus proficeret et alter deficeret; et anagogice angeli stantes, et cadentes. Item, sicut dictum est, sensus mysticus est qui per res significatur, et unius rei subjective sunt plures proprietates reales, et aliquando valde diversae; ideo una res subjective, aliquando mystice plura et diversa significat: sicut leo per proprietatem constantiae Christum significat Apoc. V: ‚Ecce vicit leo de tribu Juda,‘ et per voracitatem signat diabolus, primae Petri V: ‚Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circumit quaerens quem devoret.‘*“ In PL, sv. 113, sl. 34-35.

⁴⁰² *Sensus litteralis a sensus historicus u Huga ze Sv. Viktora do jisté míry splývá, o čemž svědčí mimo jiné i název páté kapitoly Quod sit necessaria interpretatio litteralis et historica v jeho spise De scripturis et scriptoribus sacris. In PL, sv. 175, sl. 13.*

⁴⁰³ „...*Leo quippe secundum historiam bestiam significat, secundum allegoriam Christum significat...*“ In PL, sv. 175, sl. 13.

⁴⁰⁴ Viz též s. 96 a kap. 5.1. ukázky B6 a C1, (rozdělení pasáží viz s. 123).

Třetí prolog pak Lyra uzavírá pasáží, kde výstižně popisuje jakým způsobem bude postupovat v komentáři k *Postille moralis*. Zatímco *Postilla litteralis* doprovází text Bible v celé její délce a nenašli bychom mnoho míst, ke kterým by Lyra nenapsal alespoň stručný komentář, tak v *Postille moralis* se ve svém pojetí odlišuje tím, že bude komentovat Písmo podle mystického smyslu (*sensus mysticus*) a jen na takových místech, kde se mu to bude zdát prospěšné pro studenty a kazatele a přitom se odkazuje na autoritu samotného Krista, který postupoval také tak:

„Potom co jsem s pomocí Boží vyložil Písmo svaté podle doslovného smyslu (sensus litteralis) a Bůh mi dal životní utěchu,⁴⁰⁵ spoléhaje na pomoc od Boha navrhuji teď vyložit Písmo podruhé podle mystického smyslu (sensus mysticus) tam, kde je vhodné, aby to bylo podle mystického smyslu (mystice) vyloženo, jak mi Bůh dopřeje. Nezamýšlím však napsat všechny mystické významy (sensus mysticos), ani proběhnout přes všechna jednotlivá slova, ale jen některá krátce, ke kterým se čtenáři Bible a kazatelé slova Božího budou schopni obrátit a bude se jim to zdát prospěšné. Ať se nikdo nepodivuje, jestliže v mém mystickém výkladu (expositione mystica) vynechám mnoho věcí, neboť to činím kvůli stručnosti, jak i předcházející vykladači tak činili a také Kristus, který při vykládání podobenství o rozsévači, kde je řečeno v závěru (Mt 13:8 a Mk 4:8): „A jiná zrna padla do dobré země a dala užitek, některé sto zrn, jiné

⁴⁰⁵ Lyra často odkazuje jakoby v narážkách na věci, které již zmínil na jiném místě. A také zde v poznámce, kde děkuje, že se mu podařilo vyložit Písmo podle doslovného smyslu, je narážkou na jeho druhý prolog. V něm totiž říká, že raději vynechá komentář k Jeronýmově prologu ke knize Genesis, protože neví kolik mu ještě zbývá času a neví, zda stihne okomentovat celé Písmo. A tak se mu zdá dostatečné se spoléhat na autory, kteří tak již učinili u této knihy před ním. Jelikož však jeho komentář k prologu ke knize Genesis existuje, znamená to, že se k němu později Lyra musel vrátit. Avšak ostatní knihy svým prologem již opatřil: „*Item omissis prologis, a principio Genesis incipiam: tum quia residuum vitae meae non credo ad expositionum totius sacrae Scripturae sufficere, et ideo nolui in exponendis dictis beati Hieronimi, vel alterius cujuscunque doctoris immorari; tum quia dicti prologi parum faciunt ad intellectum librorum sequentium, ut mihi videtur. Aliquorum tamen librorum prologos exposui, super quos scripsi, antequam a libro Genesis inchoarem.*“ In PL, sv. 175, sl. 30-31.

*šedesát a jiné třicet', to zanechal nevysvětlené. V ostatních výkladech podobenství sám Kristus činil tak rovněž. Proto ve jménu našeho Pána Ježíše Krista začnu od knihy Genesis a budu pokračovat k dalším knihám, pokud mi dá Pán milost života.*⁴⁰⁶

Pro celkový pohled na Lyrovo pojetí parabolického smyslu (*sensus parabolice*) je třeba ještě zmínit jeho úvodní část z komentáře k Písni písni, v němž se pokouší svůj výklad ještě zpřesnit a dovysvětlit. Neboť už samotná Píseň písni je svým charakterem text obsahující nejen parabolický smysl, ale obzvláště smysl duchovní či mystický. A přesto i v této knize je třeba hledat smysl doslovný a ne smysl duchovní, jak tvrdí Mikuláš z Lyry. Avšak i on ve svém úvodu přiznává, že to bude mnohem složitější, než v případě pasáže z knihy Soudců 9, kterou již zmiňoval v jedné ze svých předmluv.⁴⁰⁷ Protože v ní bylo zcela zřejmé, že stromy a trnitý keř odkazovaly k obyvatelům města Šekemu a Abímelekovi, což je v Lyrově pojetí doslovný smysl textu, ale v případě Písně písni, není zcela zřejmé, co by doslovný smysl (*sensus litteralis*) „ženicha“ a „nevěsty“ mohl být. Proto Lyra uvádí tři možné interpretace, které byly bezpochyby autoritativními výklady mezi tehdejšími učenici. Avšak u každého z těchto tří výkladů Lyra nachází slabinu, jenž nezapadá do jeho konceptu. A proto v závěru úvodní části Lyra vysvětluje vlastní pojetí výkladu podle

⁴⁰⁶ „*Postquam Sacram Scripturam cum Dei Adiutorio exposui secundum litteralem sensum, et Deus dedit mihi spatium vite, confisus de Dei auxilio propono eam iterum explanare secundum sensum mysticum ubi est mystice exponenda, prout mihi Dominus dabit. Non tamen intendo omnes sensus mysticos scribere, nec per singula verba discurrere, sed aliqua breviter ordinare, ad quae lectores Bibliorum ac predicatores verbi Dei recurrere poterunt, prout et quando eis videbitur expedire. Ne quis miretur si in expositione mystica plura dimittam nam hoc faciam propter brevitatem et quoniam sic fecerunt precedentes expositores, et etiam Christus qui Mattei XIII, et Marci IV, exponens parabolam seminantis, illud quod dicitur in fine: „Dederunt fructum, aliud centesimum, aliud tricesimum,“ in expositum dimisit in aliis paraboliarum expositionibus similiter fecit ipse Christus igitur in nomine Domini nostri Iesu Christi incipiam a libro Genesis, et per alios consequenter discurram, quandiu Dominus donabit sua gratia mihi vitam.*“ In PL, sv. 113, sl. 35-36.

⁴⁰⁷ Viz s. 110.

parabolického smyslu (*sensus parabolice*), který on považuje za výklad doslovný.

Jeho komentář k Velepísni je v podstatě historickým výkladem, ve kterém se pokouší originálním způsobem vytvořit syntézu židovského a křesťanského výkladu.⁴⁰⁸ Netají se však vůbec tím, že lid Nového zákona je Bohu bližší než lid zákona Starého, přestože si zcela jistě uvědomuje přínos židovské exegeze ve svém komentáři a jeho čtenáři tento židovský vliv mohou jen stěží nevnímat. S ohledem na délku pasáže ji není možné uvést v úplném jejím rozsahu. Přesto jsem se rozhodl, že tuto důležitou pasáž zde uvedu alespoň ve zkráceném znění:

„Za prvé, náš [latinský] překlad se na mnohých místech odlišuje od hebrejského textu a stejně tak i v číslování kapitol. Za druhé celá tato kniha vystupuje parabolicky (parabolice), avšak není jasné, kterým osobám jsou určena přirovnání (parabola) podle doslovného smyslu (sensus litteralem) a toto právě vnáší obtíž do této knihy. Bylo by snadné tuto knihu vyložit, pokud by to bylo zřejmé, jako v knize Soudců 9:⁴⁰⁹ ‚I vyzvaly všechny stromy trnitý keř, pojd' nad námi kralovat ty‘, kde z následujících slov je zřejmé, že je řeč o obyvatelích města Šekemu a o Abimelekovi, jehož ustanovili nad sebou králem. Ovšem v tomto případě (=Písně písní) význam není jasný vyjma jistého obecného významu, neboť tato kniha hovoří parabolicky (parabolice) o lásce mezi ženichem a nevěstou, ale kdo je tím ženichem a kdo je tou nevěstou z textu není jasné. Neboť kvůli tomu si různí [učenci] vykládali [text Písně] různým způsobem. Avšak někteří řekli, že za ženicha je brán doslova (ad litteram) Šalamoun a nevěstou je faraónova dcera, jeho milovaná žena. Avšak tento

⁴⁰⁸ Lyra rozděluje knihu Písně písní ve svém komentáři na dvě části. Na tu která se vztahuje ke Starému zákonu a to v kapitolách 1-6 a na tu, která se vztahuje k Novému zákonu, tedy kapitoly 7-8. In BS.

⁴⁰⁹ Sd 9:14.

[výklad] se nejeví jako pravdivý⁴¹⁰ ...Hebrejští [učenci] říkají, že tato kniha hovoří parabolicky (parabolice) o lásce Hospodina a židovského lidu, kterou sobě zaslíbili při darování Zákona v Ex 20 a tak je Hospodin měl jako milovanou nevěstu. Křesťanští vykladači ovšem společně říkají, že tato kniha hovoří o lásce Krista a církve. Církev je chápána jako oddělená od synagogy, totiž církve, která vzešla z boku Kristova spícího na kříži, tak jako Eva byla učiněna ze žebra spícího Adama. A tak jako hebrejští vykladači tak i křesťanští vykladači se pokoušejí užívat text ke svým záměrům, ale zdá se, když se pečlivě zváží oba typy výkladů, že se jim něčeho nedostává. Předně, židé vykládají nevěstu příliš úzce, neboť říkají, že nevěsta je prostě židovský lid spolu s jeho konvertity. Ovšem i křesťanští vykladači [vykládají nevěstu příliš úzce, neboť říkají, že nevěsta je] lid křesťanský. Protože se zdá, že není jednoduše možné vyložit některé věci v této knize s ohledem na okolnosti Starého zákona a naopak některé věci nemohou být jednoduše vysvětleny s ohledem na okolnosti Nového [zákona]. A z toho vyplývá další nedostatek, neboť někteří židé okolnosti zasahující do Nového zákona vykládají nepatříčně na okolnostech Starého [zákona] a naopak křesťané některé okolnosti zasahující do Starého zákona vykládají nepatříčně na okolnostech Nového [zákona], ale každý se pokouší hovořit o doslovném smyslu (sensu litterali), ke kterému hodlám přikročit, jak budu jen schopen... Tedy, zdá se, že v této knize by měl být ženich vykládán jako Hospodin, nevěsta je pak církev objímající okolnosti obou zákonů, podobně jako je jedna víra moderních a starověkých [lidí], přestože se liší větší nebo menší [jasností] výkladu. Tak jako je jedna církev, ačkoliv se liší těsnějším nebo volnějším spojením

⁴¹⁰ Jako důvod zde Lyra uvádí přílišnou tělesnost (*carnalis*) výkladu, proto považuje takový výklad za neuctivý a nevhodný. Též se nezdá, že by mohl takový výklad patřit do kánonu knih Písma svatého: „...*quia licet hic amor inter sponsum et sponsam potuerit esse licitus, ...tamen carnalis fuit, et frequenter habet talis amor aliquid inhonestum et illicitum adiunctum, propter quod descriptio talis amoris non videtur ad libros Sacrae Scripturae canonicos pertinere, ...*“ In BS.

s Bohem, neboť těsnější spojení je v době Nového zákona a tímto způsobem vykládal církev blahoslavený Řehoř v Homilii VII. ...⁴¹¹

Celý hermeneutický koncept, o kterém pojednává Mikuláš z Lyry jak ve svých třech předmluvách, tak i na některých místech ve své *Postille litteralis*, do velké míry navazuje na předcházející křesťanskou tradici. Lyra si je vědom toho, že dřívější křesťanská tradice interpretovala Písmo jak trojím, tak čtverým způsobem, ale nevynechává ani způsob sedmerý, který byl přítomen téměř již od samého počátku. Lyra se však pokouší vyložit Písmo pouze na základě doslovného smyslu (*sensus litteralis*), což se mu daří jen za předpokladu, když zahrne i jiné způsoby výkladu pod

⁴¹¹ „*Primum est quod translation nostra in pluribus locis discrepat a littera Hebraica, et similiter signatio capitulorum. Secundum est quod totus iste liber procedit parabolice, nec tamen apparet lucide quibus personis determinatae parabolae secundum sensum litteralem sint applicandae, et hoc cum praedictis difficultatem ingerit in hoc libro. Si enim hoc appareret sicut Iudicum IX, ubi dicitur: Dixerunt autem omnia ligna ad rhamnum, veni et impera super nos, ex littera sequente manifeste patet quod intelligitur de Sichimitis et Abimelech quem unxerunt super se regem, tunc facile esset hunc librum exponere. Sed hoc non apparet nisi in quondam generali, scilicet, quod iste liber loquatur parabolice de amore mutuo sponsi et sponsae, sed quis sit iste sponsus et quae sit haec sponsa, clare non apparet ex littera, propter quod accipiuntur variae a diversis. Quidam enim dixerunt quod hic accipitur sponsus ad litteram ipse Salomon, et sponsa filia Pharaonis uxor eius praedilecta, sed hoc non videtur verum, ... Propter quod Hebraei dicunt quod iste liber loquitur parabolice de amore Dei et plebis Iudaicae, quam sibi desponsavit in legis datione Exo. XX, et sic habuit eam ut sponsam praedilectam. Expositores vero Catholici dicunt communiter, quod iste liber loquitur de amore Christi et Ecclesiae, accipiendo Ecclesiam prout dividitur contra synagogam, quae processit de latere Christi dormientis in cruce, sicut Eva formata fuit de costa dormientis Adae, et sic tam illi quam isti nituntur ad suas intentiones litteram applicare. Salvo tamen meliori iudicio utriusque videntur in aliquo deficere. Primo in hoc quod sponsam accipiunt nimis stricte Iudaei dicentes sponsam praecise esse plebem Iudaicam cum gente conversa ad ipsam. Catholici vero plebem Christianum, quia in hoc libro ponuntur aliqua quae non videntur convenienter exponi referendo ad statum Veteris Testamenti, et e converso aliqua quae non possunt convenienter exponi de statu Novi. Et ex hoc sequitur defectus alius quo Iudaei aliqua ad statum Novi Testamenti pertinentia inconvenienter exponunt de statu Veteris, et e converso Catholici aliqua ad Vetus Testamentum pertinentia minus convenienter exponunt de statu Novi, loquendo tamen de sensu litterali, cui prout potero insistere intendo... Igitur in hoc libro sponsus accipi videtur ipse Deus, sponsa vero ipsa Ecclesia complectens statum utriusque Testamenti, quia sicut est una fides modernorum et antiquorum, variata tamen secundum maiorem et minorem explicationem, sic est una Ecclesia variata tamen secundum maiorem et minorem coniunctionem ad Deum, quia magis coniuncta est tempore Novi Testamenti, et hoc modo accipit Ecclesiam beatus Gregorius, Homilia VII, ...*“ In BS.

doslovný smysl, jako historický, parabolický a profetický, podobně jak to činil dříve i Tomáš Akvinský. Dále zdůrazňuje důležitost studia doslovného smyslu Písma, neboť je nezbytným a pevným základem pro pozdější mystické výklady, kterým se učenci věnují v daleko větší míře a jen letmo se zmiňují o výkladu doslovném. Pravděpodobně i zde navazuje na dřívější učence, totiž na Huga od Svatého Viktora. Posledním obzvláště důležitým bodem pro Lyrovu hermeneutickou „stavbu“ je její základní kámen, který si rovněž Lyra vybírá ze starší exegetické tradice, avšak již ne z tradice křesťanské, ale židovské. Tímto základním kamenem jsou totiž komentáře rabiho Šloma ben Jicchaka, se kterými se už více než jedno století setkávají mnozí křesťanští vykladači a díky tomu se postupně i Rašiho komentáře stávají do určité míry „součástí“ křesťanské tradice. Zcela logicky vyvstává otázka, jaký je tedy potom originální přínos Mikuláše z Lyry ke křesťanské exegetické tradici? Na tuto otázku se pokusíme najít odpověď v následujících kapitolách.

5. Postilla litteralis v křesťanské exegetické tradici

5. 1. Vybrané pasáže z Postilly litteralis

Z předchozích kapitol, jednoznačně vyplývá, že Lyrovým nejdůležitějším dílem byla jeho *Postilla litteralis*, kterou psal soustředěně téměř deset let (1322-1331). I když je Lyra nezpochybnitelným autorem *Postilly litteralis*, tak na její přípravě nemusel pracovat pouze on sám, neboť jak bylo již ukázáno, sám přiznává, že se nespolehal pouze na své „nedostatečné“ znalosti hebrejštiny, ale i na skupinu učenců vzdělaných v hebrejském jazyce.⁴¹² V tomto období již pravděpodobně fungovala katedra hebrejštiny na univerzitě v Paříži,⁴¹³ a proto se můžeme domnívat, že na ní už kolem roku 1311 působili zkušení hebraisté z řad konvertitů nebo křesťanů.⁴¹⁴ Jednoho z těchto hebraistů známe dokonce jménem, byl to židovský konvertita⁴¹⁵ Jean Sauvé (Salvati), který působil na pařížské univerzitě v letech 1319-1320. Je také jisté, že ho Mikuláš z Lyry velmi

⁴¹² Viz s. 99-103.

⁴¹³ Způsob jakým bylo prováděno koncilní nařízení z roku 1311 (Vienne), které ukládá výuku hebrejštiny je podrobněji zpracováno In ALTANER, B. Die Durchführung des Viennener Konzilbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen. In *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, sv. LII, č. 2 a 3, 1933, s. 226-236.

⁴¹⁴ Domnívat se, že myšlenka zřídit katedry pro orientální jazyky na významných evropských univerzitách vzešla právě z koncilu ve Vienne by byla mylná. Neboť byl to právě Raymund Llull, který se stavěl za její zřízení zejména pro misijní účely. Proto musíme předpokládat, že se neoficiálně hebrejštině či arabštině učilo už před rokem 1311 a to převážně v řádových kolejích františkánů a dominikánů. Avšak právě po tomto roce se stávají tyto katedry pevnou a oficiální součástí univerzitního studia. Podrobněji o studiu hebrejštiny a arabštiny viz kap. 3.2.

⁴¹⁵ Z některých pramenů máme alespoň částečné informace, které vypovídají o konvertitech jak z nižších tak i z vyšších sociálních vrstev. Proto tvrzení, že šlo především o účelové konverze a převážně z nižších sociálních vrstev je poněkud zavádějící. Nicméně některé události, jako např. hromadné konverze židů ve Španělsku ve 14. století, by naopak zase tuto domněnku potvrzovaly. V současnosti bohužel nemáme k dispozici studii, která by se podrobněji věnovala otázce konvertitů ve středověku. Proto odkazují alespoň pro základní data k tomuto tématu na jinak velmi dobrou studii Elishevy Carlebach. In CARLEBACH, E. *Divided Souls: Converts from Judaism, 1500-1750*, New Haven: Yale University Press, 2001. ISBN 978-03000-8410-8. s. 11-32.

dobře znal⁴¹⁶ a mohl s ním tedy konzultovat záležitosti týkající se nejen hebrejské gramatiky, ale i židovských výkladů k Písmu. Možná, že i on je jedním z těch mužů zběhlých v hebrejském jazyce, o kterých Lyra hovoří. Mikuláš v postile přebírá v podstatě formu i obsah⁴¹⁷ Rašiho komentáře.⁴¹⁸ Tak proto i její styl výkladu je na většině míst velmi stručný a výhradně tvořený vybranými částmi komentářů nejen od křesťanských, ale i od židovských autorů. V jeho komentářích nacházíme kromě Rašiho také řadu křesťanských autorů,⁴¹⁹ například komentáře církevních otců Jeronýma⁴²⁰ a Řehoře,⁴²¹ starší⁴²² středověké komentáře Huga⁴²³ a Ondřeje⁴²⁴ ze Svatého Viktora. Dále z rané židovské tradice Josepha Flavia,⁴²⁵ rabínské výklady neobsažené v Rašiho komentářích,⁴²⁶ některé

⁴¹⁶ LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur. In LANGLOIS, C. V. (ed.) *Histoire Littéraire de la France*, Paris, 1927, sv. 36, s. 362.

⁴¹⁷ *Postilla litteralis* samozřejmě nepřebírá kompletně Rašiho komentář po obsahové stránce. Procentuelně nedokážu odhadnout kolik pasáží od Rašiho Lyra přebírá. Avšak není zavádějící, když bychom řekli, že téměř na každém foliu Lyrovy *Postilly litteralis* ke Starému zákonu se nachází minimálně alespoň jedna citace z Rašiho komentáře. Lyra též přináší Rašiho komentáře i ve své *Postille litteralis* k Novému zákonu, avšak ne již v takové četnosti.

⁴¹⁸ Raši je charakteristický především svojí stručností a jasností výkladu. V jeho komentářích najdeme gramatický výklad, historický výklad a mnohé výklady převzaté z celého korpusu rabínské literatury. Na mnohých místech též přivádí do svého komentáře více názorů. Pro detailnější pohled na Rašiho vykladačský přístup odkazují na práci Sáry Kamin viz ירושלים תשנ"ו, פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, קמיון ש'.

⁴¹⁹ Pro ukázkou uveďme alespoň dílčí seznam pramenů, které Lyra užíval ke knize Daniel: *Glossa ordinaria*; dílčí výklady z rabínské literatury; *De consolatione* - Boethius; *Physica 7*; *De memoria*; *Methaphysica 1, 2, 12*; *Ethica 1*; *Meteorica 2*; *De anima 2*; *Politica 8* - Aristoteles; *Glossa* - Hugo de St. Cher; *De phicicorum* - Aquinas, *Super de somno et vigilia* - Albertus Magnus, *Super Isaiam* - Hieronimus, *Antiquitates* - Josephus Flavius; *Confessiones* - Augustinus; *Super Mattheum* - Chrysostomus; *Dux perplexorum* - Maimonides; *Decretum* - Gratianus; *Sententiae II* - Petrus Lombardus; *Historia scholastica* - Petrus Comestor; *Concordia* - Joachim de Fiore; Ambrosius; Alfraganum; Origenes; Avraham ibn Ezra; Gregorius; Isidorus; Rashi. In ZIER, M. Nicholas of Lyra on the Book of Daniel. In KREY, D. W. P. and SMITH, L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, 2000, s. 174. pozn. 4.

⁴²⁰ Viz ukázky C3 a F3, pro rozdělení pasáží viz s. 123.

⁴²¹ Viz ukázky C2, C3 a E4.

⁴²² Vztaženo k období Lyrova života.

⁴²³ Viz ukázky B6 a C1.

⁴²⁴ Viz ukázka A6.

⁴²⁵ Přepis tohoto jména nechávám v již zažitém latinském znění: „*Josephus Flavius*“. Viz např. ukázky A7, B8 a E3.

⁴²⁶ Viz ukázka A9.

části od Moše ben Maimona,⁴²⁷ Avrahama ibn Ezry⁴²⁸ či Davida Kimchiho,⁴²⁹ též cituje i „moderní“ středověké autory jako Tomáše Akvinského⁴³⁰ a nakonec i latinské hebraistické⁴³¹ prameny od Raymunda Martiniho.⁴³² Lyrovu *Postillu litteralis* můžeme tedy považovat za kompilaci *par excellence*. Podobným způsobem se o ní totiž už na počátku 16. století vyslovil Johannes Reuchlin (1455-1522) ve svém traktátu *Gutachten über das Jüdische Schrifttum*, kde říká, že bez glos rabiho Salomona (Rašiho): „...bych mohl snadno shrnout na několika stránkách ‚skutečný přínos‘ Mikuláše z Lyry ke studiu Bible.“⁴³³

V této kapitole je popsán způsob exegetické práce Mikuláše z Lyry. Jeho postup ukazují vybrané pasáže z *Postilly litteralis*. Záměrem je tedy představit na jedné straně, jak se Lyra pokouší vyrovnat s Rašiho komentáři a na straně druhé, jak se snaží „harmonizovat“ křesťanskou a židovskou exegetickou tradici ve svých výkladech. Obě tyto snahy potom vytvářejí velmi specifický charakter *Postilly litteralis*.

Komentáře k uvedeným biblickým pasážím,⁴³⁴ byly vybrány z různých částí *Postilly litteralis*.⁴³⁵ K nim je potom pro srovnání na

⁴²⁷ Viz ukázka D1.

⁴²⁸ Viz ukázky A7 a F1.

⁴²⁹ Viz ukázky D2 a G4.

⁴³⁰ Viz Lyrův první prolog kap. 4.1.

⁴³¹ Termínem „hebraistické prameny“ nazývám křesťanské překlady židovských spisů. Činím tak proto, abych částečně odlišil jejich původ a na některých místech i charakter, který je třeba považovat za polemický, i když mnohdy jde o překlady věrné.

⁴³² Viz ukázka E2.

⁴³³ REUCHLIN, J. *A Classical Treatise against Anti-Semitism, Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn All Jewish Books – Translated, Edited and with a Foreword by Peter Wortsman, Critical Introduction by Elisheva Carlebach*, New York - Mahwah: Paulist Press, 2000. ISBN 0-8091-3972-3. s. 67.

⁴³⁴ U každé pasáže je uveden verš nebo jeho část, ke které se váže příslušný komentář či komentáře. Všechny verše jsou citovány z ČEP, pokud není uvedeno jinak.

⁴³⁵ Všechny Lyrovy pasáže jsou citovány podle *Biblia sacrorum cum glossa ordinaria*, Venetiis 1603. Pokud v některé pasáži přihlížím ke starším edicím či rukopisům Lyrovy *Postilly litteralis*, tak je to na příslušném místě zmíněno. Strany v citacích neuvádím, neboť z používaných edic Bible je zřejmé ke kterému biblickému textu se váží Lyrovy komentáře, proto zcela dostačuje uvést pouze místo biblického textu. Pokud se označení

příslušných místech připojen Rašihovo komentář⁴³⁶ či komentář jiných vykladačů.⁴³⁷ Všechny pasáže jsou uspořádány podle těchto tématických okruhů:

- A) Výklady na podkladě Rašihovo komentáře
- B) Korekce Vulgáty, výklady na podkladě hebrejského textu
- C) Výklady na podkladě křesťanských exegetů
- D) Výklady na podkladě židovských exegetů
- E) Výklady na podkladě židovských i křesťanských exegetů
- F) Polemika
- G) Lyrův vlastní exegetický materiál

A) Výklady na podkladě Rašihovo komentáře

A1) Lyra na následujícím místě neuvádí komentář Rašihovo jménem, nýbrž slovy *dicunt Hebraei*, z toho je zřejmé, že pracoval s jeho výkladem. Též neváhá obohatit Rašihovo výklad vlastní látkou, což je pro Lyru velmi charakteristické.

Exodus (1:7): „*A synové Izraele⁴³⁸ se rozplodili, až se to jimi hemžilo, převelice se rozmnožili a byli velice zdatní, byla jich plná země.*“

Lyra: „*Synové Izraele etc., Hebrejové říkají, že hebrejské ženy jakéhokoliv původu rodily neustále mnoho chlapců, někdy čtyři a někdy až šest, jak je řečeno.*“⁴³⁹

pasáže v latinské Bibli (Vulgátě) odlišuje od ČEP, tak na tuto skutečnost upozorňuji v příslušné poznámce.

⁴³⁶ Všechny pasáže Rašihovo komentáře k Tóře jsou citovány podle edice שׂוֹל ה' ד', פירושי; Ostatní Rašihovo komentáře a jiné židovské komentáře k Neviím a Ktuvím jsou citovány podle edice מקראות גדולות, ברמן; ירושלים, תשנ"ה. Strany v citacích neuvádím, neboť z edice rabínských komentářů je zřejmé ke kterému biblickému textu patří. Na místech, kde užívám jiné edice je tato skutečnost uvedena v příslušné poznámce.

⁴³⁷ Příslušné edice jejich textů budu uvádět až na konkrétních místech.

⁴³⁸ V ČEP stojí: „*Ale Izraelci...*“.

Raši: „*Až se to jimi hemžilo, protože rodily šest [děti] při jednom porodu.*“⁴⁴⁰

A2) Lyra interpretuje Rašiho, neboť mu na tomto místě přijde velmi stručný. Z kontextu Rašiho komentáře však zcela jasně nevyplývá, že by měl na mysli přímo Lyrovu interpretaci.

Exodus (3:1): „*Jednou vedl ovce až za step a přišel k Boží hoře, k Chorébu.*“

Lyra: *Jednou vedl atd. Neboť jednak tam byly lepší pastvy, a také, aby se vzdálil od obdělávané země, tak aby stádo nespásalo cizí úrodu.*⁴⁴¹ **Přišel k atd.** *To je hora Sinaj, která byla dříve ustanovena za horu Boží s ohledem na budoucnost, neboť na ní bude dán Hospodinem Zákon.*⁴⁴²

Raši: *Až za step, aby se vzdálil od krádeže, aby se nepásli na polích jiných. K hoře Boží, kvůli budoucnosti.*⁴⁴³

A3) Lyra cituje Rašiho téměř doslovně. Na místech, kde přistupuje k pasážím tohoto typu, Lyra nemívá problémy ani se starofrancouzskými vsuvkami,⁴⁴⁴ které jsou v Rašiho komentáři docela časté.

⁴³⁹ „*Et Filii Israel. Dicunt Hebraei, quod mulieres Hebraeae in quolibet partu pariebant plures pueros et aliquando usque ad quattor aliquando usque ad sex, ideo dicitur.*“ In BS.

⁴⁴⁰ „וישרצו, שהיו יולדות ששה בכרס אחד.“ בתוך רש"י על התורה.

⁴⁴¹ „*Cumque minasset etc. Tum quia ibi erant melu rapasena. Tum ad elongandum se a terra culta, ne greges pascerentur aliena blada.*“ In BS.

⁴⁴² „*Cumque minasset etc. Tum quia ibi erant melu rapasena. Tum ad elongandum se a terra culta, ne greges pascerentur aliena blada. Venit ad, etc. Ille est mons Sinai, qui praedicatur, hic mons Dei ratione eventus futuri, quia ibi Deus daturus erat legem.*“ In BS.

⁴⁴³ „אחר המדבר, להתרחק מן הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים. אל הר האלהים, על שם העתיד.“ בתוך רש"י על התורה.

⁴⁴⁴ Na mnohých místech, která jsem prohlédl, Lyra sice nepřebírá starofrancouzský termín, ale snaží se vždy užít stejný kořen příslušného latinského ekvivalentu.

Exodus (2:3): „Proto pro něho připravila ze třtiny ošatku, vymazala ji asfaltem a smolou, položila do ní dítě a vložila do rákosí při břehu Nilu.“

Lyra: Ze třtiny (lat. scirpeam): tj. z rákosu (*de iunco*), který je nazýván ‚scirpus‘. Byla totiž z lehkého materiálu, aby plula na vodě.⁴⁴⁵

Raši: Ze třtiny (hebr. סמך, מי), [to je] v jazyce Mišny a ve starofrancouzštině „jonc“, je to pružná věc a vydrží [střet] jak s měkkým tak s tvrdým.⁴⁴⁶

A4) V *Postille litteralis* nacházíme i mnohá místa, kde je Lyra zcela závislý na Rašim zejména ve výkladu týkajícím se hebrejských jmen a geografických názvů. V takovýchto pasážích uvádí často Rašihův výklad pod slovy *Hebraei dicunt* nebo Rašihův zmiňuje přímo jménem *rabi Salomon*. Z mnohých pasáží se zdá, že cituje Rašihův jménem na těch místech, kde k jeho komentáři nic nepřidává ani neubírá, popřípadě, když Rašihův komentář užívá pro argumentaci proti názoru křesťanských učenců.⁴⁴⁷ Avšak ani toto neplatí zcela stropcentně, a proto je velmi obtížné stanovit v této věci jakési pravidlo či učinit jednoznačný závěr.

Exodus (2:13): „Když vyšel druhého dne, spatřil dva Hebreje, jak se rvali.“

Lyra: „Spatřil dva, atd. Hebrejové říkají, že tito dva byli Datan a Aviram.“⁴⁴⁸

Raši: „Dva Hebreje. Datan a Aviram. Oni to byli, kteří si ponechali z many (=a tím porušili Boží nařízení).“⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ „*Scirpeam*. *Id est de iunco, qui scirpus vocatur, erat enim de materia levi, ut supra aquam fluitaret.*“ In BS.

⁴⁴⁶ „גמא, גמי בלשון משנה, ובלעז יונק״ו, ודבר רך הוא ועומד בפני רך ובפני קשה.“ בתוך רש״י על התורה.

⁴⁴⁷ Viz níže pasáž A6.

⁴⁴⁸ „*Conspexit duos, etc. Hebraei dicunt, quod isti duo fuerunt Dathan et Abiron.*“ In BS.

⁴⁴⁹ „שני אנשים עברים, דתן ואבירם, הם שהותירו מן המן.“ בתוך רש״י על התורה.

Ámos (6:2): „Projděte Kalné a podívejte se. Odtud jděte do velkého Chamátu a sestupte do pelištejského Gatu.“

Lyra: „**Projděte Kalné**, to je v Babylonii, jak říká rabi Salomon. **A jděte do Chamátu**, kterému se teď říká Antiochie.“⁴⁵⁰

Raši: „**Kalné**, [to je,] Babylonie, **Chamát**, [to je,] Antiochie.“⁴⁵¹

A5) Lyra též na mnohých místech prosazuje Rašiho názor proti názoru křesťanských učenců, neboť se mu zdá jeho výklad rozumnější a výstižnější, jak vyplývá i z následujícího příkladu. Taková místa, která rozhodně nejsou ojedinělá, dávají za pravdu badatelům považujícím mimo jiné Lyru i za toho, který vytváří superkomentář k Rašimu,⁴⁵² což je v podstatě podobný jev, se kterým se setkáváme v této době i na židovské straně. Neboť generace vykladačů přicházejících po Rašim se spíše uchylují ke komentování starších autorů⁴⁵³ a Raši je jedním z těch, k jehož výkladům pozdější autoři píší své superkomentáře.⁴⁵⁴ Podobně je komentováno v židovské tradici i dílo rabi Moše ben Maimona zejména jeho dvě díla *Mišne Tora* a *More nevuchim*. V případě *More nevuchim* se též můžeme setkat i s křesťanskými komentáři k tomuto dílu. Právě některé Eckhartovy biblické komentáře můžeme bezpochyby považovat za jeden z úspěšných pokusů o křesťanskou interpretaci tohoto Maimonidova filozofického spisu.⁴⁵⁵ Proto snad ani nelze považovat za náhodu, že ve stejné době, na stejné univerzitě působí dva učenci, oba dva jsou příslušníci žebravých řádů, oba píší biblické komentáře, ve kterých oba

⁴⁵⁰ „*Transite in Calanne, id est in Babylonia, ut dicit Ra. Sa. Et ite in Emath, quod nunc dicitur Antiochia.*“ In BS.

⁴⁵¹ „כלנה, בבל. חמת, אנטוכיא.“ בתוך מקראות גדולות.

⁴⁵² Někteří badatelé nazývají dokonce Lyru františkánským *tosafistou*, jakoby patřil k židovským učencům nazývaným *baalej tosafot*. In HAILPERIN, H. Nicholas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets. In *Rashi Anniversary Volume*, New York, 1941, s. 120.

⁴⁵³ Viz s. pozn. 707.

⁴⁵⁴ Zdá se, že v této době existuje, jak na křesťanské, tak na straně židovské, potřeba vytvářet superkomentáře. Tomuto fenoménu se nevyhnula paradoxně ani Lyrova *Postilla litteralis*. Viz s. 35-36.

⁴⁵⁵ Viz pozn. 179.

zmiňují dvojí doslovný smysl, oba významným způsobem užívají židovských spisů a do značné míry jim vtiskují křesťanskou interpretaci.

Pakliže bychom měli jmenovat dva zásadní autory v židovské tradici, kteří mají na počátku 14. století zásadní vliv na židovskou, ale díky Lyrovi a Eckhartovi i na křesťanskou tradici, pak je to právě Raši a Rambam. Jsem toho názoru, že i tato snaha o křesťanskou reinterpetaci významných židovských autorů, mohla být jedním z důvodů, které sehrály významnou roli v konečném Lyrově rozhodování o charakteru *Postilly litteralis*.

Jeremjáš (26:20-24): „*V Hospodinově jménu prorokoval také muž Urijáš, syn Šemajášův z Kirjat jearímu. Prorokoval proti tomuto městu a proti této zemi stejnými slovy jako Jeremjáš. Král Jójakím a všichni jeho bohatýři i všichni jeho velmožové slyšeli jeho slova. Král ho chtěl usmrtit. Když o tom Urijáš uslyšel, bál se a uprchl a přišel až do Egypta...Odvedli Urijáše z Egypta a přivedli ho ke králi Jójakímovi. Ten ho zabil mečem a jeho mrtvolu pohodil u hrobů prostého lidu. Avšak s Jeremjášem byla ruka Achíkama, syna Šáfanova. Ten jej nevydal do rukou lidu, který jej chtěl usmrtit.*“

Lyra: „*Avšak byla [s Jeremjášem], poté⁴⁵⁶ je předložen jiný příklad s tímž závěrem, jak říkají jednotně naši vykladači o proroku Urijášovi, který prorokoval zničení města a chrámu jako Jeremjáš za vlády krále Jójakíma. A proto byl umrcen [Jójakímem], jak je řečeno. A tento příklad je předložen z následujícího důvodu. Jako by bylo řečeno: ‚Chizkijáš, který byl dobrým králem nezavraždil, ale zachránil Micheáše. Avšak zlovolný král Jójakím zavraždil Urijáše a my nesmíme napodobovat skutky zlovolných, ale dobrých, protože máme za povinnost chránit život Jeremjášův‘, jak vyplývá ze závěru. **Ruka Achíkama**, atd. To bylo pak*

⁴⁵⁶ Myšlena je pasáž Jr 26:17-19.

jeho hlavní poslání a určení. Rabi Salomon to vykládá naopak, když říká, že mezi těmito vládci byli někteří dobří, kteří stáli za Jeremjášem a ti vypravovali první příklad o králi Chizkijášovi a proroku Micheášovi. Jiní pak byli zlovolní, a ti byli Jeremjášovými odpůrci, jako kněží a falešní proroci. A ti uvádějí druhý příklad o Jójakímovi, který usmrtil Urijáše. Podobně jako by bylo řečeno, tak musíme zabít Jeremjáše. Avšak tím, že druhá část (=těch dobrých) byla větší, převládla a tak nakonec se Achikam postavil za Jeremjáše a jeho samotného osvobodil. A zdá se, že tento druhý výklad (=výklad rabi Salomona) je smysluplnější, neboť není pravděpodobné, že by při vládnutí přední královi mužové učinili ve své zlovolnosti rozhodnutí, které by vedlo k osvobození Jeremjáše.⁴⁵⁷

Raši: „*Prorokoval také muž, ten kdo řekl toto (=příběh o Urijášovi) neřekl tamto (=příběh o Micheášovi),⁴⁵⁸ až sem (=ke slovíům prorokoval také muž) to jsou slova spravedlivých. I povstali zlovolní, kteří tam byli a řekli: ‚prorokoval také muž atd.‘, tak jako byl zavražděn Urijáš bude zavražděn Jeremjáš, tak je vykládáno v mé knize.*“⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ „**Fuit quoq;** Hic consequenter ponitur aliud exemplum ad eandem conclusionem, ut dicunt expositores nostri communiter de Vria propheta, qui prophetauit destructionem ciuitatis, et templi, sicut, et Ieremias tempore regis Ioacim, et propter hoc fuit occisus ab eo ut hic dicitur. Et ponitur istud exemplum ad hanc conclusionem, ac si dicatur: Ezechias, qui fuit bonus rex non interfecit Michaeam, sed saluauit. Ioacim vero malus rex interfecit Vriam, et nos non debemus imitari facta malorum, sed bonorum: propter quod debemus saluare vitam Ieremias, ideo concluditur in fine. **Igitur manus Aicham**, etc. Iste enim erat principalis in allegatione et determinatione ista. Ra. Sa. hoc exponit ad contrarium dicens, quod inter illos principes erant aliqui boni qui stabant pro Ieremia: et illi allegauerunt primum exemplum de Ezechia rege et Michaea propheta. Aliqui autem erant mali, et illi erant Ieremiae contrarii sicut sacerdocets. Et prophetes falsi. Et isti ad hoc allegauerunt secundum exemplum de Ioacim qui occidit Vriam, quasi dicat, sic debemus occidere Ieremiam. Tamen alia pars fuit maior et praeualuit, et sic finaliter Aicham sententiam dedit pro Ieremia, et ipsum liberauit. Et haec expositio secunda videtur rationabilior, quia non est verisimile quod principes regis actu regnantis ex eius malitia facerent argumentum ad liberationem Ieremiae.“ In BS.

⁴⁵⁸ Jr 26:17-19.

⁴⁵⁹ „וּגַם הָיָה מִתְנַבֵּא. מִי שֶׁאָמַר זֶה לֹא אָמַר זֶה עַד כַּאֲן דְּבָרֵי צְדִיקִים וְעַמְדוֹ רְשָׁעִים שֶׁהָיוּ שֵׁם וְאָמְרוּ גַם אִישׁ מִתְנַבֵּא וְגוֹ' כִּשְׁם שֶׁאֲוֹרֵיהֶּ נְהָרַג יְהִרַג יְרֵמְיָה כִּךְ מִפֹּרֶשׁ בְּסִפְרֵי.“ בתוך מקראות גדולות.

A6) V předcházejícím případě jsme viděli, jak Lyra vede polemiku s křesťanským komentářem, u kterého však přímo neuvádí autora. V pasáži následující vede polemiku s Ondřejem ze Svatého Viktora, kterého dokonce kritizuje pro jeho přílišnou náchylnost k židovskému výkladu a paradoxně přitom argumentuje Rašiho komentářem. Jakoby říkal, že na tomto místě je Ondřejův komentář „židovštější“ než samotný Raši!

Ozeáš (2:17): „Zas jí dám její vinice, dolinu Akór jako bránu k naději.“

Lyra: „*A dolinu Akór, není jméno místní, jak říká rabi Salomon, neboť [hebrejské slovo] ‚achor‘ (עכור) není vlastní jméno, ale pojmenování, a znamená ‚zmatek‘ (turbationem), jako byl pravděpodobně v Jozue 7.⁴⁶⁰ A proto skrze ‚dolinu Akór‘ je třeba chápat lidské zničení hříchem, jak říká tamtéž rabi Salomon. Proto Ondřej a jiní, kteří ho následují, judaizují (judaizant) u tohoto místa mnohem více, než samotný rabi Salomon, neboť říkají, že dolina Akór je jméno místní stejně jako Jericho, do kterého první vešli ti, kteří se vraceli z Babylónie.⁴⁶¹*

Raši: „*A dolinu Akór, to znamená hloubka strastí, které jsou zoufalstvím. Tam jí postavím do brány naděje, aby se vzchopila z nitra těchto problémů a navrátila se ke mně.⁴⁶²*

⁴⁶⁰ Joz 7:24-26. Lyra zde pracuje s textem Vulgáty zejména s veršem 25 kde je užito téhož slova: „*ubi dixit Iosue quia turbasti nos exturbet te Dominus in die hac lapidavitque eum omnis Israhel et cuncta quae illius erant igne consumpta sunt*” In Vulgata. In BW.

⁴⁶¹ „*Et vallem Achor, non est nomen loci secundum quod dicit Rabbi Salomon, quia achor non est nomen proprium sed appellativum, et turbationem significat, ut probatum fuit, Josue VII. Et ideo per vallem achor intelligitur humilis contritio de peccatis, sicut dicit ibidem Rabbi Salomon. Propter quod Andreas et alii sequentes eum, dicentes quod vallis achor est hic nomen loci iuxta Hiericho quem primo intraverunt redeuntes de Babylone, magis judaizant quantum ad hoc, quam ipse Rabbi Salomon.*” In BS.

⁴⁶² „*וואת עמק עכור, עומק הצרות שהן עכורין שם אתן לה לפתח תקוה שמתוך אותן צרות תתן לב לשוב אלי.*” בתוך מקראות גדולות.

A7) Na jiných místech se však setkáváme s Lyrovou polemikou proti židovskému výkladu, který se mu zdá zcela nepatřičný. V následující nezvykle dlouhé pasáži,⁴⁶³ se zabývá otázkou, zda Jocheved mohla být skutečně Mojžíšovou matkou. Lyra zde částečně poodhaluje polemickou stránku *Postilly litteralis*.⁴⁶⁴ Tento příklad můžeme považovat za skoro až „matematický výklad.“ Též je v následující interpretaci vidět urputná Lyrova snaha vyvrátit rabínský výklad a to až do takové míry, že má čtenář pocit, jakoby se Lyra nechal částečně vyvést z vykladačského klidu, jak je patrné v samotném závěru pasáže.⁴⁶⁵ Ze srovnání s komentářem Avrahama ibn Ezry se ukazuje, že Lyra nepolemizuje jen s Rašiho komentářem, ale především s Ibn Ezrou, od něhož čerpá argumenty pro svoji polemiku. V následující ukázce je též patrný vliv Josepha Flavia, jehož komentáře Lyra užívá na některých místech i pro vyvrácení rabínského výkladu nebo křesťanského výkladu.⁴⁶⁶ Z komentáře ke knize Exodus se ukazuje, že k *Antiquitates* Josepha Flavia Lyra neustále přihlížel.⁴⁶⁷

Exodus (2:1): „Muž z Lévijského domu šel a vzal si lévijskou dceru.“

⁴⁶³ Delší pasáže se objevují na těch místech, kde se Lyra věnuje problematickým místům v Písmu a interpretacím, se kterými se setkává u jiných vykladačů. Často v nich vyvrací židovské komentáře. Rozhodně však nelze říci, že by toto platilo na všech místech v *Postille litteralis*.

⁴⁶⁴ Více v části G.

⁴⁶⁵ Jak je nejvíce patrné v samotném závěru pasáže.

⁴⁶⁶ Viz příklad C3. V *Postille litteralis* však nacházíme i místa, kde výklad Josepha Flavia vyvrací výkladem křesťanských učenců. Např. k Ex 7:24 se Lyra obrací k Flaviovi, neboť Raši na tomto místě výjimečně mlčí. Komentář od Josepha Flavia však shledává nepravděpodobným, a proto k němu připojuje slova křesťanských učenců. Lyra tedy komentuje tento verš takto: „*Foderunt Aegyptii per circuitum fluminis aq. ut biberent: non tamen inueniebant nisi sanguinem, ut dicit Ioseph. Sic autem habuisset fontes aquas potabiles, non est verisimile, quod fodissent iuxta fluium in sanguinem conuersum. Doctores autem nostri communiter dicunt, quod fuerint apportata de terra Gessen, ubi habitabant filii Israel, et quod praedicta plaga non fuit ibi. Sed hoc est contra hoc quod dicit Iosephus ita ibi conuersus fuit in sanguinem...*“ In BS.

⁴⁶⁷ K Ex 2:12 Lyra dokonce cituje přesně část, kterou užíval při výkladu knihy Exodus: „...notandum quod Iosephus 2. lib. antiquitatum dicit, ...“ In BS.

Lyra: „*Muž z Lévijova domu šel. A tento byl Amram syn Kehatův. I přijal manželku, toto přijetí nelze chápat jako přijetí do manželství, neboť je řečeno toto: Po králově nařízení o utopení hebrejských chlapců, již předtím manželka Amrama porodila mu Árona, který se narodil tři roky před Mojžišem, jak stojí v Ex 7:*⁴⁶⁸ *,Mojžišovi bylo osmdesát let a Áronovi osmdesát tři léta, když mluvili s faraónem.‘ Stejně tak i Marie (=Mirjam) dcera jeho, která byla při narození Mojžiše už daleko starší, neboť mohla vnímat spolu s ostními lidmi, jak vyplývá z řečeného [,Jeho sestra se postavila opodál, aby zvěděla, co se s ním stane.‘]*⁴⁶⁹ *A proto říká Josephus [Flavius]*⁴⁷⁰ *společně s učenci, že toto přijetí je chápáno jako tělesný svazek, poněvadž kvůli výnosu krále se [ten muž] odloučil od manželky, tak i od tělesného svazku, [neboť] raději volil, aby nerodila, než aby byli synové vzápětí utopeni ve vodách. A usilovným způsobem se modlil k Bohu, aby mohl shlédnout na svůj těžce utiskovaný národ. A Bůh ho ve spánku napomenul, aby se klidně dostavil ke své ženě, protože z této [ženy] se narodí syn, který osvobodí lid, tak ji přijal, to znamená, že ji uznal podruhé za manželku.*⁴⁷¹ ***Ze svého kmene.*** *V hebrejštině stojí: ‚Léviho dceru.‘ Odtud říkají Hebrejové, že tato byla Jocheved, kterou*

⁴⁶⁸ Ex 7:7.

⁴⁶⁹ Ex 2:4.

⁴⁷⁰ Komentář k verši: „***Muž z Lévijova domu šel...***“ Lyra komentuje na základě rozsáhlejší pasáže z *Antiquitates* od Josepha Flavia. In FLAVIUS, J. *Antiquitates*, 2:215-229. In BW.

⁴⁷¹ „***Egressus est post haec uir de do. Le. Et iste fuit Amram filius Caath. Et accepit uxorem, ista acceptio non potest intelligi de acceptione in matrimonio: quia dicitur hic: Postquam praeceptum regis de masculis Hebraeorum submergendis, etiam ante uxor Amram pepererat ei Aaro, qui natus fuit tribus annis ante Mosen, ut habetur infra. vii.7. ubi dicitur: Erat autem Moses octoginta annorum, et Aron octoginta trium, quando locuti sunt ad Pharaonem. Similiter et Maria filiam suam, quae in nativitate Mosi erat iam inuencula ita magna quod poterat intelligere et alliqui homines, ut consequenter dicitur, et ideo dicit iosephus et doctores communiter, quod ista acceptio intelligitur de copula carnali, quia propter edictum regis separaverat se ab uxore quam tum ad carnalem copulam, magis eligens non generare, quam quod filii statim submergentur in flumine. Et intentus erat orationibus erga Deum, vellet respicere populum suum tam crudeliter afflictum: et dominus in somnis eum admonuit, quod secure ad uxorem suam accederet, et quod ex ista generaret filium, qui populum liberaret, et sic eam accepit, id est, matrimoni aliter eam cognovit.***“ In BS.

Lévi zplodil. Tak jako se zdá skrze některou glosu, která říká, že Amram přijal tetu za svou, tím se rozumí dceru svého otce Kehata a díky tomu se stala Léviho dcerou. Avšak toto se zdá nesprávné, neboť je řečeno v předcházející kapitole, že osoby, které přišly do Egypta s Jákobem, byly mrtvé před tímto útlakem lidu, mezi kterými byla počítána Jocheved,⁴⁷² podle názoru Hebrejů, jak bylo řečeno ke Genesis 47.⁴⁷³ Stejně tak doba po kterou žila, má se za to podle slov Hebrejů, že při narození Mojžíše jí bylo sto třicet let. Neboť je pravděpodobné, že od narození Izáka až po vyjití synů Izraele z Egypta uplynulo čtyři sta let, jak je řečeno pod těmito slovy v Genesis 15:⁴⁷⁴ „A budou tam pokořováni po čtyři sta let.“ Stejně tak od narození Izáka až do narození Jákoba uplynulo šedesát let, jak je řečeno v Genesis 15,⁴⁷⁵ kde se praví: „Při jejich narození bylo Izákovi šedesát, atd.“ Stejně tak od narození Jákoba až po jeho sestoupení do Egypta uplynulo sto třicet let, jak sám říká v Genesis 47: „Dnů mého putování je sto třicet let.“ A tak je zřejmé, že od narození Izáka až po sestoupení do Egypta uplynulo sto devadesát let a tak z řečených čtyři sta let zbývá dvě stě deset let, z nichž jestliže odečteme osmdesát let, kterých dosáhl Mojžíš při východu z Egypta, jak bylo dříve řečeno, zbývá sto třicet let, které uplynuly od Jákobova sesoupení do Egypta až do narození Mojžíše. Z toho vyplývá, že Jocheved dcera Léviho, která je počítána mezi ty, kteří sestoupili do Egypta s Jákobem, při narození Mojžíše, jestliže žila, bylo jí sto třicet let. A tedy pominula u ní doba početí, neboť i Hebrejové umírají. Avšak říkají, že se stal zázrak, když počala Mojžíše, jakoby byl počat božským zjevením, ale toto neplatí, neboť nejenom o Mojžíšovi se sluší říci, stal se zázrak, ale také o početí Árona a Marie, neboť Áron se narodil jen tři roky před Mojžíšem, jak bylo řečeno dříve. A tak Jocheved,

⁴⁷² Lyra naráží na úvod knihy Exodus 1:1-6, kde je řečeno ve verši 6: „Potom zemřel Josef a všichni jeho bratři i celé to pokolení.“

⁴⁷³ Spíše se jedná o Gn 46.

⁴⁷⁴ Gn 15:13.

⁴⁷⁵ Spíše se jedná o Gn 25:26.

matce jeho, bylo sto dvacet sedm let, když porodila Árona. Neboť Marie sestra Mojžíšova při jeho narození byla opodál, jak je řečeno v textu a mohlo jí být asi tak patnáct let. A tak podle tohoto bylo Jocheved, jeho matce, sto patnáct let, když ji porodila. Z toho vyplývá, že u všech těchto (=Mojžíš, Áron a Mirjam) pominula doba početí, neboť nejdelší (=doba početí) je řečená o Sáře v Genesis 18, neboť už byla neplodná: ‚Sáře již ustal běh ženský.‘ [Tak] ani [Jocheved] nemohla přirozeně počít v takovém stavu. A též mnohem ráznější [slova] je třeba říci o Jocheved dceři Léviho, která byla (=žila) dlouhou dobu po ní, a proto byla zcela vysílená žena a [její] činy byly nepatrné. Proto na základě předcházejících slov je třeba říci, že manželka Amrama nebyla Jocheved, o které bylo řečeno výše, ale jiná s tímž jménem, v hebrejštině řečeno pouze dcera Léviho, což znamená z jeho kmene, jako Alžběta matka Jana Křtitele [o níž] je řečeno v Lukášovi 1: ‚z dcer Áronových‘⁴⁷⁶ a o které je přece zřejmé, že ji nezplodil Áron! Avšak ke glose, která je uvedena protichůdně, se nesmí přihlížet, neboť jde zjevně proti textu. Řečeno je v Exodu 6, že: ‚Amram přijal manželku Jocheved, svou tetu‘...Teta není společný rodový svazek a tak [z toho] vyplývá, že nebyla dcerou Léviho, ale dcerou jednoho z jeho synů a známého samotného Amrama. Rovněž jeho manželství s tetou bylo nedovolené, neboť podle toho jak se praví v Levitiku 20: ‚Kdyby někdo vzal svou sestru, dceru svého otce nebo matky...je to potupa‘.⁴⁷⁷ A jestliže by bylo řečeno, že tento zákon ještě nebyl dán, je třeba říci, že před obdržáním zákona byli opravdu mnozí, kteří byli v manželském spojení, v levirátním, jako v Genesis 38, kde je řečeno, že Juda spojil Onana a manželku svého zemřelého bratra, aby pozvedl jeho potomstvo. A je velmi pravděpodobné, že v té době by Amram

⁴⁷⁶ L 1:5.

⁴⁷⁷ Lv 20:17.

žil v manželství s tetou, ale jelikož byl Amram svatý muž, takové manželství neuzavřel.⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ „*Stirpis sues In Hebraeo habetur: Filiam Leui. Ex hoc dicunt Hebraei, quod ista fuit Iochabeth, quam Leui genuit. Item hoc videtur per quandam glo. Quae dicit quod Amram accepit amitam suam, scilicet, sororem patris sui Caath, et per consequens filiam Leui. Sed videtur falsum, quia dictum est cap. praecedenti, quod personae, quae ingressa sunt Aegyptum cum Iacob, murtuae erant ante istam afflictionem populi, inter quas computatur Iochaveh, etiam secundum opinionem Hebraeorum, ut dictum fuit supra Gen 47. Item dato quod adhuc viueret, oportet dicere secundum dicta Hebraeorum, quod in natiuitate Mosi ipsa esset centum trigintum annum. Quod probatur sic, quia a natiuitate Isaac usque ad exitum filiorum Israel de Aegypto fluxerunt anni quadringenti, ut dictum est Gen 15 super illud verbum. Et afflingent eos annis quadringentis. Item a natiuitate Isaac usque ad natiuitatem Iacob fluxerunt sexaginta anni, ut dictum est, Gen 15 ubi dicitur. Sexage natiuus erat Isaac, etc. Item a natiuitate Iacob usque ad descensum eius in Aegyptum fluxerunt anni centum triginta, prout ipse dicit Gen. 47. Dies uites mees centum triginta annorum sunt. Et sic patet quod a natiuitate Isaac usque ad descensum in Aegyptum fluxerunt centum nonaginta anni, et sic de quadringentis annis praedictis remanent ducenti decem anni, a quibus si subtrahantur octoginta anni quos quos habebat Moses in exitu de Aegypto, ut praedictum est, remanent centum triginta anni, qui fluxerunt a descensu Iacob in Aegyptum usque ad natiuitatem Mosi. Ex quo sequitur quod Iochabeth filia Leui, quae computatur inter descendentes in Aegyptum cum Iacob in natiuitate Mosi si uiuibat, erat centum triginta annis annorum, et sic transierat in ea tempus concipiendi, quod et concedunt Hebraei, sed dicunt quod miraculosem factum est, quod conciperet Mosen, sicut diuina reuelatione conceptus est, sed hoc non ualet, quia non solum de Mose oportebat eos dicere miraculum esse factum, sed etiam de conceptu Aaron et Mariae quia Aaron tribus annis tantum natus fuit ante Mosen, ut praedictum est, et sic Iochabeth mater eius, erat centum uigintiseptem annorum quando peperit Aaron. Maria etiam soror Mosi in natiuitate eius erat inuacula, ut dicitur in textu, et sic ad plus habebat quindecim annos vel ciciter: et sic Iochabeth mater eius erat centum quindecim annorum quando eam peperit secundum istos. Ex quo patet, quod in omnib. Istis transierat tempus concipiendi, maxime quia Gen. 18. dicitur de Sara, quod cum esset nonagenaria. defierant iu ea fieri muliebria nec poterat per naturam concipere in tali aetate, et multo fortius idem est dicendum de Iochabeth filia Leui, quae fuit per magnum tempus post ea, et ideo complexio mulierum debilitata erat, aetas breuiata erat, Propter praedicta dicendum est quod uxor Amram non erat Iochabeth de qua praedictum est, sed alia cuiusdem nominis, dicitur tamen filia Leui in Hebraeo id est, de tribu eius, sicut Helisabeth mater Iohannis baptistae dicitur de fili ab. Aaron. Luc 1. de qua tamen certum est, quod eam Aaron non genuit. De gl. autem quae inaucta est ad contrarium, non est curandum, quia contrariatur textui manifeste. Dicitur. n. infra 6. quod Amram accepit uxorem Iochabeth patruelem suam. Patruelis autem alicuius dicitur filius vel filia annoculi sui. Patruelis. n. est communis generis, et sic patet, quod non fuit filia Leui sed filia unius filiorum suorum et cognita ipsius Amram, Item matrimonium cum amita erat illicitum secundum quod dicitur Leui 20. Turpitudinem amites tuas non discopreies et si dicatur quod lex illa adhuc non erat data, dicendum quod ante legem multa quae pertinens ad matrimonium, fuerunt obscurata. Sicut Gen. 38. dicitur, quod Iudas connexit Onan uxoris fratris sui de functi ut suscicaret ei semen, et magis verisimile est quod tempore Amram vitabatur matrimonium cum admitta, et per consequens Amram, qui sanctus homo erat, tale matrimonium non contraxit.“ In BS.*

Raši: „*A vzal si Léviho dceru. Oddělen byl od ní kvůli výnosu faraóna.*⁴⁷⁹ *I vzal si jí zpět. A uspořádal pro ní druhou svatební slavnost. A tak se ona (=Jocheved)⁴⁸⁰ stala mladou ženou, [přestože] jí bylo sto třicet let. Neboť se narodila mezi stěnami při jejich příchodu (=Izraele) do Egypta. A dvě stě deset let přebývali tam (=v Egyptě). A když vycházeli bylo Mojžíšovi osmdesát let. Proto, když počala Mojžíše bylo jí sto třicet let a nazývá ji dcerou Léviho.*“⁴⁸¹

Ibn Ezra:⁴⁸² „*Dcera Léviho. [On je] syn Izraele a ona je dcera svého otce. A ne (=neplatí) ten který říká: ‚Tato záležitost není správně.‘ Neboť (=je to podobné jako) obilí na poli, které je zaseté na poli jiném, ale jen na (=vlastním) poli se neurodilo, jak se zdá. Protože principem byl zákaz odhalení nahoty (איסור ערוה), aby byl Izrael svatým.*⁴⁸³ **Otěhotněla.** *Není pochyb, jak jsme se již zmínili, že Áron byl o několik let starší než Mojžíš.*⁴⁸⁴ *A takto (=tento výklad) tradují naši otcové: Půa byla Mirjam a je psáno: ‚...jeho sestra se postavila opodál.‘⁴⁸⁵ A hle věděli jsme, že od konce⁴⁸⁶ uplynulo čtyři sta let, co se narodil Izák.⁴⁸⁷ Neboť on sám*

⁴⁷⁹ Na tomto místě tradiční vydání zařazují následující Rašiho pasáže: „יחזור ולקחה והו וילך, שיהלך בעצת בתו, שאמרה לו גורתך קשה משל פרעה, אם פרעה גזר על הזכרים ואתה גם כן על הנקבות. בתוך מקראות גדולות. Z Lyrova komentáře je zřetelné, že tuto část neodráží. Proto na tomto místě Lyrův komentář pomáhá určit původní znění Rašiho komentáře. Podobné pasáže nachází i H. Hailperin. In HAILPERIN, H. Nicholas de Lyra and Rashi: The Minor Prophets. In *Rashi Anniversary Volume*, New York, 1941, s. 123. S tím souvisí i obtížné vytváření kritických edic Rašiho komentářů. Tímto problémem se zabývá podrobněji A. Grossmann. In „ירושלים תשס"ו, עמ' 77-81. גרוסמן א', רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 77-81.

⁴⁸⁰ Viz Rašiho komentář k Ex 1:21.

⁴⁸¹ „וויקח את בת לוי, פרוש היה ממנה מפני גורת פרעה, והחזירה ועשה בה לקוחין שניים, ואף היא נהפכה להיות נערה, ובת ק"ל שנה היתה, שנולדה בבואם למצרים בין החומות, ומאתיים ועשר נשתהו שם, וכשיצאו היה משה בן שמונים שנה, אם כן כשנתעברה ממנו היתה בת מאה ושלשים, וקורא אותה בת לוי.“ בתוך רש"י על התורה; Podobný komentář nacházíme i v Babylónském talmudu, traktát - *Sota*, folio 12a, viz Raši tam.

⁴⁸² Avraham ibn Ezra.

⁴⁸³ Avraham ibn Ezra zde naráží na dobu před obdržení Tóry na Sinaji - (מתן תורה). Protože podle tohoto principu se tato záležitost neřídí, neboť se jedná o období předcházející *Matan Tora* - מתן תורה.

⁴⁸⁴ Ex 7:7.

⁴⁸⁵ Ex 2:4.

⁴⁸⁶ Vyjítí Izraele z Egypta.

⁴⁸⁷ Gn 15:13.

pojmenuje potomky a je mu šedesát let.⁴⁸⁸ Zplodil Jáкова a Jákob zplodil Rúbena, když mu bylo osmdesát pět let⁴⁸⁹ a při jeho sestupu do Egypta mu bylo sto třicet let.⁴⁹⁰ Připočetli jsme k nim šedesát let Izákových a vyjde sto devadesát. A zbyde dvě stě deset, ze kterých odečteme sedmdesát let,⁴⁹¹ po které žil potom Josef a zbyde sto čtyřicet. A Lévimu bylo třicet tři⁴⁹² let při sestupu do Egypta a žil dvacet dva let po Josefovi.⁴⁹³ A hle zbyde sto osmnáct. Neboť je psáno toto: „A zemřel Josef, když mu bylo sto deset let.“⁴⁹⁴ A tehdy kraloval nový král a několik let stavěli města pro sklady a hle blízko narození Mojžíše byl vynesena výnos nad [hebrejskými] chlapci. A řekl Ben Zuta,⁴⁹⁵ že každý kdo vypráví takto tuto událost, neprojevuje úctu k tomu, který byl zmíněn na začátku a je psáno: „Porodila Amramovi Árona a Mojžíše a jejich sestru Mirjam“⁴⁹⁶ a hle zde je mladší. A tento zaslepený opomněl Šéma, Cháma a Jefeta, kde psáno je: „A zplodil Noe Šéma, Cháma a Jefeta“⁴⁹⁷ a Jefet byl nejstarším. A ještě v té samé [knize se říká]: „A pohřbili Abrahama a Sáru jeho ženu;“⁴⁹⁸ avšak ona byla pohřbena v té jeskyni třicet osm let před Abrahamem.“⁴⁹⁹

⁴⁸⁸ Gn 25:26.

⁴⁸⁹ Výpočet Avrahama ibn Ezry je následující: Když Jákob přicházel do Egypta bylo mu 130 let a Josefovi bylo v té době 39 let. Z toho vychází, že Jákob byl o 91 let starší než Josef. Josef byl pak o 6 let mladší než Rúben a Jákob o 85 let starší než Rúben. Proto Rúbenovi muselo být 45 let v době příchodu do Egypta.

⁴⁹⁰ Gn 47:9.

⁴⁹¹ Zde se buď Avraham ibn Ezra dopustil chyby ve výpočtu anebo zaokrouhluje na celých sedmdesát. Neboť přesně žil 71 let po příchodu svého otce do Egypta a dožil se 110 let.

⁴⁹² Podle předpokladu, že Lea rodila každý rok, byl Lévi o dva roky mladší než Rúben.

⁴⁹³ Ex 6:16. Zdá se, že i zde Ibn Ezra počet zaokrouhlil. Neboť Lévi se dožil 137 a byl o tři roky starší než Josef. Když tedy Josef umřel ve 110 letech, Lévimu bylo 113 let. Z toho vychází, že Lévi žil po Josefovi 24 let.

⁴⁹⁴ Gn 50:26.

⁴⁹⁵ Karaitský exegeta Ben Zuta Abu Al-Súrí žil v desátém století. Ibn Ezra o něm tvrdí, že patří k těm, kteří neznají jazyk a na mnohých místech vyvrací jeho komentáře. Toto místo je jedno z mnohých.

⁴⁹⁶ Nu 26:59.

⁴⁹⁷ Gn 5:32.

⁴⁹⁸ Gn 49:31.

⁴⁹⁹ „בת לוי. בן ישראל והיא אחות אביו. ולא דבר נכונה האומר. כי תבואת השדה הנזרעת בשדה אחרת רק באותו שדה אצמו לא תצליח כראוי כי עיקר איסור ערוה היה להיות ישראל קדושים: ותהר. אין ספק כמו שהזכרנו כי אהרן גדול בשנים ממש. וככה קבלו אבותינו שפועה היתה מרים וכתוב ותתצב אחותו מרהוק.“

A8) V následující pasáži se Lyra obrací přímo k midraši, ze kterého potom přináší svůj výklad. Tento jeho postup je charakteristický zejména na těch místech, kde je Raši ve svém výkladu pro Lyru příliš stručný, a proto se Lyra obrací k jiným židovským nebo křesťanským výkladům. Někdy se však můžeme setkat s delším Lyrovým exkurzem, který se zakládá na Rašiho výkladu, či na výkladu jiného židovského učence.⁵⁰⁰

Exodus (1:16): „*Když budete pomáhat Hebrejkám při porodu a při slehnutí zjistíte, že je to syn, usmrťte jej; bude-li to dcera, ať si je naživu.*“

Lyra: „*Bude-li to dcera, ať si je naživu. Neboť jednak rozmnožení žen nemohlo způsobit vzpouru proti králi a také protože král chtěl, aby je využívali Egypťané ke zhýralosti a i k jiným věcem, které egyptské ženy neuměli vykonávat.*“⁵⁰¹

Raši: „*[Výraz] וחייה ,ať zůstane na živu‘, znamená to samé jako [výraz] ותחיה ,a bude žít‘.*“⁵⁰²

Midraš:⁵⁰³ „*A každá dcera bude uchráněna. K čemu potřeboval faraón mít [hebrejské] dívky, než proto, aby si řekli (=Egypťané) usmrťme chlapce a vezměme si dívky za ženy, neboť ti Egypťané byli chlípní.*“⁵⁰⁴

והנה ידענו כי תחלת קץ ד' מאות שנה היו מיום שנולד יצחק כי הוא לבדו יקרא זרע והנה בן ששים שנה הוליד את יעקב ויעקב הוליד את ראובן בן שמנים וחמש והי' ברדתו אל מצרים בן מאה ושלושים שנה חברנו עליהם ששים של יצחק עלו ק"צ והנה נשארו ר"י נוציא מהם ע' שנה שחיה יוסף אחרי כן והנה נשארו ק"מ ושנות לוי ברדתו אל מצרים מ"ג והנה חיה כ"ב שנה אחרי יוסף. והנה נשארו ק"ח. כי כתוב הוא וימת יוסף בן מאה ועשר שנים. ומתי מלך המלך החדש וכמה שנים בנו ערי מסכנות והנה קרוב מלדת משה נגזר על הזכרים. ובן זוטא אמר, כל המספר דבר מעשה לא ישא פנים לנכבד להזכירו תחלה, וכתוב ותלד לעמרם את אהרון ואת משה ואת מרים אחותם, והנה היא קטנה. והנה זה המוכה בסגורים שכח שם חם ויפת, וכתוב ויולד נח, ויפת הוא הגדול. ועוד שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו, והיא נקברה במערה קודם אברהם ל"ח שנה. " בתוך מקראות גדולות.

⁵⁰⁰ Viz Lyrův komentář k Jr 25:26 ke slovům: „*Et rex Sesach...*“, který v podstatě stojí na Rašiho a Kimchiho výkladu podpořený Jeronýmem. Podle Lyry totiž všichni chybně vykládají že *Sesach* (ששך) znamená *Babel* (בבל). A právě než Lyra odmítne všechny zmíněné komentáře, vysvětluje studentům způsob výkladu pomocí hebrejských písmen, totiž výklad, pomocí kterého došli hebrejští učenci k tomuto závěru. In BS.

⁵⁰¹ „*Si faemina, reseruate. Tum quia multiplicatio feminarum non poterat rebellionem contra regem facere, tum quia rex volebat eis uti ad luxuriam egyptiorum, et ad aliqua opera quae mulieres Aegyptiae facere nesciebant.*“ In BS.

⁵⁰² „וחייה, תחיה.“ בתוך רש"י על התורה.

A9) Zatímco v předcházejícím případě je zjevné, že Lyra čerpal z midraše *Šemot raba*, tak v případě následujícím je to sporné. Protože Lyra postupuje věrně podle Rašihova komentáře, až na malý detail. A tím jsou jména tradentů. Raši událost o „opilcích“, Áronových synech, traduje pod jménem *rabiho Jišma‘ele*, ale Lyra tu samou látku „traduje“ pod jménem *rabiho Šim‘ona*, což odpovídá znění v midraši *Vajikra raba*. Tuto záležitost je možné vysvětlit dvěma způsoby. Buď Lyra čerpal přímo z midraše *Vajikra raba* anebo pracoval s rukopisem Rašihova komentáře, kde se objevovala tato verze.⁵⁰⁵ Pro druhé vysvětlení svědčí, že čtení *rabi Šim‘on* se zdá správnější, než čtení *rabi Jišma‘el* a též, že Lyra často cituje části z Rašihova komentáře a uvádí je pod jmény různých rabínů, jako např. v Nu 11:21, kde říká shodně s Rašim: „*Dicit enim Ra. Aquiva...*“.⁵⁰⁶ Uvážíme-li však argument, že zde měl Lyra opravdu před sebou jinou verzi Rašihova komentáře, tak bychom také museli připustit, že patrně jediný rukopis s tímto zněním měl k dispozici právě Mikuláš z Lyry, neboť se nám nedochoval jiný rukopis s tímto zněním.⁵⁰⁷ A to se jeví jako málo pravděpodobné. Nelze vyloučit ani záměnu jmen rabínů psaných v rukopisech běžně zkrácenými tvary jako ר' ש' a ר' יש' a nebo také רבי ש' a רבי יש'.

Levitikus (10:1-3): „Áronovi synové Nádab a Abihú vzali každý svou kadidelnici, dali do ní oheň a na něj položili kadidlo. Přinesli před

⁵⁰³ Midraš *Šemot raba*.

⁵⁰⁴ „וכל הבת תחיון, מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים לפי שהיו המצריים שטופים בזמה.“ בתוך: ספר מדרש רבא, ווילנה: הוצאת ז. ברמן (ניו יורק), חלק א', פרשה א, יח.

⁵⁰⁵ Na tento rozpor upozorňuje i שעוועל ו.ח. „(אבל לא נזכר שם שם ר' ישמעאל).“ בתוך: שעוועל ח' ד', פירושי רש"י על התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, הדפסה תשיעית תשנ"ה, עמ' שמב.

⁵⁰⁶ „ר' עקיבא אומר...“

⁵⁰⁷ Nutno podotknout, že do současnosti nevyšla kritická edice Rašihova komentářů a v mých silách bylo ověřit jen část z dochovaných rukopisů nikoliv všechny rukopisy k tomuto místu. Proto tuto záležitost nechávám otevřenou. Viz pozn. 479.

Hospodina cizí oheň, jaký jim nepřikázal. I vyšel oheň od Hospodina a pozřel je, takže zemřeli před Hospodinem. Mojžiš řekl Áronovi: „Toto mluvil Hospodin: „Na těch, kteří jsou mi blízko, ukážu svou svatost před veškerým lidem osvědčím svou slávu.“ Áron mlčel.“⁵⁰⁸

Lyra: „*Vzali Nádab, atd. Toto se následně dotýká posvátných záležitostí, které se zde vynořují tři. První je událost spálení, druhý je akt zachvácení, o které tu: „promluvil Mojžiš“, třetí je záležitost pozření, o které tu mluvil Hospodin. Co se týče té první, řekl rabi Šim'on (Simeon),⁵⁰⁹ že příčinou úmrtí Nádaba a Abihúa bylo to, že byli opilí a k tomu vešli vykonávat službu (=Hospodinu). Pro takovou neúctu museli zemřít. A to se zdá z předešlého textu, když je řečeno: „Nádab a Abihú vzali, atd.“ Z čehož se zdá, že náhle bez příkazu rozehřátí vínem vstoupili do služby. Toto je též zjevné z následujícího textu, neboť hned potom Hospodin řekl samotnému Áronovi: „Ty ani tvoji synové s tebou nesmíte pít víno nebo opojný nápoj“, atd.“⁵¹⁰*

Raši: „*I vyšel oheň. Rabi Eli'ezer říká: „Nezemřeli synové Árona, leč kvůli tomu, že učili halachu v přítomnosti jejich učitele Mojžíše. Rabi Jišma'el říká: „Opilí vínem vešli do svatyně. Věz, že po jejich smrti, varoval ty, kteří zbyli, aby nevstupovali opilí vínem do svatyně. Toto se*

⁵⁰⁸ „Arreptisque Nadab et Abiu filii Aaron turibulis posuerunt ignem et incensum desuper...” In Vulgáta. In BW.

⁵⁰⁹ Starší tisky a rukopisy uvádějí: „...dicit Ra. Symeon...”

⁵¹⁰ „Arreptisque Nadab, etc. Hic consequenter tangitur consecratorum causus, ubi tria tanguntur. Primum est euentus combustionis secundum est actus correptionis, ibi: Dixitque Moyses, tertium defectus comestionis, ibi: Locutusque est. Circa primum dicit Ra. Simeon quod ca. mortis Nadab et Abiu fuit, qo qd potati et. plus debito intrauerunt ad ministrandum et pro tali irreuerentia mortui sunt, et hoc videtur ex litera praecedenti, cum dicitur, Arreptisque Nadab et Abiu, etc. Ex quo videtur quod impetuose, sine directione ex calefactione vini ingresserunt se ad ministrandum. Hoc etiam videtur ex litera consequenti, quia immediate post factum stud dominus dixit ipsi Aaron: vinum et omne quod inebriare potest non bibetis tu et filii tui.” In BS.

podobá králi, který měl správce majetku', jak je řečeno ve Vajikra raba.⁵¹¹

Midraš:⁵¹² „Neboť učí rabi Šim'on: ‚Nezemřeli by synové Áronovi, kdyby nevstoupili opilí vínem do stanu setkávání. Rabi Pinchas jménem rabi Lévi řekl: ‚Toto se podobá králi, který měl věrného správce...‘⁵¹³

A10) Lyra užívá Rašihovy výklady také na mnohých místech Nového zákona. V zásadě lze tato místa rozdělit do dvou skupin. Do první skupiny by patřily starozákonní citace v Novém zákoně, kde Lyra často pracuje s Rašihovým komentářem, do druhé by pak patřily kristologické výklady, ke kterým Lyra nachází podporu u rabiho Salomona (Rašihova), vedle dalších židovských výkladů. Následující pasáž, kterou bychom mohli považovat částečně i za polemiku, by tedy podle tohoto rozdělení, patřila spíše do skupiny druhé.

Římanům (3:1-2): „Co má tedy žid navíc? A jaký je užitek obrízký? Veliký v každém ohledu! Předně ten, že židům byla svěřena Boží slova.“

Lyra: „**Boží slova** [znamená], uchovávají Zákon a proroky, kteří směřují k Bohu a k přijetí Krista. Galaťanům 3:⁵¹⁴ ‚Zákon byl naším vychovatelem až do příchodu Kristova.‘ K tomu říká rabi Salomon, Hebrej: ‚A z proroků, kteří mluví pouze o dnech Mesiáše‘, což je považováno za hlavní záměr, jak se plně projevil ve Starém zákoně. Avšak rozum, Zákon a Proroci byly dány jednotlivě židovskému národu, to je, že Kristus, co se týče těla, se narodil z něho (=židovského národa), protože proti ostatním

⁵¹¹ „וּתְצַא אֵשׁ, ר' אליעזר אומר לא מתו בני אהרון אלא על ידי שהורו הלכה בפני משה רבן, רבי ישמעל אומר שתויי יין נכנסו למדרש. תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש, משל למלך שהיה לו בן בית וכו', כדאיתא בויקרא רבא.״ בתוך רש"י על התורה.

⁵¹² Midraš Vajikra raba.

⁵¹³ ״דתני רבי שמעון לא מתו בניו של אהרון אלא שנכנסו שתויי יין לאוהל מועד רבי פנחס בשם ר' לוי אמר משל למלך שהיה לו בן בית נאמן...״, בתוך: ספר מדרש רבא, ווילנה: הוצאת ז. ברמן (ניו יורק), חלק א', פרשה יב, ב.

⁵¹⁴ Ga 3:24.

lidem byl on sám obdařen jakousi zvláštní svatostí, ke které dovádí Zákon i Proroci.“⁵¹⁵

B) Korekce Vulgáty, výklady na podkladě hebrejského textu

B1) Lyra provádí na nesčetných místech korekci latinského textu. V následující pasáži upozorňuje na písařskou chybu tzv. *correctores*. Přestože vsunutá pasáž evidentně nepatří do textu Vulgáty, opatřuje ji Lyra svým komentářem.

Píseň písní (1:3): „*Táhni mne za sebou! Dáme se v běh. (K vůni tvých olejů.)*“⁵¹⁶ *Král uvedl mne do svých komnat.*“

Lyra: „*Táhni mne za sebou*, vyvedením mne mocným způsobem z Egypta. *Dáme se v běh*, následováním tebe na cestě spravedlnosti. *K vůni tvých olejů*. To znamená, budeme přitáhnuti tvou dobrotou. Avšak k této části verše, je třeba poznamenat, že nepatří do [latinského] textu, protože se neobjevuje v hebrejském [originále], nějaký učenec napsal [tuto část] jako interlineární glosu, která byla později vložena do [latinského] textu chybou písařů.“⁵¹⁷

B2) Z Lyrových komentářů je patrné, že běžně pracoval s hebrejským textem a s poznámkami korektorů. Dále se v následující pasáži zabývá gramatickým výkladem, konkrétně infinitivem vázaným (*infinitivus*

⁵¹⁵ „*Eloquia Dei. In lege et prophetis quae in Deum dirigunt, et ad susceptionem Christi disponunt. Gal. 3. Lex paedagogus noster fuit in Christo. Et de prophetis dicit Rab. Sal. Hebraeus, quae non sunt locuti nisi ad dies Messiae, quod est intelligendum de principali intentione, prout declaravi plenius in veteri Testamento. Ratio autem quare lex et prophetiae datae sunt singulariter populo Iudaico, haec est, quia Christus secundum carnem inde erat nasciturus, propter quod prae aliis populis decens erat ipsum pollere quandam speciali sanctitate, ad quam inducunt lex et prophetae.*“ In BS.

⁵¹⁶ Neobjevuje se v ČEP.

⁵¹⁷ „*Trahe me post te, educendo me potenter de Aegypto. Curremus, te per viam iustitiae sequendo. In odore unguentorum tuorum, id est, tracti effectibus bonitatis tuae. Hoc tamen, scilicet, In odore unguentorum tuorum, non est de textu, quia non est in Hebraeo, secundum ab aliquo doctore fuit appositum per modum interlinearis glosae, quae postea inserta fuit textui per imperitiam scriptorum.*“ In BS.

constructus). Problematická je však celá pasáž v tom, že hebrejský výraz *lifkod* - לפקוד, který má zde Lyra na mysli, se objevuje až v pozdějším verši 21, kde se vyskytuje před hebrejským výrazem *jošvej ha-arec* - יושבי הארץ. Toto spojení je přeloženo do latiny *habitoris terrae*. Avšak podobný výraz *jošvej tevel* - יושבי תבל se nachází i ve verši 18, který je přeložen do latiny tím samým výrazem - *habitatores terrae*. Zdá se tedy, že komentář k této části verše, byl Lyrou omylem přiřazen ke stejnému výrazu ve verši předcházejícím.

Izajáš (26:18): „*Svíjeli jsme se jako těhotní, a porodili jsme jen vítr. Zemi jsme vítězství nezískali, nepadli obyvatelé světa.*“⁵¹⁸

Lyra: „*Svíjeli jsme se jako těhotní atd. Zde je tečka (=konec verše) v hebrejštině i v korektorských knihách...Zemi jsme vítězství nezískali. Tak stojí v hebrejštině i korektorských knihách...Obyvatelé země [rozumí se] všeobecně. Zde je třeba chápat li (=od hebrejského slova לפקוד jako) následku a ne příčiny.*“⁵¹⁹

B3) Na jiných místech sice Lyra upozorňuje čtenáře na odlišné znění hebrejského textu, ale k tomu podotýká, že se nebude věnovat výkladu, protože význam verše vyplývá z kontextu, a proto tento verš přeskakuje. Takovýchto míst nacházíme ve větší míře v knize Přísloví, ze které je i následující pasáž. Zdá se, že i v tomto Lyra postupuje věrně podle Rašiho, neboť také on přeskakuje mnohé pasáže a zastavuje se jen na takových místech, která on považuje za důležitá.

⁵¹⁸ „*Concepimus et quasi parturivimus et peperimus spiritum salutes non fecimus in terra ideo non ceciderunt habitatores terrae.*” In Vulgata. In BW.

⁵¹⁹ „*Concepimus et quasi etc. Hic est punctus in Hebraeo et in libris correctis...Salutes non fecimus, etc. Sic est in Hebraeo, et libris correctis...Habitatores terrae. generaliter, et tenetur hic ly ideo consecutinem, et non causaliter.*“ In BS.

Příslaví (18:22-23): „*Kdo našel ženu, našel dobro a došel u Hospodina zalíbení. (Kdo vyhnal dobrou ženu, vyhnal dobro, kdo se však přidržuje cizoložství, je hloupý a pošetilý.)*⁵²⁰ *Chudák prosí o smilování, ale boháč odpovídá tvrdě.*“⁵²¹

Lyra: „*Kdo vyhnal dobrou ženu. Tento verš není v hebrejštině, proto ho vynechávám (=ve výkladu), též protože je věta dostatečně zřejmá z výše řečeného.*“⁵²²

B4) Mikuláš z Lyry často vedle latinského překladu uvádí i svůj vlastní překlad. Většinou se jedná pouze o jednotlivá slova či slovní spojení. V následující pasáži Lyra zastává názor, že latinský překlad ‚*pro amico suo*‘ není v kontextu pasáže nejpřesnějším překladem hebrejského spojení *lifnej re'ehu* - לפני רעהו. Celé místo potom vysvětluje jiným veršem z knihy Příslaví, kde je použit v hebrejštině podobný výraz. Z pokračování celého textu je zjevné, že Lyru trápí různý latinský překlad hebrejského slova *rea* - רע. Vykládání Písma Písmem je jeden ze základních pilířů Lyrova komentáře a rozhodně i nejčastěji užívaným výkladem, se kterým se setkáváme v jeho *Postille litteralis*. Lyra se v tomto nechává na mnohých místech inspirovat i Rašim. V této metodě se pravděpodobně mohl zdokonalit více i skrze židovské komentáře.

Příslaví (17:18): „*Člověk bez rozumu dává ruku a svému druhovi (amico suo)*⁵²³ *se zaručuje.*“

Lyra: „*Před svým přítelem se zaručuje (sponderit pro amico suo). V hebrejštině stojí: ‚před svým druhem‘ (pro socio suo),*⁵²⁴ *protože se*

⁵²⁰ Část v závorkách nepatří do textu Vulgáty.

⁵²¹ „...qui invenit mulierem invenit bonum et hauriet iucunditatem a Domino (qui expellit mulierem bonam expellit bonum qui autem tenet adulteram stultus est et insipiens) cum obsecrationibus loquetur pauper et dives effabitur rigide...” In Vulgáta. In BW.

⁵²² „Qui ex. mu. bo. Iste versus non est in Hebraeo, propter quod pertranseo, et quia satis patet sententia ex praedictis.” In BS.

⁵²³ „...homo stultus plaudet manibus cum sponderit pro amico suo...” In Vulgáta. In BW.

vystavuje nebezpečí, když se za něho zavazuje. A přece však musel být znepokojený svým uvažováním a [uvažováním] svého přítele (*amici sui*), neboť je řečeno v [knize Přísloví](6:1): „Můj synu, jestliže ses zaručil za svého přítele (*sponderis pro amico tuo*)⁵²⁵ [nebo se zavázal rukoudáním za cizáka...udělej, můj synu, toto: „Hleď se vyprostit. Dostal ses do rukou svého druha (*proximi tui*).⁵²⁶ Jdi, vrhni se do bláta a naléhej na svého přítele’ (*amicum tuum*)⁵²⁷”]⁵²⁸

B5) Lyra často vysvětluje studujícímu, kde v hebrejštině začíná nebo končí verš. To svědčí i o tom, že existovaly různé verze, jak rozdělovat následující verš, který je odlišný i v pozdějších tištěných edicích latinské Bible doprovázené Lyrovou *Postillou litteralis*.⁵²⁹

Přísloví (14:7-8): „Jdi z cesty muži hloupému, neboť na jeho rtech poznání nenalezneš moudrost. Chytrý je, že rozumí své cestě, kdežto pošetilost hlupáků je v záludnosti.“⁵³⁰

Lyra: „**Moudrost chytrého**, tak začíná verš v hebrejštině. **Že rozumí své cestě**. Chytrý je správně řečeno ten, který předvídá pro sebe nebezpečí

⁵²⁴ „לפני רעהו“. In Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW.

⁵²⁵ „לרעהו“. In Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW.

⁵²⁶ „לרעהו“. In Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW.

⁵²⁷ „לרעהו“. In Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW.

⁵²⁸ „**Cum spo, pro ami. suo.** In Heb. habetur; pro socio suo, periculosem obligans se pro eo et tamen deberet sollicitati deliberatione sua et amici sui, sicut etiam dictum est sup. 6. kap. Fili mi si sponderis pro amico tuo, etc.“ In BS. Přísloví (6:1-3): „Fili mi si sponderis pro amico tuo defixisti apud extraneum manum tuam...fac ergo quod dico fili mi et temet ipsum libera quia incidisti in manu proximi tui discurre festina suscita amicum tuum.“ In Vulgáta. In BW.

⁵²⁹ Lyra činí tuto zmínku, neboť zcela jistě existovaly dva způsoby, jak rozdělovat tento verš. Toto je patrné i z biblického textu dochovaného v tištěných edicích. Na tomto místě totiž někteří editoři latinského překladu Bible rozdělují verš dvojitým způsobem: 1) „Vade contra virum stultum et nescito labia prudentiae sapientia. Callidi est intellegere viam suam et inprudencia stultorum errans.“ In BS. Správnější je však: 2) „Vade contra virum stultum et nescito labia prudentiae. Sapientia callidi est intellegere viam suam et inprudencia stultorum errans.“ In Biblia sacra cum Postilla litteralis Nicolai de Lyra, Strassburg, 1492.

⁵³⁰ „Jdi z cesty muži hloupému, neboť na jeho rtech poznání nenalezneš. Moudrost chytrého je v tom, že rozumí své cestě, kdežto pošetilost hlupáků je v záludnosti.“ In ČEP.

*nastražená od jiných, a tak poznává svůj život, to čemu musel uniknout a co musel pocítit.*⁵³¹

B6) Lyra upozorňuje na nepřesný Jeronýmův překlad a uvádí překlad správný, což je překlad ovlivněný zjevně Rašiho či jiným výkladem. Spolu s Rašim totiž toto místo vykládá shodně targum Onkelos,⁵³² Avraham ibn Ezra,⁵³³ David Kimchi⁵³⁴ i Šmu‘el ben Me‘ir,⁵³⁵ jejichž komentáře mohl mít Lyra též k dispozici. Když potom tuto jeho pasáž porovnáme se zněním komentáře od Huga ze Svatého Viktora, není zcela jednoznačné, zda Lyra zde užíval Rašiho či Hugův komentář. V kontextu knihy Exodus je možné, že měl na tomto místě k dispozici oba komentáře, přestože se jeví pravděpodobnější Hugův komentář, ze kterého Lyra mohl vypustit pouze chybný výklad týkající se hebrejského slova *miskenot* - מסכנות.⁵³⁶

Exodus (1:11): „*Musel stavět faraónovi města pro sklady, Pitom a Raamses.*“

Lyra: „*Stavěli faraónovi města pro stany (tabernaculorum), etc. V hebrejštině stojí pro pokladnice (thesaurorum), neboť tak opevněná byla vystavěna k tomu, kdyby tam musel egyptský král uschovat cenný majetek a rozmístil tam vojáky, aby žádný ze synů Izraele nemohl vstoupit ke králi bez královského povolení, ani někdo jiný zvenčí tam nemohl*

⁵³¹ „*Sapientia callidi. Sic incipit versus in Hebraeo. Est intelligere viam suam. Callidus enim dicitur propter qui praevidet pericula sibi ab aliis praeparata, et sic cognoscit viam suam. i. quid debeat fugere et prosequi.*“

⁵³² Lyra se na mnohých místech užívá aramejských targumů viz ukázka D2.

⁵³³ Lyra v *Postille litteralis* užívá komentář Ibn Ezry viz ukázka A7 a F1.

⁵³⁴ Lyra v *Postille litteralis* užívá komentář Davida Kimchiho viz ukázka D2 a G4.

⁵³⁵ Dopusud není prokázáno, že by Lyra užíval Rašbamův komentář ve své *Postille litteralis*. Na mnohých místech, kde se Rašbamův komentář blíží Rašimu, bychom tak mohli usuzovat. Avšak z kontextu výkladu se zdá pravděpodobnější, že Lyra měl před sebou pouze Rašiho komentář.

⁵³⁶ Srovnej s pasáží C1.

vkročit. Byla v té době takovými tvrzemi, které pouštěly dovnitř pouze krále.⁵³⁷

Raši: „*Města pro sklady*, [význam tohoto termínu je třeba chápat] podle targumu [Onkelos].⁵³⁸ Stejně tak [nacházíme kořen סכן ve verši]: „jdi a vydej se k tomu správci“,⁵³⁹ [kde סוכן znamená] správce odpovědný za cenný majetek. **Pitom a Raamses** od začátku nebyly vhodné k tomuto [účelu např. skladování], až [teprve Izrael] je učinil silnými a opevněnými pro [skladování] cenného majetku.⁵⁴⁰

Targum:⁵⁴¹ „*Města pokladnic...*“⁵⁴²

Ibn Ezra: „*Sklady*. [To znamená] pokladnice, stejně jako [ve verších]: „k tomu správci...“ (אל הסוכן)⁵⁴³ a [ve verši]: „opatrovala krále...“ (ותהי למלך) (סוכנת),⁵⁴⁴ [což znamená], střežila pokladnici...“⁵⁴⁵

Rašbam:⁵⁴⁶ „*Sklady*. [To znamená] pokladnice, jako [ve verši]: „k tomu správci (אל הסוכן)⁵⁴⁷ k Šebnovi (לשבנא),⁵⁴⁸ který je [ustanoven] nad tím domem.“⁵⁴⁹

Radak:⁵⁵⁰ „*Tak pravil Hospodin.*“⁵⁵¹ Správce, výklad je – cenný majetek z úschovných měst pro faraóna.⁵⁵²

⁵³⁷ „*Aedificaveruntque urbes tabernaculorum Pharaoni, etc. In hebreo habetur, thesaurorum, quia factae sunt ita fortes, ac si deberet ibi reponi thesauri, et ibi posuit rex egypti milites, ne aliquis filiorum israel posset egredi regnum absque regis licentia, nec aliquis exterorum ingredi. Erant enim huiusmodi fortalicia ut extremitatibus regni.*“ In BS.

⁵³⁸ „קרוי בית אצרא...“ בתוך מקראות גדולות.

⁵³⁹ Iz 22:15. ČEP překládá toto místo: „...vydej se k tomu hodnostáři...“.

⁵⁴⁰ „ערי מסכנות, כתרגומו וכן: לך בא אל הסוכן הזה, גזבר הממונה על האוצרות. את פיתם ואת רעמסס, שלא היו ראויות מתחלה לכך, ועשאום חזקות ובצורות לאוצר.“ בתוך רש"י על התורה.

⁵⁴¹ Targum Onkelos.

⁵⁴² „קרוי בית אוצרי...“ In Targum Onkelos In BW.

⁵⁴³ Iz 22:15.

⁵⁴⁴ 1Kr 1:4.

⁵⁴⁵ „מסכנות. אוצרות וכמוהו אל הסוכן ותהי למלך סוכנת, שומרת האוצר.“ בתוך מקראות גדולות.

⁵⁴⁶ Rabi Šmu‘el ben Me‘ir (1080/5-1174).

⁵⁴⁷ Iz 22:15.

⁵⁴⁸ „לשבנא...“ In Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW. V edici *Mikraot gdolot* se však ojevuje לשכנא, což je zjevně Rašbamovo odlišné znění masoretského textu v Iz 22:15. Viz pozn. 549.

⁵⁴⁹ „מסכנות. אוצרות כמו אל הסוכן הלז לשכנא אשר על הבית.“ בתוך מקראות גדולות.

⁵⁵⁰ Rabi David Kimchi (1160-1235).

Hugo:⁵⁵³ „*Stavěli faraónovi města pro stany (tabernaculorum), Pitom a Raamses. V hebrejštině my tam máme slovo tabernaculorum, o tomto slově je však rozprava, neboť někteří kladou tečku doprava, což zní miškenot (tedy výlovnost se šín) a znamená chudáci anebo doleva, zní miskanot*⁵⁵⁴ (tedy výslovnost se sín) a znamená umístění.⁵⁵⁵ A podle toho lze chápat, ... města stavěná pro chudáky, tj. města dříve učiněná pro chromé a chudáky byla učiněna mohutnější přičiněním Hebrejců. Avšak podle toho, který vyslovujeme miscenoth (se sín) a znamená umístění, lze chápat jako vhodně opevněná města, neboť tam byly ukládány cenné královské majetky se stálou stráží na místě, ...“⁵⁵⁶

B7) Lyra často přebírá látku, která je všeobecně známá už od Jeronýma a zařazuje ji s drobnými doplněními do svých komentářů.

Prolog k Exodu 1

Lyra: „*Tato kniha se nazývá v hebrejštině veellesemoth.*⁵⁵⁷ *Neboť jména pěti knih Mojžíšových Hebrejci nazývají slovy, která jsou na počátku knih. Tato kniha tedy takto začíná.*“⁵⁵⁸

⁵⁵¹ Iz 22:15.

⁵⁵² „*כה אמר ה' .הסוכן, פרוש אוצר מן ערי מסכנות לפרעה,...*“ בתוך מקראות גדולות.

⁵⁵³ Hugo ze Svatého Viktora.

⁵⁵⁴ Hugo ve svém fonetickém přepisu nedělá rozdíl ve výslovnosti mezi *šín* či *sín*.

⁵⁵⁵ V této pasáži je zřetelně vidět, že Jeronýmova Vulgáta činí vykladačům těžkosti. Problém ve čtení mezi „*urbes tabernaculorum*“ a „*thesaurorum*“ vznikl pravděpodobně Jeronýmovou záměnou משכנות za מסכנות.

⁵⁵⁶ „*Aedificaverunt urbes tabernaculorum Pharaoni Phiton, et Ramasses. In Hebreo ubi nos habemus tabernaculorum, est quidam sermo, qui transpositione puncti modo ad dexteram modo ad sinistram, vel sonat in voce miscenoth, et significat pauperum; vel sonat miscenoth, et significat positionum: et secundum hoc...urbes pauperum aedificatas intelligitur: urbes prius debiles, et pauperum mansiones operatione Hebraeorum fortiores effectas. Secundum hoc autem, quod miscenoth significat positionum, intelligitur ita fortes urbes compositas quod thesauri regis reponerentur ibi in custodia pro firmitudine loci,...*“ In PL, sv. 175, sl. 64.

⁵⁵⁷ Starší tisk obsahuje: „*vellesmoth*“ In *Postilla super totam bibliam Nicholaus de Lyra*, Strassburg, 1492, (Nachdruck) Frankfurt/Main, 1971.

⁵⁵⁸ „*Hic liber Hebraice vocatur veellesemoth id est, et haec nomina quia quinque libri Mosi nominantur apud Hebreos per vocabula quae sunt in principio librorum. Liber autem iste sic incipit.*“ In BS.

Isidor:⁵⁵⁹ „První oddíl, oddíl Zákona, je zapsán v pěti knihách, z nichž...druhá Veelle Semoth, to je Exodus,...“⁵⁶⁰

B8) Na jiných místech není zcela jasné, zda Lyra látku opravdu odvodil z Rašiho, či od jiných komentátorů. V následujícím případě je velmi pravděpodobné,⁵⁶¹ že Lyrovým zdrojem byl buď latinský překlad Josepha Flavia nebo komentář *Glossa ordinaria*, který uvádí tutéž pasáž z *Antiquitates* Josepha Flavia. Nelze však zcela vyloučit, že Lyra předkládá pouze shrnutí z Rašiho komentáře, neboť i taková místa nacházíme v jeho postile. V menší míře se pak v jeho komentáři setkáváme s gramatickým výkladem.⁵⁶² S tím totiž souvisí i fakt, že účelem *Postilly litteralis*, rozhodně nebylo vzdělávat studenty v hebrejské gramatice, ale zejména je upozorňovat na příslušných místech na odlišné znění hebrejského textu, či poukázat na vhodný nebo nevhodný výklad pocházející ze židovské tradice a zejména potom od Rašiho.

Exodus (1:11): „Když dítě odrostlo, přivedla je k faraónově dceři a ona je přijala za syna. Pojmenovala ho Mojžiš. Řekla: ‚Vždyť jsem ho vytáhla z vody.‘“

Lyra: „**Pojmenovala ho Mojžiš.** Neboť v jazyce egyptském Moys⁵⁶³ znamená voda - ys⁵⁶⁴ záchranu (saluatum). Pod tímto se rozumí jméno, jak je řečeno dále. **Vždyť jsem ho vytáhla z vody.** V hebrejštině stojí, je

⁵⁵⁹ Isidor ze Sevilly.

⁵⁶⁰ „Primus ordo Legis in quinque libris accipitur, quorum...secundus est Veelle Semoth, quod est Exodus...“ In ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie VI-VII*, s. 46.

⁵⁶¹ Proto svědčí i fakt, že již na začátku Ex 2 Lyra zmiňuje Josepha Flavia přímo jménem: „...et ideo dicit Iosephus et doctores communiter...“ In BS.

⁵⁶² Viz viz ukázka B11.

⁵⁶³ Správně by mělo být - *Mo*.

⁵⁶⁴ Správně by mělo být - *yses*.

nazýván Moše a to znamená buď vytažený (*extractum*) anebo vyvedený⁵⁶⁵ (*eductum*) a pod tím se rozumí z vody.⁵⁶⁶

Josephus:⁵⁶⁷ „Neboť Egypťané nazývají vodu mo, uses pak ty, co jsou zachráněni z vody, jméno mu tedy dali složením těchto dvou slov...“⁵⁶⁸

Josephus - Glossa:⁵⁶⁹ „Protože podle dalších událostí je Mojžíšovi dáno jméno - ten který je vytažen z vody. Mojžíš se nazývá hebrejsky Moše, od [hebrejského] slova maša [משא], které znamená buď vytahovat (*extrahere*) nebo vyvádět (*educere*),⁵⁷⁰ jako by byl Mojžíš z vody vyveden (*eductus*).“⁵⁷¹

Raši: „Vytáhla jsem ho (משיתרו), [význam tohoto slova je], jak ho targum [Onkelos vykládá], ,vytáhla jsem ho‘. [To samé slovo užívané targumem] znamená v aramejštině ,vytažení‘, [jak ho nacházíme také užitě v talmudické frázi] ,jako ten, kdo vytahuje pramen vlasů z mléka‘. Avšak v hebrejštině [výraz] משיתרו [přesněji] znamená ,oddálil jsem ho‘, tak jako [slovo מוש ve verši] ,ať se nevzdálí“⁵⁷² [a výraz מוש ve verši: ,A schrána

⁵⁶⁵ Těž by se dal užít překlad latinského slova *eductum* – porozen.

⁵⁶⁶ „*Vocavitque, nomen eius Moyses. In lingua enim Aegyptiaca Moys aquam significat, ys saluatum. Ideo subditur ratio nominis cum dicitur. Quia de aquam tulli eum. In hebreo habetur vocatur mosse et significat extractum vel eductum et subintelligitur de aqua.*“ In BS.

⁵⁶⁷ Josephus Flavius.

⁵⁶⁸ „...to. ga.r u[dwr mw/u Aivgu,ptioi kalou/sin evsh/j de. tou.j ĩevx u[datojð swqe,ntaj sunqe,ntej ou=n evx avmfote,rwn th.n proshgori,an auvtw/| tau,thn ti,qentai...“ In FLAVIUS, J. *Antiquitates*, 2:228. In BW. Tato část se nenachází v komentáři *Glossa ordinaria*. Proto je možné, že Lyra pracoval přímo s latinským překladem *Antiquitates*, který byl ve středověku velmi užívaný. Není pravděpodobné, že by pracoval přímo s řeckým textem.

⁵⁶⁹ Tento komentář se však vztahuje k Ex (2:1-2): „Muž z Léviova domu šel a vzal si lévijskou dceru. Žena otěhotněla a porodila syna,“ a je uvozen slovy: „*Egressus est, etc. Rabb. Hinc Iosephus ait...*“ Tedy komentář *Glossa ordinaria* uvádí komentář Rabana Maura, který cituje *Antiquitates* Josepha Flavia. Avšak v řecké verzi se tato část neobjevuje.

⁵⁷⁰ Viz pozn. 565.

⁵⁷¹ „*Egressus est...Cui secundum rerum euentum nomen Mosi est impositum, eo quod de flumine sit extractus. Moses in Hebraice dicitur Mose, a uerbo masa, quod extrahere significat sive educere, ut est Moses de flumine eductus.*“ *Glossa ordinaria* k Ex 2:1. In BS.

⁵⁷² Joz 1:8.

Hospodinovy smlouvy, ani Mojžiš] se nevzdálili...⁵⁷³ Takto to klasifikuje Menachem.⁵⁷⁴ Ale já říkám, že by se nemělo [stejně] klasifikovat [slovo] מַשׁ a [slovo] יְמוּשׁ, ale [spíše je odvodit] od kořene מִשָּׁה a to znamená ‚vytáhnutí‘. A [stejně] tak [ve verši], vytáhne mne z nesmírného vodstva.⁵⁷⁵ Neboť, kdyby byl spojován s [kořenem] מַשׁ, [tak jak to nalézáme u Menachema], nebylo by možné říci מִשִּׁתְּהוּ, [příslušná forma je jen od kořene מִשָּׁה], ale [spíše by ve verši stálo] הַמִּשְׁוֹתִיהוּ [v hiřlu]. Jako, kdyby se řeklo od הַקִּימוֹתִי קָם, od הַשִּׁיבוֹתִי שָׁב a od הַבִּיאוֹתִי בָא. Nebo [od kořene מַשׁ by se mohl vytvořit tvar] מִשִּׁתְּהוּ [transitivní sloveso v kalu], tak jako [slovo] וּמִשִּׁתִּי [ve verši], A já vzdálím nepravost [této] země...⁵⁷⁶ Ale מִשִּׁתִּי, [ale] פְּנָה, צוּהָ, עֲשֵׂהָ, בְּנֵהָ, מִשָּׁה – [ale] מִשִּׁתִּי, [bez koncového suffixu], může být pouze z té slovní třídy, jejíž kořen obsahuje הַ na konci slova například – מִשָּׁה, בְּנֵהָ, עֲשֵׂהָ, צוּהָ, פְּנָה, [ale] מִשִּׁתִּי, [tak jako v našem případě ve slově מִשִּׁתִּי], [písmeno] יַּ přijde namísto הַ jako [v těchto případech] – עֲשִׂיתִי, צוֹיִתִי, פְּנִיתִי, בְּנִיתִי.⁵⁷⁷

B9) Na některých místech se můžeme setkat s docela přesnými Lyrovými překlady hebrejského textu, ke kterým pozdější edice připojují mnohdy chybné fonetické přepisy hebrejských slov či slovních spojení. Z následující pasáže bychom též mohli usuzovat, že pozdější učenci odpovědní za tištěné edice *Postilly litteralis* se neustále potýkali s nedostatečnou znalostí hebrejštiny, jak je ostatně patrné z fonetického přepisu i hebrejských vsuvek do Lyrova komentáře. Přestože se místa

⁵⁷³ Nu 14:44.

⁵⁷⁴ Menachem ben Saruk.

⁵⁷⁵ 2S 22:17.

⁵⁷⁶ Za 3:9.

⁵⁷⁷ "מִשִּׁתְּהוּ, שְׁחַלְתָּהּ, הוּא לְשׁוֹן הוּצָאָה בְּלִי אַרְמִי: כַּמְשַׁחַל בִּינִיתָא מַחְלָבָא, וּבְלִשׁוֹן עֵבְרִי: מִשִּׁתְּהוּ, לְשׁוֹן הַסִּירוֹתִי, כְּמוֹ: לֹא יְמוּשׁ, לֹא מִשׁוּ, כִּי חֲבֵרוֹמְנַחֵם. וְאֲנִי אוֹמֵר שְׂאִינּוּ מִמַּחְבֵּרֵת מִשׁ וְיְמוּשׁ אֵלָא גִזְרַת מִשָּׁה, וְלִשׁוֹן הוּצָאָתָהּ הוּא, וְכֵן: יְמוּשְׁנֵי מַמִּים רַבִּים, שְׂאֵלוּ הִיא מִמַּחְבֵּרֵת מִשׁ לֹאִיתְכֵן לֹמַר: מִשִּׁתְּהוּ, אֵלָא הַמִּשְׁוֹתִיהוּ, כְּאִשֶּׁר יֹאמֵר מֶן: קָם הַקִּימוֹתִי, וְמֶן: שָׁב הַשִּׁיבוֹתִי, וְמֶן בָּא: הַבִּיאוֹתִי, אוֹ מִשִּׁתְּהוּ, כְּמוֹ: וּמִשִּׁתִּי אֵת עוֹן הָאָרֶץ, אֲבָל מִשִּׁתִּי אֵינּוּ אֵלָא מִגִּזְרַת תִּיבָה שֶׁפִּעַל שְׁלֵה מְיוֹסֵד בְּהִיא בְּסוֹף הַתִּיבָה, כְּגוֹן: מִשָּׁה, בְּנֵהָ, עֲשֵׂהָ, צוּהָ, פְּנָה, כְּשִׁיבוֹא לֹמַר בְּהֵם פְּעַלְתִּי, תְּבֵא הַיּוֹ"ד בְּמִקּוֹם הַיּוֹ"א, כְּמוֹ בְּנִיתִי, עֲשִׂיתִי, צוֹיִתִי. " בְּתוֹךְ רִשְׁיִי עַל הַתּוֹרָה.

podobná následujícímu příkladu zdají jako málo významná, tak je potřeba si uvědomit, že patří k velmi častým Lyrovým poznámkám a svědčí též o tom, že Mikuláš z Lyry musel přinejmenším pracovat neustále s jedním hebrejským kodexem před sebou. Na některých místech se dokonce zmiňuje o tom, že pracoval s několika hebrejskými kodexy, (*codices Hebraeorum*)⁵⁷⁸ či hebrejskými Biblemi (*Bibliis Hebraici*)⁵⁷⁹ zároveň.

Numeri (28:23): „*Budete to připravovat denně po sedm dní jako pokrm ohnivé oběti v libou vůni pro Hospodina, a to kromě každodenní oběti zápalné a příslušné úlitby.*“

Lyra: „*Každodenní oběti zápalné. V hebrejštině stojí: ,al olath hatommid‘,*⁵⁸⁰ *nad neustálou zápalnou obětí....*⁵⁸¹

Hebrejská bible: „*על עולת התמיד*“.⁵⁸²

B10) Lyra v celé *Postille litteralis*, zejména ke Starému zákonu, často upozorňuje na chyby, kterých se dopouštějí křesťanští učenci z neznalosti hebrejského jazyka. Neboť z těchto chyb potom pramení mnohé další nepřesnosti, jak se o tom zmiňuje například v první kapitole knihy proroka Ezechiela.

Ezechiel (1:1-3): „*Třicátého roku ve čtvrtém měsíci, pátého dne toho měsíce, když jsem byl mezi přesídlenci u průplavu Kebaru, otevřela se nebesa a měl jsem různá vidění od Boha. Pátého dne toho měsíce, byl to pátý rok přestěhování krále Jójakína, událo se slovo Hospodinovo ke knězi Ezechielovi, synu Buzího, v kaldejské zemi u průplavu Kebaru.*“

⁵⁷⁸ Viz pozn. 317.

⁵⁷⁹ Viz pozn. 347.

⁵⁸⁰ Tato část se objevuje jen v pozdějších tištěných edicích. V některých edicích se můžeme setkat s mnohými chybnými přepisy do hebrejštiny. Např. v edici z roku 1603 Venetiis je následující vsuvka zkomoleného hebrejského textu: „על ענת התבריר“. In BS.

⁵⁸¹ „*In holocaustum. In Hebraeo habetur al olath hatommid. Super iuge holocaustum.*“ In BS.

⁵⁸² Biblia Hebraica Stuttgartensia. In BW.

Lyra: „*Když jsem byl mezi přesídlenci u průplavu Kebaru. A tato řeka je v zemi Chaldejců, jak je potom podáno Ezechielem za přestěhování krále Jójakína. Říkají pak někteří k tomu, že ‚Chobar‘ je pojmenování, jako je význam (=slovního spojení) u průplavu Kebar. To znamená podle řeky obtěžkané množstvím vod a její divokostí. Avšak tato slova vycházejí z neznalosti hebrejského jazyka! Neboť jestliže by to byla pravda, bylo by to napsáno s písmenem dalet na konci, tedy ‚Chobad‘ (כבד). Avšak v tomto případě je psáno v hebrejštině na konci písmeneno reš (רש). A proto je třeba říci, že jde pouze o vlastní jméno.*“⁵⁸³

Raši: „*U průplavu Kebaru. To je jméno řeky.*“⁵⁸⁴

B11) Z výše uvedených míst už částečně vyplývá, že Lyra pracuje s hebrejským textem na solidní úrovni. Přestože Lyra přináší gramatický výklad do svých komentářů velmi zřídka, na rozdíl od poznámek týkajících se odlišného znění latinského a hebrejského textu, můžeme i na taková místa narazit. V následujícím příkladu, který pochází z knihy Přísloví, je patrné, že díky gramatickému výkladu se interpretace textu může vztahovat pouze na osobu rodu mužského, totiž *otce*. Tímto výkladem chce zcela jistě poukázat na chybné interpretace tohoto místa vztahující se na osobu rodu ženského, na *matku*.

Přísloví (4:4): „*Když jsem byl jako syn u svého otce, útlý jedináček při své matce, on mě vyučoval, říkával mi: ‚Drž se celým srdcem mých slov, dbej na mé příkazy a budeš živ.‘“*

⁵⁸³ „*Cum essem in me. c. iuxta fluuium Cho. Et hic fluuius est in terra Chaldeorum, ut posteam subditur. Ezech. n. cum Ioachim transmigraverat. Dicunt autem hic aliqui, quod Chobar est nomen appellatiuum, ut sit sensus. Iuxta flu. Chobar. i. iuxta fluuium grauem et magnitudine aquae et eius impetu. Sed hoc dictum procedit ex ignorantia idiomatis Hebraei. Si. n. hoc esset verum, scriberetur per litteram Daleth in fine, sic Chobad. Nunc autem in Hebraeo scribitur per litteram Res in fine, et ideo dicendum, quod est nomen proprium tantum.*“ In BS.

⁵⁸⁴ "על נהר כבר. שם הנהר." בתוך מקראות גדולות.

Lyra: „*On mě vyučoval. Rozumí se můj otec David. Neboť v hebrejštině stojí ‚vajoreni‘ (ויורני), to znamená: ‚vyučoval mě‘, což je výrok pouze v mužském rodě (masculo). Kdyby se však týkal matky, bylo by řečeno v hebrejštině ‚vatoreni‘ (ותורני).⁵⁸⁵“⁵⁸⁶*

C) Výklady na podkladě křesťanských exegetů

C1) Moderní autory, jako Huga a Ondřeje ze Svatého Viktora či Tomáše Akvinského, Lyra mnohdy neuvádí jménem,⁵⁸⁷ jak vyplývá i z následující pasáže, kde se zdá, že Lyra pracoval hned s několika výklady zároveň. Vedle Hugova komentáře k Penateuchu totiž pracuje ještě s Rašiho a Ibn Ezrovým komentářem. Zatímco v úvodu pasáže užívá Rašiho, tak potom v samotném závěru, kde je Rašiho výklad pro Lyru nezajímavý, se obrací k Hugovi anebo k Ibn Ezrovi. Pravděpodobnější je, že zde Lyra pracoval spíše s Hugovým komentářem, avšak nelze vyloučit, že u této pasáže viděl i výklad od Ibn Ezry.

Exodus (1:15-19): „*Egyptský král poručil hebrejským porodním bábám, z nichž jedna se jmenovala Šifra a druhá Púa. Když budete pomáhat Hebrejkám při porodu a při slehnutí zjistíte, že to je syn, usmrťte jej; bude-li to dcera, ať si je naživu. Avšak porodní báby se bály Boha a rozkazem egyptského krále se neřídily. Nechávaly hochy naživu. Egyptský král si porodní báby předvolal a řekl jim: ‚Co to děláte, že necháváte hochy naživu?‘ Porodní báby faraónovi odpověděly: ‚Hebrejky nejsou jako ženy egyptské; jsou plné života. Porodí dříve, než k nim porodní bába přijde.‘“*

⁵⁸⁵ Tento tvar se objevuje ve starších edicích. V novějších se pak setkáváme s tvarem: „*vathareni*“. In BS.

⁵⁸⁶ „*Docebat me. Scilicet pater meus David. In Hebraeo enim habetur, vaioreni, id est docebat me, qui modus loquendi non dicit, nisi de masculo. Si autem referretur ad matrem, diceretur in Hebraeo vathoreni.*“ In BS.

⁵⁸⁷ V Lyrově *Postille* však najdeme i místa, kde Lyra uvádí například Tomáše Akvinského jako bratra Tomáše. Např. ke Gn 1:14 Lyra píše: „*...Nec ualet quod contra hoc obiicit frater Thoma. prima partae summae suae dicens,...*“ In BS.

Lyra: „*Z nichž jedna se nazývala atd. Hebrejové říkají, že ta první byla Jocheved dcera Leviho a ta druhá Marie sestra Mojžíšova. Říkají, že byly nazývány dvěma jmény,...*“⁵⁸⁸

Raši: „*Šifra to je Jocheved, protože krásli dítě. Púa to je Mirjam, protože křičí, mluví a mazlí se s dítětem způsobem jakým ženy konejší plačící dítě. Púa je výraz křičení, podobně jako [slovo] פּוּעָה [ve verši Izajáš 42:14]: „jako rodička budu křičet...“*“⁵⁸⁹

...

Lyra: „*Hebrejky nejsou jako ženy egyptské, staví se totiž na odpor ve svém vědomí a porodí dříve, než k nim přijdeme [řčeno] bez omluvy, ledaže by dvě výše zmíněné porodní báby (=Šifra a Púa) byly Egyptřanky. Stejně tak není pravděpodobné, že by toto vykonávaly hebrejské ženy, neboť by nechtěly tajně usmrtit hebrejské chlapce, a proto je třeba říci, že to nebyly tyto výše zmíněné dvě (=Šifra a Púa), o kterých je jisté, že byly Hebrejky. Ale (=k tomu) byly egyptské ženy, které ustanovil hanebný příkaz, aby dosáhl svého záměru. Je však nutné pochopit, že pod těmito dvěma, které by nestačily pro všechen lid, byly mnohé jiné k tomuto úkolu, avšak pouze o těchto dvou předních je tato zmínka. Král vydal tento příkaz pro ně a pro jiné své poddané.*“⁵⁹⁰

Hugo.⁵⁹¹ „*Porodní báby...o kterých [vykladači] říkají, že tyto dvě, Šifra a Púa byly Hebrejky, z tohoto důvodu dávali přednost u dětí spíše*

⁵⁸⁸ „*Quarum una voca. etc. Dicunt Hebraei quod prima istarum fuit Iochabeth filia Levi, et secunda Maria soror Mosi, et fuerunt binomies ut dicunt,...*“ In BS.

⁵⁸⁹ „*שפּוּעָה, יוֹכבֵד, עַל שֵׁם שֶׁמְשַׁפֶּרֶת אֶת הַיֶּלֶד. פּוּעָה, זֶו מְרִים, שְׁפּוּעָה וּמְדַבֶּרֶת וְהוֹגָה לְיֹלֵד, כְּדֶרֶךְ הַנְּשִׁים הַמְפִייסוֹת תִּינוּק הַבּוֹכָה. פּוּעָה, לְשׁוֹן: צַעֲקָה, כְּמוֹ: כִּי־לֹדָה אֶפְעָה. " בְּתוֹךְ רִשׁוּי עַל הַתּוֹרָה.*

⁵⁹⁰ „*Non sunt Hebraeae sicut Aegyptiae mulieres, ipsae enim habent obstetricandi scientiam, et priusquam veniamus ad eas, pariunt, quae excusatio nulla esset nisi duae obstetrices praedictae essent Aegyptiae. Item non est verisimile, quod volens occulte interficere masculos Hebraeorum, hoc exequeretur per mulieres Hebraeas, et ideo dicendum, quod non fuerunt illae duae praenominata, de quibus certum est, quod fuerunt Habraeae. Sed fuerunt Aegyptiae mulieres, quas praefecit dicto operi nephario, ut suum propositum assequeretur. Tenendum est enim quod sub istis duabus quae non sufficerent pro tanto populo, fuerunt plures aliae ad istud ministerium, sed de duabus principalibus tantum sit hic mentio, in quibus rex idem praeceptum dedit, aliis sibi subiectis.*“ In BS.

⁵⁹¹ Hugo ze Svatého Viktora.

*Egypt'ankám, aby jim sloužily. A také, že byla spolehlivější jejich oddanost. Avšak je třeba se ptát, jakým způsobem pouze tyto dvě porodní báby (=Šifra a Púa) mohly dostačovat pro celé království. Na to je možné odpovědět, že tyto dvě byly nadřízené a měly pod sebou podřízené mnohé porodní báby.*⁵⁹²

Ibn Ezra:⁵⁹³ „*Egyptský král poručil hebrejským porodním bábám.*⁵⁹⁴ *Byly správkyně nad všemi porodními bábami, neboť není pochyb, že existovalo více než pět set porodních bab. Tyto dvě byly správkyněmi nad nimi, aby dávaly králi daň ze zisku. Tak jak jsem to viděl i dnes na mnohých místech.*“⁵⁹⁵

C2) Zatímco v předcházejícím příkladě Lyra pravděpodobně užívá komentář od Huga ze Svatého Viktora, tak následující příklad ilustruje, že Lyra na mnohých místech užívá i komentářů církevních otců, které téměř vždy uvádí pod jejich jménem. Často se uchyluje k Augustinovi, Jeronýmovi a Řehořovi. V následujícím příkladě byl vybrán komentář, kde cituje část z Řehořovy *Homilie*.⁵⁹⁶

Exodus (3:2): „*Tu se mu ukázal Hospodinův posel v plápolajícím ohni uprostřed trnitého keře.*“

Lyra: „*A ukázal se mu Hospodin, v hebrejštině stojí: ‚Ukázal se mu posel Hospodinův‘, totiž posel, on se zjevil a hovořil v osobě Boží, a proto*

⁵⁹² „...*obstetricibus*...*Quidam dicunt istas duas Sephoram, et Phuum fuisse Hebraeas: unde maluerunt infantes servare alii potius Aegyptias. Unde commendabilior fuit earum pietas. Sed quaeritur quomodo duae tantum obstetrices potuerint sufficere toti regno. Ad quod respondetur, has duas esse praelatas et multas sub se habere subjectas obstetrices.*“

⁵⁹³ Avraham ibn Ezra.

⁵⁹⁴ Ex 1:15.

⁵⁹⁵ „*וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילָדוֹתַי. שְׂרוֹת הָיוּ עַל כָּל הַמִּילָדוֹת כִּי אֵין סֶפֶק כִּי יוֹתֵר מִחֲמַשׁ מֵאוֹת מִילָדוֹת הָיוּ אֵלָא אֵלוֹ שְׂתִיהֶן שְׂרוֹת הָיוּ עֲלֵיהֶן לְתַתּוֹת מִסַּ לְמֶלֶךְ מִהֶשְׁכֵּר וְכַכָּה רָאִיתִי הַיּוֹם בְּמִקְוֹמוֹת רַבּוֹת.*“ בתוך מקראות גדולות.

⁵⁹⁶ Například ve své *Postille litteralis* k Písni písní Lyra na mnohých místech užívá Řehořovy *Homilie* k Velepísni. Viz ukázka E5 k Písni písní 5:16.

se nazývá někdy posel a někdy Bůh, neboť podobně mluví blahoslavený Řehoř k Izajášovi 6: „Anděl, který očistil Izajášovy rty hořícím uhlíkem se nazývá seraf ve významu zapálení, přestože nebyl z řádu serafů.“⁵⁹⁷

C3) V pasážích, kde se Lyra setkává s odlišnými výklady u křesťanských učenců, a přesto považuje tyto výklady za správné, uvádí je do souladu a kontextu celé pasáže. V následující ukázce například Lyra říká, že jak Řehořův tak Jeronýmův výklad, přestože se liší, jsou oba správné a v souladu s doslovným smyslem biblického textu.

Exodus (1:21): „Protože se porodní báby bály Boha, požehnal jejich domům.“

Lyra: „*Požehnal jejich domům atd. Blahoslavený Řehoř říká, domům, tím se rozumí rozmnožování jejich dočasných statků. Avšak blahoslavený Jeroným říká k 65. kapitole proroka Izajáše, domům, to znamená, vlastnostem, kvůli kterým dojdou nebeského odpočinku, proto je třeba říci, že se musí chápat obojím způsobem, protože kvůli zbožnosti, totiž vzhledem k poutivým (=činům) a bázni Boží, jim Pán dal milost, skrze kterou byli obráćeni k víře v jediného Boha a zvyku Hebrejů (ritum Hebraeorum) a z tohoto důvodu Bůh rozhojnil jejich duchovní statky.*“⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ „*Apparuitque ei, In Hebraeo habetur. Apparuit ei angelus Domini. Angelus enim ille apparebat et loquebatur in persona dei, et ideo aliquando Angelus, aliquandi Dominus nominatur, secundum quod dicit beatus Gre. sicut, Isa. 6. Angelus q. purgavit labia Esaiæ cum calculo ardentis vocatur Seraph. ratione inflammationis, licet non esset de ordine Seraph.*“ In BS.

⁵⁹⁸ „*Aedificauit, etc. Beatus Greg. dicit domos scilicet temporales multiplicando eis bona temporalia. Beatue autem Hier. super Esa. cap. 65. dicit, domos, id est, virtutes pro quibus in celestibus requiescerent propter quod dicendum, quod utroque modo debet intelliigi, quia propter pietatem erga innocentes et timorem Dei, dominus dedit eis gratiam, per quam conversæ fuerunt ad fidem unius Dei, et ritum Hebraeorum, et sic Deus aedificauit eis domos spirituales.*“ In BS.

D) Výklady na podkladě židovských exegetů⁵⁹⁹

D1) Vedle již zmiňovaných židovských pramenů, jako byly komentáře Rašiho, Avrahama ibn Ezry, Josepha Flavia či citované části pod jmény různých talmudických učenců z rabínské literatury, Lyra čerpá i na některých místech z díla Moše ben Maimona. Citace z jeho díla často uvádí pod frází: „...*dicit enim Rabi Moyses*...“. Někteří badatelé uvádějí i další židovské učence, které Lyra užíval ve své postile, mezi nimi se nacházejí například Josef Kara (+1080),⁶⁰⁰ Šmu'el ben Me'ir (1080/5-1174)⁶⁰¹ či Jehuda ben Eli'ezer z Troyes (poč. 14. stol).⁶⁰² Avšak pasáže, kterými se pokoušejí dokladovat jejich možný vliv, nejsou vždy zdaleka jednoznačné. A proto tyto závěry můžeme zařadit spíše do oblasti možných. Přestože Lyra uvádí Maimonida jen na několika místech,⁶⁰³ jeho vliv na *Postillu litteralis* není rozhodně zanedbatelný. Jestliže už na počátku vyloučíme možnost, že Lyra studoval Maimonidův filozofický traktát *More nevuchim* z hebrejského překladu,⁶⁰⁴ tak připadají v úvahu především čtyři zdroje, ve kterých se mohl hlouběji s tímto dílem seznámit, totiž v latinském překladu *More nevuchim*, v díle Tomáše Akvinského, skrze biblické komentáře mistra Eckharta anebo v *Pugio fidei* Raymunda Martiniho.⁶⁰⁵ Jelikož si však Lyra vybírá z Maimonidova spisu především pasáže pojednávající o Božích jménech,⁶⁰⁶ tak potom vliv Tomáše Akvinského musel být minimální. Proto připadají v úvahu spíše

⁵⁹⁹ Vedle Rašiho.

⁶⁰⁰ SIGNER, A. M. Vision and History: Nicholas of Lyra on the Prophet Ezechiel. In KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*, s. 155.

⁶⁰¹ HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 189-190.

⁶⁰² HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 190-191.

⁶⁰³ Též např. k Ex 5 a k Jr 23 Lyra užívá části z Maimonidova *More nevuchim*.

⁶⁰⁴ Neboť již od počátku 13. století koloval mezi učenici solidní latinský překlad užívaný mnohými autory právě na univerzitě v Paříži. Viz s. 80-81.

⁶⁰⁵ Jeremy Cohen upozorňuje právě na *Pugio fidei*, ve kterém Raymund Martini užívá pro výklad Božích jmen právě Maimonida. In COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 265-266.

⁶⁰⁶ Podobně i k Ex 6:2-3 aj.

zbývající možnosti, kterými se dostaly tyto pasáže do *Postilly litteralis*. Z nichž nejpravděpodobnější je skrze *Pugio fidei*.

Jeremjáš (23:6): „*V jeho dnech dojde Judsko spásy a Izrael bude přebývat v bezpečí. A nazvou ho tímto jménem: ‚Hospodin - naše spravedlnost‘.*“

Lyra: „*A nazvou ho tímto jménem. V hebrejštině stojí jméno Boží (domini), Tetragram, který může vypovídat pouze o skutečném Bohu. Neboť říká rabi Moyses [ben Maimon] v knize Průvodce zbloudilých (directionis perplexorum), že toto jméno je přisuzováno Bohu k označení Božské esence (essentiam diuinam⁶⁰⁷), s ohledem na jiné stvoření, je však úplně nespojené.*“⁶⁰⁸

Rambam:⁶⁰⁹ „*Jod, He, Vav, He. To je vlastní jméno Boží, budiž požehnán, které nevzniklo odvozením a z tohoto důvodu se nazývá výslovným jménem⁶¹⁰ (שם מפורש).* To znamená, že označuje Božskou esenci, s níž neexistuje spojitost.“⁶¹¹

D2) Dalším významným židovským pramenem, který Lyra často užívá k výkladu Starého zákona, jsou aramejské targumy. Ty uvádí ve své *Postille litteralis* slovy: „*translatio Chaldaica*“ nebo „*Thargum*“. Do jaké míry Lyra ovládal i aramejštinu lze posoudit ještě obtížněji, než v případě

⁶⁰⁷ Takto se objevuje ve starších edicích a v rukopisech. V novějších edicích pak nacházíme znění: „...*nudam* essentiam diuinam...“. In BS.

⁶⁰⁸ „*Et hoc est. In Hebr. habetur nomen domini Tetragrammaton: quod non potest dici nisi de Deo vero. Dicit enim Rab. Moy. libro directionis perplexorum quod hoc est nomen impositum Deo ad significandum nudam essentiam diuinam, secundum se absque aliquo respectu ad creaturam, et propter hoc est omnino incommunicabile.*“ In BS.

⁶⁰⁹ Akronym - rabi Moše ben Maimon.

⁶¹⁰ Šlomo Pines toto místo překládá: „...*the articulated name*...“. In MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed*. Přel. Sh. Pines. Chicago and London: Chicago University Press, 1963. ISBN 0-226-50230-9. sv. I, s. 147.

⁶¹¹ „...*יוד הא ואו הא* כי הוא שם פרטי לו יתעלה. לכן הוא נקרא: *שם מפורש*. פירוש הדבר שהוא מורה על „עצמותו יתעלה הוראה ברורה אשר אין בה שיתוף.“ Citováno podle MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed*. Přel. M. Schwarz. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2002, (hebrejsky). ISBN 965-7241-01-4. sv. I, s. 155.

hebrejštiny. Nicméně se můžeme setkat v jeho komentářích s některými latinskými překlady kratších aramejských pasáží. Lyra si velmi dobře uvědomoval, jakou autoritu a důležitost má aramejský překlad v židovské tradici, neboť se s ním musel často setkávat v Rašiho komentářích. Proto na mnoha místech připojuje poznámku, že aramejský targum „*je u Hebrejů hodnověrný*“.⁶¹² Z celé pasáže potom vyplývá, že Lyra zde užíval nejenom aramejský překlad, ale pracoval i s komentářem Davida Kimchiho (1160-1235),⁶¹³ jak se ostatně můžeme domnívat z jeho slov, kde říká: „*podle všech hebrejských učenců*“. V *Postille litteralis* ke knize proroka Jeremjáše pracuje Lyra na více místech s Kimchiho komentářem a zejména tam, kde Raši svůj komentář neuvádí, jak je ostatně patrné i z následující pasáže.⁶¹⁴

Jeremjáš (30:8-9): „*V onen den, je výrok Hospodina zástupů, zlomím jeho jho na tvé šíji a zpřetrhám tvá pouta. Nebudou už sloužit cizákům, budou sloužit Hospodinu, svému Bohu, a Davidovi, svému králi, kterého jim vzbudím.*“

Lyra: „*A Davidovi, svému králi, atd. To znamená vtělenému synu Božímu, což je z aramejského targumu, který je u Hebrejů hodnověrný, a v němž se často objevuje slovní spojení, které je zde uvedené (=Mesiáš syn Davidův). A budou poslouchat Mesiáše syna Davidova, svého krále, což se podle všech hebrejských učenců vztahuje na Krista podle doslovného smyslu (ad litteram).*“⁶¹⁵

⁶¹² Lyra k Jr 30:9: „...*translatio Chaldaica quae apud Hebraeos est autentica*...“ In BS.

⁶¹³ H. Hailperin Davida Kimchiho uvádí na několika místech ve své práci, avšak nikde se neodvažuje tvrdit, že by ho Lyra znal a užíval. Z několika míst vybírám jedno, kde by mohl být Kimchiho vliv možný. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 203.

⁶¹⁴ Též viz ukázka G4.

⁶¹⁵ „*Et David regi suo, etc. i.e. Dei filio incarnato unde in translatione Chaldaica quae apud Hebraeos est autentica, ut frequenter dictum est sic habetur. Et obedient Messiae filio David regi suo, unde secundum omnes doctores Hebraeorum istud intelligitur de Christo ad litteram.*“ In BS.

Targum:⁶¹⁶ „A budou sloužit před Hospodinem jejich Bohem a budou poslouchat Mesiáše syna Davidova, jejich krále, kterého jim vzbudím.“⁶¹⁷

Radak:⁶¹⁸ „**Budou sloužit.** [Výrok:] ‚Kterého jim vzbudím‘, je možné, že jej řekl o králi Davidovi, kterého probudí z prachu v době vzkříšení mrtvých. A je i možné, že by to mohl říci o Mesiáši, synu jeho a nazve ho jménem David.“⁶¹⁹

E) Výklady na podkladě židovských i křesťanských exegetů

E1) V některých pasážích, kde Lyra cituje Rašiho komentář, mu nečiní potíže tento rabínský výklad podpořit pasáží od dobře známého středověkého teologa Petra Lombarda (1100-1160). Oba se totiž vyjadřují k tomuto verši velmi podobným způsobem. Z detailnějšího studia obou komentářů je dále zřejmé, že Lyra byl u tohoto verše bezpochyby obeznán s celým Rašiho komentářem, který prosvítá na více místech, než sám přiznává. Protože po přečtení Rašiho komentáře jsou Lyrova slova ještě o něco srozumitelnější a zejména pak v samotném závěru. V této pasáži je také zřetelně vidět Lyrova kompilační práce, která má na některých místech problémy s logickou návazností a vnitřní stavbou. Zatímco Rašiho komentář je velmi plynulý, tématicky navazuje a má propracovanou vnitřní stavbu, u Mikuláše z Lyry se na tomto místě setkáváme s jistou dávkou neobratnosti v kompozici.

Píseň písní (4:4-5): „*Tvé hrdlo je jak Davidova věž z vrstev kamene zbudovaná, tisíc na ní zavěšeno štítů, samých pavéz bohatýrů. Dva prsy Tvé jsou jak dva koloušci dvojčátka gazelí, která se v lilích pasou.*“

⁶¹⁶ Targum Jonatana ben Uzi'ela.

⁶¹⁷ "ויפלחון קדם יי אלההון וישתמעון למשיחא בר דוד מלכהון דאקים להון:" בתוך מקראות גדולות.

⁶¹⁸ Rabi David Kimchi.

⁶¹⁹ "ועבדו. אשר אקים להם, אפשר שאמר זה על דוד המלך שיקימנו מעפרו בעת תחיית המתים ואפשר שיאמר על המשיח בנו ויקרא שמו דוד." בתוך מקראות גדולות.

Lyra: „*Tvé hrdlo je jak Davidova věž, vysoké a krásně vyvýšené a v tomto spočívá podobnost [k věži]. Dva prsy Tvé jsou jak dva koloušci dvojčátka gazelí, to znamená, že mají stejnou velikost, ne však příliš velké, ale půvabné, tak aby ukázaly ženskou sexualitu. Vše, co bylo řečeno výše, přispívá k odhalení tělesné krásy ženy. Avšak skrze toto přirovnání by měla být chápána duchovní krása nevěsty, totiž podle okolností tohoto období (=duchovní krása Izraele během období Starého zákona). Její hlava (=hlava Izraele) je, náležitě řečeno, praotec Jákob nazývaný jiným jménem Izrael, od něhož jako od hlavy se pojmenovávají Izraelité. Vlasy přímo vyrůstající z jeho hlavy vyjadřují dvanáct praotců. Oči pak jsou Mojžíš a Áron, kteří vedli lid. Zuby znamenají válečníky připravené k pohlcení nepřátel, jak řekl statný válečník Káleb v Numeri 14:⁶²⁰ ‚Sníme je jako chleba.‘ Rty pak odkazují k Lévijským kantorům, kteří recitují chvály a zpíváním sladce vyvyšují Hospodina. Červené tváře odkazují na jiné Levity, kteří slouží u oltáře pro celopaly, na kterém hořel nepřetržitě oheň. Pak hrdlem se rozumí ti, kteří jsou učením v Zákoně, jak říká rabi Salomon. Opevněná věž opatřená štíty je přirovnávána k Davidovi, neboť skrze takové studium si získávají zbraně proti těm, kteří napadají Zákon Boží. A podobným způsobem na začátku své knihy, ve které jsou obsaženy sentence učenců v Zákoně Božím, mluví mistr Sentencí [Petr Lombard]: ‚Studujeme naši víru, abychom se opevnili proti chybám hříšných lidí štíty Davidovy věže anebo [studujeme], abychom ukázali, jak jsme opevněni.‘ **Dva prsy**⁶²¹ jsou dvě desky Smlouvy, ze kterých se saje mléko svatého vědění a zaslíbení.“⁶²²*

⁶²⁰ Nm 14:9.

⁶²¹ Tučné zvýraznění na tomto místě pochází od autora práce.

⁶²² „**Duo ubera tua sicut duo hinnuli capreae gemelli**, id est, habentia conformitatem elevationis, non tamen nimiam, sed decentem, in quantum facit ad ostensionem sexus muliebris. Omnia praedicta faciunt ut patet ad corporalem pulchritudinem mulieris. Per hanc autem parabolam intelligitur pulchritudo spiritualis sponsae secundum statum illius temporis, cuius caput dicitur convenienter patriarcha Iacob, alio nominis dictus Israel a quo sicut a capite denominantur Israelitae. Capili immediate orientes ab hoc capite sunt XII patriarchae. Oculi vero Moyses et Aaron dirigentes populum. Dentes vero bellatores

Raši: „*Samých pavéz bohatýrů*. Nalezli jsme, že žáci jsou nazýváni slovem šípy (חציים) a štíty (שלטים) podobně jako je řečeno.⁶²³ Čím jsou šípy (חציים) v ruce bohatýra, tím jsou synové v mládí. Blaze muži, který jimi naplnil svůj toulec. ‘*Dva prsy, které tě kojí, to jsou Mojžíš a Áron. Jak dva koloušci dvojčátka gazelí, gazela je obvykle rodičkou dvojčat, tak jsou obě stejná, blízká jedno druhému. Jiný výklad je, že dva prsy jsou dvě desky, které jsou jistým způsobem dvojčata gazely. Tedy pět přikázání podobných tomu (=prvnímu z dvojčat) a druhých pět přikázání podobných onomu (=druhému z dvojčat), kde každé přikázání (=z prvních pěti) odpovídá jednomu (=z druhých pěti)...*“⁶²⁴

E2) Zatímco v předcházející pasáži, jsme viděli, že Lyra vykládá pasáž, podle podobného výkladu v obou tradicích, tak v pasáži následující je tomu přesně naopak. Lyra zde uvádí tři různé výklady. Jeden na základě biblického textu, druhý je Rašiho a třetí výklad pochází od Raymunda Martiniho. V závěru celé pasáže se potom přiklání k poslední Martiniho interpretaci. Tento Lyrův komentář vypovídá i tom, že Lyra při své práci běžně pracoval s materiálem pocházejícím z *Pugio fidei*, na což už upozorňují i dřívější badatelé, avšak všichni shodně poukazují pouze na

parati ad devorationem adversariorum, unde dixit ille strenus bellator Caleph, Numeri XIII: Sicut panem possumus eos devorare. Labia vero eloquium dulce proferentia Levitae cantores dicentes divinas laudes. Genae vero rubicundae alii Levitae ministrantes in altari holocaustorum in quo erat ignis continuus. Per guttur autem intelligitur studiosi in lege, ut dicit Rabbi Salomon propter hoc comparatur turri David munitae clypeis, quia per tale studium habentur arma contra impugnatores legis divinae. Et per talem modum dicit Magister Sententiarum in principio libri sui in quo ponuntur sententiae studiosorum in divina lege: Fidem nostram adversus carnalium hominum errores Daviticae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere studuimus. Duo ubera sunt duae tabulae testimonii, ex quibus suggitur lac sacrae scientiae et devotionis.“ In BS.

⁶²³ Žl 127:4-5.

⁶²⁴ „**כל שלטי הגבורים**. מצינו שהתלמידים נקראים על שם חצים ושלטים כעניין שנאמר כחצים ביד גבור כן בני הנעורים אשרי הגבר אשר מלא אשפתו מהם. **שני שדיך**. המניקות אותך זה משה ואהרון: **כשני עפרים תאומי צביה**. דרך צביה להיות יולדת תאומים כך שניהם שוים שקולים זה כזה, דבר אחר שני שדיך על שם הלוחות תאומי צביה שהם מכוונות במדה אחת וחמשה דברות על זו וחמש על זו מכוונין דבור כנגד דבור...“ בתוך מקראות גדולות.

podobný materiál u obou učenců.⁶²⁵ V následující pasáži však Lyra zmiňuje hned dvakrát Raymundovo jméno a dokonce poukazuje na pramen odkud čerpá, totiž na jistou knihu, kterou sepsal proti židům.⁶²⁶ V závěru celé pasáže nám Lyra vysvětluje i způsob, kterým pracuje při výkladu celé pasáže. Tedy, že je zde správný pouze jeden výklad. Z celé jeho *Postilly litteralis*, je zjevné, že tímto výkladem musí být výklad kristologický, přestože se mu zdá výklad hebrejských učenců velmi přesvědčivý, přiklání se nakonec k Raymundovu kristologickému výkladu, který částečně ještě upřesňuje a doplňuje.

Příslaví (4:1-6): „Synové, slyšte otcovské kárání, pozornost věnujte poznávání rozumnosti. Vždyť jsem vám předal výborné znalosti, moje učení neopouštějte: Když jsem byl jako syn u svého otce, útlý jedináček při své matce, on mě vyučoval, říkával mi: ‚Drž se celým srdcem mých slov, dbej na mé příkazy a budeš živ. Získej moudrost, získej rozumnost. Na výroky mých úst nezapomeň, neodchyl se od nich. Neopouštěj ji, bude tě střežit. Miluj ji, bude tě chránit.‘”

Lyra: „*Získej moudrost. První část (=až po slova získej moudrost) je vykládána trojím způsobem. Jedním způsobem je tento uvedený příklad*

⁶²⁵ H. Hailperin správně poznamenává, že Lyra přebírá do svých kvestií mnohé pasáže z *Pugia fidei* a dodává: „*Although Lyra does not mention this work, it is certain that he borrowed therefrom...It is quite possible that...Lyra first knew the Pugio fidei as the source, but as a careful scholar he checked it with his Hebrew teacher, and then considered it necessary to give the original source.*“ In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 287, pozn. 45. Jeremy Cohen nachází kolem 50 paralel mezi kvestií Mikuláše z Lyry a Raymundovým spisem *Pugio fidei*. In COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 265-266. J. Cohen však připojuje k tomuto seznamu míst tuto poznámku: „*Although the list of sources cited in the Quodlibetum and appearing as well in the Pugio fidei does not prove that Nicholas found them in Martini's work in every case, the frequent reference to clusters of sources used by Martini in the same groupings vouches for Nicholas's considerable reliance on Martini.*“ In COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 190-191. V seznamu míst, které Cohen uvádí, se však pasáž k Příslaví 4:1-6 nenachází. Proto Lyra musel *Pugio fidei* užívat i samostatně jako pramen pro židovské komentáře nejen ke svým kvestiím, ale též k samotné *Postille litteralis*.

⁶²⁶ Jelikož v ní Raymund Martini pracuje s hebrejským výkladem, tak je velmi pravděpodobné, že se jedná o spis *Pugio fidei*. Avšak v něm se mi nepodařilo tuto pasáž dohledat. Proto zatím nelze uvést přesné místo Lyrovy citace.

vztahován na Šalamouna a to dvojím způsobem. Prvním způsobem je to řečeno o Davidovi otci Šalamouna a Bat-šebě jeho matce. A tak je řečeno toto: **„Synové, slyšte otcovské kárání atd.“** Jako i já jsem poslouchal svého otce Davida. A také se to týká (=druhý způsob) výchovy k mravnému konání [a] k rozvážnosti v jednání...Druhým způsobem je tento uvedený příklad vykládán, tak že vypovídá o Bohu, otci Šalamouna, jak říká o něm Bůh v 2Kr 7:⁶²⁷ „Já mu budu Otcem a on mi bude synem.“ A matka jeho, je řečeno o synagoze, o víře lidu Izraele, stejně jako církve, řečeno též o matce křesťanů. A tak vykládá rabi Salomon, neboť je řečeno: **„Synové, slyšte otcovské kárání“**, rozumí se o Bohu, který je otcem všeho skrze stvoření. **Vám předávám⁶²⁸ výborné znalosti.** V hebrejštině stojí: „Vám jsem předal“ (נתתי לכם), rozumí se Zákon (=Tóru) na hoře Sinaj, který je třeba pečlivě střežit. Neboť i já jsem byl synem svého otce, to je Boha, jak se zavázal v knize Královské.⁶²⁹ Mladík, kterého si v mládí vyvolil Bůh, jak je řečeno. **A Mladík jednorozený při své matce**, to znamená, milovaný synagogou, jako je milovaný jediný syn svou přirozenou matkou. **On mě vyučoval**, rozumí se, můj otec Bůh, neboť je naplněn božským poznáním jak stojí v 3Kr.⁶³⁰ Třetím způsobem se vztahuje tento uvedený příklad na Krista a Boha otce a Marii Pannu. A tak vykládá bratr Raymund v jisté knize, kterou sepsal proti židům, kde mluví o osobě Krista: **„Synové, slyšte otcovské kárání“**, to znamená, **Vám předávám výborné znalosti**, to je Zákon, evangelium, které je třeba střežit s největší pečlivostí. Neboť i já jsem byl od věčnosti, synem svého otce, od kterého se odlišuje syn v osobě, i když je v podstatě (in essentia) tím samým Bohem. **Mladík a jednorozený**, který byl a je jednorozeným [synem] Boha otce a Marie Panny...Tyto tři výklady jsem zde uvedl tak, jako si přednášející (lector) vybírá (=výklady), které by si přál. Avšak za prvé se mi zdá, že více souzní

⁶²⁷ Myšleno je 2S 7:14.

⁶²⁸ „...donum bonum tribuam vobis legem meam...“ In Vulgáta. In BW.

⁶²⁹ 1Kr 8:15-20.

⁶³⁰ 1Kr 3:5-14.

tento text a první kniha Paralipomenon 22.⁶³¹ Ale, protože musí být jedno řešení, je třeba se přidržovat toho, co říká bratr⁶³² Raymund ve svém výkladu, když říká, že doslovné znění je toto: ‚Mladík a jediný před mojí matkou (לפני אמי 77 ויחיד לפני אמי), takže skrze li (=ze slova לפני) [ve významu] před, podle něhož je označováno předcházející trvání syna před matkou, což nemůže být pravda, řečeno takovýmto způsobem o Šalamounovi, ale pouze o Kristu.‘ Avšak v jeho (=Raymundově) tvrzení neplatí, že toto uvedené hebrejské slovo, rozumí se, lifnej (לפני), označuje pouze předcházejícího (=před časově), ale i přítomného (=před místně), jako i latinskou předložku – ‚ante‘. Neboť je řečeno o Kristu, že byl před věkem (=stvořením), podle přirozenosti božské a před tváří Piláta, podle lidské. A častěji je přijímáno uvedené hebrejské slovo (=לפני) pro přítomnost (=před místně), než pro předcházení (=před časově).⁶³³

⁶³¹ 1Pa 22:5 podobně i 1Pa 29:1.

⁶³² Slovo „frater“ se nevyskytuje v pozdějších edicích jako např. Venetia z r. 1603. In BS.

⁶³³ „**Posside sapientiam.** Prima pars exponitur tripliciter. Uno modo, quod exemplum hic positum intelligatur de Salomone, et iste modus duplicatur. Uno modo, quod Dauid catur hic pater Salomonis, et Bathabee mater eius, et sic loquitur hic. **Audite filii, etc.** Sicut et ego audiui a patre meo Dauid. Et dicitur hic disciplina in moribus, prudentia in agibilibus...Alio modo expositur exemplum hic positum, ita quod deus dicat pater Salomonis, sicut 2. Reg. dicit de eo dominus: Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium, et mater eius dicatur synagoga, fide populus Israel, sicut ecclesia dicitur mater cuiuslibet Christiani. Et sic exponit Ra. Sa. cum dicitur: **Audite filii disciplinam patris,** scilicet dei, qui est pater omnium per creationem, **Donum bonum tribuam vobis.** In Hebraeo habetur: **Tribui vobis,** scilicet legem in monte Sinai, quem debet cum diligentia custodiri. Nam et ego fui filius patris mei, id est dei, ut allegatum est 1. Reg. Tenellus, qui a deo in pueritia electus, ut dictum est. **Et unigenitus coram matre mea,** id est dilectus a synagoga, sicut unigenitus filius diligitur a matre sua naturali. **Et docebat me,** scilicet deus pater meus, quia Salomon habuit scientiam diuinitus infusam, ut habetur 3. Reg. Tertio modo exponitur, ut exemplum ponatur hic de Christo, et deo patre, et Maria Virgine, et sic exponit frater Raymundus in quodam libro quem fecit contra Iudaeos dicens in persona Christi: **Audite filii disciplinam patris,** id est, Dei **Donum bonum tribuam vobis,** id est legem euangelicam diligentissime custodiendam. Nam et ego tui ab aeterno. **Filius patris mei.** Id est dei patris, a quo distinguitur filius in persona, licet sit idem deus in essentia. **Tenellus et unigenitus,** quae fuit, et est unigenitus Deo patri, et Mariae Virgini...Istas tres expositiones hic posui, ut lector eligat, quam voluerit. Prima tamen mihi videtur magis consona literae hic, et primi Paral. XXII. Tamen tenendo illam, soluendum est unum, quod dicit hic Raymundus in expositione sua dicens, quod haec est litera: **Tenellus et unigenitus ante matrem meam.** Ita quod per li ante, secundum eum significatur antecessio durationis filii ante matrem, quod non potest esse verum de Salomone, sed solum de Christo tantum modo praedicto. Sed in hoc dictum suum non

Raši: „*Říkával mi: ,Drž se celým srdcem mých slov*“.⁶³⁴ *Neboť synem jsem byl svému otci a prorok říká, synem jsem byl Hospodinu, který mne naplnil svým duchem. A našli jsme, když volal Hospodin k Šalamounovi, synu, že je řečeno: ,Já mu budu otcem*⁶³⁵ ...atd.“⁶³⁶

E3) V přecházející pasáži jsme viděli, že se Lyra přiklonil k výkladu Raymunda Martiniho. V následující pasáži se však naopak přiklání zase k Josephu Flaviovi a k Rašimu, jehož komentář uvádí pod slovem *Hebraei*. Neboť mu nepřipadá Origenův výklad zcela vhodný, jak je zřejmé z kontextu celé pasáže. Přestože však jednoznačně z jeho komentáře nevyplývá, ke kterému výkladu se nakonec přiklání, tak je jeho postup velmi zřetelný z mnoha dalších pasáží, kde postupuje velmi podobným způsobem, totiž vždy přináší komentáře, které chce rozporovat jako první. A proto zde je to výklad Origenův.

Exodus (8:12-13):⁶³⁷ „*Hospodin řekl Mojžíšovi: ,Vyzvi Árona: Vztáhni svou hůl a udeř do prachu na zemi!*“ *Stanou se z něho po celé egyptské zemi komáři. I učinili tak. Áron vztáhl ruku s holí a udeřil do prachu na zemi a na lidech i na dobytku se objevili komáři.*“⁶³⁸

valet, quia dictio Hebraica hic posita, scilicet liphne, indifferenter significat antecessionem, et assistentiam, sicut at haec praepositio ante in Latino. Dicitur enim de Christo, quod fuit ante tempora secundum naturam diuinam, et ante faciem Pilati secundum humanam, et fequentius accipitur dictio Hebraica posita pro assistentia, quam pro antecessione.“ In BS.

⁶³⁴ Na tomto místě je v Rašiho komentáři vložena krátká část komentáře od rabi Josefa Kara, kterou však Lyra zjevně před sebou neměl. Proto v hebrejské citaci Rašiho komentáře tuto úvodní část vynechávám.

⁶³⁵ 2S 7:14.

⁶³⁶ „יאמר לי יתמד דברי לבך. כי בן הייתי לאבי, הנביא אומר בן הייתי להקב"ה שהשרה רוחו עלי, ומצינו שקראו הקב"ה לשלמה בן שנאמר אני אהיה לו לאב וגו'." בתוך מקראות גדולות.

⁶³⁷ Vulgata Ex 8:16.

⁶³⁸ „*dixitque Dominus ad Mosen loquere ad Aaron extende virgam tuam et percute pulverem terrae et sint scinifes in universa terra Aegypti feceruntque similiter malefici incantationibus suis ut educerent scinifes et non potuerunt erantque scinifes tam in hominibus quam in iumentis...*“ In Vulgata. In BW.

Lyra: „*A stanou se komáři, atd. Mouchy, jsou malé a nepatrné, a přece tělo, na kterém se usadí, velmi vážně pobodají bodci, jak říká Origenes. Avšak Hebrejové i Josephus [Flavius] říkají stopky (pediculi),⁶³⁹ kterými se ve velkém množství pohybují po lidech a zvířatech, neboť je žádný léčebný prostředek neumí odpudit.*⁶⁴⁰

Raši: „*Objevili se komáři. [Hebrejské slovo כנבזי znamená] plazící se množství hmyzu, ve starofrancouzštině pak ‚pedulier‘.*“⁶⁴¹

E4) Na místech, kde existuje více správných židovských i křesťanských výkladů, si Lyra vybírá komentář, který patrně vystihuje a zapadá nejlépe do kontextu celé pasáže. Z následujícího příkladu jasně vyplývá, že Lyra četl Rašihovo komentář a souhlasí s jeho výkladem, avšak nakonec se rozhodl uvést Řehořův výklad, který více zapadá do kontextu celého Lyrova komentáře. Nicméně považuje za důležité upozornit studujícího na shodu v interpretaci mezi oběma tradicemi.

Píseň písní (5:16): „*Patro jeho úst je přesladké, on sám je přežádoucí skvost. Takový je milý můj, takový je můj přítel, jeruzalémské dcery.*“

Lyra: „*Patro jeho úst je přesladké, to znamená, bílé, hladké a půvabné. A protože vše doposud řečené se zmiňuje o půvabu mladého muže, proto je dodáno: ‚on sám je přežádoucí skvost.‘ Avšak toto přirovnání (parabola) je podle všech hebrejských i latinských učenců (doctores Hebraicos et Latinos), chápáno o Bohu, o kterém říká Řehoř v Moraliích XIII: ‚V Bohu, jehož tělesná forma není vymezena rukou, okem a jinými takto nazývanými orgány, ale že se tak jmény orgánů označují jeho různé*

⁶³⁹ Ve francouzštině se užívá termín: „*pédicule*“ – v zoologii znamená stopka u těla hmyzu. In *Velký francouzsko-český slovník*. 2. vyd. J. Neumann a V. Hořejší a kol. (ed.) Praha: Academia, 1992, sv. 2. ISBN 80-200-0235-9. s. 249.

⁶⁴⁰ „*Et sint ciniphes, etc. Muscae sunt subtiles et minutae, et tamen corpus, cui insident acerbissimo terebrant stimulo, ut dicit Origenes. Hebraei autem et Iosephus dicunt pediculi, qui in tanta multitudine creuerunt super homines, quod nullo medicamine eis poterat subuentri.*“ In BS.

⁶⁴¹ „*ותהי הכנבזי, הרהישה, פדוליר"א בלעז. " בתוך רש"י על התורה.*“

mocnosti (*potentiae*). Pak výrok mít oči [znamená], že vše vidí, [mít] ruku [znamená], že vše řídí. Takto tedy [text] vypovídá o Bohu...“⁶⁴²

Raši: „*Takový je milý můj. To je podoba mého milého a toto je podoba mého přítele, proto jsem onemocněl láskou k němu. A tento příklad se týká Hospodina (ה'קב"ה), takový je jeho význam.*“⁶⁴³

F) Polemika

F1) Mikuláš z Lyry v následující ukázce překládá kompletně Rašiho komentář, který potom ještě obohacuje o další látku. Z celé pasáže je zřejmé, že zde Lyrovi stačilo pouze zaměnit hebrejské slovo *Mašiach* - משיח za latinské *Christus* bez toho, aniž by musel upravovat zbytek komentáře. A patrně to bude i důvod, proč se zde nemusel zdržovat s přidáváním názoru hebrejských vykladačů často uvozeným slovy: „*dicunt Hebraei*“, či „*dicit Rabi Salomon*“. Lyra už na začátku druhé kapitoly knihy Daniel upozorňuje na to, že kristologický výklad, je záměrem autora.⁶⁴⁴ Podobně mluví Lyra ve svém prologu ke knize Ezechiel, kde si dokonce bere za autoritu samotného Rašiho a mluví takto: „*Rabi Salomon pak říká, že všichni proroci hovoří pouze o dnech Mesiáše, to znamená předzvěstování doby a tajemství Krista, protože Kristus u nás označuje totéž, co Mesiáš u Hebrejů. Kristus je pak jméno Boží, které na sebe vzal mající přirozenost božskou i lidskou.*“⁶⁴⁵ Tento

⁶⁴² „*Guttur illius suavissimum, id est, album politum et gratiosum. Et quia omnia praedicta faciunt ad gratiositatem iuvenis, ideo subditur: Et totus desiderabilis. Haec autem parabola secundum omnes doctores Hebraicos et Latinos intelligitur de Deo, de quo dicit Gregorius, Moralia XIII: In Deo qui forma corporis non circumscriptur manus, oculus, et cetera membra sic nominatur, ut ex membrorum vocabulis effectus suae potentiae designentur. Habere namque oculos dicitur, quia cuncta videt, manus quia omnia operatur. Sic ergo de Deo dicitur...*“ In BS.

⁶⁴³ „זה דודי. זה דמות דודי וזה דמות רעי ועל כל אלה חליתי לאהבתו, והדוגמא כלפי הקב"ה כך היא. בתוך מקראות גדולות.“

⁶⁴⁴ Da 2:1: „*In anno secundo regni, etc. Hic ponitur secunda pars principalis huius libri, in qua intendit auctor exponere potentiam regni Christi per comparisonem ad regnum mundi vel diaboli.*“ In BS.

⁶⁴⁵ „*Dicit autem Rab. Sal. quod omnes prophetae non sunt locuti nisi ad dies Messiae. Id est, praenunciando tempora et mysteria Christi, quia Christus apud nos idem significat*

způsob polemiky (komentáře) v podstatě prochází celou *Postillou litteralis*, jak je patrné na mnohých místech v prorockých knihách, Velepísni a Žalmech, ve kterých Lyra interpretuje mnohé rozsáhlé části výhradně kristologicky.⁶⁴⁶ Na počátku své *Postilly moralis* k Da 2:1 jasně potom odlišuje výklad podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*) a podle mystického smyslu (*sensus mysticus*). Podle doslovného výkladu tato kapitola hovoří o lidu Izraele, který byl podroben čtyřmi královstvími, zatímco podle mystického smyslu označuje příchod antikrista, kterým bude lid Boží sužován.⁶⁴⁷

Daniel (2:44): „*Ve dnech těch králů dá Bůh nebes povstat království, které nebude zničeno navěky, a to království nebude předáno jinému lidu.*“

Lyra: „*Ve dnech těch králů. To znamená, když bude Římská říše ve své síle. Neboť je řečeno o královstvích v množném čísle, protože mnohá království sdružovala pod sebou. Dá Bůh nebes povstat království, které nebude zničeno navěky. Toto je království Kristovo, které je věčné, jako je řečeno v L 1.⁶⁴⁸ ‚A jeho království nebude konce.‘ Vždyť započaté království Římanů bylo ve své největší síle, neboť o všech podrobených národech světa bylo napsáno za vlády císaře Augusta, za kterého se narodil Kristus, jak vyplývá z pokračující druhé kapitoly Lukášova evangelia.*“⁶⁴⁹

quod Messias apud Hebraeos. Christus autem est nomen diuini suppositi, habentis diuinam naturam et humanam.“ In BS.

⁶⁴⁶ Lyrovu *Postillu litteralis* k Písni písni lze považovat do určité míry za polemiku s celým Rašihovým výkladem. Viz s. 116-118. Proto polemický charakter *Postilly litteralis* se neobjevuje pouze v jednotlivých pasážích, ale nacházíme v ní i polemický koncept výkladu k jednotlivým biblickým knihám. Sem bychom potom mohli zařadit především knihy prorocké.

⁶⁴⁷ Da 2:1: „*In anno secundo regni, etc. Secundum sensum literalem per statuum quam vidit, significata fuerunt quattuor regna populum Israel affligentia succesive. Secundum vero sensum mysticum per ipsam significari potest Antichristus, qui populum Dei grauius caeteris est afflictorus.*“ In BS.

⁶⁴⁸ L 1:33.

⁶⁴⁹ „*In die. a. reg. s. quando Romanum imperium in sua fortitudine erit. Quod dicitur regna in plurali: quia multa regna continebat sub se. Suscitabit Deus coeli regnum quod*

Raši: „*Ve dnech těch králů.*⁶⁵⁰ *Zatímco bude přetrvávat království Římanů, dá Bůh nebes povstat království Hospodinově (הַקֶּבֶ"ה), neboť království nikdy nebude zničeno a toto [bude] království krále Mesiáše.*⁶⁵¹

Ibn Ezra: „*Ve dnech těch. Království Mesiáše.*⁶⁵²

F2) Lyrova polemika nespočívá pouze v kristologickém výkladu, jak bylo už ukázáno v předcházející pasáži. Naopak jeho komentáře prostupují mnohá témata, se kterými se setkává především v Rašihových výkladech. Například v knize Přísloví polemizuje s židovským pojetím studia Tóry (*halachy*). Neboť toto studium je nemyslitelné bez učenců, *talmidej chachamim* - תלמידי חכמים, kteří jsou právě v judaizmu nositeli správného výkladu Tóry (*výkladu halachy*). Proti tomuto konceptu Lyra staví evangelium, které je těsně spjaté s teologií (*doctores*) a kazateli (*praedicatores*), tedy misionáři odpovědnými za výklad a šíření Kristova evangelia. Lyra byl toho názoru, že v obrácení nevzdělaných židů brání právě tito učenci. Například k Izajášovi 29:12 Lyra říká: „...*když se k nevzdělaným židům učiní zmínka o minulém příchodu Krista a o jiných podobných věcech, říkají, že nejsou zběhlí v Zákoně (=Tóře), ale jejich učenci (magistri eorum) umějí na takové věci odpovědět. Jejich chyby (=učěných židů) pak velmi jistě následují.*⁶⁵³ V následující pasáži jednoznačně zaznívá téma misie a není pochyb o tom, že Lyra byl součástí

in aeternum non dissipabitur. Istud est regnum Christi quod est aeternum: secundum quod dicitur Luc. 1. Regni eius non erit finis. Quod regnum inchoatum est regno Romanorum existente in maxima fortitudine sua: quia subiectis omnibus nationibus descriptus est orbis de mandato Augusti Imperatoris: quo tempore natus est Christus: ut patet Luc. 2. Sequitur.“ In BS.

⁶⁵⁰ Raši nejprve překládá tuto část do hebrejštiny a pak pokračuje ve výkladu. Proto v překladu vynechávám Rašihův překlad do hebrejštiny.

⁶⁵¹ „וביומיהוון די מלכיא אנון. וביומיהוון של מלכים הללו בעוד מלכותם של רומיים קיימת: יקים אלה שמיא. מלכות הקב"ה שלעולם לא תתחבל מלכו היא מלכות מלך המשיח.“ בתוך מקראות גדולות.

⁶⁵² „וביומיהוון מלכות המשיח.“ בתוך מקראות גדולות.

⁶⁵³ „...quando simplicibus Iudeorum fit mentio de adventu Christi praeterito et de similibus, dicunt se non esse peritos in lege, sed magistri eorum scirent de talibus respondere, quorum erroribus firmissime adhaerent.“ In BS.

tehdejšího misijního proudu, ve kterém se v této době angažovali především františkáni s dominikány.⁶⁵⁴

Přísluví (14:4): „*Kde není skot, je čistý žlab, kdežto hojná úroda bývá, kde jsou silní býci.*“

Lyra: „*Kde není skot, je čistý žlab. To je vykládáno dvojím způsobem (dupliciter). Jedním způsobem (uno modo) podle doslovného smyslu (ad litteram) o býcích, které dříve lidé používali pro obdělávání půdy. A stále se ještě užívají v mnohých zemích. A proto, kde bylo málo býků, tam pak byla málo obdělaná půda a málo obilí. A naopak hojnost obilí byla tam, kde bylo mnoho býků. Druhým způsobem (alio modo) se vykládá, že skrze býky jsou chápáni učenci (doctores), kteří pracují na poli Páně. A proto, kde je nedostatek učenců, tam je malý počet věřících, kteří jsou vyobrazeni skrze obilí. A tam, kde je mnoho věřících, tam se jasně projevuje práce učenců (doctores) a kazatelů (praedicatorum⁶⁵⁵).*⁶⁵⁶

Raši: „*Kde není skot, je čistý žlab. Kde nejsou býci, [tam] je jejich žlab prázdný, protože se nenalézá dokonce ani stéblo v domě. [Aramejské slovo] בר [znamená] čistý a jejich prázdný (=dům), neboť na místě, kde nejsou žáci moudrých, nenalézá se ani učení podle halachy.*“⁶⁵⁷

F3) Přestože je Lyra na mnohých místech nespokojený s Jeronýmovým překladem, tak jeho autoritu respektuje, neboť tento překlad pochází

⁶⁵⁴ Viz s. 73-75.

⁶⁵⁵ Stejně slovo se velmi často užívá pro dominikány tedy „*fratres praedicatorum*“ nebo jen „*praedicatorum*“.

⁶⁵⁶ „*Ubi non sunt bo. Hoc exponitur dupliciter. Uno modo de bobus ad litteram quibus solum antiquitus utebantur homines ad agriculturam, et adhuc utuntur in pluribus terris, et ideo ubi erat defectus boum, ibi erat etiam defectus agriculturae et segetum, et per oppositum abundantia segetum, ubi erat abundantia boum. Alio modo exponitur, ut per boues doctores intelligantur qui laborant in agro dominico, et ideo ubi est defectus doctorum, ibi est paucitas fidelium, qui per segetes designantur, et ubi est pluralitas fidelium ibi apparet manifeste labor doctorum et praedicatorum.*“ In BS.

⁶⁵⁷ „באין אלפים אבום בר. באין שוורים האבום ריקם שאפילו תבן אין מצוי בבית: בר. נקי וריקם כלומר במקום שאין תלמידי חכמים אין הוראה נמצאת כהלכה.“ בתוך מקראות גדולות.

přímo z hebrejštiny, která rovněž uchovává pravdu Písma. Avšak vedle tohoto Jeronýmova překladu staví přímo text hebrejské Bible, který se zdá, že má pro Lyru často vyšší autoritu než samotný latinský překlad, o čemž vypovídá i začátek druhého Žalmu. V následující pasáži je však pozoruhodnější, že se Lyra urputně snaží vyvrátit v latině zažitý nadpis k tomuto Žalmu, který zní: „*Psalmus David*“, což v podstatě už naznačuje určitý směr výkladu Žalmu, ovšem zcela opačný, než chce Lyra v tomto Žalmu uvést. Protože původně se podle Rašiho tento Žalm v židovské tradici vykládal o Mesiáši, avšak správnější je ho vykládat o Davidovi a to i na odpověď heretikům, za které zde považuje právě křesťany. Lyrovou snahou je však vztáhnout celý Žalm na Mesiáše, Krista, a odbourat zažitý a nesprávný nadpis k textu druhého Žalmu, který by mu pak komplikoval interpretaci celého Žalmu. Rašiho vsuvku týkající se křesťanů (*minin*), potom chápe, že se týká pouze židovských konvertitů ke křesťanství, což je zjevně Lyrova zúžená interpretace a součást jeho polemiky s Rašiho komentářem. Následující pasáž je zajímavá také z hlediska užívané terminologie, která se objevuje nejen v *Postille litteralis*, ale u mnohých dalších středověkých autorů. Lyra rozděluje židovské učence na soudobé (*Hebraei moderni*) jako např. Raši a Rambam a na starší (*Hebraei antiqui*), jako například autoři rabínské literatury. Podobné rozdělení Lyra užívá na jiných místech i pro křesťanské učence.

Žalm (2:1): „*Žalm David*...“⁶⁵⁸

Lyra: „*Tedy, je třeba vědět, že tento žalm v hebrejském textu a v Jeronýmově překladu, který je právě tak hebrejskou pravdou (Hebraicam veritatem), je úplně bez nadpisu. A proto jestliže se v některých knihách nalézají některé nadpisy jako ‚Žalm David‘ nebo jiný podobný, není z textu, ale je přiložený některým vykladačem jako i*

⁶⁵⁸ Tato část se nevyskytuje v ČEP. „*Psalmus David*...“ In Vulgata. In BW.

v mnohých dalších žalmech. Proto k tomuto nadpisu žalmu, jak je psán dohromady v Bibliích, by se nemělo přihlížet, ale pouze k tomu, jak je psán v hebrejském textu a v Jeronýmově překladu pořízeném přímo z hebrejštiny, neboť tento žalm nemá nadpis, z nadpisu není jasné, kdo byl autorem tohoto žalmu. Říkají pak současní Hebrejové (*Hebraei moderni*), že David složil tento žalm k oslavování Hospodina, za vítězství nad Pelištejci...podle apoštolů, kteří znali Starý zákon skrze vzdělaného Gamali'ela⁶⁵⁹ a dokonaleji skrze osvícení Duchem svatým, sluší se říci, že se tento žalm podle doslovného smyslu (*ad litteram*) vztahuje ke Kristu. Taktéž ve Skutcích ve 4. kapitole⁶⁶⁰ apoštolové po přijetí Ducha svatého tento žalm spojují pouze s Kristem, jak vyplývá z kontextu. Taktéž rabi Salomon na začátku své glosy k tomuto žalmu mluví takto: ‚Naši učenci vykládají tento žalm o králi Mesiáši‘, kterým se rozumí Kristus předpovězený podle Zákona a Proroků, kde dodává: ‚Ale k úplnému pochopení, to znamená, doslovně a na odpověď heretikům je vykládán o Davidovi.‘ A z těchto slov rabiho Salomona vyplývají tři věci. První je, že starší hebrejští učenci (*doctores Hebraeorum antiqui*) vztahovali tento žalm podle doslovného smyslu (*ad litteram*) ke Kristu. Druhá je, že na odpověď heretikům rabi Salomon i jiní pozdější hebrejští učenci vykládají tento žalm o Davidovi. Heretiky pak nazývá ty konvertity od judaizmu ke katolické víře, kteří na rozdíl od jiných, stále setrvávajících v židovské věrolomnosti, dokazují na tomto žalmu, že nemůže býti důkazu, leč pouze z doslovného smyslu (*sensu litterali*), jak bylo řečeno výše. A tak vyplývá podle učených mužů (*homines literatos*), židovských konvertitů, že se žalm podle doslovného smyslu vztahuje na Krista. Tak tedy obojí výše řečené bylo obsaženo ve slovech rabiho Salomona. Ale třetí věc, která je v nich obsažena, se zdá zcela smyšlená, totiž to, že byl tento žalm vykládán podle doslovného smyslu (*ad litteram*) o Davidovi, vždyť starší hebrejští učenci

⁶⁵⁹ Narážka na Sk 5:34-39.

⁶⁶⁰ Sk 4:24-26.

(*antiqui doctores Hebraeorum*) tento žalm vykládali o Kristu. Protože pouze tak následovali písmo (*literam*), či doslovný smysl (*sensus litteralis*). Také je vymyšlené, že je tento výklad o Davidovi odpovědí konvertitům, což se zdá rovněž smyšlené, aby se vyhnul jejich námitkám. Já tedy hodlám následovat učení apoštolů a slova starších hebrejských učenců (*doctorum Hebraicorum antiquorum*) a vyložím tento žalm podle doslovného smyslu (*ad litteram*) o Kristu za potvrzení z komentáře zmíněného rabiho Salomona a současných Hebrejů (*modernorum Hebraeorum*). Shodují se však v tom, že žalm byl složen samotným Davidem, přestože to není zřejmé z nadpisu, neboť zde žádný není, jak již bylo řečeno. Nicméně z pokračování žalmu i z dalších kanonických knih (=Nový zákon) je zcela zřejmé, že se musí vztahovat na Krista, neboť apoštolové naplnění Duchem svatým říkají ve Skutcích 4:⁶⁶¹ „Pane, který jsi učinil nebe i zemi i moře a všechno, co je v nich, ty jsi skrze Ducha svatého ústy našeho otce Davida, svého služebníka, řekl: ‚Proč zuří pohané...atd.‘ Z toho vyplývá, že tento žalm byl napsán Davidem, v němž popisuje Kristovo království.“⁶⁶²

⁶⁶¹ Sk 4:24-28.

⁶⁶² „Sciendum igitur quod iste psalmus in Heb. et in translatione Hier. quae est iuxta Hebraicam veritatem est omnini sine titulo: et ideo si in aliquibus libris inueniatur aliquis titulus, ut **Psal. David.** vel aliquid huiusmodi non est de textu, sed est appositus ab aliquo expositore, sicut et in multis aliis psal. propter quod de titu. psalm. prout communiter scribuntur in bibliis, parum est currandum: sed solum prout scribuntur in Heb. et in translatione Hie. iuxta Heb. legitur: quia iste psal. no habet titulum, ex titulo non apparetquis fuerit auctor huius psal. Dicunt autem Hebraei moderni quod Dauid fecit hunc psal. laudendo Deum de victoria habita de Philistaeis...secundum Apostolum qui sciuit vetus testamentum per eruditionem Gamalielis, et perfectius per illuminationem spiritussancti. oportet dicere quod iste psalmus intelligitur ad literam de Christo. Item Act. 4 apostoli post receptionem spiritussancti hunc psalmum allegauerunt tanquam de Christo dictum, ut patebit infra. Item Rab. Sa. in principio glo. huius psalmi dicit sit: Magistri nostri exposuerunt hunc psalmum de rege Messia, per quem intelligitur Christus in lege et prophetis promissus. unde subdit: Sed ad intellectum psalmi planum. id est, literalem. et propter responsionem ad haereticos exponitur de Dauid. Ex hoc dicto Ra. Sa. tria habemus. Unum est, quod doctores Hebraeorum antiqui intellexerunt hunc psal. de Christo ad literam. Secundum est, quod propter responsionem ad haereticos Ra. Sa. et alii posteriores doctores Hebraeorum exposuerunt hunc Psal. de Dauid, vocat autem haereticos conversos de Iudaismo ad fidem catholicam, qui contra alios permanentes in perfidia Iudaica arguebant de hoc psalm. non potest autem argumentum

Raši: „*Proč se národy bouří*. Naši učitelé vykládali tento žalm o králi Mesiáši. Ale je správnější vykládat samotný žalm podle jeho významu a na odpověď křesťanům (ולתשובת המינין),⁶⁶³ jak je řečeno v 2. Samuelově 5.⁶⁶⁴ ,Když Pelištejci uslyšeli, že byl David pomazán za krále nad Izraelem.... ‘ I shromáždili Pelištejci svoje oddíly a upadli do jeho ruky. A o nich pak řekl: *Proč se národy bouří, shromáždily se národy, kují marné plány*‘.⁶⁶⁵

F4) V *Postille litteralis* nacházíme v některých pasážích i ostřejší výroky proti židům. I tento způsob napadání (polemiky) se ve středověku zcela běžně objevoval v komentářích či traktátech mnohých křesťanských autorů a ani Mikuláš z Lyry není v tom výjimkou. Podobný komentář k následující pasáži se nachází též u Raymunda Martiniho v jeho *Pugio fidei*.⁶⁶⁶ Ze srovnání s Rašiho komentářem, který není obtížný, ale zato velmi stručný, se zdá, že si mohl Lyra tento názor potvrdit i mylným

fieri nisi ex sensu literali, ut supra dictum est: et sic patet secundum homines literatos, de Iudaismo conuersos, quod psalm. intelligitur de Christo ad literam: Sic igitur duo praedicta in verbo Ra. Sa. inclusavera sunt. Sed tertium quod ibi includitur, videtur omnino confictum, scilicet, quod psal. iste ad literam exponendus sit de Dauid, tum quia confitetur quod antiqui doctores Hebraeorum huc Psal. exposuerunt de Christo qui tantum sequebantur literam seu sensum literalem. Item quia confitetur, quod expositio huius psal. de Dauid est propter responsionem ad conuersos: ex quo videtur conficta ad euadendum apparenter conuersorum argumenta. Ego igitur volens sequi doctrinam apostolorum et dicta doctorum Hebraicorum antiquorum, exponam hunc Psal. de Christo ad literam, in probando ex textu expositionem praedictam Ra. Sa. et modernorum Hebraeorum: convenio tamen cum ipsis in hoc quod ipse psal. sit factus a Dauid, quia licet hoc non appareat ex titulo, cum nullus sit ibi, ut praedictum est: nec ex processu psal. qui de Christo intelligendus est: tamen hoc apparet manifeste ex alia scriptura canonica, quia Act. 4 apostoli spiritussancto repleti dixerunt: Domine tu qui fecisti caelum et terram et omnia quae in eis sunt, qui spiritussancto p. os patris nostri Dauid dixisti: Quare fre. g. etc. Ex quo patet, quod iste psal. a Dauid descriptus est, in quodescribit regnum Christi.“ In BS.

⁶⁶³ Na tomto místě tradiční edice Rašiho komentářů tuto část vypouštějí.

⁶⁶⁴ 2S 5:17.

⁶⁶⁵ „למה רגשו גוים. רבותינו דרשו את העניין על מלך המשיח. ולפי משמעו ולתשובת המינין נכון לפותרו על עצמו לענין שני וישמעו פלשתים כי משהו ישר' את דוד עליהם למלך. ויקבצו פלשתים את מחניהם ונפלו. ועליהם אמר למה רגשו גוים ונתקבצו. ולאמרים יהגו בלבם ריק.“ Citováno podle GRUBER, I. M. *Rashi's Commentary on Psalms*, The Jewish Publication Society: Philadelphia, 2007. ISBN 978-0-8276-0872-6, s. 811.

⁶⁶⁶ Viz Cohenův seznam převzatých pasáží z *Pugia fidei*. In COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 265-266; Též COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 178.

pochopením nebo svévolnou dezinterpretací závěru Rašiho komentáře. Lyra se v této části svého komentáře opírá i o spis *De memoria* od Aristotela, kterého přezdívá *Philosophus*.⁶⁶⁷

Jeremjáš (13:23): „*Může snad Kúšijec změnit svou kůži? Či levhart svou skvrnitost? Jak vy byste mohli jednat dobře, když jste se naučili páchat zlo? Rozptýlím je jako stébla slámy, jež poletují ve větru z pouště.*”

Lyra: „*A rozptýlím. První příklad se týká Etiopana,⁶⁶⁸ který nemůže změnit svou černou barvu. Druhý je o levhartovi, který nemůže změnit svoji srst, neboť oba tak vypadají od přirozenosti. A stejně tak se říká o židech, že se nemohou obrátit k dobrému kvůli návyku ke zlému, protože zvyk je taktéž přirozeností, jako říká filozof (Philosophus) v knize *O paměti a vzpomínání (libro de memoria et reminiscentia)* a podle toho se jeví doslovný význam (litera)...*”⁶⁶⁹

Raši: „*Kúšijec. Pojmenování pro černého člověka, nazývaného ho ,maure⁶⁷⁰ ve starofrancouzštině. Levhart. ,Léopard⁶⁷¹ ve starofrancouzštině. Svou skvrnitost. Levhart je skvrnitý a skvrny jsou ve*

⁶⁶⁷ Lyra často ve svých komentářích užívá spisů Aristotela, Platóna, Ovidia a Averroa, kterého přezdívá *commentator*, jako např. v komentáři k Pís 5:12.

⁶⁶⁸ Tento výklad vychází z latinského překladu: „*Si mutare potest Aethiops pellem suam aut pardus varietates suas et vos poteritis bene facere cum didiceritis malum et disseminabo eos quasi stipulam quae vento raptatur in deserto.*“ In Vulgata. In BW.

⁶⁶⁹ „*Et disseminabo. Primi exemplum est de Aethiope, qui non potest suam nigredinem immutare. Secundum de padro, qui non potest mutare varietates pellis suae, quia utrumque istorum est a natura. Et sic dicit de Iudaeis, quod non poterant reuerti ad bonum propter consuetudinem ad malum, quia consuetudo est quaedam natura, ut dicit Philosophus libro de memoria et reminiscentia, et secundum hoc patet litera...*“ In BS.

⁶⁷⁰ I francouzské slovo v moderní francouzštině *maure* má jeden ze svých významů mouřenín. In *Velký francouzsko-český slovník*, sv. 2, s. 78.

⁶⁷¹ Raši toto slovo přepisuje na konci s hebrejským písmenem *tet*, což se však týká spíše výslovnosti než ortografie. Tedy alespoň podle Rašiho byla výslovnost tohoto slova ve 12. století v Troyes [leopa:rt - לִיאָפֶּרְט]. Výslovnost tohoto slova je v současnosti [leopa:r]. In *Velký francouzsko-český slovník*, sv. 2, s. 21.

starofrancouzštině ,tache‘.⁶⁷² *A je nemožné, že se změní. Páchat zlo* (עָרַע),
je jako páchat zlo (לְעָרַע).⁶⁷³

F5) Vedle polemických pasáží namířených proti židům se setkáváme v *Postille litteralis* i s polemickými pasážemi proti muslimům (*saraceni*). Přestože Lyra neovládal arabštinu, dozvídáme se z jeho komentářů mnohé reálie týkající se islámu, ale i ostré výpady proti proroku Muhammadovi, Koránu a vzniku islámu. Ve své postile ke knize Genesis 1:24 dokonce vytýká židovským učencům, že upadli do bludu, který zastávají muslimové.⁶⁷⁴ Je tedy velmi pravděpodobné, přestože Lyra asi nebyl aktivním misionářem, ale spíše jejich pomocníkem a rádcem v otázkách výkladu Bible, že patřil k proudu učenců zabývajících se misijní činností mezi židy i muslimy. U zrodu tohoto proudu stáli učenci jako Raymund z Peñafortu, Raymund Martini a Raymund Llull. Asi nejvíce materiálu, který pojednává o muslimech Lyra vložil do své *Postilly litteralis* k Apokalypse, z níž pochází i následující ukázka.

Zjevení (13:11-12): „*Vtom jsem viděl jinou šelmu, jak vyvstala ze země: měla dva rohy jako beránek, ale mluvila jako drak. Z pověření té první šelmy vykonává veškerou její moc. Nutí zemi a její obyvatele, aby klekali před první šelmou, které se zahojila její smrtelná rána.*“

Lyra: „*Vtom jsem viděl. Tímto je popsána perzekuce církve Chosroem (Cosdroe) a jeho synem a to samé je popsáno i za Muhammada a jeho lidu...je třeba vědět, přestože je začátek Muhammadovy sekty popsán různými autory odlišným způsobem, přece však je vhodnější zastávat, že vznikla ke konci Herakliovy vlády, jak bylo řečeno již v předcházející*

⁶⁷² Podle Rašiho se toto slovo vyslovovalo [takš - טק"ש], proto je i možné, že se psalo *tacche*. Současná výslovnost je však [taš]. In *Velký francouzsko-český slovník*, sv. 2, s. 590.

⁶⁷³ "כּוּשִׁי. שֵׁם אָדָם שְׁחוּר וְקוּרִין מֵאֵר בְּלַעַז. וְנֹמֵר. לִיאֶפֶר"ט בְּלַעַז. חֲבֵרְבוּרוֹתָיו. הַנֹּמֵר מְנוּמֵר הוּא וְהֵם הַחֲבֵרְבוּרוֹת טַק"ש בְּלַעַז וְאֵי אֶפְשֶׁר שִׁיִּהְפְּכוּ. הָרַע. כְּמוֹ לְהָרַע." בתוך מקראות גדולות.

⁶⁷⁴ COHEN, J. *The Friars and the Jews*, s. 178.

části. Avšak Muhammad povznesený z chudoby do bohatství se připravoval na to, že se stane králem Izmaelitů, ze kterých pocházel a jež je správnější nazývat Hagarejci (Agareni), neboť Izmael byl synem Hagar, Sářiny služky podle Genesis 16, jelikož je řečeno propuštěná od Sáry, tak odtud si neoprávněně přisvojili jméno saracéni. Aby dosáhl (=Muhammad) tohoto záměru (=stát se králem Izmaelitů), využil sněmu (consilio) a pomoci jistého heretického mnicha, jménem Sergius, k sepsání lživého (falsum) a přizemního (carnalem) zákona (=Korán) dokresleného některými autory Starého a Nového zákona. A tak byl lépe přijímán nejenom pohany (gentibus) náchylnými k věcem tělesným, ale i prostými křesťany a židy, z nichž mnozí s Izmaelity žili. Vymyslel si, že tento zákon (=Korán) byl zjeven od Boha toliko největšímu proroku Božímu. Proto je o něm řečeno: **Vtom jsem viděl jinou šelmu.** To je Muhammad, který vedl požitkářský život, jenž je nazýván zvířecí (bestialis). A protože byl rozmařilý a bezuzdný vedený touhou po všech lidech východních zemí, chvástal se, že je obdařen od Boha pohlavní silou a plodící schopností větší než čtyřicet mužů, jak je popisováno v Historii východní církve (Historia orientalis) v knize I. kapitole 5., která je jinak nazývána knihou biskupa [Jakuba] z Vitry (episcopi Asconensis), protože byl autorem této knihy.⁶⁷⁵

⁶⁷⁵ „**Et vidi.** Descripta ecclesia persecutione a Cosdroe et eius filio hic consequenter idem describitur sub Mahumeto et eius populo...sciendum, quod licet de inchoatione secta Mahumeti varia dicantur a diversis, tamen convenientius tenetur, quod incoepit circa finem temporis Eraclii, de quo dictum est in parte praece. hic autem Mahumetus de pauperitate ad divitias elevatus cogitavit fieri rex Ismaelitarum, de quo populo erat qui proprie dicuntur Agareni, nam Ismael fuit filius Agar ancillae Sarae, Gen. 16. dicuntur tamen usurpative Saraceni a Sara libera. Ad obtinendum vero propositum usus fuit consilio, et auxilio cuiusdam monachi haeretici, nomine Sergii, condenda legem falsam et carnalem, et quibusdam autoritatib. vete. ac. no. Test. coloratam, ut sic non solum a Gentibus ad carnalia pronis, sed etiam a simplicib. Christianis et Iudaeis, de quib. aliqui habitabant cum Ismaelitis, facilius reciperetur. finxit etiam legem illam a Deo reuelatam tanquam prophetae Dei summo. Igitur de ipso dicitur: **Et vidi. etc.**i. Mahumetum vitam voluptuosam ducentem, quae bestialis dicitur i. Et hi. nam fuit luxuriosus et libidinis ardore succensus super omnes homines oerientalis regionis, iactans se solum super quadraginta homines ex diuino munere virtutem generatiuam et coeundi potestatem

G) Lyrův vlastní exegetický materiál

G1) V následující zajímavé pasáži přináší Lyra starověký hebrejský zvyk, jak sám říká. Tento zvyk potom dává do kontextu s „moderní“ muslimskou náboženskou praxí, o které se mohl dozvědět buď z doslechu nebo jí byl sám očitým svědkem.

Exodus (3:2): „*Rekl: ‚Nepřibližuj se sem! Zuj si opánky, neboť místo na kterém stojíš je půda svatá.‘*“

Lyra: „*Zuj si opánky. Neboť to byl zvyk starověkých [lidí] a obzvláště Hebrejů nevstupovat s obutím na nohou na svatá místa a z tohoto [důvodu] se potom muslimové neodvažují vstoupit s obutím na místa modlitby.*⁶⁷⁶“

G2) Lyra na tomto místě vykládá a rozvádí Rašiho komentář, ke kterému připojuje vlastní zmínku o Paříži, což by také mohla být narážka na místo, ve kterém psal svůj komentář k Písni písní.⁶⁷⁷

Píseň písní (1:6): „*Synové mé matky se proti mně rozohnili, uložili mi vinice hlídat, neuhlídala jsem však vinici vlastní.*“

Lyra: „*Synové mé matky se proti mně rozohnili, to znamená, sužovali mne tvrdou prací Egypťané, o kterých je řečeno synové té samé matky s Hebreji, tito oba (=Egypťané a Hebrejové), kteří byli narozeni v té samé zemi. Podobně můžeme říci, kteří jsou narozeni v Paříži, jsou nazýváni chlapci a synové Paříže (Pařížané). Neboť všichni Hebrejové, kteří*

habere, ut scribitur historiae orientalis ecclesiae. li. I. ca. 5. qui aliter nominatur. s. liber episcopi Aconensis: quia fuit auctor huius libri.“ In BS.

⁶⁷⁶ „*Solue calceamentum. Qui modus erat antiquorum et specialiter Hebraeorum non ingredi sancta loca pedibus calceatis, et inde est quod Saraceni non audent intrare locum orationis nisi discalceati.*“ In BS.

⁶⁷⁷ Poznámky tohoto typu nejsou v Lyrových komentářích výjimkou. Podobnou poznámku připojuje Lyra též ve své postile ke Zj 1:3.

s Jákobem sestoupili do Egypta, zemřeli, když je Egyptané začali sužovat, jak stojí v Exodu 1. A proto se všichni zbylí Hebrejové narodili v Egyptě.⁶⁷⁸

Raši: „*Synové mé matky se proti mně rozohnili. Jsou to synové Egypta, mezi kterými jsem vyrůstala a chodili se mnou mnoho večerů [a] z ničeho nic se proti mně rozohnili...*“⁶⁷⁹

G3) V *Postille litteralis* Lyra často seznamuje studující s reáliemi a to jak v Novém⁶⁸⁰ tak i Starém zákoně. V následující pasáži ze Starého zákona vysvětluje stručně rozdíl mezi křesťanským a židovským kalendářem.

Numeri (28:16): „*V prvním měsíci, čtrnáctého dne toho měsíce, bude Hospodinův hod beránka.*“

Lyra: „*V prvním měsíci. To je v březnu. Tedy měsíc březen u Hebrejů se někdy sbíhá s naším dubnem, neboť počítají prostřednictvím lunárních měsíců. Avšak solární rok tvoří dvanáct měsíců a jedenáct dní. Kvůli tomu mají židé ve třetím roce navíc k dvanácti měsícům běžného roku třicet tři dni. Každý měsíc má třicet dní a tak mají třináct měsíců. Díky tomu se u nich únor, který nazývají Adar, zdvojuje⁶⁸¹ a tehdy březen nazývaný jimi Nisan se sbíhá téměř úplně s naším dubnem.*“⁶⁸²

⁶⁷⁸ „*Filii matris meae pugnaverunt contra me, id est, duris laboris me afflixerunt Aegyptii qui dicuntur filii eiusdem matris cum Hebraeis, eo quod utriquam de eadem terra fuerunt nati, eo modo loquendi quo nati Parisius dicuntur pueri et filii Parisienses. Omnes enim Hebraei qui cum Iacob fuerunt ingressi Aegyptum, mortui erant quando Aegyptii ceperunt eos affligere, ut habetur Exo. I, et ideo omnes reliqui erant in Aegypto nati.*“ In BS.

⁶⁷⁹ „בני אמי נחרו בי. הם בני מצרים שגדלתי בהם ועלו עמי בערב רב הם נחרו בי בהסתם...“ בתוך מקראות גדולות.

⁶⁸⁰ Mark Hazard uvádí podobný komentář z Janova evangelia. In HAZARD, M. *Literal Sense and Gospel of John in Late-Medieval Commentary and Literature*, New York and London: Routledge, 2002. ISBN 0-415-94123-7. s. 37.

⁶⁸¹ V hebrejštině Adar šení.

⁶⁸² „*Mense autem primo. s. in Martio. Verumtamen mensis Martius apud Hebraeos aliquando concurrat cum Aprili nostro, quia computant menses per lunationes, annus autem solaris continet XII. Lunationes et undecim dies. Propter quod in tertio anno Iudaei ultra duodecim lunationes cuislibet anni habent trigintatres dies, de quib.*“

G4) Jelikož toto místo Raši ve svém výkladu vynechává, tak se Lyra obrací ke Kimchiho komentáři anebo se jím nechává přinejmenším inspirovat. Kimchiho látku tedy Lyra drobně upravuje a doplňuje svým výkladem o jméně *Nicolaus*, které mělo své odlišné formy, tak jako i hebrejské jméno *Jójakím*. Je velmi pravděpodobné, že toto doplnění patří k jeho osobním poznámkám.

Jeremjáš (22:24): „*Jakože jsem živ, je výrok Hospodinův, i kdyby byl Konjáš, syn Jójakímův, král judský, pečetním prstenem na mé pravé ruce, strhnu tě odtamtud.*“

Lyra: „*I kdyby byl Konjáš. V hebrejštině stojí Chonias, to je však [stále] totéž jméno – Jójakím (Ioachim), Jekonjáš (Iechonias)⁶⁸³ a Konjáš (Chonias). Avšak jako jsou proměnlivá [jména] v hebrejštině, tak je (=proměnlivé) v latině jméno Nicolaus - Koletus a Kolinus.*“⁶⁸⁴

Radak: „*Jakože jsem živ. Protože mluvil o Jójakímovi (יהויקים), mluvil také tak o Jójakínovi (יהויכין),⁶⁸⁵ jeho synu, kterého nazval zkráceně Konjáš (כניחא).*“⁶⁸⁶

G5) Mnohé reálie se netýkají pouze Francie, ale i Španělska, jak se dočteme v následujícím komentáři.

accipiunt triginta per uno mense, et sic habent tradecim menses proter quod apud eos Februarius qui vocatur Adar, duplicatur, et tunc Martius eorum vocatur Nisan concurrat fere totaliter cum Aprili nostro.“ In BS.

⁶⁸³ Jr 24:1. Lyra užívá ve svém komentáři odlišné pasáže ve srovnání s Davidem Kimchim. Též bychom mohli považovat Lyrův komentář za korekci Kimchiho komentáře.

⁶⁸⁴ „*Quia si fue. In Heb. habetur, Chonias, est tamen idem nomen Ioachim, Iechonias a Chonias: variatum tamen in Heb. sicut in Latino idem nomen est Nicolaus et Coletus et Colinus.*“ In BS.

⁶⁸⁵ 2Kr 24:6 nebo Jr 52:31 aj.

⁶⁸⁶ „*כי כון שדבר על יהויקים דבר גם כן על יהויכין בנו וקראו כניהו לפחיתות.*“ בתוך מקראות גדולות. בתוך מקראות גדולות.

Píseň písní (5:15): „*Jeho stehna jsou sloupy z bílého mramoru, spočívající na patkách z ryzího zlata. Vzhled má jak Libanón, je ztepilý jak cedr.*“

Lyra: „*Na patkách z ryzího zlata. To znamená, že má na nohou obuté zlaté střevíce, jaké nosí španělská šlechta (nobiles de Hispania).*“⁶⁸⁷

G6) Z některých komentářů se můžeme dokonce domnívat, že mohl být Lyra pravidelně informován o misijních aktivitách na Dálném Východě.

Zjevení (13:18): „*To je třeba pochopit: kdo má rozum, ať sečte číslice té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.*“

Lyra: „*To číslo. Tím se rozumí rok...avšak nezdá se, že by brzo Muhammadiův zákon (=Korán) ustoupil, jelikož v několika málo letech díky mnohým (=dalším) nabyl síly. Neboť Tataři, kteří jsou nesmírného počtu, si tento zákon z větší části osvojili, jak jsem byl ujištěn jistým biskupem našeho řádu, který mnohé roky pobýval mezi Tatary.*“⁶⁸⁸

5. 2. Mikuláš z Lyry mezi křesťanskou a židovskou tradicí

Mikuláš z Lyry ve svých předmluvách⁶⁸⁹ jasně vysvětluje proč si vybírá právě Rašiho jako základní „kámen“ pro svůj výklad a i z mnohých ukázek z jeho komentářů bylo zjevné, že *Postilla litteralis* není myslitelná bez židovských výkladů a už vůbec bez Rašiho komentáře. Avšak v kontextu doby, která nebyla židům zrovna moc nakloněná,⁶⁹⁰ i celého

⁶⁸⁷ „*Super basas aureas. Id est, super pedes calciatos calciis in superficie de auratis, quales portant nobiles de Hispania.*“ In BS.

⁶⁸⁸ „*Numerus. n. s. anni...tamen lex Mahumeti non uidetur hic propinqua cessationi, nam a paucis annis multum inualuit. Tartari enim qui sunt in maximo numero, legem illam perceperunt pro maiori parte illius populi, sicut audiui assertive a quodam episcopo ordinis nostri, qui per plures annos inter Tartatos habitauit.*“ In BS.

⁶⁸⁹ Viz kap. 4.

⁶⁹⁰ Počátek 14. století je totiž spojen s intenzivnější činností inkvizitorů. Jedním z nich byl např. Bernard Gui, jenž dokončuje svoji příručku pro inkvizitory mezi lety 1322-1323. In LAMBERT, M. *Středověká hereze*, s. 259-263. Ve stejné době jsou vedeny i

Mikulášova díla, jenž je bezesporu do značné míry polemické a na některých místech částečně i protižidovsky a protimuslimsky laděné,⁶⁹¹ se musíme ptát jaké byly další důvody, či jaké byly skutečné okolnosti, které vedly Mikuláše z Lyry, aby za základ svého exegetického přístupu přijal právě komentář věhlasného severofrancouzského rabína a nezmínil vedle něho jméno alespoň jednoho křesťanského vykladače například Tomáše Akvinského, kterého také často cituje ve svých předmluvách⁶⁹² i komentářích.⁶⁹³

inkviziční registry např. od Jakuba Fourniera, který jej píše v letech 1318-1325. In ZBÍRAL, D. *Největší hereze*, Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-914-2. s. 80-90. Počátek 14. století také provází vypovězení židů z Francie. V tehdejší společnosti lze rozeznat narůstající nenávisť k židům, která vrcholí při morové epidemii objevující se kolem roku 1346, během níž Mikuláš v podstatě prožívá konec svého života. Více viz pozn. 696.

⁶⁹¹ K tomu je třeba dodat, že v letech 1290-1421 se setkáváme s mnohými případy, kdy podle svědectví křesťanů židé „znesvěčují hostie“ po celé Evropě. První úplný dochovaný záznam o této události je z roku 1290 z Paříže. O této události se nám dochovalo velké množství latinských i francouzských textů, které můžeme datovat nejpozději do roku 1299. In RUBIN, M. *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. 2. vyd. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-1880-9. s. 40-42. Též In TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews, The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, 2. vyd. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993. ISBN 0-8276-0227-8. s. 109-123. Mikulášovi z Lyry bylo téměř třicet let a shodou okolností působil na univerzitě v Paříži. I on se k těmto událostem vyjadřuje a to ve svém traktátu *Tractatus contra Iudeum impugnatores evangelium secundum Mattheum*, kde říká: „*Neboť však dokazují dále, že křesťané jedí tělo Kristovo, což je strašlivé. Mělo by být řečeno, že by to byla pravda, kdyby bylo přijímáno výhradně v této podobě, ale přijmout ho pod podobou chleba není strašlivé, avšak spíše sladké a hodné úcty. Nejedná se o Krista jako takového ani o jeho tělo, jenž je rozlomeno při takovém přijímání, jenž je zraněno trny či podrápáno, jak si židé představují, ale pouze pod způsobou chleba je lámáno či pošlapáváno.*“ („*Quod autem arguitur ultra, quod Christiani comedunt corpus Christi, quod est horribile: Dicendum quod verum, esset si acciperetur in propria specie, sed ipsum accipere sub speciebus panis non est horribile, sed magis suave et venerabile. Non enim ipse Christus vel eius corpus in ista comestione frangitur vel atteritur sentibus vel laceratur, sicut imaginantur Iudaei, sed solae species panis franguntur vel atteruntur.*“ 4. pars, argumentum 2.) Latinský text pro svůj překlad přebírám od Miri Rubin. In RUBIN, M. *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. 2. vyd. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-1880-9. s. 232, pozn. 43. Pokud bychom se tedy přiklonili k názoru, že postoj Mikuláše z Lyry k židům nebyl, tak vyhocený a nesnášenlivý, jako u některých jeho současníků, přesto musíme konstatovat, že byl autorem dvou polemických traktátů. K tomu také viz s. 26-29.

⁶⁹² Viz kap. 4.1.

⁶⁹³ PFLIBSEN, T. P. *Nicholas of Lyra's Use of St. Thomas Aquinas' Expositio super Iob ad litteram in His Postilla on Job*, Milwaukee: Marquette University, 2006. (Nepublikovaná disertace napsaná pod vedením: Dr. Kennetha G. Hagena).

Lyra koncipuje svoji *Postillu litteralis* především jako praktickou pomůcku při studiu Bible, jejíž studium očividně zaostávalo za židovskou tradicí.⁶⁹⁴ Velikou oblíbenost Lyrovy postily mezi tehdejšími učenici podtrhuje i skutečnost, že její rukopisy jsou dnes rozšířené po téměř všech evropských univerzitách i řádových domech.⁶⁹⁵ Velmi pravděpodobně sloužila stejně tak dobře i křesťanským misionářům, kteří se v této době rekrutovali především z řad františkánů a dominikánů, aby mohli lépe obstát v misijní činnosti⁶⁹⁶ mezi židy, muslimy, ale i mezi stoupenci

⁶⁹⁴ Paul Stuehrenberg si ve svém článku všímá vzrůstající odbornosti v křesťanských komentářích a poukazuje na viditelný vývoj křesťanských biblických výkladů od komentáře *Glossa ordinaria* přes *Postillu* Huga ze Sv. Cher (1195-1263) až k *Postille litteralis* Mikuláše z Lyry, která ve 14. století potom kompletně nahradila Hugovu postilu, přestože neustávala snaha mezi dominikány o její opravy a doplnění. In STUEHRENBURG, F. P. The Medieval Commentary Tradition: The Glossa Ordinaria, Hugh of St. Cher and Nicholas of Lyra and the Study of the Bible in the Middle Ages. *Journal of Religious & Theological Information*, 1993, roč. 1, s. 91-101.

⁶⁹⁵ Viz kap. 2.3.

⁶⁹⁶ V té samé době, kdy Lyra začíná psát svoji postilu, byla v květnu roku 1320 vypravena z Normandie křížová výprava proti nevěřícím muslimům ve Španělsku, kterou doprovázely i protesty proti majetným a vysokému kléru. K těmto událostem mohla přispět i extrémní neúroda v letech 1315-1318, která postihla severní Evropu. Účastníci této křížové výpravy nebyli pouze chudí, ale byla mezi nimi nižší šlechta a klér. Dobové kroniky hovoří o desetitisícovém davu, který přišel do Paříže a žádal dokonce samotného krále, aby je vedl, ten však odmítl. (Lze si jen stěží představit, že by Lyra o této události nevěděl.) Stoupenci této výpravy, kteří si také říkali „*Pastoureaux*“ (Pastýři), se obrátili jako první proti židům, neboť si chtěli z jejich bohatství pořídit výzbroj, při té příležitosti je nutili ke křtu. Pogromy rozhodně neprobíhaly v malém rozsahu. Židovské kroniky uvádějí, že tímto hnutím bylo vypleněno až 120 židovských obcí. Po zásahu královského vyslance Ayméryho z Croce, se menší část z výpravy přesula na území Španělska. V následujícím roce (1321) jsou navíc židé spolu s malomocnými obviněni z trávení studní (tento případ se považuje za jeden z nejstarších plně doložených). Malomocní byli též obviněni, že poskytují hostie židům, kteří je znesvěcují. Viz Lyrův text k této záležitosti pozn. 691. Dokonce v roce 1321 některá města žádala vyhoštění židů a segregaci malomocných. Též se objevují podvržené dopisy, kde se píše o spiknutích malomocných se židy i s muslimy proti Francii. Velmi podobně potom probíhají události roku 1320 i v sousedním království Aragonie. In NIRENBERG, D. *Communities of Violence – Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1996. ISBN 0-691-05889-X. s. 43-68. O tom, že některé Lyrovy spisy byly součástí misijního studijního materiálu, svědčí jeden z pařížských kodexů ze 14. století, ve kterém se nachází i Lyrův traktát *Utrum ex scripturis receptis a judaeis possit efficaciter probari saluatorem nostrum fuit deum et hominum* vedle spisů *Lex Mahumet*, *Liber Alchorani*, *Machumeti Theologia*, *Doctrina Machumeti* a latinského překladu Koránu pořízený Markem z Toleda roku 1216. In BURMAN, E. T. *Reading the Qu`ran in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-4018-4. s. 128, pozn. 34. Výrazný protimuslimský postoj nacházíme však i v jeho komentářích. Viz ukázka F5.

různých heretických hnutí.⁶⁹⁷ Lyra jakoby říkal, že už není potřeba ztrácet čas studiem židovských komentářů, neboť on už tuto práci v podstatě učinil za všechny, protože jeho komentář již židovské výklady obsahuje. A nejen, že Lyra ve svém komentáři přivádí křesťanské učence neustále k originálnímu hebrejskému textu a činí tak v daleko větší míře než Jeroným, což je bezesporu jeden z hlavních Lyrových záměrů, ale též je na mnohých místech seznamuje i s židovskou exegetickou tradicí doprovázenou reáliemi a poukazuje na konfliktní pasáže mezi oběma tradicemi. Zdá se, že i v tomto přístupu se Lyra přidržoval starší tradice, kterou ve velmi podobných konturách nalézáme již u Raymunda Martiniho, jehož dílo Lyra velmi dobře znal a užíval.⁶⁹⁸ Lyrův komentář jakoby studujícímu jasně říkal, kde je, či není vhodné následovat slova židovských učenců⁶⁹⁹ a zejména pak Rašiho, jehož věhlas i reputace byla

⁶⁹⁷ Z počátku často činili chyby při překládání Bible do místních jazyků (např. do starofrancouzštiny) a též se uchylovali i k doslovnému chápání Písma. Např. Valdenští se zpočátku (poč. 13. stol.) učili Písmo z paměti a byli často nazýváni *illiterati*. Avšak už na počátku 14. století se můžeme setkat s učením z řad stoupců Petra Valdese, kteří dokonce studují na řádové františkánské škole v Montpellier jako Raymund de Costa kolem roku 1319. A je třeba dodat, že toto nebyl mimořádný případ, jak uvádí ve své studii Alexander Patschovsky. In PATSCHOVSKY, A. *The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*. In BILLER, P. and HUDSON, A. (ed.) *Heresy and Literacy, 1000-1530*, 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ISBN 0-521-419-794. s. 126. Poslední dobře známý vzestup katarů se datuje kolem roku 1300, jak uvádí Petr Biller. In BILLER, P. *The Cathars in Lanquedoc and written culture*. In BILLER, P. and HUDSON, A. (ed.) *Heresy and Literacy, 1000-1530*, s. 82.

⁶⁹⁸ Velmi podobnou metodou postupoval ve svých spisech i Raymund Martini (+1284), který působil jako profesor arabštiny na řádové škole v Tunisu a potom učil hebrejštinu v Barceloně. Raymund vybírá pasáže z rabínské literatury, které mnohdy cituje v originále a připojuje k nim svůj překlad. Ve své předmluvě k tratátu *Capistrum Iudeorum*, upozorňuje na dvě metody, jak židé překrucují pravdu. Někdy se uchylují k tvrzení, že se verš neobjevuje v tomto znění v originálním hebrejském textu a někdy prohlašují, že nemůže být chápán tímto či oním způsobem. Anglický překlad této pasáže přináší G. Dahan. In DAHAN, G. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, 2. vyd. Přel. J. Gladding. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. ISBN 0-268-00830-2. s. 94. Také Tomáš Akvinský sepisuje svoji *Summu contra gentiles* na žádost Raymunda z Peñafortu pro misionáře působící ve Španělsku. In HOOD, Y. B. J. *Aquinas and the Jews*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1995. ISBN 0-8122-3305-0. s. 37. Viz pozn. 235.

⁶⁹⁹ Podobný postup můžeme spatřovat i u Tomáše Akvinského, který se ve své Teologické summě snaží vypořádat s Maimonidovým *More nevuchim*. viz pozn. 270. Též i mistr Eckhart se pokouší nalézt křesťanský výklad Maimonidova *More nevuchim*. Viz pozn. 179.

mezi křesťany dobře známá. Jakým způsobem vnímali křesťanští učenci Rašiho i jeho komentáře v průběhu 13. století, nám napoví i následující pasáž z úvodu k *Extractiones de Talmud*, která byla sepsána v letech 1248-1255:

„...Co se týče glos Salomonise z Troyes ke Starému zákonu, tak jsem nepřeložil téměř nic,⁷⁰⁰ přestože jsou v nich nekonečné podivuhodnosti, obsahují velkou část z talmudu. A ačkoliv okomentoval celý Starý zákon takovým způsobem, že nic nezanechal v hloubi nezfalšované (*incorruptum*), takže zanedbal jednak doslovné (*litteralem*)⁷⁰¹ i duchovní (*spiritualem*)⁷⁰² pochopení či smysl, ale vše zvrátil a převrátil v báchorky (*fables*). Židé však čemukoliv, co řekl, přisuzují autoritu, jakoby to bylo řečeno z úst Božích. Jeho glosy k talmudu se budou nalézat často ve vložených pasážích (=které budou následovat). Jeho tělo je pochováno s úctou v Troyes, a duše v nejzazším pekle...“⁷⁰³

⁷⁰⁰ Seznam míst v Rašiho komentáři, ke kterým byl pořízen latinský překlad v *Extractiones de Talmud* viz MERCHAVIA, Ch. *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature*, s. 419.

⁷⁰¹ Pravděpodobně narážka na pšat.

⁷⁰² Pravděpodobně narážka na draš.

⁷⁰³ „...*De glosis vero salamonis trecensis super vetus testamentum pene nichil transtuli, licet sint ibi mirabilia infinita, et de talmut magnam contineant partem et quamvis taliter totum glosaverit vetus testamentum, quod nichil ibi penitus relinquat incorruptum: ita quod nec litteralem nec spiritualem intelligentiam seu sensum derelinquat, sed totum pervertat et convertat ad fabulas. Judaei tamen quicquid dixit auctoritatem reputant, ac si de ore domini fuerit eis dictum. Huis glose super talmut frequenter in sequentibus inveniuntur inserte. Sepultum est corpus eius honorifice trecis, et anima in inferni novissimo...*“ Latinský text citován podle MERCHAVIA, Ch. *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature*, s. 239. Herman Hailperin uvádí ještě jinou pasáž z další části téhož rukopisu s názvem *De glosis vero Salamonis Trecensis*, kde autor mluví podobně, avšak ne již tak ostře proti Rašimu. Též je zajímavé, že zmiňuje i Rašiho následovníky. In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, s. 117.

Z této ostře vyznívající pasáže napsané těsně po pařížské disputaci,⁷⁰⁴ je zřejmé, že si křesťané velmi dobře uvědomovali charakter Rašihovo komentáře i jeho téměř až „božskou“ autoritu, kterou měl mezi židy.

A pravděpodobně to by mohl být i jeden z důvodů, proč si Lyra vybírá za základ svého komentáře právě významného severofrancouzského komentátora, neboť měl velikou autoritu, jak mezi tehdejšími běžnými židy, tak i mezi židovskými učenici.⁷⁰⁵ Lyra potom

⁷⁰⁴ Pařížská disputace se konala 27. června 1240 za přítomnosti královny matky Blanche Kastilské mezi konvertitou františkánem Mikulášem Doninem a čtyřmi významnými severofrancouzskými rabíny Jechi'elem ben Josefem z Paříže, Jehudou ben Davidem z Melunu, Šmu'elem ben Šlomem z Falaise a Mošem ben Ja'akovem z Coucy. Rozhodčími byli pařížský biskup Vilém z Auvergne, kancléř pařížské university Odo z Châtauroux a biskupové ze Sens a Senlis. In DAHAN, G. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, 2. vyd. Přel. J. Gladding. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. ISBN 0-268-00830-2. s. 32. Pro úvodní studii k pařížské disputaci doprovázenou anglickým překladem celé disputace viz MACCOBY, H. (ed.) *Judaism on Trial, Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, 6. vyd. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006. ISBN 1-874774-16-1. s. 19-38, s. 97-101. Mikuláš Donin původně studoval na ješivě právě u Jechiela ben Josefa z Paříže, ze které byl později exkomunikován, protože prý zavrhoval Ústní Tóru. In ROSENTHAL, M. J. Donin, Nicholas. In *Encyclopedia Judaica*.

⁷⁰⁵ Proč se stal tak oblíbeným a uznávaným rabi Šlomo ben Jicchak (1040-1105) a ne například Avraham ibn Ezra (1092/3-1167) či rabi Šmu'el ben Me'ir (1080/85-1174) nebo rabi Moše ben Nachman (1194-1270)? Odpověď na otázku proč si získaly Rašihovo komentáře v židovské tradici takovou oblibu a autoritu není jednoduchá. Avraham Grossmann říká, že na Rašihovu popularitu měl vliv za prvé styl jeho komentáře, za druhé historické události a prostředí ve kterém vznikaly a za třetí autorita jeho komentáře k Babylónskému talmudu, který mu patrně vynesl nejvyšší respekt mezi pozdějšími židovskými učenici. In GROSSMANN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works*, s. 214-215. Například rabi Moše ben Nachman ve své předmluvě k Tóře mluví o Rašihovi komentáři následujícím způsobem: „*A ozářím svou tvář světlou nejčistší lampou, totiž výklady našeho učitele Šloma (ben Jicchaka), který jest ozdobnou korunou a nádherným věncem, jenž vyniká ve znalosti Písma (mikra), Mišny a gmary a jemuž patří prvenství. Opojím se jeho slovy a v jejich lásce se pokochám a podle nich budu vést argument, výklad a rozbor v jeho jednoduchých (פשטי) i homiletických výkladech (מדרשיו) a o celé nesmírné agadě, která jest zmíněna v jeho komentářích. A s Avrahamem ibn Ezrou se nám dostane zjevných pokárání i skryté lásky.*“ In מקראות תשנ"ה. Právě Rašihovo, Avrahama ibn Ezru a později i Moše ben Nachmana můžeme řadit asi k nejvýznamnějším středověkým komentátorům hebrejské Bible vůbec. Avraham ibn Ezra dokonce kritizuje Rašihovo, že není dobrým znalcem hebrejštiny. In GROSSMANN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works*, s. 176. S Rašim na některých místech ve svých komentářích diskutuje i Ramban, i když i on si bere jeho komentáře za příklad, jak ostatně přiznává ve své předmluvě. Podrobný výklad Nachmanidovy předmluvy k Tóře a ke vztahu Rašihovo a Rambana podává Chaviva Pedaya. In PEDAYA, H. *Nachmanides – Cyclical Time and*

Rašihovo komentář obohacuje o křesťanskou látku protkanou na mnoha místech svými poznámkami, ve kterých na jedné straně poukazuje na ta místa, kde podle křesťanského učení Raši ve svém výkladu „chybuje“ a kde kolikrát vůbec „nepochopil“ záměr autora Písma, avšak na druhé straně nacházíme i taková místa, kde nechává Rašihovo vykládat slova Písma, neboť alespoň podle mínění Mikuláše z Lyry, rabi Salomonis (Raši) hovoří podobně jako křesťanští vykladači nebo Rašihovo komentář obohacuje křesťanský výklad, aniž by byl v rozporu s učením církve. Na místech, kde Raši mlčí, se Lyra potom obrací k jiným židovským učencům, jako byl Moše ben Maimon, Avraham ibn Ezra nebo David Kimchi.

Ani široké pojetí doslovného smyslu Lyra nerozpracovává ve svých předmluvách a na některých místech ve svých komentářích zcela náhodně. Neboť doslovný výklad (*ad litteram*) byl křesťanskými autory často pokládán za výklad „židovský“⁷⁰⁶ a taktéž byl oblíbený i užívaný mezi některými stoupenci heretických hnutí.⁷⁰⁷ Proto už kdysi Jicchak Be'er považoval židovské „doslovné“ komentáře za způsob, kterým čelili židovští učenci tehdejšímu křesťanskému výkladu.⁷⁰⁸ A snad i z tohoto

Holy Text, Tel Aviv: Am Oved Publishers, 2003. ISBN 965-13-1573-3. s. 120-156. Jom Tov Assis přináší dokonce případ ze Španělska, kdy jeden ze studentů odmítá studovat talmud, neboť učitelé v tamější ješivě nechtějí vyučovat talmud s Rašihovo komentářem. In ASSIS, Y. T. *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 1-874774-04-8. s. 330.

⁷⁰⁶ A to i na konci 13. století. Viz pozn. 329.

⁷⁰⁷ Viz pozn. 697.

⁷⁰⁸ Na tento názor, který kdysi vyslovil Jicchak Be'er, přistupuje avšak pouze jen částečně i Avraham Grossmann, který se ve své práci *צרת הכבי הראשונים* velmi pečlivě shrnuje vědeckou diskuzi o otázce vzniku „אסכולת הפשוט“ v židovské tradici. Pokouší se odpovědět na otázky, jak si lze vysvětlit enormní produkci židovských komentářů v 11. a 12. století v severní Francii a stejně tak jak si lze vysvětlit i jejich znatelný útlum na přelomu 12. a 13. století. Jakým způsobem tedy můžeme vysvětlit tyto dvě disproporce? Pozdější komentátoři se totiž omezují zejména na vytváření kompilací, avšak téměř již nevytvářejí nové komentáře. Tato produkce židovských komentářů byla způsobena pravděpodobně třemi příčinami: a) vlivem španělského duchovního centra, b) vlivem renesance ve 12. století, c) vlivem židovsko-křesťanských disputací. Detailněji s odkazem na další literaturu In GROSSMANN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works*, s. 455-506.

důvodu se Lyra snaží o „nové“ křesťanské pojetí doslovného smyslu, totiž pojetí širokého doslovného smyslu (*duplex sensus litteralis*), který byl známý i mezi židovskými vykladači.⁷⁰⁹ Tím v podstatě Lyra říká, že celé Písmo lze vyložit podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*),⁷¹⁰ neboť jen z něho lze vést argument k důkazu, tak jak činí i někteří židovští vykladači a obzvláště rabi Salomonis (Raši), avšak některá místa jim zůstala stále zatemněná.

⁷⁰⁹ Viz pozn. 375.

⁷¹⁰ Což dokazuje tím, že píše *Postillu litteralis* k celému Starému i Novému zákonu.

6. Vliv *Postilly litteralis* na pozdější vykladače

Poslední kapitola této práce se zabývá vlivem Lyrových komentářů na pozdější učence. Mezi významnými křesťanskými učiteli jsou totiž mnozí, kteří vděčí za svůj úspěch právě Lyrovým komentářům. Neboť právě tyto výklady zásadním způsobem ovlivňují pokračující křesťanskou exegetickou tradici. Zmíňme zde alespoň vybrané významné učence⁷¹¹ jako Jana Viklefa (1325-1384),⁷¹² Geoffrey Chaucera (1343-1400),⁷¹³ Erasma Rotterdamského (1469-1536)⁷¹⁴ a Martina Luthera (1483-1546).⁷¹⁵

Ke studentům, kteří se zabývali Lyrovými komentáři patřili i mnozí čeští učenci, u kterých je silně patrný vliv Lyrovy *Postilly litteralis*.⁷¹⁶ A mezi tyto učence patřil i mistr Jan Hus (1372-1415). Lyrův

⁷¹¹ H. Hailperin ve své práci uvádí dílčí seznam učenců zabývajících se *Postillou litteralis*, mezi kterými zmiňuje kupříkladu Jindřicha z Hessenu (1340-1397) či Štěpána Bodekera (1384-1459). In HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 262; Též i D. Klepper se věnuje některým učencům, kteří významným způsobem užívali Lyrovy komentáře, mezi nimi například zmiňuje Jiřího Naddiho ze Sieny (+1398). In KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, s. 109-133.

⁷¹² „Hätte sich Wyclif nicht der Postille Lyras anvertrauen können und vollen, so wäre er vielleicht in den Anfängen seiner Auslegung stecken geblieben oder – per impossibile – seine theologischen Werke hätten ungeschrieben bleiben müssen. Die Benutzung der Postille Lyras ist in Wyclifs Bibelkommentar vom Anfang bis zum Ende auf Schritt and Tritt nachweisbar.“ In BENRATH, A. G. *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966, s. 10; Též viz pozn. 60.

⁷¹³ DOVE, M. *Chaucer and the Translation of the Jewish Scriptures*. In DELANY, S. (ed.) *Chaucer and the Jews, Sources, Contexts, Meanings*, New York and London: Routledge. ISBN 0-415-93882-1. s. 89-107; Též viz pozn. 34.

⁷¹⁴ MARKISH, S. *Erasmus and the Jews*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986. ISBN 0-226-50590-1. s. 132-134; Též In ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2. vyd. Přel. J. Hejnic. Praha: Mladá fronta, 1986, s. 81-82.

⁷¹⁵ EBELING, G. *Evangelische Evangelienauslegung – eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 2. vyd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, s. 152-155.

⁷¹⁶ Např. Husův současník Jan z Mýta (+1402) je ve své *Lectura super secundum nocturnum psalterii partim cum glossis interlinearibus* plně závislý na Mikuláši z Lyry, jak je patrné už z jeho úvodních slov: „*Dominus illuminatio mea [Ps XXVI,1]. Secundum Nicolaum de Lyra huic psalmo in hebreo premittitur titulus talis David preponitur tamen littera lamech ad designandum,...*“ In Iohannis de Muta dicti Sophista *Lectura super*

vliv na Jana Husa je snad nejvíce patrný v jeho spise *De ecclesia*, ve kterém z Lyrových komentářů přebírá pozoruhodně dlouhé pasáže a dokonce Mikuláše z Lyry na jednom místě přezdívá „horlivým vykladačem Písma“ (*sedulus scripture expositor*). Jan Hus cituje *Postillu litteralis* ve svém traktátu *De ecclesia* na pěti místech. V následující části se tedy zastavíme podrobněji u většiny⁷¹⁷ z nich, zejména co se týče obsahu a možného vlivu židovských komentářů obsažených v Lyrově *Postille litteralis* na dílo Jana Husa.

V prvním místě z Matoušova evangelia 16:18 Hus přebírá doslovně téměř celý Lyrův komentář v následujícím kontextu:

„*Neboť Kristus, král nebes a ženich této církve, je mocnější než kníže tohoto světa. Proto, aby ukázal svou moc předzvěděni i předurčení, jímž mocně svou církev buduje, ochraňuje, předvídá a předurčuje, a aby dal své církvi naději k vytrvalosti, připojil: ‚A brány pekelné ji nepřemohou.‘*⁷¹⁸ *K tomu říká Lyra:*⁷¹⁹ *‚Z toho vyplývá, že církev nespočívá na lidech, kteří mají moc nebo církevní či světské důstojenství, poněvadž mnohá knížata, velekněží i jiní lidé nižších hodností odpadli od víry.‘ Tak on.*“⁷²⁰

secundum nocturnum psalterii partim cum glossis interlinearibus, Praha: Národní knihovna, III.B.13, (konec 14.-počátek 15. stol.).

⁷¹⁷ Vynechávám Husův a Lyrův komentář k Mt 9:15, který můžeme považovat za málo významný ve srovnání s ostatními pasážemi.

⁷¹⁸ Mt 16:18.

⁷¹⁹ K Mt 16:18 **Lyra**: „*Non praeualebunt ad. eam. A vera fide subuertendo. Ex quo patet, quod ecclesia non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis, ecclesiasticae vel secularis, quia multi principes et summi pontifices et alii inferiores inuenti sunt apostatasse a fide, propter quod ecclesia consistit in illis personis in quibus est notitia vera, et confessio fidei veritatis.*“ In BS.

⁷²⁰ Citováno podle HUS, J. *O círvi*. 1. vyd. Přel. F. Dobiáš a A. Molnár. Praha: Československá akademie věd, 1965, s. 60; **Hus**: „*Nam Christus rex celorum, sponsus illius eccelsiae, est potentior principe huius mundi. Unde ad ostendum suam potentiam, praescienciam et praedestinacionem, qua potenter edificat, protegit, prescit et predestinat suam ecclesiam et ad dandum spem sue ecclesie de perseverancia, adiecit: et porte inferi non non praeualebunt adversus eam. Ubi dicit Lyra: Ex quo patet, quod ecclesia non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis, ecclesiasticae vel secularis, quia multi principes et summi pontifices et alii inferiores inuenti sunt*

Zatímco v tomto případě Jan Hus cituje věrně Lyrův komentář, tak v následující pasáži k Deuteronomiu 17:8-13 již z Lyrova komentáře vynechává: „*Hic dicit glossa Hebraica*“. To samé Hus činí i v případě druhé Lyrovy pasáže k Exodu 23:2, kde taktéž vynechává z Lyrova textu: „*Aliter exponunt Hebraei passum istum*“, jak je zřejmé z následující rozsáhlejší pasáže Husova traktátu:

„*Ale svrchované lži se dopouštějí, když říkají: ‚Ani nepřihlížejí k Písmu svatému, které v 17. kapitole Deuteronomia říká.⁷²¹ Jestliže zjistíš...atd.‘ V té věci ať vezmou tihle doktoři na vědomí, že přihlížíme k tomuto Písmu svatému a připouštíme, že je pravým slovem Božím, které potvrzuje náš názor. Neboť horlivý vykladač Písma Mikuláš z Lyry říká k uvedenému textu: ‚Názor žádného člověka, ať má jeho autorita sebevětší váhu, se nesmí zastávat, obsahuje-li zřejmě nesprávnost nebo blud. A to vyplývá ze slov, která jsou v textu uvedena dříve: A on ti oznámí pravdivý rozsudek. Potom se dodává: A čemu tě naučí podle jeho zákona. Z toho plyne, že mluví-li nepravdu nebo se zřejmě odchyľují od zákona Božího, nemá jich být uposlechnuto.‘ Tak Lyra. A na potvrzení toho přistupuje Hospodinovo slovo z 23. kapitoly Exodu:⁷²² ‚Nedáš se cestou davu, aby ses dopustil zlého, ani se na soudu nepřikloníš k většině, aby ses uchýlil od pravdy.‘ O tom říká opět Lyra: ‚V hebrejštině čteme: Nepřikloníš s k rabím, to jest k mistrům nebo velkým, abys hřešil.‘ A dále: ‚Neboť jako se nesmíme odklonit od pravdy, protože většina soudců se od ní odklání, tak se nesmíme od ní odklonit kvůli těm, jejichž autorita na soudu má větší váhu při rozsuzování.‘ Tak Lyra. Hle tomuto vykladači v této otázce více důvěřuji než všem uvedeným doktorům. Neboť on z Písma případně*

apostatasse a fide. Hec ille.“ In HUS, J. *Tractatus de ecclesia*, H. Thomson (ed.), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1958, s. 45.

⁷²¹ Dt 17:8-13.

⁷²² Ex 23:2.

vyvozuje předně, že ‚názor žádného člověka, ať má jeho autorita sebevětší váhu‘, a tak ani názor papežův, ‚se nesmí zastávat, obsahuje-li zřejmě nesprávnost nebo blud.‘ ...Za druhé vyvozuje (=Lyra), že zákon Boží je měřítkem, podle něhož výlučně mají jednotliví soudcové a zvláště církevní soudit...Proto upozorňuje (=Lyra), že to vyplývá ze slov: ‚A oni ti oznámí pravdivý rozsudek.‘ A pak následuje: ‚A čemu tě naučí podle jeho zákona.‘ Za třetí vyvozuje Lyra ze zmíněného Písma Hospodinova, že ‚mluví-li soudcové nepravdu nebo se zřejmě odchylojí od zákona Božího, nemá jich býti uposlechnuto‘, poněvadž Bůh říká, jak jsem uvedl: ‚Nedáš se cestou davu, aby ses dopustil zlého, ani se na soudu nepřikloníš k výroku většiny, aby ses uchýlil od pravdy.‘ ...Proto není Pilát prost viny, že uposlechl nejvyššího velekněze s úředníky, zákoníky a staršími lidu, neboť Bůh říká: ‚Nedáš se cestou davu, aby ses dopustil zlého, ani se na soudu nepřikloníš k výroku většiny, aby ses odchytil od pravdy.‘ A k tomu Lyra: ‚V hebrejštině se říká: Nepřikloníš se k rabím, to jest k mistrům nebo k velkým, abys hřešil.‘ ...A není pochyby o tom, že papeže a kardinály je nutno poslouchat, pokud učí pravdě podle zákona Božího, jak praví autorita: ‚Oni ti oznámí pravdivý rozsudek a učiníš, cokoli ti řeknou a čemu tě naučí podle jeho zákona.‘ Jestliže však ‚rabím, to jest mistři nebo velcí‘, jak říká Lyra, ať už jsou to papežové nebo kardinálové, příkázou nebo budou učit něco jiného než pravdu, i kdyby celá římská kurie byla na jejich straně, nemá je věřící poslouchat, poznal-li pravdu. Neboť Bůh praví: ‚Nedáš se cestou davu, aby ses dopustil zlého, ani se na soudu nepřikloníš k výroku většiny, aby ses odchytil od pravdy.‘⁷²³

⁷²³ Citováno podle HUS, J. *O círvi*. s. 131-133; **Hus**: „Sed consumatum mendacium addunt dicentes: nec advertentes scripturam sacram, Deut XVII: Si difficile etc. Pro isto debent scire isti doctores, quod advertimus istam scripturam sacram et concedimus eam esse verbum dei verum nostram sententiam quod confirmat. Nam dicit sedulus scripture expositor Nicolaus Lira super allegato textu: Sententia nullius hominis, cuiscunque sit auctoritatis, tenenda est, si contineat manifeste falsitatem seu errorem. Et hoc patet per hoc quod premititur in textu: Indacabunt tibi iudicii veritatem. Post subditur: et docuerunt te iuxta legem eius, ex quo patet quod, si dicant falsum vel declinent a lege dei manifeste, non sunt audiendi. Hec Lira. Ad cuius confirmationem accedit illud verbum

Jestliže tuto Husovu pasáž porovnáme s Lyrovým a Rašiho komentářem, vyplývá, že v první pasáži (Dt 17) Hus argumentuje podle Mikuláše z Lyry, což vysvětluje proč vynechává názor hebrejských vykladačů. Avšak ve druhé pasáži (Ex 23) vede argumentaci pouze podle rabínského komentáře samozřejmě skrze Lyrův komentář. Na tomto místě je pak zajímavé, že Hus vynechává poznámku o původu tohoto komentáře, že se totiž jedná o názor židovských vykladačů. Tento zdánlivý nesoulad je však pochopitelný, neboť v první pasáži Lyra odmítá Rašiho názor, zatímco ve druhé pasáži Rašiho názor následuje. A tak proto tedy není překvapivé, že Jan Hus následuje pouze názor Mikuláše z Lyry, bez ohledu na to, zda tento názor původně pochází od židovských komentátorů.

Lyra a Raši tedy komentují Dt 17 těmito slovy:

domini Exod. XXIII: Non sequeris turbam ad faciendum malum nec in iudicio plurimorum acquiesces ut a vero devies. Super quo ipse Lira dicit: Quod in Ebreo habetur: Non declinabis post rabim id est magistros vel magnos ad peccandum, et infra: Quia sicut non est declinandum a veritate propter maiorem partem iudicantium ibi declinantem, ita declinandum non est propter illos, qui sunt maioris auctoritatis in iudicando. Hec Lira. Ecce isti expositori quoad istam sententiam plus confido omnibus prefatis doctoribus. Nam ipse pertinenter ex scriptura elicit primo, quod nullius hominis sententia, cuiscunque sit auctoritatis et sic nec pape, est tenenda, si contineat manifeste falsitatem vel errorem...Secundo elicit quod lex dei est mensura, iuxta quam et non aliter debent singuli iudices et presertim ecclesiastici iudicare...Unde dicit quod patet per hoc: Indicabunt tibi iudicii veritatem, et post sequitur, et docuerint te iuxta legem eius...Tertio elicit Lira ex predicta scriptura domini, quod, si iudices dicant falsum vel declinent a lege dei manifeste, non sunt audiendi, quia dicit deus ut adduxi: Non sequeris turbam ad faciendum malum nec in iudicio plurimorum acquiesces sentencie, ut a vero devies...Unde non excusator Pilatus, quia audivit summum pontificem cum magistratibus, scribis et senioribus populi, quia dicit deus: Non sequeris turbam ad faciendum malum nec in iudicio plurimorum acquiesces sentencie, ut a vero devies. Ubi Lira: In ebreo dicitur: Non declinabis post rabim, id est magistros vel magnos ad peccandum...Nec dubium quin pape et cardinalibus est obediendum, dum docuerint veritatem iuxta legem dei, ut dicit auctoritas: Indicabunt tibi iudicii veritatem et facies quodcunque dixerint et docuerint te iuxta legem eius. Si autem rabim, id est magistri vel magni, ut dicit Lyra, sint pape vel cardinales, preceperint vel docuerint aliquid preter veritatem eciam cum tota curia romana, non est fideli parendum, dum cognoverit veritatem. Nam dicit deus: Non sequeris turbam ad faciendum malum nec in iudicio plurimorum acquiesces sentencie, ut a vero devies.“ In HUS, J. Tractatus de ecclesia, s. 133-137.

Deuteronomium (17:8-13): „Naskytne-li se ti nějaký mimořádný právní případ, rozsoudit, kdo je vinen vraždou, rozepří, ublížením na těle, tedy jakýkoli sporný případ ve tvých branách, vydáš se k místu, které si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolí. Přijdeš k lévijským kněžím a k soudci, který tam bude v těch dnech, dotážeš se a oni ti oznámí právní nález. Budeš pak jednat podle výroku, který ti oznámí z onoho místa, které vyvolí Hospodin. Bedlivě dodržíš všechno, o čem tě oni poučí. Budeš jednat podle znění zákona, o němž tě poučí a podle práva, které ti vysvětlí. Neuchýlíš se napravo ani nalevo od toho, co ti oni oznámí. Kdo bude jednat opovážlivě, že by neposlechl kněze, který tam stojí ve službě Hospodina, tvého Boha nebo soudce, ten zemře. Tak odstraníš zlo z Izraele. Všechnen lid ať to slyší a bojí se a ať už nejedná opovážlivě.“

Lyra: „*Neuchýlíš se. To je prospěšný pohyb nebo dočasná ztráta. Tak praví hebrejská glosa: ‚Jestliže ti řekne, že pravá je levá nebo, že levá je pravá, tak takový výnos je třeba následovat, což se jeví rozhodně nepravdivým, protože názor žádného člověka, ať má jeho autorita sebevětší váhu, se nesmí zastávat, obsahuje-li zřejmě nesprávnost nebo blud. A to vyplývá ze slov, která jsou v textu uvedena dříve a soudci ti oznámí pravdivý rozsudek.‘* Potom se dodává: ***A naučí tě podle jeho zákona.*** Z toho plyne, že mluví-li nepravdu nebo se zřejmě odchylují od zákona Božího, nemá jich být uposlechnuto. Zbylé už vyplývá z toho místa.“⁷²⁴

Raši: „***A k soudci, který tam bude v těch dnech.*** I když není jako zbytek soudců, kteří byli před ním, musíš ho poslechnout, nemáš než soudce, který je ve tvých dnech. ***Napravo ani nalevo.*** I když ti říká o pravé, že je

⁷²⁴ „*Nec decli. Id est motus commodo vel damno temporali. Hic dicit gl. Hebraica, Si dixerit tibi, quod dextera sit sinistra, uel sinistra dextera, talis sententia est tenenda, quod patet manifeste falsum, quia sententia nullius hominis cuiuscunq. sit auctoritatis est tenenda, si contineat manifeste falsitatem uel errorem, et hoc patet per hoc quod permittitur in textu, Indiccabunt tibi iudicii veritate, postea subditur: Et docuerint te iuxta legem eius. Ex quo patet, quod si dicant falsum, vel declinent a lege Deo manifeste, non sunt audiendi. Caetera patent usq. ibi.*“ In BS.

levá a o levé, že je pravá, o to víc pak, když ti říká o pravé, pravá a o levé, levá.⁷²⁵

Potom 23. kapitolu knihy Exodus oba vykladači komentují takto:

Exodus (23:2): „Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo.“

Lyra: „**Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo.** Neboť soudce nesmí vydat nespravedlivý výnos k uspokojení davu, či většiny, jak učinil Pilát proti Kristu, když chtěl uspokojit lid, jak stojí v Matoušovi ve 27. kapitole a v Markovi v 15. kapitole. **Nebudeš vypovídat ve sporu, etc.** Jestliže se většina soudců přikloní k nespravedlivému výnosu, nejsou povini kvůli tomu někteří soudci v tomto smyslu souhlasit s rozsudkem, ale jsou povini se přidržovat pravdy. Jinak tento verš vykládají Hebrejové. Protože v hebrejštině stojí: „**Nepřikloníš se k rabím.**“ To znamená mnozí ke zlému. A nebudeš souhlasit s rozsudkem přikloněním se k rabím, to jest k mistrům nebo velkým, abys hřešil. Toto slovo, hebrejsky rabím, je víceznačné, neboť označuje taktéž mnohé. Tak je přijímáno v první části (=verše) autoritami, jehož význam je podle větší části přiklánějících se soudců k nespravedlivému rozsudku. Někteří ze soudců nejsou povini následovat jejich slova. Stejně tak označuje, [nepřikloníš se] k velkým nebo mistrům, a tak je přijímáno podle druhé části (=verše) autoritami, jak je řečeno [v této pasáži výše]: „A nebudeš souhlasit s rozsudkem přikloněním se k rabím, to jest k mistrům nebo velkým, abys hřešil.“ A jehož význam je, že se nesmíme odklonit od pravdy, protože se většina soudců od ní odklání,

⁷²⁵ "ואל השפט אשר יהיה בימים ההם, ואפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו, אין לך אלא שופט שבימך. ימין ושמאל, אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל." בתוך רש"י על התורה.

tak se nesmíme od ní odklonit kvůli těm, jejichž autorita na soudu má větší váhu při rozsuzování.⁷²⁶

Raši: „*Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo.* (potom co Raši uvedl talmudický výklad a výklad targumu Onkelos k tomuto verši, pokračuje ve výkladu těmito slovy) - Ale já říkám nechat [verš] v jeho příslušném kontextu podle jeho doslovného významu. A jeho interpretace je tedy tato: [První část verše:] ‚*Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo*‘ [znamená], jestliže jsi viděl zlovolné, jak překrucují právní výnos, neměl bys říkat, protože jich je mnoho, hle budu je následovat. [Druhá část verše:] ‚*Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu, atd.*‘ [znamená] a jestliže se tě obžalovaný zeptá na [tento překroucený] právní výnos, neměl bys mu odpovídat s ohledem na tento rozpor následující tuto (zlovolnou) většinu odkloněním se v právním výnosu od pravdy. Avšak vyslov ten výnos, tak jak je a nech vinu [za něj] zavěšenou na krku té většiny.⁷²⁷

Stejným způsobem postupuje Jan Hus i v pasáži komentující Exodus 18:21, kde je Lyrova závislost na Rašihovo komentáři

⁷²⁶ „*Non se queris turbam ad, etc. quia iudex debet dare sententiam iniustam ad satisfaciendum turbae, vel multitudini, sicut fecit Pilatus contra Christum, volens satisfacere populo, ut habetur Mat. 27. cap. et Marc. 15. Nec in iudicio, etc. ut si maior pars iudicum declinet ad sententiam iniustam, non propter hoc debet aliquis de iudicibus conformiter ipsis de iudicio respondere, sed veritatem tenere, Aliter exponunt Heb. Passum istum, quia in Heb. Habetur: Non declinabis post rabbim. id est multos ad malum, et non respondebis in iudicio ad post declinandum rabbim in magistros vel magnos ad peccandum. Haec dictio Heb. rabbim aequivoca est, quia significat idem quod multos, et sic accipitur in prima parte autoritatis et est sensus qo propter maiorem partem iudicantium declinantem ad iudicium iniustum, aliquid de iudicantibus non debet sequi dictum eorum. Item significat idem magnos uel magistros, et sic accipitur in secunda parte autoritatis, cum dicitur, et non respondebis in iudicio propter magnos vel magistros ad peccandum. Et est sensus quae sicut non est declinandum a uarietate propter maiorem partem iudicantium ibi declinantem, ita declinandum non est propter illos, qui sunt maioris auctoritatis in iudicando.*“ In BS.

⁷²⁷ „לא תהיה אחרי רבים לרעת, ואני אומר לישבו על אפניו כפשוטו, כך פתרונו: לא תהיה אחרי רבים לרעת, אם ראית רשעים מטין משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם, ולא תענה על רב לנטת וגו', ואם ישאל הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הרב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים.“ בתוך רש"י על התורה.

velmi málo patrná. Avšak v kontextu celé 18. kapitoly je Lyra silně závislý na Rašiho výkladu.

„Stolice apoštolská je tedy autorita učit i soudit podle zákona Kristova, jemuž učili apoštolové a v němž mají přebývat mužové moudří a ,bojíce se Boha, v nichž je pravda, a kteří nenávidí lakomství‘. Tak totiž čteme v 18 kapitole Exodu,⁷²⁸ že Mojžíš řekl svému příbuznému Jetrovi: ,Přichází ke mně lid dotazovat se na Boží výrok. A když mají nějakou rozepři, přicházejí ke mně, abych soudil mezi nimi a oznámil přikázání Boží a jeho zákony.‘ Hle, autorita soudit a učit zákonu Božímu. I řekl mu Jetro: ,Vyhledej ze všeho lidu muže statečné a bojící se Boha, v nichž je pravda, a kteří nenávidí lakomství.‘ I učinil tak Mojžíš. K tomu říká Lyra:⁷²⁹ ,Muže statečné, aby soudili z moudrosti a ze zkušenosti. Proto také jiný překlad má slovo ,moudré‘, tam kde my máme ,statečné a bojící se Boha‘ více než lidí, ,v nichž je pravda‘, rozuměj života, učení i spravedlnosti, ,a kteří nenávidí lakomství‘, poněvadž lidé chtějí snadno se dají dary odvrátit od spravedlnosti.‘ Tak Lyra. ⁷³⁰

Poslední místo, které zde bude uvedeno, je z knihy proroka Ozeáš 4:17-18, kde Hus mluví takto:

⁷²⁸ Ex 18:21.

⁷²⁹ K Ex 18:21 **Lyra:** „**Potentes.** s. iudicare per suam sapientiam et experientiam, unde et alia translatio habet sapientes ubi nos habemus potentes. **Et timentes Deum.** magis quam homines. In quib. sit ueritas. s. vitae, iustitiae, et doctrinae. **Et qui oderint auari.** quia homines cupidi propter munera de facili deflectunt a iustitia.“ In BS.

⁷³⁰ Citováno podle HUS, J. *O círvi.* s. 154-155; **Hus:** „Sedes ergo apostolica est auctoritas docendi et iudicandi secundum legem Christi, quam docuerunt apostoli, in qua debent residere viri sapientes et timentes deum, in quibus est veritas, et qui odiunt avariciam. Sic enim Ex. XVIII cum dicit Moyses ad cognatum suum Jetro: Venit ad me populus querens sententiam dei. Cumque acciderit eis aliqua disceptatio, veniunt ad me, ut iudicem inter eos et ostendam precepta dei et leges eius. Ecce iudicandi et docendi legem dei auctoritas. Cui dixit Jetro: Provide de omni plebe viros potentes et timentes deum, in quibus sit veritas et qui oderint avariciam. Et fecit sic Moyses. Ibi dicit Lyra: Potentes iudicare per sapienciam et experienciam. Unde et alia translatio habet sapientes ubi nos habemus potentes et timentes deum magis quam homines in quibus sit veritas scilicet vite doctrine et iusticie et qui oderint avaritiam quia homines cupidi per munera de facili flectuntur a iustitia. Hec Lira.“ In HUS, J. *Tractatus de ecclesia*, s. 160.

„...nikdy nesmí žádný soudce dát někoho do klatby, leč pro zločin či smrtelný hřích...řiká Lyra⁷³¹ ke konci výkladu 4. kapitoly Ozeáše: ‚Ty Judo propust’ Izraele pro jeho nepravost, protože je odděleno jejich hodování‘, to jest dáno do klatby.“⁷³²

Z výše uvedených pasáží se ukazuje, že Jan Hus užívá Lyrovy komentáře v stěžejních částech zabývajících se výroky soudců, vysokých církevních představitelů, či přímo samotného papeže. Neboť Lyrovi, právě v těchto otázkách, může nejvíce důvěřovat, jak sám říká. Protože zejména Lyra se „horlivě“ přidržuje textu Písma svatého, které má pro Husa vyšší autoritu než samotná autorita církve. Avšak tento Husův postoj by Lyra rozhodně nesdílel. Spíše naopak, vždyť už ve svých předmluvách se odvolává na samotnou autoritu církve a její učence, aby ze své autority poopravili jeho komentáře, pokud shledají, že se odchylují od textu Písma či od církevního učení.⁷³³

Dále se ukazuje, že skrze Lyrovu *Postillu litteralis* přecházejí některé části židovských komentářů do spisů významných křesťanských učenců⁷³⁴ a to včetně mistra Jana Husa.

Lyrův vliv je také zřetelný v otázce přijímání pod obojí způsobou, jak je možné vyčíst například z textu druhého článku Čtyř pražských artikulí⁷³⁵ a i z *Postilly* mistra Jana Rokycany.⁷³⁶ Důvod proč byla Lyrova

⁷³¹ K Oz 4:17-18 Lyra: „**Dimitte eum**. Tu Iuda, ne consortio eius corrumparis. **Separa est**. Id est excommunicatum.“ In BS.

⁷³² Citováno podle HUS, J. *O círvi*. s. 203; Hus: „...numquam aliquis iudex debet aliquem excommunicare nisi propter crimen sive propter peccatum mortale...Item Lira super Osee IV in fine dicit: ‚**Dimitte** Israhel tu Iuda propter maliciam suam, quia **separatum est convivium eorum**‘, id est excommunicatum.“ In HUS, J. *Tractatus de ecclesia*, s. 214.

⁷³³ Viz pozn. 345.

⁷³⁴ Viz s. 190.

⁷³⁵ BARTOŠ, F. M., DOBIÁŠ, F. M., NOVOTNÝ, A., SOBOTKA, V. (ed.) *Čtyři vyznání – vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České se čtyřmi vyznáními staré*

Postilla litteralis užívána i k této otázce, je zcela zřejmý z jeho komentářů k Přísloví 9:5 a 1Korint'anům 11:28, kde říká následující:

Přísloví (9:5): „*Pojďte jezte můj chléb a pijte víno, které jsem smísila.*“

Lyra: „*Pojďte jezte. Totiž mé tělo, předložené pod způsobou chleba, a pijte víno, to znamená, mou krev pod způsobou vína, do něhož se přimíchává voda. Dříve totiž přijímali lidé pod obojí způsobou (utraque specie),⁷³⁷ avšak kvůli nebezpečí vylití krve bylo nařízeno, že laici budou přijímat pouze pod způsobou chleba.*“⁷³⁸

1 Korint'anům (11:28): „*Necht' každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije.*“

Lyra: „*Než tento chléb jí atd. Pak tato svátost může přinášet užitek. Činí se tu zmínka o dvojí způsobě (duplici specie), neboť v prvotní církvi se tak věřícím podávalo, avšak kvůli nebezpečí vylití krve, se podávalo pouze pod způsobou chleba. Kněží, kteří vysluhovali, pak přijímali pod obojí způsobou (utraque specie) a nejenom pro sebe, ale i za ostatní.*“⁷³⁹

círky a se Čtyřmi články pražskými, Praha: Komenského evangelická fakulta, 1951, s. 45-46.

⁷³⁶ Viz s. 201.

⁷³⁷ Citováno podle BARTOŠ, F. M., DOBIÁŠ, F. M., NOVOTNÝ, A., SOBOTKA, V. (ed.) *Čtyři vyznání*, s. 45-46.

⁷³⁸ „*Venite comedite. s. corpus meum sub specie panis exhibitum. Et bibite vinum. id est, sanquinem meum sub specie vini, in quo intermiscetur aquae. In utraque enim specie communicabant antiquitus popules, sed propter periculum effusionis sanguinis ordinatum est quod accipitur laicis sub specie panis tantum.*“ In BS. Podobně mluví Lyra i k Př 9:2, kde říká: „*Immolavit victi. idem seipsum in cruce, quod dicitur victimae in plurali, quia continet virtutem cuius libet alterius sacrificii. Et huius victimae memoriale est sacramentum eucharistiae, in quo sub specie panis continetur corpus Christi immolatum, quod est fidelium cibus. Miscuit vinum. i. dedit nobis sanguinem suum, quod consistitur in vino aqua mixto.*“ In BS.

⁷³⁹ „*Et sic de pa. il. edat, etc. tunc fructuose potest hoc sacramentum sumere. Fit autem hic mentio de duplici specie, nam in primitiua ecclesia sic dabatur fidelib. sed propter periculum effusionis sanguinis, modo datur tantum sub specie panis. Sacerdos tamen celebrans accipit utraque specie, non tantum pro se, sed etiam pro aliis.*“ In BS.

Někteří badatelé pak na základě pozdějších vydání Lyrovy *Postilly litteralis*⁷⁴⁰ tvrdí, že oba výše podtržené výroky jsou pozdějšími dodatky do Lyrova komentáře. Toto tvrzení je však velmi nepravděpodobné, neboť tyto části se už objevují v raných tištěných edicích, jako například v edici Venetia z roku 1488⁷⁴¹ a též i v rukopisech. Potom s citacemi Lyrových komentářů týkajících se přijímání podobojí způsobou, se setkáváme například v *Postille* Jana Rokycany:

Rokycana:⁷⁴² „*A také není dokonalá živnost, jísti toliko a nepíti. Neb Lyra doktor mluví, že pod první způsobou není krev Kristova posvátně aniž se pije, ale pod druhou, totiž v kalichu. Ačkoliv známe to, kdež koliv jest živé tělo, že tu také jest i krev spolu, totiž s přirozeného spojení, ale posvátně nikdež jí není než v kalichu; neb se tu posvěcuje a pije také posvátně. Tehdy my i celau svátost i dokonalejší živnost pod obojí způsobou přijímáme.*“⁷⁴³

⁷⁴⁰ Tento argument je veden na základě edic z roku 1634 a 1545, ze kterých autor usuzuje, že jde o pozdější dodatek. In BARTOŠ, F. M., DOBIÁŠ, F. M., NOVOTNÝ, A., SOBOTKA, V. (ed.) *Čtyři vyznání*, s. 46. Co se týče pozdějších dodatků, tak s těmi se setkáváme v Lyrově postile velmi zřídka.

⁷⁴¹ Lyra k 1K 11:28. In *Postilla super totam bibliam Nicholai de Lyra*, Venetia, 1488.

⁷⁴² Jan Rokycana.

⁷⁴³ ROKYCANY, J. *Postilla*, F. Šimek (ed.). Praha: Česká akademie věd a umění, 1929, sv. 2, s. 778.

7. Závěr

Počátek 14. století můžeme tedy považovat za jedno z mnoha období, ve kterém se křesťanští učenci pokouší nalézt účinnou misijní metodu, či nástroj, který by zapůsobil především na židovskou menšinu trvale odolávající, až na některé výjimky, nepřetržitým misijním snahám. Proto se zdá jako velmi pravděpodobné, že Lyrova *Postilla litteralis* sloužila na jedné straně jako nezbytná pomůcka pro studium Nového i Starého zákona, vedle toho však byla na straně druhé i velmi užitečným a praktickým nástrojem k misijním účelům. Ze sledu historických událostí 13. století, ve kterých můžeme jednoznačně pozorovat četnější užívání židovských i muslimských náboženských textů, intenzivní studium hebrejštiny i arabštiny a zájem o doslovnou exegezi Písma, můžeme potom *Postillu litteralis* vnímat jako logické pokračování a vyvrcholení těchto dlouholetých snah a misijního úsilí, vedle starších křesťanských polemických spisů, které rozhodně neměly takový vliv jako Lyrova postila. K těmto spisům je možné řadit vedle dalších i spis *Pugio fidei*, jenž se nám dochoval jen ve velmi málo rukopisech, což mohlo být částečně způsobeno i vyššími nároky na studium tohoto spisu na rozdíl od Lyrovy postily.

Již na přelomu 12. a 13. století a zejména pak od pařížské disputace se setkáváme ze strany křesťanů s neustálou snahou dokázat ze židovských kanonických textů na jedné straně pravost křesťanské víry a na straně druhé byli středověcí křesťanští učenci přesvědčeni, že je třeba probudit židy ze zaslepenosti, aby mohli rozpoznat, že jejich výklady jsou v mnohém chybné a zavádějící. Podobným způsobem poukazují misionáři na chybné názory v učení muslimů. Všechny tyto snahy se potom odráží v obsahu a kompozici *Postilly litteralis* a v Lyrově pojetí doslovného výkladu, který je třeba chápat především jako kontextuální a silně kristologický, což na mnohých místech „dosvědčuje“ i Raši a mnozí

židovští učenci nebo dokonce aramejské targumy. Lyra je též ve svém komentáři veden neustálou snahou opravovat latinský text na základě hebrejského znění (*Hebraica veritas*) anebo na základě Rašiho komentáře. Mnohé z těchto křesťanských misijních pokusů je možné i částečně považovat za odpověď na židovské polemické traktáty, které rovněž dokazovaly nelegitimitu křesťanské věrouky za použití Nového zákona. S takovými nejstaršími pokusy se setkáváme již ve druhé polovině 12. století. Misijní aktivita křesťanů měla mnoho podob a exegeze Písma byla rozhodně její součástí a bezpochyby ji můžeme řadit k nejrozšířenějším polemickým snahám mezi učenci obou komunit.

Pokud porovnáme intenzitu misijních aktivit křesťanských učenců ve 13. a v 15. století, tak se v zásadě nemění. Významný posun však můžeme spatřovat v užívání židovské kanonické literatury v misijních aktivitách a polemikách. Zatímco ve 13. století se učenci zabývají především rabínskou literaturou a středověkými židovskými komentáři k Tanachu, tak ve století 15. se již k tomuto účelu užívá židovských mystických spisů,⁷⁴⁴ neboť i jazyková vybavenost křesťanských učenců byla na ještě vyšší úrovni. Zatímco ve 13. století s židovskou literaturou pracují především žebravé řády, v pozdějším období se touto literaturou zabývají už univerzitní učenci z řad katolíků, ale i protestantů a zejména pak jezuité, taktéž velmi vlivný a úspěšný misijní řád zejména v 16. a 17. století, kteří v podstatě navázali na františkánská a dominikánská „orientální studia“.

Lyra tedy vytvořil křesťanský výklad Písma, který spočívá na jedné straně na pevných základech rabínského výkladu a na straně druhé na „nejvhodnějším“ výběru křesťanských komentářů, kde se řídí principem výkladu podle doslovného smyslu. Také by bylo obtížné najít

⁷⁴⁴ Avšak kořeny tohoto přístupu můžeme spatřovat už ve 13. století.

místo, kde bychom mohli Mikuláše z Lyry nařknout z „judaizování“ křesťanské tradice. Naopak, právě on patří k těm, kteří svoji tradici přísně střeží, tedy tradici výkladu, nikoliv bezmezný respekt ke komentářům tradičních křesťanských autorů, které neváhá na mnohých místech rozporovat a to včetně takových postav jako byl Origenes, či Jeroným. Proto nemůže být sporu o tom, že kompozice *Postilly litteralis* byla ve své době poněkud odvážným a ambiciózním „projektem“, ale především se jednalo o velmi úspěšný komentátorský počín a to ještě za Mikulášova života.⁷⁴⁵ A asi bychom těžko hledali jemu podobný v křesťanské exegetické tradici.

Nelze se tedy domnívat, že její vznik a pozdější nesmírný úspěch byl absolutně nečekaný a dílem náhody. Ba naopak jsem toho názoru, že se jednalo o velmi dobře promyšlený záměr křesťanského učenice, kterého by bylo správnější nazývat asi editorem, než skutečným autorem celého komentáře. Neboť mnohé souvislosti a podobnosti svědčí o tom, že Lyrův komentář byl zkomponován jako protiváha, či konkurenční výklad právě k Rašiho komentáři, který měl téměř až „božskou“ autoritu. Vždyť prvními tištěnými komentáři na straně židovské byl Rašiho výklad a na straně křesťanské to byla právě Lyrova *Postilla litteralis*. Odpověď na otázku, co učinilo Lyrovu postilu tak úspěšnou a respektovanou mezi křesťanskými učenici, není složitá. Zejména Raši ji učinil tak úspěšnou. Vždyť jemu se v podstatě povedlo být respektovaný, aniž by to tušil jak ve své vlastní tradici, tak skrze Mikulášovy komentáře i v tradici křesťanské, i když na některých místech jen s výhradami. A to nejen díky své reputaci, ale především díky svému stylu a metodě výkladu, který byl patrně v očích křesťanů nedostižný a těžko napodobitelný a to až do příchodu Mikuláše z Lyry. K Rašimu je však třeba připočítat i další významné židovské učenice jako Avrahama ibn Ezru a Davida Kimchiho, kteří na mnohých

⁷⁴⁵ Raši své vlastní popularity nedožil. In GROSSMANN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works*, s. 175.

místech rozšiřují základ, na kterém Lyra „vybudoval“ celou exegetickou stavbu, což svědčí o jeho daleko širším záběru a znalostech židovské tradice. Asi nejtěžší je odpověď na otázku, jakým způsobem by mohl Lyra zkompilevat tyto židovské a křesťanské komentáře, kdyby neměl dostatečné znalosti hebrejského jazyka. V této záležitosti se jednoznačně přikláním na stranu těch, kteří tvrdí, že byl velmi solidním hebraistou i znalcem židovské tradice a zvyků, přestože to odporuje jeho vlastním slovům, která považuji spíše za výraz jeho skromnosti a poukázání na fakt, že svoji práci bral velmi odpovědně, i když připouštím, že mohl konzultovat některé obtížnější pasáže z rabínské literatury a židovských komentářů často psané zčásti i v aramejštině. Jednoznačně to však nemusí vypovídat o jeho zásadní neznalosti či nevzdělanosti. Dále potom i doba, po kterou se věnoval této činnosti a jeho autorita, které požíval za svého života i po své smrti, svědčí spíše o jeho výjimečném nadání a schopnostech, než o tom, že by za pomoci mnohých učenců kompiloval židovské a křesťanské komentáře, aniž by znal příslušné pasáže v hebrejském originále. Neboť po prostudování mnohých pasáží, které zde byly uvedeny, ale i ty, které se již nevešly do rozsahu celé práce, se jednoznačně zdá, že by byl tento způsob téměř nemožný a důvod, který by k tomu vedl, by byl potom velmi obtížně vysvětlitelný.

A tak díky Lyrovým komentářům celá křesťanská tradice byla významným způsobem ovlivněna Rašihovo vykladačským umem právě skrze Lyrovu *Postillu litteralis*. Pozdější vykladači se pak více zabývají Lyrovou postilou a tím i klesá u křesťanských učenců zájem o studium Rašihovo komentářů v originálním znění, což rovněž není náhodné, ale do jisté míry i očekávané. Vedle Jana Viklefa a Martina Luthera můžeme přiřadit i Jana Husa spolu s některými jeho současníky k těm učencům, kteří spatřují v Lyrově komentáři výklad držící se přísně textu Písma. Také jejich pokračovatelé se významným způsobem zabývají Lyrovým dílem, o čemž svědčí i mnohé dochované rukopisy a dokonce překládají do

českého jazyka celou *Postillu litteralis* k Matoušovu evangeliu. A tak tedy i češtinu je třeba přiřadit k výčtu jazyků, do kterých byla přeložena jako první.

Z předcházejících závěrů částečně už vyplývá, kudy by měl směřovat další výzkum týkající se Lyrovy postily. Zejména by se mohla budoucí bádání ubírat dvěma směry. První je prozkoumání vlivu Davida Kimchiho, Avrahama ibn Ezry či dalších židovských vykladačů na *Postillu litteralis*. Druhým je potom vliv *Postilly litteralis* na Husovy pokračovatele.

8. Soupis rukopisů Mikuláše Lyry v České republice

Rukopisy jsou řazeny abecedně podle názvu ve třech skupinách. První skupinou jsou rukopisy *Postilly litteralis a moralis* ke Starému zákonu, kterých je celkem 24. Druhou skupinou jsou rukopisy *Postilly litteralis a moralis* k Novému zákonu v celkovém počtu 21 rukopisů. Ve třetí skupině jsou zbylé rukopisy řazeny pod název ostatní rukopisy v počtu 9 rukopisů. Jedná se tedy o rukopisy, které nelze přidat ani do jedné z předchozích skupin.

8. 1. Rukopisy *Postilly litteralis a moralis* ke Starému zákonu

Praha - Národní knihovna (17 rukopisů)

- Commentarius in psalmos, X.C.12, (1408-1409).
- Commentarius in Testamenti Veteris libros: Reg, Paralip, Ez, Neh, Tob, Ps, Mach, Dan, Iz, Jer, Ez, VIII.B.3, (1467).
- Commentarius super XII minores prophetas cum moralitatibus, IV.G.17, (15. stol.).
- Expositio in Jeremiam, Danielelem a et ceteros prophetas, XIV.E.40, (1470).
- Expositio Geneseos et Exodi excerpta de expositone Nicolai de Lyra et aliis glossis, IV.G.25, (15. stol.).
- Expositione psalmodum, VIII.D.10, (15. stol.).
- Glossa in psalterium, V.D.9, (15. stol.).
- Postilla litteralis de tempore, XIV.C.14, (1383).
- Postilla seu Commentarius in Veteri Testamenti libros Esdrae III, Job, Proverb, Ecclesiastem, Canticum, Sapientiae, Ecclesiasticum et prophetarum, III.B.17, (15. stol.).
- Postilla super duodecim prophetas minores, III.F.18, (1430).
- Postilla super Isaiam, Jeremiam, VIII.G.18, (15. stol. par 1418).

- Postilla super Petateuchum, libros Josue, Judicum, Machabeorum, V.C.14, (1443).
- Postilla super Petateuchum, libros Josue, Judicum, Rut, V.B.19, (pol. 15. stol.).
- Postilla super Prov, Eccle, Canticum, Sapientiae, Ecclesiasticum, Daniel, historiam Suzannae, Prophetas minores, Macchabaeorum, X.D.6, (1449).
- Postilla super Veteris Testamenti libros Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Joz, Sd, Rut, Reg, Par, Es, Neh, Est, Tob, Jud, IV.A.19, (15. stol.).
- Postilla super Veteris Testamenti libros Regum I-IV, Par I-II, Esdr I, Neh, Tob, Baruch, Judit, Esther, III.H.10, (1426-28).
- Testamenti Veteris libri: Prov, Eccles., Pís, Sapien, Ecclesiasticum expositione marginali et interlineari Nicolai de Lire, VI.F.15, (1420-1426).

Brno - Univerzitní knihovna (6 rukopisů)

- Moralitates super Vetus et Novum Testamentum, XII.C.16, (pol. 15. stol.).
- Postilla in librum Psalmorum, Mn 14, (fol. 1a-133a), (poč. 15. stol.).
- Postilla Nicolai de lyra super Jeremiam, super Librum Threnorum Jeremiae, super Baruch, nycolay de lira super Ezechielem, MT 15, (fol. 58a-144b), (1427).
- Postilla super Genesim, Exodum, Leviticum, Numerorum, MT 20, (fol. 1a-284b), (Olomouc 1461, svědek Zdeněk Přestavlk).
- Postilla super libros Regnum, MT 17, (1a-171b), (1. pol. 15. stol.).
- Postilla super Librum Deuteronomii, super Librum Josue, super Librum Judicum, super Librum Ruth, super Librum Proverbiorum, super Librum Ecclesiastes, Nycolai de lyre super Cantica Canticorum, super Librum Sapientiae Salomonis, super Librum Ecclesiasticum, MT 18, (fol. 1a-270a), (1. pol. 15. stol.).

Roudnice nad Labem - Lobkovická knihovna (1 rukopis)

- Postilla super Vetus Testamentum, R VI Ef 6, (poč. 15. stol.).

8. 2. Rukopisy *Postilla litteralis a moralis* k Novému zákonu

Praha - Národní knihovna (15 rukopisů)

- Commentarius alter in easdem, IX.C.10, (14.-15.stol.).
- Commentarius in epistolas b. Pauli apost., III.D.12, (14. stol.).
- Commentarius seu postilla in evangelium s. Lucae, VI.A.16, (14. stol.).
- Expositio super epistolas quadragesimales, IV.D.14, (14.-15.stol.).
- Expositio super *-missus est-* Sermo de passione, X.B.24, (1391).
- Glossa super quatuor evangelia, III.F.13, (15. stol.).
- Postilla super Actus apostolorum, Apocalypsim, VIII.B.24, (1413).
- Postilla super Actus apostolorum, V.D.19, (15. stol.).
- Postilla super epistolas Pauli, Actus apostolorum, Canonicas, Apocalypsim (Ex Třebon), I.B.31, (14.-15.stol.).
- Postilla super epistolas s. Pauli, Actus apostolorum, epistolas canonicas Jacobi, Petri, Johannis, Judae, V.C.6, (15. stol.).
- Postilla super evangelia s. Lucae et Johannis (Ex monasterio Třebonensis), XIII.C.9, (1372).
- Postilla super Johannem, VIII.D.24, (14. stol.).
- Postilla super quator evangelia, III.A.18, (15.stol.).
- Postilla super quator evangelia, VIII.E.15, (14. stol.),
- Výklad evangelia sv. Matouše, XVII.C.20, (poč. 15. stol.).

Brno – Archív města Brna (1 rukopis)

- Postilla super quattor evangelia, 84/59, (1389).

Brno – Univerzitní knihovna (3 rukopisy)

- Glossa super quattor evangelistas cum moralitatibus, Mk 30 II 214, (1450).
- Postilla super Novum Testamentum cum moralitatibus, R 18, (14. stol.).
- Postilla super quattor evangelistas, Mk 50 I 169, (fol. 1a-445b), (15. stol.).

Stříbro – Městské muzeum ve Stříbře (1 rukopis)

- Commentarium super quattor evangelia, H 1141, (1470-1475).

Teplá – Knihovna premonstrátského kláštera (1 zlomek rukopisu)

- Postilla litteralis, frag. č. 292, (14. stol.).

8. 3. Ostatní rukopisy

Praha – Národní knihovna (9 rukopisů)

- Questio de probatione per scripturas a Judaeis receptas, quod mysterium Christi praedictum a lege et prophetis sit implementum, V.D.19, (15. stol.).
- Tractatus de Probatione adventus Christi per scripturas a Judaeis receptas, I.B.7, (15. stol.).
- Questio de probatione per scripturas a Judaeis receptas, quod mysterium Christi praedictum a lege et prophetis sit impletum; Probationes contra Judeos in Hradecz super Albiam (1429), IV.G.26 (1428-1435).
- Probationes contra Judeos (1424 in Praga), V.F.16, (1426).
- Quaestio de adventu Christi ex scripturis legis et principiis Judaeorum; Tractatus de corpore Christi, VIII.F.13, (1464).

- Questio de probatione per scripturas a Judeis receptas, quod mysterium Christi sit implementum, determinata a 1309; Responsio ad quendam Judeum contra Christum nequiter argutum, Tractatus contr Judeos (1425), X.G.10, (15. stol.).
- Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica litera veteris testamenti; Questio de probatione per scripturas a Judaeis receptas, quod mysterium Christi praedictum a lege et prophetis sit impletum; Responsio eiusdem ad quendam Judeum ex verbis evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem, XIII.F.7, (14. stol.).
- Tractatus contra Judaeum, X.E.13, (15. stol.).
- Tractatus contra Judeos, V.G.15, (15. stol.).

Bibliografie

Primární literatura

Rukopisy

Commentarius in Testamenti Veteris libros: Reg, Paralip, Ez, Neh, Tob, Ps, Mach, Dan, Iz, Jer, Ez, Praha: Národní knihovna, VIII.B.3.

Postilla super evangelia s. Lucae et Johannis (Ex monasterio Třebonensis), Praha: Národní knihovna, XIII.C.9.

Postilla super Petateuchum, libros Josue, Judicum, Rut, Praha: Národní knihovna, V.B.19.

Postilla super Veteris Testamenti libros Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Joz, Sd, Rut, Reg, Par, Es, Neh, Est, Tob, Jud, Praha: Národní knihovna, IV.A.19, (15. stol.).

Postilla super Veteris Testamenti libros Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Joz, Sd, Rut, Reg, Par, Es, Neh, Est, Tob, Jud, Praha: Národní knihovna, IV.A.19.

Postilla super Veteris Testamenti libros Regum I-IV, Par I-II, Esdr I, Neh, Tob, Baruch, Judit, Esther, Praha: Národní knihovna, III.H.10.

Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica litera veteris testamenti; Questio de probatione per scripturas a Judaeis receptas, quod mysterium Christi praedictum a lege et prophetis sit impletum; Responsio eiusdem ad quendam Judeum ex verbis evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem, Praha: Národní knihovna, XIII.F.7.

Výklad evangelia sv. Matouše, Praha: Národní knihovna, XVII.C.20.

Iohannis de Muta dicti Sophista Lectura super secundum nocturnum psalterii partim cum glossis interlinearibus, Praha: Národní knihovna, III.B.13, (konec 14. - počátek 15. stol.).

Prvotisky

Biblia latina cum glossa ordinaria et postillis Nicolai de Lyra, Basilea, 1507.

Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra, Norimbergae, 1487.

Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nic. Lirani Franc. cum Additionibus Pauli Burgensis Episc. ac Matthiae Thoringi replicis Theolog., Antverpiae, apud Ioannem, 1634.

Biblia sacra cum postilla Nicolaus de Lyra, Basil, 1506.

Biblia sacra cum postillis Nicolaus de Lyra, Basil, 1498-1502.

Biblia sacrorum cum glossa ordinaria, Venetiis, 1603.

Postilla super totam bibliam Nicholai de Lyra, Venetia, 1488.

Postilla super totam bibliam Nicholaus de Lyra, Strassburg, 1492, (Nachdruck) Frankfurt/Main, 1971.

ABÚ HÁMID AL-GHAZZÁLÍ. *Zachránce bloudícího*, 1. vyd. Přel. L. Kropáček. Praha: Vyšehrad, 2005, ISBN 80-7021-789-8. s. 112.

AKVINSKÝ, T. *Theologická summa*. Přel. E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1937, s. 1041.

ALEXANDRIJSKÝ, F. *O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*. 1. vyd. Přel. M. Šedina. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-038-6. s. 695.

ALIGHIERI, D. *De vulgari eloquentia (O rodném jazyce)*. 1. vyd. Přel. R. Psík. Praha: OIKOYMHNH, 2004. ISBN 80-7298-118-8. s. 213.

AUGUSTINUS, A. *De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. J. Nechutová. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5. s. 230.

BACON, R. *Opus maius*, J. H. Bridges (ed.), Oxford, 1897-1900, sv. 1-3.

BACHYA ibn PAKUDAH, *Duties of the Heart – תורת חובות לבבות*, Přel. D. Habermann (angličtina). Přel. R. Yehudah ibn Tibbon (hebrejština).

- Jerusalem – New York: Feldheim Publishers. ISBN 1-58330-432-0.
sv. 1-2, s. 925.
- BARTOŠ, F. M., DOBIÁŠ, F. M., NOVOTNÝ, A., SOBOTKA, V. (ed.)
*Čtyři vyznání – vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České se
čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými*, Praha:
Komenského evangelická fakulta, 1951, s. 412.
- BERGER, D. (ed) *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages:
A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction,
Translation, and Commentary*, Philadelphia: Jewish Publication
Society of America, 1979, s. 604.
- Bl. OLDŘICH ČECH z PORDENONE, *Cesta do říše velkého chána
(1316-1330) – popis východních krajů světa*, 2. vyd. Přel. F. Gel a R.
Kocourek. Praha: Nakladatelství Kvasnička a Hampl, 1998. ISBN
80-902330-0-7. s. 182.
- BONAVENTURA, *Breviloquium*. 1. vyd. Přel. Pospíšil C. V. Praha:
Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-703-0. s. 415.
- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*. 2. vyd. Přel. Pospíšil C.
V. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-61-9. s. 117.
- BONAVENTURA, *Jak přivést umění zpět k teologii Váš učitel je jeden,
Kristus*. 1. vyd. Přel. T. Nejeschleba. Praha: OIKOUMHNH, 2003.
ISBN 80-7298-078-5. s. 167.
- BONNER, A. (ed.) *Doctor Illuminatus - A Ramon Llull reader*, Princeton:
Princeton University Press, 1993. ISBN 0-691-00091-3. s. 380.
- GIOVANNI PICO della MIRANDOLA. *O důstojnosti člověka / De
dignitate hominis*. Přel. D. Sanetrník. Praha: OIKOYMENH, 2005.
ISBN 80-7298-164-1. s. 135.
- GRUBER, I. M. *Rashi's Commentary on Psalms*, The Jewish Publication
Society: Philadelphia, 2007. ISBN 978-0-8276-0872-6, s. 914.

- HUGO ZE SVATÉHO VIKTORA, *De tribus diebus: O třech dnech*, 1. vyd. Přel. L. Karfíková. Praha: OIKYOMHNNH, 1997. ISBN 80-86005-61-5. s. 183.
- HUS, J. *O círvi*. 1. vyd. Přel. F. Dobiáš a A. Molnár. Praha: Československá akademie věd, 1965, s. 311.
- HUS, J. *Tractatus de ecclesia*, H. Thomson (ed.), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1958, s. 290.
- IBN CHALDÚN, *Čas království a říší, Mukaddima - úvod do historie*, 1. vyd. Přel. I. Hrbek. Praha: Odeon, 1972, s. 430.
- ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie VI-VII*, 1. vyd. Přel. D. Korte. Praha: OIKYOMHNNH, 2004. ISBN 80-7298-101-3. s. 335.
- KIECKER G. J. (ed.) *The Postilla of Nicholas de Lyra on the Song of Songs*, Milwaukee: Marquette University Press, 1998. ISBN 0-87-462703-6. s. 125.
- KUBÍČKOVÁ, V. a PETRÁČEK, K. (ed.) *Abú Alí Ibn Síná - Avicenna z díla*, Praha: Státní nakladatelství literatury, hudby a umění, 1954. s. 212.
- MACCOBY, H. (ed.) *Judaism on Trial, Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, 6. vyd. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006. ISBN 1-874774-16-1. s. 19-38; s. 245.
- MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed*. Přel. Sh. Pines. Chicago and London: Chicago University Press, 1963. ISBN 0-226-50230-9. sv. I-II, s. 658.
- MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed*. Přel. M. Schwarz. Tel Aviv, Tel Aviv University Press, 2002, (hebrejsky). ISBN 965-7241-01-4. sv. I-II, s. 676.
- מרגליות, מ. ר. (מחבר) רבינו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים: הוצאת הרב קוק, מלחמות השם, עמ' קכט.
- MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologiae cursus completus..., Series latina*, Paris: 1878-1890, vol. 1-221.

מקראות גדולות, ברמן: ירושלים, תשנ"ה.

- OBADYAH ben ABRAHAM ben MOSES MAIMONIDES, *The treatise of the Pool – Al-Maqála al-Hawdíja*, 2. vyd. Přel. P. Fenton. London: The Octagon Press, 1995. ISBN 0-900860-87-1. s. 146.
- PAÚL, L. T. *Postilae in vetus et novum testamentum de Nicolás de Lyra*, Sevilla: Universitaria de Sevilla, 1979. ISBN 84-7405-147-9. s. 148.
- פרוש רבינו בחיי על התורה, במהדורת פאר עם תוספת מראי מקומות ע"י הוצאת ספרי קודש "מישור", גיו יורק – ירושלים, תשנ"ד, חלק א-ב.
- PIRKEJ AVOT – *Výroky otců*, Přel. B. Nosek. Praha: Sefer, 1994. ISBN 80-900895-7-7. s. 184, (hebrejský text s překladem s. 1-55).
- PSEUDO-DIONYSIUS, *The Complete Works*, New York – Mahwah: Paulist Press, 1987. ISBN 0-8091-2838-1. s. 318.
- Rabeinu AVRAHAM ben HaRAMBAM, *The Guide to Serving God*, 1. vyd. Přel. J. Wincelberg. Jerusalem – New York: 2008. ISBN 978-1-58330-981-0. s. 614.
- REUCHLIN, J. *On the Art of the Kabbalah with Introduction by Moshe Idel*. 2. vyd. Přel. M. a S. Goodman. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1993. ISBN 0-8032-8946-4. s. 376.
- REUCHLIN, J. *A Classical Treatise against Anti-Semitism, Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn All Jewish Books – Translated, Edited and with a Foreword by Peter Wortsman, Critical Introduction by Elisheva Carlebach*, New York - Mahwah: Paulist Press, 2000. ISBN 0-8091-3972-3. s. 90.
- RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato: Kniha o vtěleném Slově*, 1. vyd. Přel. L. Jiroušová. Praha: OIKYOMHNH, 2000. ISBN 80-7298-012-2. s. 117.
- ROKYCANY, J. *Postilla*, F. Šimek (ed.). Praha: Česká akademie věd a umění, 1929, sv. 1-2.
- ROSENBLATT, S. (ed.) *High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, New York: Columbia University Press, 1927, s. 441.

- ROTTERDAMSKÝ, E. *Chvála bláznivosti*. 2. vyd. Přel. J. Hejnic. Praha: Mladá fronta, 1986, s. 150.
- ROZENTHAL, J. (ed.) *Jacob ben Ruben Milchamot ha-Shem*, Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1963, s. 213.
- SALTMAN, A. (ed.) *Secundum Salomonem: A Thirteen Century Latin Commentary on the Song of Songs*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1989. ISBN 965-226-104-1. s. 208.
- ספר מדרש רבא, ווילנה: הוצאת ז. ברמן (ניו יורק), חלק א'-ב'.
- SCALA PARADISI - *Stupně k ráji*, Přel. M. Koronthályová, Praha: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 1996. ISBN 80-7192-083-5. s. 6-7.
- שעוול ח' ד', פרושי רש"י על התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, הדפסה תשיעית תשנ"ה.
- SZÖVÉRFY, J. *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis – An Annotated Edition with Introduction*, Albany N.Y. and Brookline, Mass.: E. J. Brill, 1975. sv. 2, s. 290.
- TALMAGE, F. (ed.) *The Book of the Covenant and other Writings*, (hebrejsky), Jerusalem: Bialik Institute, 1974, s. 96.
- WEISS, K. (ed.) *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1964, sv. I.

Sekundární literatura

Monografie

- ABRAHAM, I. *Jewish Life in the Middle Ages, (New Edition, Enlarged and Revised on the Basis of the Author's Material by Cecil Roth)*, London: Edward Goldston Ltd., 1932. s. 478.
- ASSIS, Y. T. *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 1-874774-04-8. s. 380.

- BAER, Y. *A History of the Jews in Christian Spain - Volume 1*, 2. vyd. Přel. L. Schoffman. Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1992. ISBN 0-8276-0426-2. sv. 1, s. 463.
- BARBER, M. *Noví rytíři – dějiny templářského řádu*, 1. vyd. Přel. J. Kasl. Praha: Argo, 2006. ISBN 80-7203-764-1. s. 433.
- BENRATH, A. G. *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966, s. 415.
- BERGER, S. *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, s. 546.
- BILLER, P. and HUDSON, A. (ed.) *Heresy and Literacy, 1000-1530*, 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ISBN 0-521-419-794. s. 339.
- BUNTE, W. *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra - Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters*, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH – Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1994. ISBN 3-631-48015-6. s. 324.
- BURMAN, E. T. *Reading the Qu`ran in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-4018-4. s. 317.
- CARLEBACH, E. *Divided Souls: Converts from Judaism, 1500-1750*, New Haven: Yale University Press, 2001. ISBN 978-03000-8410-8. s. 336.
- COHEN, J. *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-517841-8. s. 313.
- COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. ISBN 0-520-21680-6. s. 451.
- COHEN, J. *Mendicant, the Medieval Church, and the Jews, Dominican and Franciscan Attitudes Towards the Jews in the Thirteen and*

- Fourteenth Centuries*, (A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfilment for the Degree of Doctor of Philosophy), 1978, s. 413.
- COHEN, J. *The Friars and the Jews: The evolution of Medieval Anti-Judaism*, 2. vyd. Ithaca and London: Cornell University Press, 1983. ISBN 0-8014-1406-7. s. 301.
- CORBIN, H. *Én Islam Iranien – aspets spirituels et philosophiques*, Paris: Gallimard, 1972, vol. I-IV. s. 663.
- CORBIN, H. *Histoire de la Philosophie Islamique avec collaboration de Sayyed Hussein Nasr et Osman Yahya*, Paris: Gallimard, 1964, s. 546.
- DAHAN, G. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, 2. vyd. Přel. J. Gladding. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. ISBN 0-268-00830-2. s. 130.
- DE LUBAC, H. *History and Spirit - The Understanding of the Scripture According to Origene*, Přel. kol. autorů. San Francisco: Ignatius Press, 2007. ISBN 978-0-89870-880-6. s. 507.
- DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis I, The Four Sences of Scripture*, 1. vyd. Přel. M. Sebanc. Michigan-Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Company and T&T Clark Ltd, 1998. ISBN 0-567-08634-8. s. 466.
- DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis II, The Four Sences of Scripture*, 1. vyd. Přel. E. M. Macierowski. Michigan-Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Company and T&T Clark Ltd, 2000. ISBN 0-567-08634-8. s. 439.
- DOHMEN, Ch., STEMBERGER, G. *Hermeneutika židovské Bible a starého zákona*. 1. vyd. Přel. Š. Zbytkovský. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021874-7. s. 283.
- DOMINIQUE, I. - P. *Order & Exclusion: Chuny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000-1150) (Conjunctions of Religion*

- & *Power in the Medieval Past*). Transl. G. R. Edwards. New York: Cornell University Press, 2002. ISBN 0-8014-3708-3. s. 392.
- EASTON, C. S. *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*, New York: Greenwood Press Reprint, 1970. ISBN 978-08371-3399-7. s. 255.
- EBELING, G. *Evangelische Evangelienauslegung – eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 2. vyd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, s. 542.
- ECO, U. *Umění a krása ve středověké estetice*. 2. vyd. Přel. Z. Frýbort. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-892-3. s. 227.
- ELUKIN, J. *Living together living apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2007. ISBN 978-0-691-11487-3. s. 206.
- FISHBANE, M. (ed.) *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 978-07914-1521-4. s. 296.
- FLETCHER, R. *Kříž a půlměsíc*, 1. vyd. Přel. P. Vereš. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1145-3. s. 140.
- GOLB, N. *Jews in Normandy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 978-0521-58032-8. s. 653.
- GOODWIN, D. *Take Hold of the Robe of the Jew: Herbert of Bosham's Christian Hebraism*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2005. ISBN 978-9004149052. s. 312.
- GROSSMAN, A. *Pious and Rebelious – Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, (hebrejsky), Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2003. ISBN 965-227-167-5. s. 557.
- גרוסמן א', רש"י, ירושלים תשס"ו, מסת"ב 965-227-167-5, עמ' 311.
- GROSSMAN, A. *The Early Sages of France: Their Lives, Leadership and Works* (hebrejsky), 3. vyd. Jerusalem: Magnes Press – Hebrew University of Jerusalem, 2001. ISBN 965-223-898-8. s. 640.

- HAILPERIN, H. *Rashi and the Christian Scholars*, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 379.
- HALBERTAL, M. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge-London: Harvard University Press, 1997. ISBN 0-674-66112-5. s. 185.
- HALIVNI, W. D. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-506065-2. s. 249.
- HAMES, J. H. *Like Angels on Jacob's Ladder – Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism*, New York: State University of New York Press, 2007. ISBN 978-0-7914-7271-2. s. 171.
- HAMES, J. H. *The Art of Conversion – Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000. ISBN 90-04-11715-6. s. 332.
- HLAVÁČEK, Ivan. *Knihy a knihovny v českém středověku*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2005. ISBN 80-246-0917-7. s. 395.
- HOLDREGE, B. *Veda and Torah – Transcending the Textuality of Scripture*, New York: State University of New York Press, 1996. ISBN 0-7914-1640-2. s. 765.
- HOOD, Y. B. J. *Aquinas and the Jews*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1995. ISBN 0-8122-3305-0. s. 145.
- CHAZAN, R. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1989. ISBN 978-052006-297-9. s. 256.
- CHAZAN, R. *European Jewry and the First Crusade*, 1. vyd. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1987. ISBN 0-520-05566-7. s. 380.
- CHAZAN, R. *Church, State and Jew in the Middle Ages*, New Jersey: Behrman House, 1980. ISBN 0-87441-302-8. s. 340.

- IDEL, M. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press, 2002. ISBN 0-300-08379-3. s. 668.
- IDEL, M. *Kabbalah New Perspectives*, New Haven and London: Yale University Press, 1988. ISBN 0-30004699-5. s. 419.
- IDEL, M. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. 1. vyd. Přel. M. Kallus. New York: State University of New York Press, Albany, 1989. ISBN. 0-88706-831-6. s. 212.
- IDEL, M. *Messianic Mystics*, New Haven – London: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-08288-6. s. 451.
- IDEL, M. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-604-6. s. 178.
- KAMIN, S. *Jews and Christians interpret the Bible*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1991. ISBN 965-223-776-0. s. 167.
- קמין ש', פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשנ"ו, מסת"ב 965-223-776-0, עמ' 304.
- KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: OIKYOMHNH, 2003. ISBN 80-7298-057-2. s. 175.
- KELLNER, M. *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford – Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-29-4. s. 343.
- KLEPPER, C. Deena. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. ISBN 978-0-8122-3991-1. s. 225.
- KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5. s. 293.
- LAMBERT, M. *Středověká hereze*, 1. vyd. Přel. T. Vitek. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-291-7. s. 598.

- LASKER, J. D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, 2. vyd. Oxford - Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-51-5. s. 283.
- LE GOFF J. *Intelektuálové ve středověku*, Přel. L. Klusáková a O. Krejča 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1999. ISBN 80-7184-256-7. s. 183.
- LERNER, E. R. *The Feast of Abraham – Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. ISBN 0-8122-3567-3. s. 186.
- MACFIE, L. A. (ed.) *Orientalism: A Reader*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2000. ISBN 977-424-622-5. s. 382.
- MACY, G. *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. ISBN 0-8146-6053-3. s. 201.
- MARKISH, S. *Erasmus and the Jews*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986. ISBN 0-226-50590-1. s. 203.
- MERCHAVIA, Ch. *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500-1248]*. 1. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 1970, s. 475.
- MICHALSKI, J. A. *Rashis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, (Inaugural-dessertation zur Erlangung der doktorwürde der Hohen philisophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westfalen), Leipzig: Druck von W. Drugulin, 1915, s. 38.
- NETANYAHU, B. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth century Spain*. 2. vyd. New York: Random House, 2001. ISBN 0-940322-39-0. s. 1384.
- NICHOLSON, A. R. *The Mystics of Islam*, 4. vyd. London: ARKANA Penguin Books, 1989. ISBN 0-14-019168-2. s. 178.

- NIRENBERG, D. *Communities of Violence – Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1996. ISBN 0-691-05889-X. s. 301.
- PALÉMON, G. *Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris: Vrin, 1933, vol. 2, s. 307.
- PEDAYA, H. *Nachmanides – Cyclical Time and Holy Text*, Tel Aviv: Am Oved Publishers, 2003. ISBN 965-13-1573-3. s. 510.
- RICHARDSON, C. M. & WOOD, W. K. & FRANKLIN, W. M. (ed.) *Renaissance art reconsidered: an anthology of primary sources*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2007. ISBN 978-1-4051-4640-1. s. 456.
- REEVES, M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages – A Study in Joachinism*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1969. ISBN 0-19-827030-5. s. 574.
- ROREM, P. *Pseudo-Dionysius, A Comentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1993. ISBN 0-19-507664-8. s. 267.
- RUBIN, M. *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. 2. vyd. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-1880-9. s. 266.
- SHAPIRO, J. *Shakespeare and the Jews*, New York: Columbia University Press, 1996. ISBN 0-231-10345-X. s. 317.
- SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. 1. vyd. Přel. R. Maierová. Praha: Volvox Globator, 1999. ISBN 80-7207-315-X. s. 188.
- SCHWARTZ, Y. *“To Thee is silence praise“: Meister Eckhart’s reading in Maimonides’ Guide of the Perplexed*, (hebrejsky), Tel Aviv: Am Oved Publishers Ltd, 2002. ISBN 965-13-1561-X. s. 401.
- SIMON, M. *Verus Israel: A study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, Přel. H. McKeating.

- London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996. ISBN 1-874774-27-7. s. 533.
- SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3. vyd. Indiana: University of Notre Dame Press, 1978. ISBN 0-268-00-267-3. s. 406.
- SOUTHERN, R. W. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 3 vyd. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002. ISBN 0-631-20527-6. s. 329.
- TOLAN, V. J. *Saracens – Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press, 2002. ISBN 0-231-12333-7. s. 372.
- TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews, The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, 2. vyd. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993. ISBN 0-8276-0227-8. s. 278.
- URBACH, E. E. *The Tosaphots: Their History, Writings and Methods* (hebrejsky), 7. vyd. Jerusalem: Bialik Institute, 2003, vol. 2, s. 840.
- VEENSTRA, R. J. *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France: Text and Context of Laurens Pignon's Contre les Divineurs (1411)*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1998. ISBN 90-04-10925-0. s. 433.
- VERNET, J. *Arabské Španělsko a evropská vzdělanost*, 1. vyd. Přel. J. Kasl. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-98-4. s. 392.
- WILLIAMS, A. L. *Adversus Iudeos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935, s. 428.
- WINKLER, E. *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, s. 130.
- YUVAL, I. J. *“Two Nations in Your Womb“ – Perceptions of Jews and Christians*, (hebrejsky), Tel Aviv: Am Oved Publishers Ltd, 2000. ISBN 965-13-1428-1. s. 318.

ZBÍRAL, D. *Největší hereze*, Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-914-2. s. 169.

Sborníky a články

ALTANER, B. Die Durchführung des Vienners Konzilbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen. In *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, sv. LII, č. 2 a 3, 1933, s. 226-236.

BACHER, W. L'exégèse biblique dans le Zohar. *Revue des Etudes Juives*, 1891, č. 22, s. 33-46, 219-229.

BERGER, D. Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 576-591.

BLUMENKRANZ, B. Nicolas de Lyra et Jacob Ruben. *Journal of Jewish Studies*, 1965, roč. 16, s. 47-51.

BROWN, F. S. "Nicholas of Lyra's Critique of Scotus' Univocity." *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag.* Edd. Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta, Amsterdam/Philadelphia, 1991, s. 115-127.

CAPLAN, H. The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching. *Speculum*, 1929, č. 3, s. 282-290.

COHEN, J. Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 592-613.

COHEN, J. The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars. *Traditio*, roč. 39, 1983, s. 1-27.

COUDERT, P. A., SHOULSON, S. J. (eds.) *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*,

- Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004. ISBN 0-8122-3761-7. s. 328.
- CUTSINGER, S. J. (ed.) *Path to the Heart – Sufism and the Christian East (include contributors Bishop Kallistos Ware, Seyyed Hossein Nasr and Huston Smith)*, Indiana: World Wisdom, 2002. ISBN 0-941532-43-7. s. 278.
- DE LANGE, N. (ed.) *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-78116-7. s. 247.
- DELANY, S. (ed.) *Chaucer and the Jews, Sources, Contexts, Meanings*, New York and London: Routledge. ISBN 0-415-93882-1. s. 258.
- ש, אידלברג. 'האם ניכולאוס דה לירה (1270-1340) היה מזרע יהודים', סיני, סד, תשכ"ט, עמ' רד-רו.
- FISHBANE, M. (ed.) *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany: State University of New York Press, 1993. s. 296.
- FOWL, E. S. (ed.) *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings, Blackwell Readings in Modern Theology*, Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1997. ISBN 1-55786-835-2. s. 440.
- GOSSELIN, A. E. Bibliographical Survey: A listing of the Printed Editions of Nicholas de Lyra, *Traditio*, 1970, roč. 26, s. 399-426.
- GRUBER, I. M. What Happened to Rashi's Picture? *Bodleian Library Record*, 1992, roč. 14, s. 111-124.
- HARVEY, Z. W. Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1988, č. 55, s. 59-77.
- HEIDE, VAN DER A. PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. *Journal of Jewish Studies*, 1983, roč. 34, s. 147-159.

- IDEL, M. Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah – A Preliminary Observation. In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1988, sv. 51, s. 170-175.
- KACZYNSKI, B. Illustrations of Tabernacle and Temple Implements in the Postilla in Testamentum Vetus of Nicholas de Lyra. *Yale University Library Gazette*, 1973, roč. 48, č. 1, s. 1-11.
- KLEPPER, C. D. The Dating of Nicholas of Lyra's *Questio de adventu Christi*. In *Archivum Franciscanum Historicum*, 1993, roč. 86, s. 297-312.
- KRAUSS, S. and HORBURY, W. (ed.) *The Jewish-Christian Controversy: from the earliest times to 1789*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. ISBN 3-16-146473-7. s. 310.
- KREY, D. W. Philip and SMITH L. (ed.) *Studies in the History of Christian Thought: Nicholas of Lyra the Senses of Scripture*; 2000, Leiden-Boston-Köln: Brill, sv. 90. ISBN 90-04-11295-2 s. 337.
- LABROSSE, H. Biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1907, roč. 17, s. 489-505, 593-608.
- LABROSSE, H. Oeuvre de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1908, roč. 19, s. 41-52, 153-175, 368-380.
- LABROSSE, H. Oeuvre de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1923, roč. 35, s. 171-87, 400-32.
- LABROSSE, H. Sources de la biographie de Nicolas de Lyre. *Études Franciscaines*, 1906, č. 16, s. 384-404.
- LANGLOIS, C. V. Nicolas de Lyre, Frère Mineur. In LANGLOIS, C. V. (ed.) *Histoire Littéraire de la France*, Paris, 1927, vol. 36, s. 355-400.
- LANGMUIR, I. G. [Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts/Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy]: Comment. *The American Historical Review*, 1986, roč. 91, č. 3, s. 614-624.

- LIMOR, O. and STROUMSA, G. G. (ed.) *Contra Iudeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. ISBN 3-16-146482-6. s. 290.
- MASCHKOWSKI, F. Rashi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus – Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des alten Testaments. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1891, roč. XI, s. 268-316.
- MCAULIFFE, D. J., WALFISH, D. B., GOERING, W. J. (ed.) *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York-Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-513727-2. s. 488.
- MERRILL, E. H. Rashi, Nicholas de Lyra, and Christian Exegesis. *Westminster Theological Journal*, 1975, roč. 38, s. 66-79.
- MICHALSKI, J. A. Rashis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1916, roč. XXXV, s. 218-245 (I. část), roč. XXXVI, s. 29-63 (II. část).
- MICHALSKI, J. A. Vom Einfluss de Midraschim. *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, Frankfurt am M., 1924, roč. XVI, 217-226.
- NEUMANN, J. Influence de Raschi et d'autres commentateur Juifs. *Revue des Etudes Juifs*, Paris, 1893, roč. 27, s. 172-182 (I. část), s. 250-262 (II. část).
- POKORNÝ, P. (ed.) Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible, Vyšehrad: Praha, 2006. ISBN 80-7021-779-0. s. 508.
- ROSENAU, H. The Architecture of Nicholas of Lyra's Temple Illustrations and Jewish Tradition. *Journal of Jewish Studies*, 1974, roč. 25, s. 294-304.

- SANDLER, P. "פרדס" לבעית, in the Jubilee Volume for Elias Auerbach, Jerusalem, 1955, s. 222-235.
- SIEGFRIED, C. Rashi's Einfluss auf Nicolaus von Lira und Luther in der Auslegung der Genesis. *Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, Halle, 1869, roč. I, s. 428-456.
- SIGNER M., VAN ENGEN, J. (ed.). *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. ISBN 0-268-03253-8. s. 380.
- SIMONSON, S. The Categories of Proof in Indian Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 6, č. 3, 1946, s. 400-409.
- STUEHRENBERG, F. P. The Medieval Commentary Tradition: The Glossa Ordinaria, Hugh of St. Cher and Nicholas of Lyra and the Study of the Bible in the Middle Ages. *Journal of Religious & Theological Information*, 1993, roč. 1, č. 1, s. 91-101.
- TWERSKY, I. a SEPTIMUS, B. (ed.) *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard: Harvard University Press, 1987. ISBN 0-674-47465-1. s. 521.
- VAN ENGEN, J. (ed.) *Educating people of Faith – Exploring the History of Jewish and Christian Communities*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. ISBN 0-8028-4936-9. s. 352.

Encyklopedie a slovníky

- Encyclopedia Judaica* [CD-ROM Edition]. Version 1.0. Jerusalem: Keter Publishing House, 1997.
- Velký francouzsko-český slovník*. 2. vyd. J. Neumann a V. Hořejší a kol. (ed.) Praha: Academia, 1992, ISBN 80-200-0235-9, sv. 1-2.

Elektronické zdroje

BibleWorks [CD-ROM Edition]. Version 601, Program version: 6.0.005y,
Norfolk: BibleWorks, LLC, 2003.

Jmenný rejstřík

- Abelard, P., 70, 95, 217
Abihú, 138, 139
Abimelek, 115, 116
Abraham, 16, 18, 50, 58-62, 65, 103, 112, 122, 130, 136, 157, 187
Avraham ibn Ezra, 16, 59, 63, 103, 106, 112, 121, 122, 130, 135, 136, 145, 146, 153, 155, 157, 170, 187, 188
Abravanel, J., 30
Abú Hámid al-Ghazzálí, 67
Abulafia, A., 18, 50, 58-60, 63, 65, 66, 221, 222
Aeropagita, D., 46, 48, 95
Agobard, 53
Akvinský, T., 18, 36, 45, 46, 48, 51, 57, 76, 80, 81, 86, 87, 95, 106, 111, 118, 122, 153, 157, 183, 185
Al-Fárábí, 81
Al-Kindí, 81
Alcuin, 69
Alexander z Hales, 80
Alfonsus, P., 94
Alighieri, D., 55-58, 78, 79, 81
Amram, 131, 134, 136
Andreas, J., 34, 93, 129
Angelom z Luxeuil, 53
Anselm z Canterbury, 70
Aristoteles, 176
Arnold z Villanovy, 96
Áron, 131-133, 135, 136, 138-140, 161, 162, 166
Assis, J., 61, 188
Aškenazi, J., 62
Augustin, A., 42, 48, 50, 53, 68, 98, 99, 104
Augustin z Dácie, 45, 87
Auriol, P., 22
Ayméry z Croce, 184
Bacon, R., 73, 76-78, 80, 220
Be'er, J., 19, 188
Bacher, W., 59
Bachja ben Ašer, 59, 61, 64
Barber, M., 21
Beit-Arié, M., 76
Ben Zuta, 136
Berger, D., 71
Berliner, A., 9
Bernard z Clairvaux, 70, 71, 93
Biller, P., 185
Bodeker, Š., 190
Bonaventura z Bagnoregia, 18, 46, 48-52, 57-59, 65, 78, 84, 106, 111
Bonifác VIII., 21
Brito, W., 68
Bunte, W., 9
Burman, T., 73
Cangrando della Scalla, 56, 57
Caplan, H., 53
Carlebach, E., 120, 122, 216
Cassian, J., 88, 110
Cohen, J., 10-12, 26, 27, 29, 61, 71, 73, 91, 93, 98, 101, 157, 163, 175
Comestor, P., 68
Corbin, H., 65
Cordovero, M., 51
Crispin, G., 93
Cutsinger, J., 67
Dahan, G., 100, 185
Daniel, 13, 22, 24, 32, 81, 82, 95, 101, 109, 121, 168, 169, 208
David, 13, 63, 71, 74, 145, 146, 152, 160, 162, 172, 174, 175, 181, 188, 190
Déza, D., 36
Diodórus z Tarsu, 40
Doering, M., 35, 36
Donin, M., 187
Dunaš ben Labrat, 80
Dža'far as-Sádiq, 65

Ebeling, G., 9
 Eckhart, J., 20, 21, 51, 54, 55, 57,
 80, 95, 96, 106, 111, 126, 127,
 157, 185, 217, 224, 225
 Elukin, J., 63, 71
 Eriugena, J., 95
 Eusebios z Caesareje, 37, 38
Ezechiel, 24, 40, 88, 151, 157,
 168
 Fenton, P., 62
 Filip IV., 21
 Filip VI., 24, 30
 Filón z Alexandrie, 37
 Flavius, J., 121, 130, 131, 148,
 149, 157, 167
 Fournier, J., 183
 František z Assisi, 19, 30, 51
 Funkenstein, A., 82
 Ga'on, S., 63
 Geiger, A., 9
 Geiger, Ari, 12
 Gerard z Huy, 78, 83
 Gikatila, J., 59, 60
 Gilbert z Poitiers, 70
 Gilbert z Tournai, 79
 Ginzberg, L., 53
 Giovanni Pico della Mirandola,
 98
 Goldziher, I., 66
 Grosseteste, R., 75-77, 95
 Grossmann, A., 135, 187, 188
 Gruber, M., 16
 Gueneé, B., 94
 Gui, B., 182
 Guido II., 51
 Gundissalini, D., 81
Hagar, 178
 Hailperin, H., 9, 27, 32, 61, 72,
 98, 100, 135, 159, 163, 186,
 190
 Halbertal, M., 64
 Halivni, D., 63
 Hames, H., 18
 Haran, M., 59
 Harding, Š., 71
 Hazard, M., 11, 180
 Heide, V., 59
 Heraklios, 177
 Herbert z Boshamu, 72, 80, 83
 Hieronimos de Santa Fide, 19
 Hispalensis, J., 81
 Holdrege, B., 64
 Honorius z Autumnu, 70
 Hugo ze St. Cher, 184
 Hugo ze Svatého Viktora, 44, 45,
 48, 50, 52, 59, 72, 78, 96, 106,
 113, 118, 121, 145, 147, 153-
 155
 Hus, J., 15, 190-194, 197-199,
 205
 Chajim ibn Músa, 30
Chám, 136
 Chananel ben Chuši'el, 64
 Chaucer, G., 14, 190
 Šavel, Ch., 16
 Chazan, R., 70
 Chosroes, 177
 Christiani, P., 62
 Chrysostomos, J., 38, 40
 Ibn Chaldún, 65-67
 Ibn Bádždža, 81
 Ibn Rušd, 81, 95, 176
 Ibn Síná, 81, 95, 215
 Ibn Tufajl, 81
 Idel, M., 18, 51, 58-60, 63, 65,
 66, 95, 216
 Immanuel z Říma, 81
 Isidor ze Sevilly, 68, 69, 92, 104,
 148
Izák, 132, 136
Izmael, 178
Izrael, 56, 97, 135, 146, 158,
 161, 175
 Ja'akov ben Re'uven, 29
 Jáchym z Fiore, 18, 19, 22, 58,
 70, 74, 96
Jákob, 132, 136, 161, 180
 Jakub z Vitry, 178

Jan XXII., 21-24, 30
 Jan z Murra, 78
 Jan z Mýta, 190
 Jan z Paříže, 96
Jefet, 136
 Jehuda al-Charízi, 62
 Jehuda ben David z Melunu, 187
 Jehuda ben Eli'ezer z Troyes, 157
 Jehuda z Évreux, 19
 Jehuda z Modeny, 95
 Jechi'el ben Josef z Paříže, 187
Jekonjáš, 181
 Jeroným, 24, 34, 40-42, 67-69,
 71, 83, 91, 92, 94, 111, 114,
 121, 145, 147, 156, 172, 173,
 185, 204
 Jicchak ben Moše ha-Levi, 30
 Jicchak z Évreux, 19, 63, 188
 Jindřich z Cossey, 75, 78, 83
 Jindřich z Harclay, 96
 Jindřich z Hessenu, 190
 Jiří Naddí ze Sieny, 190
 John z Readingu, 75
Jocheved, 130, 131, 135, 154
Jójakím, 127, 128, 181
Jójakín, 151, 152, 181
 Jonatan ben Uzi'el, 160
Josef, 59, 132, 136
 Juan de Torquemada, 35
Juda, 81, 96, 113, 133
 Kamin, S., 60, 78, 121
 Kara, J., 157, 166
 Karel IV., 32
 Karfíková, L., 61, 70, 215
 Ketton, R., 73
 Kiecker, J., 32, 106
 Kimchi, D., 16, 74, 103, 122,
 145, 146, 159, 160, 181, 188
 Klement z Alexandrie, 37, 38
 Klepper, D., 11, 13, 26, 27, 29,
 73, 75, 76, 78, 98, 101, 102,
 190
 Kliment V., 21
Konjáš, 181
 Krey, P., 10
Kristus, 12, 21, 23, 26, 27, 37,
 39, 40, 47, 50, 52, 73, 89, 104,
 107, 108, 113, 114, 116, 140,
 159, 164, 165, 168-170, 172-
 174, 183, 191, 196, 214
 Kropáček, L., 8
 Langmuir, G., 71
 Leclercq, J., 95
 Lerner, R., 19
Lévi, 131-133, 135, 136
 Limor, O., 93
 Llull, R., 20, 62, 73, 74, 83, 93,
 102, 120, 177, 214
 Loewe, R., 76
 Lombard, P., 20, 26, 70, 75, 76,
 160
 Lubac, H., 42, 45, 46, 53
 Lukyn, W., 26
 Luther, M., 9, 15, 190, 205
 Macy, G., 31
 Maimonides, A., 61, 62
 Maimonides, M., 9, 20, 21, 54,
 55, 62, 80, 81, 95, 103, 121,
 122, 126, 127, 157, 158, 172,
 185, 188, 216, 222, 224, 227
 Maimonides, O., 51
 Manjacorria, M., 71
 Manuel, J., 63
 Marek z Toleda, 73, 184
Marie, 131, 164
 Marrier, M., 53
 Marsilius z Padovy, 20
 Martini, R., 26, 62, 73, 74, 83,
 93, 122, 157, 162-166, 175,
 177, 185, 202
 Maschkowski, F., 9
 Maurus, R., 43, 44, 69, 149
 Menachem ben Saruk, 59, 80,
 150
 Merchavia, Ch., 75
 Merrill, E., 10
 Migne, J., 16
 Michael z Ceseny, 23, 24

Michalski, A., 9
 Mikuláš z Lyry, 1, 3, 4, 5, 8-16,
 18-37, 45, 46, 54, 55, 68, 73-
 78, 83-90, 92-116, 118-127,
 129-132, 135, 137-145, 147-
 163, 166-172, 175-177, 179-
 185, 187-205, 207, 213, 215,
 216, 218, 222, 223, 226-230,
 237
Mirjam, 131, 135
Mojžíš, 37, 39, 94, 131, 132, 135,
 136, 139, 147
 Moše ben Ja'akov z Coucy, 187
 Moše ben Jicchak, 80
 Moše ben Jom Tov ha-Nakdan,
 80
 Moše z Évreux, 19
 Moše z Leonu, 59
 Muhammad, 177, 182
Nádab, 138, 139
 Nachmanides, M., 61, 62, 64,
 187
 Nequam, A., 68
 Neumann, J., 9
Noe, 52, 136
 Nosek, B., 8
 Odo z Cluny, 53
 Odo z Châtauroux, 80, 187
 Odorico z Pordenone, 18
 Olivi, J., 21, 22, 24
Onan, 133
 Ondřej ze Svatého Viktora, 61,
 72, 78, 93, 121, 129, 153
 Onkelos, 146, 197
 Origenes, 37-41, 43, 65, 67, 121,
 166, 167, 204
 Ot, G., 21, 23
 Ovidius, 176
 Patschovsky, A., 185
 Paul z Burgosu, 19, 35, 36
 Paúl, T., 10, 31
Pavel, 97, 98, 103
 Pedaya, H., 187
 Petrarka, F., 81
 Pines, Š., 158, 215
 Platón, 70, 176
 Polo, M., 18
 Porete, M., 21, 27
 Přestavlk, Z., 208
Púa, 135, 153, 154
 Quidort, J., 96
 Rabi Akiva, 138
 Rabi Eli'ezer, 139
 Rabi Gamali'el, 173
 Rabi Jišma'el, 138, 139
 Rabi Lévi, 140
 Rabi Pinchas, 140
 Rabi Šim'on, 138-140
 Raši, 4, 8, 9, 14-16, 33, 35, 54,
 60, 61, 75, 76, 78, 80, 93, 97,
 98, 100, 103, 104, 110, 117,
 119, 121-130, 135, 137-140,
 142, 145, 146, 148, 149, 152-
 154, 157, 159-162, 164-173,
 175-177, 179-182, 185-189,
 194, 195, 197, 198, 204, 205
 Raymund z Costy, 185
 Raymund z Peñafortu, 62, 73, 83,
 177, 185
 Reuchlin, J., 122
 Richard ze Svatého Viktora, 19,
 44, 90
 Robert z Readingu, 75
 Rokycana, J., 16, 199, 201, 205
 Romano, A., 81, 95
 Romano, J., 81
 Rosenblatt, S., 62
 Rotterdamský, E., 190
Rúben, 136
 Rupert z Deutz, 70
 Ruysbroeck, J., 95
 Řehoř (Veliký), 42, 48, 50, 121
 Řehoř IX., 74
 Řehoř z Nyssy, 117, 155, 156,
 167
 Sabio, A., 63
 Sahl at-Tustarí, 65
 Sandler, P., 60

Sára, 133, 136, 178
 Scotus, J., 13, 20, 27, 80, 226
 Sergius, 178
 Sézanne, Th., 75, 80, 83
 Scholem, G., 46, 59, 60
 Siegfried, C., 8
 Signer, M., 71
 Silvestris, B., 70
 Simonson, S., 64
 Singer, Ch., 75
 Sirat, C., 76
 Sixtus IV., 34
 Smalley, B., 50, 61, 76, 90
 Smith, L., 11
 Solomon ha-Levi, 35
 Stemberger, G., 63
 Stuehrenberg, P., 184
 Szövérfy, J., 95
Šalamoun, 27, 104, 106, 107,
 108, 109, 116, 164-166
Šebna, 146
Šém, 136
Šifra, 153, 154
 Šlomo ibn Gabirol, 81
 Šmu'el ben Chofni, 63
 Šmu'el ben Me'ir, 145, 146, 157,
 187
 Šmu'el ben Šlomo z Falaise, 187
 Šmu'el ben Šne'or, 19
 Šmu'el ibn Tibon, 80
 Tauler, J., 95
 Theodoricha ze Chartres, 70
 Theodóros z Mopsuestie, 40
 Theodulf, 69
 Tolan, J., 74
 Trevet, M., 75, 83
 Tyconius, 53, 104
 Ulrich ze Štrasburku, 94
 Vadenc, V., 21
 Valdés, P., 80, 185
 Veliký, A., 18, 20, 42, 77, 79, 80,
 81, 95, 111, 140
 Venerabilis, B., 68, 95
 Venerabilis, P., 72, 73
 Viklef, J., 15, 22, 190, 205
 Vilém z Auvergne, 80, 187
 Vilém z Conches, 70
 Vilém z la Mare, 78, 83
 Vilém z Ockhamu, 20, 24
 Vilém ze Sv. Theodoricha, 70
 Wolfson, E., 95

Summary

Vykladačská činnost Mikuláše z Lyry v *Postilla litteralis* a její význam v křesťanské exegetické tradici

Exegetical Approaches of Nicholas de Lyra in *Postilla litteralis* and Its Role in Christian Tradition

Štěpán Lisý

The present work studies variability in Nicholas of Lyra's exegetical approaches in *Postilla litteralis*. Lyra composes his commentary from various Jewish and Christian sources and collects them into the huge compilation and it seems that it was previously based on the chosen Jewish exegetical structure adopted from Rashi's biblical commentary. Also in many aspects he is depended on the older Christian exegetical tradition. His understanding of *sensus litteralis* is much broader than one could imagine. Basically, it includes other senses as well together with grammatical explanations and corrections of the Latin text of the Bible (Vulgata). Hardly we could find some new exegetical approach he added to the Christian tradition. But the most important is the Jewish-Christian structure of *Postilla litteralis* its systematic form and contextual style composed in opposition to Rashi's commentary. Lyra's *Postilla* provided Christian scholars with efficient tool for studying of the Bible and missionaries among Jews and Muslims. Lyra's commentaries are significantly influenced by expositions of Rabbi Shlomo ben

Yitzchak as mentioned above, however, there is a minor but important influence of commentaries of David Kimchi (Radak) and Abraham Ibn Ezra as well. And it seems that Lyra turns to them on places where Rashi is very short or he skips some verses in his commentary. Also we can recognize Lyra's dependance on the works of Raymund Martini outside of the textual material of Lyra's *questiones*. Eventually in the work the author examines a certain impact of *Postilla litteralis* on *De ecclesia* of John Huss and existing numerous manuscripts of Lyra's works in Bohemian and Moravian lands.