

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

STVOŘENÍ ČLOVĚKA A RAJSKÝ PŘÍBĚH
V GNOSTICKÝCH INTERPRETACÍCH

DISERTAČNÍ PRÁCE

Praha 2012

autor: Zuzana Vítková
vedoucí práce: prof. Petr Pokorný
katedra Nového zákona
obor Nový zákon

Prohlašuji, že jsem tuto práci zpracovala samostatně a použila výhradně citovaných pramenů.

V Praze, dne 14.6.2012

Děkuji všem, kteří mi pomáhali, protože bez nich bych opravdu tuto práci nebyla schopna dokončit: panu profesorovi Pokornému za pročetí předběžných verzí, konzultace a především za důvěru, že věc opravdu dokončím; panu docentu Oerterovi děkuji za velkou pomoc při opravě překladů a konzultace mnoha zapeklitých problémů gramatických; svému muži Tomáši Vítkovi děkuji za pečlivé pročetí celé práce, zrevidování mého překladu LXX a za mnohé připomínky, které způsobily, že je práce nakonec vůbec prezentovatelná; svému synu Vladimírovi děkuji za vybarvení předběžných verzí práce a dohledání některých odkazů; babičkám, dědečkům, dalším obětavým dobrovolníkům a MŠ ve Viničné v neposlední řadě děkuji za hlídání výše zmíněného; celé ETF pak děkuji za trpělivost.

Anotace:

Příběh o stvoření a provinění Adama z prvních kapitol knihy *Genesis* byl pro člověka žijícího v židovské nebo křesťanské tradici klíčovým. To, co se přihodilo, nebo co učinili první lidé, mělo totiž dalekosáhlý dopad na všechno jejich potomstvo. V této práci se chci věnovat motivům stvoření člověka a rajskeho příběhu a významu poznání Adama a Evy tak jak je popisují gnostické setovské texty.

Obsah

Úvod 7

I. První člověk a první Adam: nebeský svět dle Tajné knihy Janovy 18

- 1.1. Nejvyšší Bůh 18
- 1.2. První Člověk 18
- 1.3. První, nebeský Adam; dokonalý člověk 21
- 1.4. Mýtus o Sofii; vznik demiurga a jeho říše 23
- 1.5. Exkurz: Jméno a pojmenování Adama 26

II. Nepatřičný výrok boha stvořitele, pokání Sofie a předpověď stvoření pozemského člověka 28

- 2.1. Demiurgovo prohlášení o vlastním božství podle *TKJ* 28
- 2.2. Demiurgovo prohlášení v *PodArch* a *PuvSv* 30
- 2.3. Shrnutí 31

III. Stvoření pozemského člověka 32

- 3.1. *Podstata archontů* 32
 - 3.1.1. Zjevení Boží podoby 32
 - 3.1.2. Rozhodnutí archontů stvořit člověka 33
 - 3.1.3. Nepohyblivý Adam a jeho ožívování 35
 - 3.1.4. Pojmenování zvířat 37
- 3.2. *O původu světa* 38
 - 3.2.1. Reakce Jaldabaótha na nebeské pokárání; zjevení světelného Adama 38
 - 3.2.2. Reakce na zjevení světelného člověka: vznik Eróta 39
 - 3.2.3. Rozhodnutí archontů stvořit člověka 40
 - 3.2.4. Druhý, Sofiin člověk 42
 - 3.2.5. Stvoření tělesného člověka 44
 - 3.2.6. Adamovo oživení 45
 - 3.2.7. Sumář gnostické antropologie 48
- 3.3. *Tajná kniha Janova* 49
 - 3.3.1. Zjevení nebeského obrazu 49
 - 3.3.2. Rozhodnutí archontů a samotné tvoření člověka 51
 - 3.3.3. Duševní Adam a jeho údy 53
 - 3.3.4. Nepohyblivý Adam a jeho ožívování 56
- 3.4. Srovnání 58
 - 3.4.1. Zjevující se bytost 58
 - 3.4.2. Obraz a podoba 59
 - 3.4.3. Důvody stvoření člověka 60
 - 3.4.4. Motiv zamilovanosti 60
 - 3.4.5. Materiál pro stvoření člověka 61
 - 3.4.6. Výklad knihy Genesis 61
 - 3.4.7. Jak Adam vypadal? 62
 - 3.4.8. Plazící se Adam a jeho ožívování 62
 - 3.4.9. Pojmenování zvířat 63
 - 3.4.10. Pojmenování Adama 63

IV. Rajský příběh 65

- 4.1. Spisy setovské a jim blízké 65

4.1.1.	<i>Podstata archontů</i>	65
4.1.2.	<i>O původu světa</i>	69
4.1.2.1.	Ráj	69
4.1.2.2.	Samotný rajský příběh v <i>PuvSv</i>	72
4.1.2.3.	Poznání a jeho důsledky	73
4.1.2.4.	Pojmenování zvířat a vyhnání prvních lidí z ráje	74
4.1.3.	<i>Tajná kniha Janova</i>	76
4.1.4.	<i>Melchisedek</i>	80
4.2.	Křesťanské „nesetovské“ gnostické spisy	81
4.2.1.	<i>Svědectví pravdy</i>	81
4.3.	Texty blízké valentinovské gnózi	83
4.3.1.	<i>Trojdílný traktát</i>	83
4.3.2.	<i>Filipovo evangelium</i>	84
4.3.3.	<i>Evangelium pravdy</i>	85
4.4.	Některé specifické motivy příběhu	86
4.4.1.	Strom jako bytost	86
4.4.2.	Eschatologická úloha stromu života	88
4.4.3.	Možné zobrazení gnostického příběhu	88
4.5.	Srovnání	89
4.5.1.	Boží plán	89
4.5.2.	Poznání	89
4.5.3.	Rajské stromy	90
4.5.4.	Závist archontů	91
4.5.6.	Had	91
4.5.7.	Prokletí	92
4.5.8.	Texty blízké valentinismu	92
Závěr		94
	Boží plán spásy	94
	Podoba Boží a prvek duchovní	94
	Povaha archontů	94
	Adam a jeho předobrazy	95
	Otázka duše a jejího původu	95
	Had	95
	Lsti a nástrahy	96
	Smysl pro humor a ironie	96
	Rajský příběh	96
	Způsoby gnostických interpretací	97
	Biblické motivy a jejich zpracování	99
	Význam slov a jmen v gnostických výkladech	99
	Proměny biblického textu v různých interpretacích	100
	Prameny	101
Seznam zkratk		102
Bibliografie		106
Příl. č. I:	Gn 1,26-31; 2,7-9; 2,15-3,24; 5,1-5. Překlad textu hebrejské bible a LXX	117
Příl. č. II:	Adam dává jména zvířatům: Gn 2,19-20 a význam jmen v gnostické teologii	141

Pozn.: V grafice textu mé disertace se občas objevují rušivé čáry, které tam nemají co dělat a za které se čtenářům moc omlouvám. Může za ně moje počítačová negramotnost: démony, sídlící v mém počítači, se mi bohužel nějak nepodařilo najít a vypudit (při pokusech o vymazání čáry vždy přeskákaly jen o něco dál).

Úvod

Současná podoba biblického příběhu stvoření Adama vznikla spojením dvou původně různých vyprávění. To, které je nyní uváděno jako první (*Gn* 1,1-2,3, kněžský kodex), užívá pro Boha jméno Elohim, LXX: ὁ θεός), bývá datováno do poexilové doby (asi 400 př. Kr.); vyprávění druhé (*Gn* 2,4 a dále) užívá pro Boha převážně jméno Jahve Elohim (LXX: κύριος ὁ θεός)¹ a je považováno za mnohem starší (1000-900 př. Kr.).² *Gn* 1,26 LXX uvádí Boží záměr stvořit člověka „podle našeho obrazu a podle podoby“ a člověk je stvořen „podle obrazu Božího“ a jako muž a žena (*Gn* 1,27 LXX). V *Gn* 2,7 se mluví znovu o stvoření člověka, tentokrát zemského („prach ze země“), kterému byl vdechnut dech života. Eva je potom z Adama vyňata následně (*Gn* 2,18, 21-23).

První vyprávění dává podnět k mnoha otázkám. Hlavním motivem, který lákal k interpretacím, je podivný plurál *Gn* 1,26 „učiňme člověka“. Ke komu se to Bůh obracel? Zde mají svůj hlavní původ představy, podle nichž nebyl člověk stvořen jen Bohem, ale i nižšími silami. Podle Filóna Alexandrijského stvořil to dobré, co je v člověku, Bůh, kdežto ostatní jemu podřízené bytosti (andělé): proto je člověk také tak nedokonalý a schopný zlého.³ Pravověrný judaismus ovšem o stvořitelské roli jediného Boha nepochyboval: předpokládal, že se Bůh s někým o svém záměru radil, a spekoval pouze o tom, s kým.⁴ Zatímco židovští autoři se s tímto problémem zdatně vypořádávali v rámci svého monotheismu, gnostické texty tuto hranici překročily. Řešení je podle nich nasnadě: biblický bůh, který je žárlivý, nevědoucí a do role pravého boha se pouze vetřel, se musel poradit se svými anděly - archonty.⁵

Druhým důležitým interpretačním problémem prvního příběhu o stvoření člověka byla otázka, co je vlastně „obraz a podoba“ Boží. Není takové tvrzení poněkud v rozporu s Boží nezobrazitelností (*Ex* 20,4)? A proč Bible užívá dvě slova místo jednoho? V gnostických kruzích, které plurál v *Gn* 1,26 vykládali jako řeč archontů, vyvstala především otázka, jakou nebo čí podobu a obraz Adam vlastně má.

Odlišnosti mezi prvním a druhým vyprávěním si starověcí vykladači také samozřejmě všimli. Například Filón Alexandrijský v nich viděl stvoření dvou různých částí člověka: *Gn* 1 vykládá jako stvoření člověka nebeského a *Gn* 2 jako stvoření člověka zemského.⁶ Podle Eirénaia někteří gnostici viděli stvoření duchovního (a androgynního) člověka v *Gn* 1, zatímco stvoření člověka tělesného v *Gn* 2.⁷

¹ *Gn* LXX 2,18,22; 3,1.8-9,13-14,21,23; 4,6. Na ostatních místech v LXX stojí jen ὁ θεός.

² Pagels 1988b, s. xxii.

³ *Opif.* 74-75. Filónova interpretace je platónská (srv. Platón, *Tim.* 69c-d). Wintermute 1972, s. 260.

⁴ Viz např. midraš *Genesis Rabba* 8,3-4,7-8 (možnostmi jsou: andělé; díla nebe a země; díla dnů, tj. to, co bylo předtím stvořeno; Boží srdce; duše spravedlivých). K rozmanitému vysvětlování této pasáže v židovských a křesťanských tradicích viz Schenke 1962, s. 124-126 a 134-135. Dle *Koránu* se Alláh s nikým neradí, ale přímo své rozhodnutí oznamuje (*Korán*, súra *Kráva* 2,28/30; súra *al-Hidžr* 15,29/31-32/34).

⁵ Diskuzi k tomuto tématu podává i (negnostický) spis *Berlínská koptská kniha* (Schenke Robinson 2004a; 2004b), jehož autor uvádí mezi názory, s nimiž se sám neztotožňuje, také názor „setovců“ (128,1-15): „[Jiní] ale říkali: ‚[Člověka] stvořil [velký] archón. [Tohoto velkého] archonta, který [nad nimi] vládne, pak sami nazývají [Jalda]baóth. [S] ním [jsou] Sabaóth a Adónaios, [Jaóth], Elóaios, Óraios, [Astafaios], kteří se podílejí na [stvoření] člověka. Toto [je tedy názor] setovců. [...]však praví: ‚[Archón (?)] temnoty stvořil [člověka]‘. Jiní pak: [Tím, kdo jej stvořil, byl anděl (?)].“ Těmto „setovcům“ asi nejlépe odpovídá *TKJ*, podle níž se na stvoření podílel i demiurgův syn Sabaóth, který je v jiných spisech (*PuvSv* 103,32-106,22 a *PodArch* 95,13-26) za své pokání Sofii pozdvížen do nebe ještě před stvořením člověka.

⁶ *Leg.* I,31-32.

⁷ *Adv. haer.* I,18,2. Variant výkladu bylo v gnósi samozřejmě více, viz např. Klémens Alexandrijský, *ExTheod* 50. Dvojí stvoření mohli gnostici svoji optikou číst také v *1K* 15,43-48. Viz Pagels 1988a, s. 194.

Dalším důležitým místem biblické interpretace byl rajský příběh. Podle *Gn 2,15-17* Bůh umístil člověka do zahrady Eden a zakázal mu jíst ze stromu poznání dobrého a zlého. Požití ovoce tohoto stromu má podle Božího tvrzení za následek smrt (*Gn 2,17; 2,3*), kdežto podle tvrzení hada otevření očí a poznání dobrého a zlého na Boží způsob (*Gn 3,4-5*). První lidé však po ochutnání nezemřeli, nýbrž „oběma se otevřely oči a poznali, že jsou nazí“ (*Gn 3,3*). Měl tedy had, v Bibli bytost zlá a úskočná, pravdu? Adamovo poznání potvrzuje přece i Bůh: „Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé“ (*Gn 3,22*). Toto místo bylo další klíčovou pasáží, která vrtala gnostikům hlavou a podněcovala je k různým interpretacím.

O tom, co se stane po požití ovoce poznání, *Genesis* sice vypráví (*Gn 3,1-24*), nicméně příběh je zahalen tajemstvím a většina otázek zůstává víceméně nezodpovězena. Co se vlastně stalo Adamovi a jeho ženě, když se provinili? Jací byli předtím a jací potom? Nabyli opravdu nějaké poznání, a pokud ano, jaké? A proč se tomu Bůh tak usilovně snažil zabránit, a nakonec je proklet? Je toto poznání špatné, nebo s sebou přináší něco zlého? A jaký to vše mělo vliv na jejich potomky? Pokusím se ve své práci ukázat, jak naznačené problémy výkladu těchto biblických pasáží řešily samotné gnostické texty, s primárním zaměřením na ty, které bývají připisované setovské gnózi.

Nejprve je třeba uvést pár slov o gnostické interpretaci bible a mytologii, která je na této interpretaci založena. Biblické pozadí gnostických textů se úzce pojí s otázkou o původu gnóze, totiž zda měl kritický přístup k židovskému Písmu původ v židovském prostředí či jiném. Velká část badatelů zastává názor, že gnostický kritický přístup k hebrejské bibli vznikl v samotném židovském náboženství, a to pro zklamání důsledkem nějaké historické krize, kdy se někteří Židé cítili opuštěni svým Bohem a nakonec se odvrátili od své tradice: dle různých názorů to mohli být heterodoxní okrajové skupiny v Palestině nebo v Zajordánii či helénizovaní Židé v Alexandrii.⁸ Gnóze by tedy měla židovské kořeny a nejranější gnostiky by představovali židovští intelektuálové, kteří cítili potřebu redefinovat svoji náboženskou tradici.⁹ Badatelé zastávající tuto hypotézu poukazují na obeznámenost gnostických autorů s biblickou a židovskou tradicí a předpokládají, že gnostický biblický příběh je starší než křesťanství nebo je na něm nezávislý.¹⁰ Problémem této hypotézy je, že doposud nebyl nalezen gnostický text, který by byl svojí datací a původem jednoznačným důkazem předkřesťanské židovské gnóze. Jiní badatelé namítají, že prvotní křesťané byli schopni číst a psát texty bez jasných zmínek o Ježíšovi nebo jiných rozpoznatelných znaků svého náboženství¹¹ a že ve 2. stol. po Kr. byla židovská literatura a hermeneutická tradice dobře známa i mezi nežidy.¹² Dávnými prvotními gnostiky tedy mohli být i křesťanští intelektuálové nežidovského původu, kteří měli znalost biblické tradice, kritický přístup a zázemí v helénistických filosofických školách a k reakci na židovská Písma je podnítlily debaty uvnitř křesťanství ohledně jejich významu.¹³

Otázka o původu gnóze tedy zůstává stále otevřena. Ačkoli není jasné, kdo z badatelů má pravdu, jejich polemika vybízí k otevřenosti vůči názoru, že k onomu „překlopení“ Boha na demiurga nemuselo dojít přímo v čisté tradici židovské, ale v návaznosti na jiný důležitý obrat, kterým byl vznik křesťanství, jež změnilo paradigma náhledu na Boha a na Starý zákon a intelektuálněji zaměřeným věřícím dalo nutnost nějak se se Starým zákonem vyrovnat. Největší polemiky proti židovské bibli a jejímu Bohu, které nalézáme v gnostických textech, zaznívají v těch křesťansko-gnostických traktátech z Nag Hamádí, které se obracejí na jiné

⁸ Stroumsa 1984, s. 9; Pearson 1990a, s. 38; Pearson 1990b, s. 124-135.

⁹ Pearson 1990b, s. 133.

¹⁰ Schenke 1981, s. 607; Dahl 1981, s. 699; Turner 1986, s. 55-86; MacRae 1970, s. 86-101.

¹¹ Layton 1987, s. 21; Luttikhuisen 2006, s. 7.

¹² King 2003, s. 188.

¹³ Luttikhuisen 2006, s. 10-13 a 28.

skupiny křesťanů, jež měly Starý Zákon v úctě.¹⁴ Domnívám se, že proto není vyloučeno, že prvotními gnostiky mohli být jak křesťané (ať už z pocházeli řad pohanů, nebo Židů).

Jinou klíčovou otázkou je, jak starověcí gnostikové přistupovali ke Starému zákonu a do jaké míry považovali biblické texty za svoji posvátnou literaturu. Ani odpověď na ni není jednoduchá. Pokud vím, žádné náboženství není ke svému posvátnému textu a k jeho bohu tak kritické jako gnostikové vůči Starému zákonu a jeho Bohu. Nicméně hebrejská bible (a především kniha *Genesis*) byla pro ně tak důležitá, že jim stálo za to věnovat mnoho sil hloubáním nad jejím pravým významem, což by u textu, který by zcela zavrhovali, určitě nedělali.¹⁵ Gnostikové viděli v Bibli určitou pravdu, již však bylo možno nalézt pouze s pomocí správného výkladu. Přístup setovských textů je možno označit jako „korektivní“. Gnostičtí vykladači nacházeli v bibli mnohé nesrovnalosti a v některých pasážích i takové Boží jednání, které bylo dle jejich názoru pravého Boha nedůstojné. Na základě Božího prohlášení „já jsem Bůh žárlivý“ (*Ex 20,5; Dt 5,9*) usoudili, že musí nutně existovat ještě nějaký Bůh další. Na koho by totiž mohl žárlit, kdyby byl opravdu sám? Gnostičtí vykladači došli k závěru, že ten, kdo v bibli tvoří Adama a jedná s lidem Izraele, je jen nižší bůh - demiurg (v setovských textech nazývaný jménem Jaldabaóth), který asi dobře ví (nebo přinejmenším tuší), že není sám, ale žárlivě se to snaží proklamací své jednosti zatajit.¹⁶ Nad ním však stojí pravý Bůh (nazývaný Otec, Matka-Otec nebo Neviditelný Duch), který přebývá ve světě nedostupné božské oblasti (které gnostici říkali Plnost) a o jehož přítomnosti se je možno dozvědět právě z podobných biblických nesrovnalostí. Když totiž Mojžíš své knihy psal, mnoho věcí popletl, protože jim nerozuměl, anebo je zachytil podle vůle demiurgovy, tedy přinejmenším jako jednostrannou (a cenzurovanou) verzi příběhu.¹⁷

Přes tyto své nedostatky byla tedy *Genesis* pro gnostické autory textem klíčovým, obsahujícím jak nauku demiurgovu, tak i pravdu o pravém Bohu. O to více bylo nutné znát správný klíč pro její čtení. Tímto klíčem byl příběh o pravém Bohu, jeho aiónech a o pochybení jednoho z nich (tj. Sofie-Moudrosti), které zapříčinilo vznik demiurga a světa.¹⁸ Je zajímavé, že tento příběh fakticky za svůj vznik vděčí do velké míry právě interpretaci hebrejské Bible (ovlivněné patrně též mnoha tradicemi antickými), avšak podle gnostiků časově předchází biblickým událostem stvoření a zakládá jejich význam. Gnostická interpretace se nespokojila s obyčejným „hermeneutickým kruhem“: dalo by se spíše mluvit o spirále, která vedla jak nad interpretovaný text, tak i pod něj. Informace, vyvozené z interpretace Bible a ovlivněné dalšími tradicemi, vytvářejí pra-příběh, který vrhá světlo na biblický příběh samotný a mění jeho smysl. Tato spirála byla stále živá, protože to, co vzniklo

¹⁴ *SvPr; 2TrVS*; viz Luttikhuizen 2006, s. 10.

¹⁵ Srv. gnostické výklady např. s Markionovým zcela negativní přístupem ke Starému Zákonu (Tertullianus, *Adv. Marc.*). Dle některých badatelů se gnostičtí autoři snažili o parodii a znesvěcení Bible a o zpěvrácení hodnot (Jonas 1963, s. 91-95, jejich učení nazývá „(metafyzickým) antisemitismem“). Blíže k pravdě má podle mého mínění Luttikhuizen, podle něž gnostické spisy interpretující bibli vyloženě protižidovské nejsou. Jejich autoři se nesnažili biblickou tradici rozbít, ale polemizovat proti jejímu podání, správně ji vyložit a zařadit do širšího kontextu. Mýty o vzniku utvrzovaly gnostického čtenáře v jeho chápání demiurga a v uvědomění, že se ho nemusí bát (Luttikhuizen 2006, s. 9).

¹⁶ Tuto logickou operaci uvádí *TKJ II*,13,8-13.

¹⁷ Tak dle *Svědectví pravdy* 50,5-7 „[kniha] pokolení Adamova [je psána pro ty], kteří patří do [pokolení Zákona]“, čímž měl autor na mysli lidi podrobené demiurgovi. V *Tajné knize Janové* zase nacházíme několik přímých korektur knihy *Genesis*, uvozených slovy: „Nemysli si, že je to tak, jak napsal Mojžíš“, nebo „ne tak, jak Mojžíš řekl“. To bylo řečeno např. o duchu nad vodami z *Gn 1,2* (*TKJ II* 13,19-20), o žeburu z *Gn 2,21-22* (*TKJ II* 23,3), o arše z *Gn 7* (*TKJ II* 26,6) nebo o usnání Adama z *Gn 2,21* (*TKJ II* 22,20-25). Viz Giversen 1963b, s. 63-64.

¹⁸ Autor čte biblický text optikou svého gnostického myšlenkového systému. Luttikhuizen 2006, s. 4-5, soudí, že tento systém tvořil jakýsi „horizont očekávání“ (termín H.R. Jausse), tj. referenční rámec, bez něhož by text postrádal smysl. Důsledkem bylo, že čtenář k textu přistupoval vždy již zformován četbou jiných textů, které měl v úctě.

tímto novým pochopením, mohlo opět zpětně ovlivnit samotný pra-příběh.¹⁹ Do této spirály se občas vmísily i motivy z jiných tradic (filosofických, magických, apokryfních, židovských, křesťanských), které příběh obohacovaly a podílely se na jeho utváření a variování.²⁰ Domnívám se, že rozmanitost gnostických textů je třeba nahlížet pod tímto úhlem pohledu.

Tato rozmanitost byla pro gnostické texty příznačná. Nelze prakticky nalézt dva spisy, které by obsahovaly úplně stejnou nauku. Neexistuje tudíž ani nic takového jako gnostický „kánon“. I u spisů co do nauky podobných vždy nacházíme mírné, ale odlišné varianty výkladu a úhel pohledu posunutý, byť třeba jen o pár stupňů. Každý gnostický spis má svoji vlastní specifickou vnitřní logiku interpretace. To byl také jeden z hlavních důvodů, proč jsem sledování vybraných témat omezila jen na spisy, které k sobě mají velmi blízko a které odborníci z větší části řadí do tzv. setovské gnóze.

Tento název, který zavedl a definoval²¹ (a později i revidoval)²² známý německý koptolog Hans-Martin Schenke, se stal předmětem mnoha pozdějších revizí a zpochybnění ze strany jiných badatelů.²³ Hlavním problémem je, že spisy, které jsou do této kategorie řazeny, mnohdy nevykazují hlavní kritéria „setovských spisů“²⁴ a o tom, že by je spojovala nějaká jednotná nauka, nemůže být řeč.²⁵ Hlavní problém tkví v tom, že něco jako „kánon setovských spisů“, s nímž by se případné další texty mohly srovnávat, nikdy pravděpodobně neexistoval, nebo rozhodně nebyl tak určitý a závazný, jak je občas předpokládáno. Gnostici se s největší pravděpodobností ani nesnažili nic takového vytvořit,²⁶ takže badateli uměle vytvořený setovský korpus nemůžeme chápat jako „měřítko setovskosti“. Jak zavádějící takové měřítko může být, ukazuje například jeho aplikace na nově objevené na *Jidášovo evangelium*.²⁷

Setovské texty nevytvářejí zcela jednotný mytologický celek, byť lze mezi konkrétními traktáty pozorovat vzájemnou podobnost a možnou příbuznost. Předpokládám, že v starověké gnózi byla podobná mytologická rozmanitost jako např. u mandejců nebo v řecké mytologii. Pojem „setovci“ tedy přejímám jako pouze pomocnou (nicméně k orientaci velice

¹⁹ Konkrétním příkladem může být představa o nebeském Adamovi, která zrcadlí *Gn* 1,26 a stvoření člověka podle nebeského vzoru. Božskost tohoto nebeského Adama pak zase zpětně ovlivňuje náhled na Adama pozemského, který má podle gnostiků podle této nebeské bytosti jméno. Luttkhuizen 2006, s. 5, tvrdí, že v gnostických výkladech je v důležitých bodech myšlenková struktura vykladačů odlišná od toho, co v textech nacházeli. To je zřejmě pravda, nicméně domnívám se, že i tato struktura má mnohdy svůj prapůvod v biblickém textu (v ranějších fázích interpretační spirály) a že vychází často z jeho doslovného čtení či z touhy po proniknutí k pravému významu v nesrozumitelném.

²⁰ Gnostické texty projevují tendenci asimilovat prvky z různých tradic a zasazovat je do univerzálního poselství spásy (Pleše 2006, s. 5).

²¹ Schenke 1974, s. 165-173.

²² Schenke 1981, s. 588-616.

²³ Ohledně názvu a skutečnosti této skupiny se mezi badateli vedou debaty a někteří z nich existenci setovců jako gnóstické skupiny zpochybňují (např. Wisse 1981, s. 563-576).

²⁴ Hlavní body definice setovské gnóze jsou následující: 1) sebepochopení jako duchovního potomstva Adamova syna Séta; 2) Sét je Spasitel; 3) učení o čtyřech nebeských Osvětlitelích; 4) učení o nebeské trojici Otec – Matka – Syn; 5) zlý demiurg Jaldabaóth se pokouší Sétovo pokolení zničit; 6) dějiny spásy jsou rozděleny do tří etap. (Schenkeho dělení přebírám z Wisseho 1981, s. 572-573). Nověji Turner 1986, s. 55, vymezil setovské spisy takto (ačkoli ne každý z nich podle něj musí nutně všechny uváděné body zahrnovat): 1) obsahují posvátnou historii Sétova rodu; 2) objevuje se v nich postava Boží Moudrosti (Sofie/Barbeló); 3) některé zmiňují rituál vykoupení zvaný „pět pečetí“; 4) křesťanské setovské texty spekulují o vztahu Krista a Séta; 5) v jejich uspořádání božského světa je vidět ovlivnění platonismem.

²⁵ Pleše 2006, s. 5, se např. snaží vyhnout zařazování *TKJ* mezi setovské spisy, protože podle něj tento text s jinými, řazenými do téže kategorie (např. *Allog*, *Zost*), nemá mnoho co společného, a naopak je blízko jiným traktátům a naukám, které do této kategorie nespádají (*PuvSv*, *VDu*, valentinovské kosmogonie).

²⁶ I kdyby nějaký takový soubor existoval, je možné, že se nám mnoho jeho textů nedochovalo, takže sotva můžeme přesně posoudit jeho těžiště.

²⁷ To je pravděpodobně důvodem, proč se badatelé na míře „setovskosti“ spisu (a jeho dataci) neshodnou, srv. Meyer 2009, s. 57-73; Turner 2008, s. 187-238; Schenke Robinson 2009, s. 75-94.

účelnou) definici. Přesto je však třeba zdůraznit, že jde o vzor abstrahovaný z (pouze dochovaných) textů, a proto jej nemůžeme užívat jako měřítko pevného, nýbrž jen jako přibližného.

Ve své práci nicméně termín „setovská gnóze“ neopouštím, ani jej zbytečně „neuzávorkovávám“ či nepřejmenovávám.²⁸ Kategorie setovské gnóze je svým způsobem užitečná a spisy do ní řazené k sobě určitým způsobem patří, pojmem-li jejich vymezení méně staticky a rigorózně. I když některé gnostické spisy vyprávějí stejný příběh (v našem případě stvoření člověka), nikdy jej nevyprávějí úplně stejně – v každém je úhel pohledu na něj o pár stupňů posunut.²⁹ Okruh „setovských“ textů bych tedy vymezila spíše určitou podobnou optikou či obdobným způsobem interpretace (a možná i jejím předmětem, např. *Gn 1-3*) než jednotlivými konkrétními motivy. Toto vymezení by současně umožnilo zahrnout i spisy, jako je *PuvSv*, o němž badatelé většinou opatrně prohlašují, že se setovské gnózi podobá, ale určující setovské motivy v něm nenacházejí, jakkoli způsob interpretace příběhu stvoření člověka tohoto traktátu sdílí s verzemi *TKJ* či obzvláště s *PodArch* mnoho společného.

Pra-příběh setovské gnóze vykládá, jak a proč se část božské světelné substance ocitla v pozemském světě, a jak se jí božský svět snaží vrátit zpět. Ve stručnosti vypadá takto (vycházím převážně z *TKJ*): Sofia, nejposlednější aión božské oblasti, chtěla něco vytvořit způsobem dosti neobvyklým, totiž sama a bez souhlasu pravého Boha. V důsledku jejího nerozvážného kroku vznikl její nepovedený syn demiurg. Ten při svém stvoření své matce odebral část její světelné síly, což Sofia chtěla následně napravit a vrátit své světlo zpět do božské oblasti (nazývané Plnost). Podle božského plánu tak mělo být učiněno skrze stvořeného člověka, do něhož toto světlo od demiurga a jeho andělů, jimž se říká souhrnně archonti, přešlo. Demiurg a jeho archonti se však světla v Adamovi vzdát nechtěli. Vyprávění o Adamovi se tak stává dramatem, plným akcí a protiakcí a člověk představuje určité „bitevní pole“ mezi archonty a Plností. Gnostická vyprávění však nenechávají čtenáře na pochybách, že pravý Bůh a jeho Sofia jsou vždy o pár kroků před archonty a nakonec je porazí. Sofia mnohdy rozhodnutí archontů předvídá a obrací je proti nim. Gnostický výklad příběhu z *Genesis* je strukturován opakujícím se paradigmatem: archonti si všimnou, že člověk pro své světlo či pochopení stojí výše než oni, a snaží se jej podrobit. Z božského světa proto vždy přichází někdo na pomoc, aby čelil jejich akcím a Adama ochránil.³⁰ Je zajímavé, že božští poslové nikdy archontskému skutku zcela nezabrání, pouze jej „přesměrují“ tak, že se jeho dopad objeví v zcela jiném světle. Adamovi tak zůstává naděje a archontům to dále přitěžuje.³¹ Adam jako pouhý výtvar archontů vypadá bezmocně, avšak čtenář ví, že ve skutečnosti v sobě obsahuje božskou část. Pokud pozná a pochopí pravý stav věcí, může nabýt nad svými stvořiteli i intelektuální a etickou převahu, díky níž bude mít (stejně jako jeho potomci) možnost spásy, která spočívá ve vymanění se z moci archontů.

²⁸ Např. termín „demiurgická gnóze“ který razí Luttkhuizen 2006, s. 2, není špatný, ale je trochu zavádějící, protože v něm chybí určité specifikum této gnostické větve: o demiurgovi mluví např. i valentinovci a jiní „nesetovští“ gnostikové. Podobně je tomu s názvem „demiurgicko-biblická gnóze“, který prosazuje Williams 1996, s. 265.

²⁹ Představíme-li si tyto traktáty položené vedle sebe v určité řadě podle podobnosti motivů, text, daný námi na konec této řady, může mít s textem na začátku podobnost jen malou, ale přesto do této kategorie patří, protože se více podobá textům uprostřed.

³⁰ King 2006, s. 96-97.

³¹ Luttkhuizen 2000, s. 141, míní, že „v tomto zápase užívají dobré a zlé síly rozdílné metody: zatímco zlí se neštítí užívat násilí, pravý Bůh a Jeho vyslanci se pokouší přelstít protivníky chytrými triky a klamy“. Domnívám se, že rozdíl mezi archontskou a nebeskou metodou opravdu je, ale poněkud jiný: archonti rovněž užívají lstí (např. užívají Adama jako návnady) a nebeský svět vůči nim jedná někdy dosti násilně (např. v *PodArch* vrhá Sofia demiurga do Tartaru).

Hlavní spisy, k nimž jsem přihlížela nejvíce, jsou tyto (první tři z nich se řadí so setovské gnóze; čtvrtý spis má k setovské mytologii blízko):

1) *Podstata archontů*.³² Jedná se o křesťanský gnóstický spis, vzniklý pravděpodobně v Egyptě, jehož konečná redakce proběhla zřejmě ve třetím stol. po Kr.³³ Traktát byl původně sepsán patrně řecky, ale nám se dochoval pouze v koptském překladu (*NHC* II/4; 86,20-97,23). Obsahem spisu, který je uvozen citátem z Pavla (*Ef* 6,12), je gnóstický mýtus o rouhání demiurga a o stvoření člověka, rajský příběh a vyprávění o potopě. Druhou část spisu tvoří učení o původu a podstatě mocností (archontů) a o závěrečné záchraně gnostiků, které předává Adamově dceři Nóree anděl Eléléth.³⁴

2) *Tajná kniha Janova*.³⁵ Tento spis, který byl u gnostiků patrně ve veliké oblibě,³⁶ vypráví celý příběh gnóstické mytologie.³⁷ *TKJ* byla v původní verzi pravděpodobně napsána řecky, nicméně celá se dochovala jen ve čtyřech koptských rukopisech (*NHC* II,1; *NHC* III,1; *NHC* IV,1 a BG 8502,2), z nichž každý vznikl už jako opis koptského exempláře.³⁸ Verze kodexů *NHC* II a IV jsou téměř identické a obsahují tzv. delší recenzi spisu, verze *NHC* III a BG 8502 obsahují dvě odlišné verze recenze krátké.³⁹ Autor ani místo sepsání nejsou známi.⁴⁰ Rámecem *Tajné knihy Janovy*⁴¹ je Ježíšovo zjevení Janovi Zebedeovu. Jan, kterého trápilo, že jeden z farizejů po ukřižování Ježíše prohlásil za lháře, utekl v zármutku na pustou horu, kde se mu zjevil Ježíš a slíbil jej poučit o tom, co je, co bylo a co nastane, aby poznal věci nezjevné i zjevné.⁴² Následuje vyprávění, které vystihuje celý mytologický příběh setovské gnóze od samotného nejvyššího Boha a vzniku božského světa přes pochybení Sofie a stvoření člověka k událostem po potopě a soteriologii. *TKJ* uzavírá sebezjevující hymnus o trojím spásném sestupu Pronoiy (Myšlenky) do světa. Ústředním motivem *TKJ* je vyprávění, jak do světa sestoupilo či upadlo božské světlo (prvek duchovní) a jak bylo (či bude)

³² Citace, které uvádím v textu, představují revidovaný překlad Pokorného a Vítkové podle edice Bullard/Layton 1989, s. 220-259 (podrobněji viz bibliografie).

³³ Bullard/Layton 1989, s. 220; Layton 1974, s. 373.

³⁴ Více k tomuto spisu viz *RNH* I, s. 207-227 (kde je také jeho překlad).

³⁵ Překládám z edice Waldstein/Wisse 1995.

³⁶ O čemž svědčí to, že jen v korpusu z Nag Hammádí se zachoval celkem třikrát, a vždy jako první text ve svazku.

³⁷ Někteří badatelé *TKJ* proto nazývají „gnóstickou biblií“ (Luttikhuisen 2006, s. 2; Williams 1996, s. 8 a 198).

³⁸ Zatímco datace sepsání kodexů z Nag Hammádí se klade někdy mezi leta 350 a 450 po Kr. (Pleše 2006, s. 1).

³⁹ Delší recenze se liší především tím, že obsahuje rozsáhlou pasáž o tvoření jednotlivých Adamových údů, která byla podle badatelů převzata z *Knihy Zoroastrovy*, a závěrečný hymnus o Pronoie, připomínající monology Moudrosti z židovské literatury. Je sporné, která recenze je původnější. Dle Plešeho (2006, s. 2-5) jsou z antiky známy ve stejné míře doklady zkracování i prodlužování původních textů, samotná délka tedy nemůže být faktorem původnosti. Uplatníme-li teorii, že pokud se jedna verze snaží text upravovat k obrazu nějakého určitého učení, bude pravděpodobně pozdější, byla by to v našem případě delší recenze, která má tendenci rozšířit roli Pronoiy v kosmologických a soteriologických částech spisu (Pleše 2006, s. 2-3). Waldsteina-Wisse 1995, s. ix, soudí, že k redakci kratší recenze došlo patrně někdy začátkem třetího století a někdy během třetího století bylo také do textu inkorporováno ještě mnoho cizího materiálu, takže vznikla recenze delší. Oproti tomu Giversen (1963a, s. 244 aj) zastává hypotézu, že původnější je verze delší. Samotné jádro *Tajné knihy Janovy* je nicméně možno datovat před rok 180 po Kr., protože z jednoho z textů, které sloužily jako její zdroj, čerpal patrně i Eirénaios, *Haer.* I,1,29 (Waldstein-Wisse 1995, s. ix). Nicméně Eirénaiova verze se ve frazeologii i v theologických detailech od podobných pasáží v *TKJ* liší (Pleše 2006, s. 1). K dalším spisům, souvisejícím nějak s *TKJ*, viz Waldstein 1995, s. 184-195.

⁴⁰ Pleše 2006, s. 1.

⁴¹ Někteří badatelé se domnívají (např. Pearson 1990a, s. 30), že pouze tento (patrně druhotný) rámec je křesťanský, kdežto vlastní příběh *TKJ* je produktem předkřesťanské či nekřesťanské gnóze; přikláním se ale spíše k názoru jiných (viz např. Luttikhuisen 2006, s. 17-20), kteří na základě toho, že nauka rámce je podobná nauce hlavního příběhu spisu, jeho křesťanský původ nevylučují.

⁴² A obzvláště aby byl poučen o „dokonalém [člověku]“ (*TKJ* BG 21,8-9). Nebo, dle druhé verze, o „[nepohnutém pokolení] dokonalého [člověka]“ (*TKJ* IV 3,15-16). Jan má nauku dále předávat spřízněným duchům z tohoto pokolení (*TKJ* II 2,22-25).

zachráněno. Podhoubím *TKJ* jsou výklady knihy *Genesis*, Platonův *Tímaios* a jeho interpretace, židovské tradice o Moudrosti, hellénistická filosofie, magie, soudobá věda a Janovo evangelium.⁴³

3) *Melchisedek*.⁴⁴ Tento křesťanský gnóstický spis, sepsaný patrně koncem druhého nebo začátkem třetího století n.l.,⁴⁵ se zachoval ve velmi fragmentárním stavu (*NHC IX.1*): z původního rozsahu je čitelná pouze necelá polovina, a to ještě díky mnoha rekonstrukcím editorů. Obsahem spisu jsou dvě zjevení Melchisedekovi o působení, smrti a zmrtvýchvstání Spasitele, proložená liturgickou pasáží. Text, který je specifický svým antidoketickým zaměřením, rozvíjí tradici o starozákonním „knězi Boha Nejvyššího“ Malkisedekovi (*Gn 14,18-20*). Bývá řazen mezi spisy setovské gnóse, nicméně Pearson se domnívá, že „setovské“ pasáže jsou pozdějšími interpolacemi a ke sblížení původního učení se setovskou gnósí došlo až druhotně. Je možné, že to je případ i pasáže, která vykládá *Gn 1-3*.⁴⁶

4) *O původu světa*.⁴⁷ Tento v originálu bezejmenný gnóstický spis byl původně také patrně sepsán řecky, avšak dochoval se pouze koptsky.⁴⁸ Traktát byl sepsán pravděpodobně v Alexandrii koncem třetího nebo začátkem čtvrtého století po Kr. a podává celý gnóstický příběh od stvoření světa až do jeho konce. Jeho autor čerpal z mnoha gnóstických i jiných pramenů a na některé z nich přímo v textu odkazuje.⁴⁹ Nauka je proto dovedným (ale občas i problematickým) skloubením několika tradic.⁵⁰

5) *Svědectví pravdy*.⁵¹ Také tento traktát se dochoval pouze v jediném koptském překladu (*NHC IX,3 29,6-74,30*). Spis pochází z konce druhého nebo ze začátku třetího století po Kr., byl sepsán pravděpodobně řecky v Alexandrii a jeho autorem byl silně enkraticky zaměřený křesťanský gnóстик.⁵² Traktát je v podstatě homilie, jíž prolíná radikální antinomismus: odsuzuje Zákon hlavně pro jeho přikázání „množit se“, neboť moc těla a sexuality člověka váže ve světě. Autor kritizuje také mučednictví, odmítá tělesné zmrtvýchvstání a polemizuje i proti jiným gnóstickým školám.⁵³

Dalšími traktáty, kterými se v práci zabývám s ohledem na jejich zpracování motivu rajského příběhu kvůli srovnání, jsou texty blízké valentinovské gnózi:

6) *Filipovo evangelium*.⁵⁴ Toto pojednání představuje jakousi sbírku výroků, výpisků a úvah (možná přípravných k homiliím), které se ponejvíce vztahují k významu svátostí. Vzniklo patrně v druhé polovině třetího století n. l. v Sýrii a bývá řazeno mezi texty valentinovské gnóse. Jediná verze se dochovala koptsky, avšak původním jazykem spisu byla patrně také řečtina.⁵⁵ Na rozdíl od ostatních spisů, které rozebírám ve své práci, neobsahuje *Filipovo evangelium* žádný souvislý příběh.

7) *Evangelium pravdy*.⁵⁶ Tento koptský spis s homiletickými rysy, který je rovněž blízký valentinovské gnózi, pravděpodobně také představuje překlad z řečtiny.⁵⁷ Vypráví o tom, jak z nevědomosti a nezávisle na pravém Bohu vznikl omyl (který je zde metaforou pro

⁴³ Pleše 2006, s. vii-viii. Pleše 2006, s. 10, míní, že *TKJ* tvoří tajný doplněk k *Janovu evangeliu*.

⁴⁴ Ukázku překládám z edice Pearson/Giversen 1981, s. 19-85. Český překlad v *RNH 2*, s. 75-101.

⁴⁵ Pearson/Giversen 1981, s. 40.

⁴⁶ Pearson/Giversen 1981, s. 30.

⁴⁷ Ukázky jsem překládala z edice Bethge/Layton 1989, s. 11-134.

⁴⁸ *NHC II,5 97,24-127,17*. Zlomky spisu jsou též v *NHC XIII,2*, další fragmenty z British Library vydal Oyen.

⁴⁹ Bethge/Layton 1989, s. 13-14.

⁵⁰ Více viz *RNH 1*, s. 229-268, kde je též český překlad traktátu.

⁵¹ Ukázky jsem překládala z edice Pearson/Giversen 1981, s. 101-203.

⁵² Pearson 1981, s. 118-120.

⁵³ Více viz *RNH 2*, s. 117-148, kde je též uveden kompletní český překlad traktátu.

⁵⁴ Ve svém překladu vycházím z Isenbergovy edice (1989) a přihlížím k českému překladu P. Pokorného a L. Kopecké v *RNH 1*, s. 183-205.

⁵⁵ Isenberg 1989, s. 131.

⁵⁶ Ukázky překládám z edice Attridge/MacRae 1985a.

⁵⁷ Attridge/MacRae 1985a, s. 63-67 a 76-81.

demiurga),⁵⁸ který následně ve světě způsobuje zapomnění a odcizení, a o nápravě díky působení gnostického Ježíše.

8) *Trojdílný traktát*. Tento theologický spis, dochovaný pouze koptsky a sepsaný původně pravděpodobně řecky, je dílem autora, který patřil patrně do některé pozdější západní valentinovské školy; badatelé spis datují do 1. poloviny 3. století po Kristu nebo do doby o něco pozdější.⁵⁹ Traktát ve svých třech částech vypráví nejprve o Otci a jeho emanacích, poté o stvoření člověka a jeho pádu a nakonec o inkarnaci a působení Spasitele a o procesu obnovy.

Významným faktorem, který více či méně ovlivňuje každou badatelskou práci, je historie a stav moderního bádání. Podívejme se proto nyní alespoň letmo na to, jak se ke sledované problematice staví současní odborníci. Bádání o gnostickém Adamovi lze rozdělit na dvě oblasti. První z nich, které se také dostalo pozornosti badatelů nejdříve, tvoří nauka o „božstvu Člověk“. Badatelé nejprve spekulovali o jejím orientálním původu, nicméně Hans-Martin Schenke ve své knize *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis* (Berlin 1962) přesvědčivě doložil její původ v interpretacích *Genese* (Gn 1,26-27).⁶⁰ Schenke zavádí dělení spisů o božském Člověku do dvou kategorií: dle spisů I. typu byl první člověk stvořen pouze podle obrazu člověka nebeského, zatímco dle spisů II. typu první božský člověk do pozemského světa přímo upadl nebo do něj byl vtažen a je v pozemském stvoření zavřen jako ve vězení. Toto dělení je velmi užitečné, protože v tradicích o nebeském Člověku umožňuje lepší orientaci. Na stranu druhou není na mnohé spisy jednoznačně aplikovatelné, protože problém představuje vymezení této božské bytosti. Je například duch, který do Adama vstupuje dle *Podstaty archontů*, a pak jej zase opouští, touto božskou bytostí, nebo není? Přijmeme-li definici, že sestupující bytostí musí být pouze bytost označovaná jako nebeský Člověk nebo Adam,⁶¹ zjistíme, že ve spisech, které jsou předmětem mého zkoumání, jde o nauku kategorie první a nebeský vzor do Adama sám nesestupuje.⁶² Příběh nebeského Člověka či Adama nicméně není hlavním těžištěm mé práce. Pojednávám jej tedy pouze s ohledem k Adamovi pozemskému, jehož byl předobrazem, avšak nerozebírám jej v plné šíři, jak by si byl jistě zasloužil, protože to by si vyžádalo práci dvojnásobného rozsahu.

Druhou oblast zájmu o gnostického Adama představuje příběh jeho pozemské „verze“, který se dá rozdělit do několika podpříběhů nebo motivů. V této práci se soustředím především na dva z nich, tedy na jeho stvoření a rajský příběh. Další dva důležité motivy, stvoření Evy a Adamovy děti, jsem již zpracovala ve své diplomové práci *Eva v gnostických textech z Nag Hammádí*.⁶³

Stvoření tělesného člověka v gnósi pojednává – především na základě *Tajné knihy Janovy* – kniha G. P. Luttikhuisena *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions* (Leiden 2006) a několik dalších článků.⁶⁴ Rajský příběh v gnostických spisech dosud nebyl pojednán kompletně, nicméně k jeho výkladu dle jednotlivých spisů existuje také několik dobrých článků.⁶⁵ Největší pomocí mi byly komentáře k jednotlivým spisům. Zde je třeba

⁵⁸ Attridge/MacRae 1985a, s. 69.

⁵⁹ Attridge/Pagels 1985a, s. 177-178.

⁶⁰ Na židovský původ této představy jako první poukázal Quispel 1953, s. 195-234.

⁶¹ Schenke 1962, s. 65, ducha z *PodArch* zřejmě za nebeského člověka považuje, protože tento spis řadí do II. kategorie. Nicméně protože Adamův oživující prvek přichází shůry téměř ve všech gnostických spisech, spadaly by pak do této kategorie skoro všechny traktáty.

⁶² Spisy, které pevně zůstávají v kategorii druhé (především *Poimandrés* a *Naasejský traktát*) jsou těm, jimiž se ve své práci zabývám, vzdálené, a proto je neprobírám podrobněji. K postavě „božstva Člověk“ především v *Naasejském traktátu* viz též knihu P. Pokorného *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, (Praha 1968), k *Poimandroví* viz R. Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha 2007, s. 152-167 (edice a český překlad) a 299-321 (komentář). K výhradám vůči přiřazování nauky tohoto spisu ke gnósi viz Chlup 2007, s. 37-38.

⁶³ Která byla obhájena na Ústavu filozofie a religionistiky FF UK v Praze v roce 2003.

⁶⁴ Např. Luttikhuisen 2000, s. 140-155; Pagels 1986, s. 257-285.

⁶⁵ Viz zejména Pearson 2006, s. 39-51, a Luttikhuisen 1999, s. 140-152.

především zmínit komentář H-G. Bethgeho ke spisu *O původu světa* (Berlin 1975) a komentář U. U. Kaiserové k *Podstatě archontů* (Berlin/New York 2006). Tyto knihy jsou logické, přesné, odkrývají důležité souvislosti, a především jsou prosté nepodložených spekulací. Protože v obou traktátech zabírají antropogonie a rajský příběh podstatnou část příběhu, staly se tyto komentáře pro moji práci nepostradatelnými. Co se týče *Tajné knihy Janovy*, využívala jsem komentáře Søren Giversena (Copenhagen 1963a), který je dobrý, nicméně příliš stručný, a Karen Kingové, jejíž komentář rovněž není špatný, avšak chybí mu systematickost a autorka zavádí pro spis novou, vlastní paginaci, která velmi znesnadňuje dohledávání v originálním textu. Na dílčí témata též existuje několik kvalitních článků.⁶⁶

Příběhy, jimiž se zabývám, vznikaly z velké části na základě rozmanitých biblických interpretací. Pochopit je hlouběji je tedy možno teprve poté, co se člověk se způsoby gnostické biblické interpretace obeznámí. Literatura, zabývající se její teorií, je proto velmi důležitá. Zde je třeba uvést především články Louise Painchauda (1996), jemuž vděčím za odhalení důležitosti pouhé aluze pro pochopení textu), Sorena Giversena (1963b) a Orvala Wintermuteho (1972). V neposlední řadě bych ráda zmínila knihy Karen Kingové (2003) a Michaela Williamse (1996), které zpochybňují zažitě kategorizované, v nichž starověkou gnózi mnohdy nahlížíme. Oba autoři upozorňují na neadekvátnost chápání křesťanství druhého století jako bipolarity pravověrného versus heretického, a stejně tak na marnost snahy badatelů dobrat se pravého, jediného a čistého původu gnóse. Místo toho podkřývají roušku soudobé rozmanitosti, o které toho víme velmi málo. Byly to zejména tyto studie, které mne přiměly k tomu, že se v hypotézách o původu gnóse mírním a raději se věnuji samotným textům.

Literaturu sociologickou a feministickou spíše pomínám. Co se týče prvního přístupu, v případě gnostických textů se jedná o pohyb na velmi tenkém ledě: o existenci gnostických skupin víme sice ze zpráv heresiologů, avšak není jisté, zda-li tyto skupiny opravdu odpovídaly skutečnosti. Heresiologové si totiž mohli gnostiky na základě jejich spisů sami pojmenovat a přeskupit do kategorií, které si vymezili sami.⁶⁷ Usuzovat o společenském uspořádání a životě případných gnostických společenství jen ze samotných gnostických spisů by bylo také unáhlené: některé z nich mohly kolovat pouze mezi vzdělanými jednotlivci. Křesťanští gnostikové naopak zase nemuseli být ve druhém století od „pravověrného“ společenství zcela oddělení. Rekonstruovat sociální realitu pouze na základě náboženských textů (pokud to není text typu kumránského *Řádu Jednoty*) je navíc věc velmi ošemetná.⁶⁸ Specifickým příkladem sociologického přístupu je Luther H. Martin, který z gnostického traktátu *Zjevení Adamovo* mimo jiné vyvozuje, že demiurg tím, že měl s Evou syna, ustanovil exogamní sňatek, a jiná podobná nepodložená a poněkud legračně vyhlížející tvrzení.⁶⁹

O feministickém přístupu se domnívám, že aplikací pouze svého výlučného kritéria všechno nepatřičně zplošťuje. Snad by bylo přijatelnější, kdyby bylo aplikováno v součinnosti s mnoha dalšími kritérii, avšak ne vyvyšováno jako kritérium hlavní. Například Ingvild Gilhusová předpokládá v gnostických spisech genderovou opozici toho ženského, pojímaného kladně (např. Ducha a jiných ženských božských bytostí), a toho mužského, pojímaného negativně (např. Smrti a archontů).⁷⁰ Domnívám se nicméně, že věci nestojí tak jednoznačně, poněvadž v jiném blízkém spise (*PuvSv*) je Smrt bytost androgynní a vystupuje jako protějšek demiurgův (*PuvSv* 106,22-29). Také Adam, který je přece muž, je ve všech traktátech pojímán kladně.

⁶⁶ Např. k motivu proměny ženy ve strom viz Pearson 1976, s. 413-415, nebo Gero 1978, s. 299-301.

⁶⁷ Wisse 1981, s. 563-564, soudí, že to je i případ setovců.

⁶⁸ Podobný názor má např. King 2003, s. 9-10.

⁶⁹ Martin 1990, s. 32-34.

⁷⁰ Gilhus 1985, s. 59: „Typical of *Hyp. Arch.* is that this polarization is also polarization of sex. The female Spirit is opposed by the male Death. ... the female power is opposed by a male plurality.“

Nyní několik vět o mém vlastním přístupu a metodologii. Nekladla jsem si žádné dalekosáhlé cíle. Mým hlavním záměrem bylo zjistit, co bylo pro gnostické výklady biblického příběhu specifické, co mají jednotlivé výklady společné a v čem se naopak odlišují. Dále se zabývám způsoby gnostických interpretací a trajektoriemi výkladů jednotlivých motivů: jak se který motiv lineárně vyvíjel a k čemu vedl, či naopak který motiv byl vykládán v rozmanité šíři významů. Snažila jsem se také přesněji stanovit, jak velký byl vliv biblického příběhu na jeho jednotlivé gnostické výklady a zda-li jím mohly být ovlivněny během svého procesu vývoje a tradice povícekrát.

Můj přístup by bylo možné nazvat „deskriptivně-srovnávacím.“ Vycházím především ze samotných textů a pokouším se co nejpečlivěji rozlišovat to, co se v papyrech opravdu zachovalo, od rekonstrukcí badatelů a jejich hypotézy zpětně porovnávat opět s texty samotnými. Proto také uvádím velký počet poměrně rozsáhlých a podrobně komentovaných překladů z primárních textů, aby bylo možné neustále kontrolovat, zda je s nimi výklad v souladu.⁷¹ Zkoumané texty srovnávám s tím, na čem se samy zakládají a s jinou soudobou literaturou, případně i s tím, jak výklad některých klíčových biblických míst pojímala pozdější literatura křesťanská a židovská. Opírala jsem se přitom o předpoklad (založený na dlouhodobém a opakovaném čtení textů), že každý gnostický spis má svoji vlastní vnitřní logiku. Paralely z jiných textů mohou být leckdy osvětlující, nicméně vždy jsem upřednostňovala vnitřní logiku zkoumaného traktátu. Gnostické spisy nelze sesypat na jednu hromadu a abstrahovat z ní jedno učení.

Vím, že mé práci bude možné vytknout, že se jednotlivými spisy zabývá do přílišných detailů. Komplikovanost gnostických textů je však taková, že abych jim mohla porozumět (a vyhnout se také svůdným paušalizacím), musela jsem si udělat velmi detailní rozbory, které možná působí poněkud rozvlekle a nudně. Občas to vypadá, že text pouze převypravují, nicméně někdy i dobrat se „jen“ toho, o čem gnostický text opravdu hovoří, je výsledkem docela náročné práce, neustálého kroužení kolem některých pasáží, srovnávání a opakovaného zvažování alternativ. Ani poté si však člověk často nemůže být jistý, zda-li pochopil správný význam. Na interpretace s větším přesahem mi proto dílem nezbylo příliš sil a času, dílem mě od nich odrazoval zvolený přístup. Raději jsem se držela, byť možná na škodu věci, při zemi – tak trochu na způsob gnostického plazícího se Adama.

Svou práci jsem rozdělila do dvou kapitol delších a několika kratších. Delší kapitoly se zabývají hlavními tématy (stvoření člověka dle obrazu a podoby; rajský příběh), kratší pojednávají o tom, co v ději gnostického příběhu předcházelo, protože bez těchto znalostí by klíčovým zkoumaným pasážím nebylo možno porozumět. Předkládám v nich rozbor jednotlivých verzí prvotního příběhu gnostických textů, které se snažím podrobně okomentovat a následně vzájemně srovnat. O totéž se pak systematictěji pokouším závěru práce. Na konci svazku jsou připojeny seznam zkratk, strukturovaná bibliografie primárních a sekundárních pramenů a dvě přílohy. V příloze č. 1 se nachází můj český překlad nejdůležitějších pasáží z knihy *Genesis*, a to hebrejského originálu i řeckého překladu Septuaginty, protože gnostičtí vykladači vycházeli s největší pravděpodobností z verze LXX, ale občas pracovali i s výrazy hebrejskými (zejména v různých etymologizacích). Tento překlad je záměrně doslovný, aby si čtenář mohl udělat představu, jaké asi bylo východisko gnostických interpretů. Do přílohy č. 2 jsem vložila svůj nedávný konferenční příspěvek, který podrobně rozvíjí jeden motiv mé disertace, a sice Adamovo pojmenování zvířat (*Gn* 2,19-20) v gnostických textech.

⁷¹ V této souvislosti je třeba předeslat dvě věci: 1) biblické citáty *Gn* 1-5 uvádím pro účely co nejpresnějšího pochopení gnostických výkladů ve svém (doslovném) překladu (viz. příloha č. 1), ostatní biblické pasáže uvádím ve verzi ČEP; 2) pokud je v odkazech uvedeno pouze jméno a název, avšak ne rok vydání nebo paginace, jedná se o odkaz na edici nebo překlad, který lze snadno dohledat podle paginace konkrétního místa spisu, k němuž se odkaz vztahuje.

I. První člověk a první Adam: nebeský svět dle Tajné knihy Janovy

Tajná Kniha Janova je jediným původním pramenem, který gnostický příběh podává opravdu kompletně. Příběh počíná u pravého Boha, líčí vznik božských bytostí a přes vyprávění o Sofii přechází ke stvoření člověka a biblickým událostem. Jiné gnostické spisy mají podobně obsáhlý popis theogonie (*Eug, EvEg*), avšak na stvoření člověka pouze narážejí. Další se naopak zabývají pouze vznikem archontů, dolního světa a člověka (*PuvSv, PodArch*), nicméně nějakou podobnou theogonii předpokládají.⁷² Následující přehled proto podává obsah počátku *TKJ* v hlavních rysech, především s přihlédnutím k motivům „obrazu a podoby Boží“ a „prvního člověka“. Budu však sledovat pouze klíčovou kostru vyprávění a jeho základní kameny, které hrají později roli v příběhu o stvoření pozemského člověka. Ve svém převyprávění proto pomímám vznik mnoha filosoficko-etických entit, které postupně plní božskou oblast a jejichž vyjmenovávání traktát věnuje mnoho místa.

1.1. Nejvyšší Bůh

Ježíš začíná své vyprávění popisem nejvyššího Boha, Otce veškerenstva, kterého líčí pomocí obrazů plnosti (vše je v něm, je dokonalý, věčný, neohraničený a nic mu nechybí)⁷³ i negativní theologii⁷⁴ (je neohraničený, nedohledatelný, nezměřitelný, neviditelný, nevýslovný, nepojmenovatelný,⁷⁵ nikdo jej nemůže poznat⁷⁶), případně kombinací obou typů výpovědi (je „více než Bůh, protože není nikdo, kdo by byl nad ním;“⁷⁷ není v dokonalosti, ani v božství, ale výše, tj. je dokonalost či božství samotné⁷⁸). Naše kategorie se na nejvyššího Boha nevztahují a pokud se ho pokusíme popsat naším jazykem, nutně selháváme: není tělesný, ani netělesný; není velký, ani malý;⁷⁹ nemá svůj podíl v aiónech (tj. v prostoru) ani v čase.⁸⁰

Co tedy dělá nejvyšší Bůh? „Hledí⁸¹ [sám na sebe ve svém] světle, [které jej] obklopuje [a je pramenem] živé vody“.⁸² Je věčností dávající věčnost, životem dávajícím život; dobrem dávajícím dobro, poznáním dávajícím poznání; je tím vším díky svému světlu.⁸³

1.2. První Člověk

⁷²Je ovšem třeba počítat s rozmanitostí gnostických nauk a faktem, že některé drobné, avšak důležité motivy, společné třeba i více traktátům, nelze brát automaticky za samozřejmé a všeobecné. V dalším spise, který je jinak co do nauky blízký, mohou být docela dobře pominuty, nebo chápány zcela jinak (srv. např. motiv demiurgem ukradeného a do Adama potom vdechnutého světla, který je pro *TKJ* ústřední, ale např. *PodArch* jej vůbec nezná).

⁷³*TKJ* II 3,1-7.

⁷⁴Viz King (2006), s. 85-86.

⁷⁵*TKJ* II 3,7-17.

⁷⁶*TKJ* II 3,26.

⁷⁷*TKJ* II 2,35-36.

⁷⁸*TKJ* II 3,20-27.

⁷⁹*TKJ* II 3,23-24.

⁸⁰*TKJ* II 3,29-31. Autor argumentuje tím, že tomu, kdo takový podíl má, jej musel připravit už někdo jiný (*TKJ* BG 25,2-5).

⁸¹Dle *TKJ* BG 26,15 „myslí sám sebe“.

⁸²*TKJ* II, 4,19-21; srv. též *TKJ* II,3,36-4,1.

⁸³*TKJ* II 4,3-10.

Na počátku je tedy pouze tento jediný Bůh, zvaný neviditelný Duch.⁸⁴ Je i dokonalým zřením, a tak sám na sebe v sobě hledí a sám sebe myslí. Tím, co nahlíží, je jeho obraz, který by se dal označit jako „vnitřní“, protože jej nemůže nahlédnout nikdo jiný.⁸⁵ Kontemplací sebe sama následně stvořil svoji družku Myšlenku (ΕΝΝΟΙΑ):

„A ve všech tvarech (ΣΜΟΤ)⁸⁶ [hledí na svůj obraz (ΖΙΚΩΝ)] a vidí jej [v prameni ducha]. Přeje si (ΟΥΩΩΕ) ve svém [vodním světle, které je v] prameni čisté vody světla, [které] jej obklopuje. A jeho [myšlenka se stala] skutkem.“ (TKJ II 4,22-27)

Zrcadlem Božím je jeho vlastní duchovní status, „pramen ducha,“ který přebývá v něm a současně jej obklopuje. Duchovní prvek je v TKJ popisován vodními a světelnými metaforami.⁸⁷

Ve spojení s prvotním Bohem je motiv přání či chtění (který kratší recenze postrádá⁸⁸) poněkud překvapivý; ΟΥΩΩΕ nicméně je zde patrně překladem řeckého slovesa αιτειν („žádat“),⁸⁹ které se objevuje v jiné pasáži v BG, jež současně zdůrazňuje, že tento Bůh nic nepotřebuje („Je bez potřeby; nikdo z veškerenstva nebyl před ním. Žádá sám sebe v dokonalosti světla.“).⁹⁰ „Požádání“ je také častým způsobem vzniku božských bytostí (nižší božská bytost požádá o svolení neviditelného Ducha, a když on souhlasí, může vzniknout bytost další).⁹¹

Z myšlení prvotního Boha tak vzniká první (nebeský) člověk, a není jím nikdo jiný, než jeho protějšek, dále zvaný též Barbeló.⁹² Je to první moc, Prozřetelnost veškerenstva,⁹³ která je „obrazem (ΖΙΚΩΝ) neviditelného panenského Ducha, jehož chválí a kvůli němuž vznikla.“⁹⁴ „Toto je první Myšlenka, jeho obraz (ΖΙΚΩΝ). Stala se lůnem veškerenstva, protože ona je první před nimi všemi, Matka-Otec, první Člověk, Duch svatý.“⁹⁵ Tato Myšlenka je „trojmužná, trojnásobně silná, trojjmenná, androgynní“.⁹⁶ Ač trojmužný a androgynní, má „první člověk“ Barbeló v TKJ silné konotace ženské a v prvotní triádě vystupuje v roli mateřské, a proto o ní dále budu mluvit v rodě ženském.⁹⁷

⁸⁴ TKJ II 2,32-33.

⁸⁵ Srv. též Eug III 72,6-13; 75,4-6 a par.

⁸⁶ Waldstein/Wisse (1995) překládají: „směrech“.

⁸⁷ Srv. 1Tim 6,16. Pramen ducha z živé vody světla je i zdrojem života všech budoucích aiónů (TKJ BG 26,19-27,1).

⁸⁸ Dle TKJ BG Bůh svůj obraz pouze myslí nahlíží (TKJ BG 27,1-2).

⁸⁹ Viz Crum, s. 501a. Překlad Waldsteina/Wisseho 1995: „he put his desire in his [water]-light“ se mi zdá trochu zavádějící.

⁹⁰ TKJ BG 25,8-11.

⁹¹ Např. TKJ II 5,11-16.20-24, aj. Viz Pleše 2006, s. 48.

⁹² TKJ II,6,5-6; TKJ BG 28,4-6. K Barbeló srv. např. Epifanios, *Haer.* XXV,2,2 a XXV,3,4.

⁹³ TKJ II 4,22-35.

⁹⁴ TKJ II 4,34-35.

⁹⁵ TKJ II 5,4-8. TKJ BG 27,19-21: „Stala se prvním Člověkem, který je panenským Duchem“.

⁹⁶ TKJ II 5,8-9.

⁹⁷ TKJ II 6,10-15; viz Pleše 2006, s. 115. Ženská povaha obrazu Božího se odráží i později v některých verzích příběhu o jeho zjevení archontům na vodách. Např. v *PodArch* dolů shlíží Neporušitelnost jako bytost ženská a archonti se do jejího obrazu zamilovávají (viz Kaiser 2006, s. 176-177). Dle kratší recenze TKJ ukázal archontům svoji podobu „Svatý, dokonalý Otec“ (TKJ BG 48,1-2), takže se na první pohled zdá, že se tu zjevuje přímo Bůh sám. Nicméně tomu odporuje nejen celá theologie spisu, ale i delší recenze, která jasněji odkazuje na Barbeló a její titulaturu; svoji podobu zde zjevuje „svatý a dokonalý Matka-Otec (ΜΗΤΡΟΠΑΤΕΡ), dokonalá Prozřetelnost, obraz Neviditelného, ten, který je Otcem veškerenstva, ten, skrze nějž vše vzniklo, první člověk“ (TKJ II 14,19-23; viz Luttikhuisen 2000, s. 143). Kaiser 2006, s. 176, se domnívá, že si rozporu autor delší recenze povšiml a nezbytné údaje doplnil. Nicméně mohlo tomu být i tak, že redaktor kratší verze nepochopil, že jde o Barbeló, pasáž si vyložil jako zjevení Otce, a podstatně ji proto zjednodušil.

Barbeló po svém stvoření požádala neviditelného Ducha o Předzvědění, Nepomíjivost, Věčný život a Pravdu. Když všechny tyto entity vznikly, daly spolu s Myšlenkou dohromady „pětici aiónů Otce, která je prvním Člověkem, obrazem neviditelného Ducha“.⁹⁸

Jak ukazuje Waldstein, se vznikem Barbeló začíná interpretace Genese (voda z *Gn* 1,2 a světlo z *Gn* 1,3 jsou tu spojené se stvořením člověka dle obrazu Božího z *Gn* 1,26-27). Tyto motivy se v příběhu *TKJ* odrážejí dvakrát: prvně pozitivně v theogonii a poté částečně negativně v antropogonii. Spojení všech těchto motivů (obraz, voda, světlo a člověk) má spíše než přímo ke Genesi samotné blíže k její interpretaci v příběhu o stvoření člověka archonty podle Božího obrazu. Jde zde tedy již o skrze gnostický příběh stvoření člověka přecezenou a zpětně aplikovanou interpretaci knihy Genesis.⁹⁹

Autor *TKJ* zde tedy způsob vzniku pozemského člověka aplikoval do jisté míry už na vznik jeho nebeského předobrazu. Na rozdíl od stvoření pozemského Adama není vznik prvního nebeského Člověka zatížen záludností archontů světlo jeho pomocí získat, ale je naopak veden snahou Boha se o své světlo podělit. Bůh vidí svůj vnitřní obraz a chce, aby podle něj něco vzniklo.

„První člověk“ v *TKJ* tedy neoznačuje přímo Boha, ale jeho (vnější) obraz či manifestaci v božské oblasti. Tato interpretace je důsledkem negativní teologie: aby mohl být později pozemský člověk stvořen podle Božího obrazu, musí tento Bůh nějaký obraz mít. Pokud jej však popisujeme negativní teologií jako nenahlédnutelného a nevyjádřitelného (svůj „vnitřní obraz“ může nahlížet jen on sám), je jeho „vnější“ obraz už něco druhotného, co od prvotního Boha odstoupilo, když vyvstala potřeba jeho projevení.¹⁰⁰ Tímto obrazem je Barbeló, která se také mnohem později zjeví archontům¹⁰¹ a stane se vzorem pro stvoření člověka. V *EvEg* je „prvním člověkem, skrze nějž vše vzniklo“ nebeský Adamas, nazývaný „Otec“.¹⁰²

Ke gnostickému pochopení zhmotnělého obrazu neviditelného Boha přispěla i Septuaginta. V původní hebrejské verzi *Genese* 1,26 se mluví o stvoření člověka בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ - „jako našeho obrazu (nebo: „znázornění“, „sochy“),¹⁰³ jako něčeho, co je nám podobné“,¹⁰⁴ kdežto *LXX* uvádí: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν - „podle našeho obrazu a podle podoby“. Dle hebrejské bible je tedy Adam přímo obrazem Božím, kdežto Septuaginta dává podnět k úvahám, že se Bůh zjevuje prostřednictvím mezičlánku: vzniká tak představa emanace nepoznatelného Boha, která se archontům stává vzorem pro stvoření Adama.

Avšak preexistentní zjevující se božský člověk má svůj původ nejen v gnostické představě o božstvu Člověk, která vznikla patrně na základě interpretace *Gn* 1,26-27,¹⁰⁵ ale i ve zvláštní interpretaci *Gn* 1,3 („Budiž světlo!“). Řecké slovo φῶς totiž s průtažným přízvukem znamená „světlo“, nicméně s ostrým přízvukem má význam „muž“.¹⁰⁶ Tato

⁹⁸ *TKJ* II 6,2-4.

⁹⁹ V příběhu o stvoření člověka v *TKJ* se Boží obraz archontům zjevuje také na vodách („které jsou nad látkou“ *TKJ* II 14,26-30), doprovázen světlem, a archonti po jeho spatření chtějí stvořit člověka „podle obrazu Božího a podle naší podoby, aby se nám jeho obraz stal světlem“ (*TKJ* II 15,2-4). Relace vůči knize Genesis je v pasáži o vzniku Barbeló rozpoznatelná právě díky těmto paralelám. Waldstein 1997, s. 163.

¹⁰⁰ Viz Luttikhuisen 2000, s. 143.

¹⁰¹ *TKJ* II 14,21-23.

¹⁰² *EvEg* III 49,5-16.

¹⁰³ Nebo: „k našemu obrazu.“

¹⁰⁴ nebo: „něco jako naše podobnost“, „podle naší podobnosti“. Vycházím z výkladu Janowského 2004, s. 189, podle nějž předložka *bēt* v první části není *bēt normae*, ale *bēt essentiae* s významem „als/zu“; *ki* v druhé části je možno překládat jako předložkový atribut, nebo jako plně sémantický lexém.

¹⁰⁵ Bůh, který Adama tvoří podle svého obrazu, se přece musí nazývat „Člověk“. K diskusi badatelů o původu této představy viz Pokorný 1986, s. 56-58; Schenke 1962, s. 16-33.

¹⁰⁶ Wintermute 1972, s. 256.

spojitost je patrnější v *PuvSv*, kde se archontům jako vzor pro jejich tvoření zjevuje přímo mužská bytost, Adam světla. Pokud *TKJ* hovoří na základě podobné spojitosti, pramení patrně odtud i motiv „trojmužnosti“ Barbeló a to, že ač je jinak traktována jako bytost ženská, při stvoření pozemského Adama zjevuje „svoji podobu ve tvaru muže“.¹⁰⁷

Pak Bůh pohlédl na Barbeló v čistém světle, jež jej obklopovalo, a počal a zrodil jiskru světla, která mu však není rovná co do velikosti.¹⁰⁸ Tak vznikla třetí božská bytost prvotní triády, jednorozený syn Matky-Otce, čisté světlo.¹⁰⁹ Jako spolupracovníka dostal mysl.¹¹⁰ Syn je nebeským Kristem,¹¹¹ jehož neviditelný panenský Duch (tj. Bůh) ustanovil nad veškerenstvem.¹¹² Ze světla - Krista a z Nepomíjivosti dále vznikají čtyři velká světla, tj. čtyři gnostičtí andělé Harmoél, Oroiaél, Daveithe a Éléléth,¹¹³ s nimiž vznikají různé filosofické, etické či kognitivní entity (např. milost, pravda, tvar, rozumnost, vnímání, paměť, dokonalost, atd.). Jako poslední vzniká (a řadí se ke čtvrtému andělovi) Moudrost, která v příběhu sehraje ještě důležitou úlohu.¹¹⁴

1.3. První, nebeský Adam; dokonalý člověk

Po vzniku prvotní trojice a jejich aiónů vzniká nebeský Adam:

„Z Prozřetelnosti (ΠΡΟΓΝΩΣΙΣ) dokonalé Mysli (ΝΟΥΣ), skrze zjevení vůle neviditelného Ducha a vůle Samozrozeného, (vznikl) dokonalý Člověk, první zjevení a pravda. Je to ten, kterého panenský Duch nazval Pígera Adaman a ustanovil jej nad prvním aiónelem spolu s velkým Samozrozeným, Kristem, vedle prvního osvětliatele Armozéla, a jeho síly byly s ním. Neviditelný mu dal neporazitelnou sílu mysli (ΝΟΕΡΟΝ). A on promluvil a oslavoval jej a chválil neviditelného Ducha slovy: „Díky tobě Vše vzniklo a do tebe se Vše navrátí. A já tě budu chválit a oslavovat, a (také) Samozrozeného a tři aióny: Otce, Matku, Syna, dokonalou moc.“ (*TKJ* II 8,28-9,11)

V jiných verzích se tento člověk jmenuje pouze Adam.¹¹⁵ Na jeho vzniku se podílí celá božská trojice v pořadí Matka – Otec – Syn. Giversen to, že je Adam nazýván „prvním zjevením“,¹¹⁶ pokládá za předznamenání budoucích událostí. Tento Adam má být podle něj prvním, kdo se z božského světa ukáže světu archontskému.¹¹⁷ Oproti němu se domnívám, že tím, kdo se později archontům zjevuje, není nebeský Adam, ale spíše Barbeló.¹¹⁸ V souvislosti s nebeským Adamem se nikde nemluví o tom, že by byl Božím obrazem. „První zjevení“ lze vykládat i tak, že nebeský Adam je prvním, kdo se zjevil v nebeských aiónech, avšak mimo jejich ústřední oblast, patřící božské trojici.

¹⁰⁷ *TKJ* II 14,21-24. Z delší recenze *TKJ*, která na konci Spasitelova vyprávění přechází do Pronoiny aretologie, nakonec vyplývá, že i Spasitel je vlastně jednou z podob Barbeló-Pronoiy, první Otcovy hypostáze. Je také „prvním člověkem“, podle něž Jaldabaóth stvořil Adama. Je tedy i „pomocí“ pro gnostiky a nakonec i Duchem svatým, který nastolí původní dokonalost duchovní oblasti a zničí demiurgův svět. V kratší recenzi *TKJ* však Spasitel a Pronoia ztotožnění nejsou a Kristus zde vystupuje jako poslední z Pronoiných vyslanců (Pleše 2006, s. 13, p. 5).

¹⁰⁸ *TKJ* II 6,15-18. Dle verze BG je tu činitelem Barbeló (*TKJ* BG 29,18-30,4).

¹⁰⁹ *TKJ* II 6,15-18.

¹¹⁰ *TKJ* II 6,33-7,3.

¹¹¹ Giversen 1963a, s. 172-173. Jeho pomazání $\tau\eta\eta\eta\chi\eta\eta$ můžeme vykládat jako „dobrotou“ nebo „kristovstvím“ (*TKJ* II 6,23-26). Viz též *TKJ* II 6,10-11; srv. k tomu J 1,1.

¹¹² *TKJ* II, 7,22-24.

¹¹³ Tito čtyři, zvaní též „osvětliatelé“, jsou hlavními anděly setovské mytologie. Podoby jmen mírně variují. Srv. např. *TKJ* II 8,5.9.13.18; 9,2.14.16.23; Eirénaios, *Haer.* I,29,2; *Melch* 17,8-19.

¹¹⁴ *TKJ* BG 32,4-35,13.

¹¹⁵ *TKJ* III 13,1-4: „dokonalý, pravý, svatý Člověk, první, který se zjevil. Nazvali jej jménem Adamas.“; *TKJ* BG 35,5: „Dal mu jméno Adam“.

¹¹⁶ Nebo je „prvním, který se zjevil“ (*TKJ* III 13, 2-3).

¹¹⁷ Giversen 1963a, s. 186.

¹¹⁸ Viz zde kap. 1.2 a 3.3.1.

Bůh poskytl prvnímu Adamovi něco více než jiným svým emanacím, a to „sílu mysli“. ¹¹⁹ Tato síla mu dává patrně schopnost myšlení a řeči, a umožňuje mu pronést chválu na neviditelného Ducha, která se od (celkem stereotypních) předchozích chval božských bytostí zcela liší (a upomíná na Ř 11,36). ¹²⁰

Podobně jako pozemský Adam má i ten nebeský syna Seta (srv. *Gn* 4,25): ¹²¹

„A on ustanovil jeho ¹²² syna Seta nad druhý aión, před druhého osvětlitele, Óróiela, zatímco do třetího aiónu bylo dáno semě Sétovo, nad třetího osvětlitele Daveithai. A byly tam dány (také) duše svatých“ (*TKJ* II 9,11-17). ¹²³

Ve čtvrtém aiónu u anděla Elélétha jsou pak duše těch, kteří poznali Plnost, ale neobrátili se hned, ale až později. ¹²⁴ Celá tato pasáž před nás staví hned několik problémů. Kdo jsou tyto bytosti ve čtyřech aiónech? Dle některých badatelů jde o nebeské předobrazy pozdějších pozemských lidí. ¹²⁵ Giversen oproti tomu upozorňuje, že o vzniku nebeského Seta a jeho pokolení pasáž nevypráví, a proto předpokládá, že představuje spíše anticipaci budoucích událostí a Sét i jeho potomstvo spolu s těmi, kteří konvertovali později, jsou zde (na rozdíl od nebeského Adama v prvním aiónu) pozdější bytosti pozemské. ¹²⁶ Že čtvrtý aión obsahuje „duše“, je opravdu poněkud zarážející, protože dle dalšího vyprávění patří prvek duševní pod správu demiurgovu. Je však možné, že také duše je nebeským prvkem, který demiurg při svém stvoření přijal. Snad v této pasáži můžeme spatřovat obě hlediska a chápat tyto čtyři aióny jako sídlo nebeských archetypů lidí i místo jejich eschatologického spočinutí současně. Vydělovat nebeského Adama, jak to činí Giversen, by tedy bylo zbytečné.

Jaký je však vztah těchto archetypů k pozdějším pozemským lidem? Existují pouze paralelně, nebo své pozemské dvojníky nějak ovlivňují? Pozemského Adama s velkou pravděpodobností archonti tvoří podle obrazu Barbeló a je otázkou, zda-li se při tom nebeský Pigera Adamas nějak zapojil. ¹²⁷ Snad je třeba, aby byl vytvořen nebeský svět kompletně pouze proto, aby existovala jeho *idea*, podle pravidla „jak nahoře, tak i dole“. ¹²⁸

¹¹⁹ Waldstein/Wisse 1995, překládají jako „spiritual power“. Viz též Giversen 1963a, s. 187.

¹²⁰ Giversen 1963a, s. 187.

¹²¹ Nebeský Adamas jako otec nebeského Seta: srv. *EvEg* III 51,6-9; 49,8-21; *SetStel* 118,12-13; *Zost* 6,25-27. Dle Waldsteina 1997, s. 176, v *TKJ* existují tři páry otec - syn, které spolu navzájem korespondují a otec je v nich vždy předobrazem syna. První pár, neviditelný Duch a Samozrozený, má svůj původ v platónské filosofii (podle Waldsteina představuje Prvního člověka a prvního Syna Člověka; proti tomu by se dalo namítnout, že prvním Člověkem je Barbeló, Waldstein ji však chápe tak, že s Bohem velmi těsně prolíná, je jeho obrazem i jím samotným; tamt., s. 168). Druhým párem je nebeský Adam (první Člověk, který se zjevil, „dokonalý a pravdivý“) a nebeský Sét (druhý Syn Člověka), a třetí pár tvoří pozemský Adam (první člověk pozemský, stvořený jako „nápodoba toho, co je od počátku, dokonalého člověka“; *TKJ* BG 49,4-6) a Sét (počatý Evou jako „podoba Syna Člověka“, viz *TKJ* II 24,36-25,1), což je převzato z biblického vyprávění (Adam byl stvořen v podobě Boží; *Gn* 1,26; Sét byl počat v podobě Adama, *Gn* 5,3). Tento metafyzický sestup může být v gnostické soteriologii obrácen (tamt., s. 177).

¹²² „On“ je pravděpodobně tentýž, kdo ustanovil nebeského Adama, tj. neviditelný Duch (Giversen 1963a, s. 189). Dle druhé možnosti čtení by však jím mohl být Adam, pak by překlad zněl: „on ustanovil svého syna Seta“.

¹²³ Dle *TKJ* BG 36,3-5 jsou „duše svatých“ přímo totožné se semenem Sétovým.

¹²⁴ *TKJ* II 9,18-23. Koresponduje to dobře s tím, že tento čtvrtý aión byl původním místem chybující, ale později obrácené Sofie (*TKJ* II 8,20).

¹²⁵ Dle Kingové 2006, s. 120, to jsou nebeské bytosti, předobrazy (archetypy) všech Sétových potomků. Dle Plešeho 2006, s. 142, jsou ti poslední nebeskými předobrazy většiny lidstva.

¹²⁶ Giversen 1963a, s. 189-191. Toto naplnění čtyř aiónů bude tedy patrně eschatologické.

¹²⁷ V jiných spisech, např. *PuvSv*, tomu však tak je a nebeský Adam se zjevuje (*PuvSv* 107,34-108,25). Možná zde *TKJ* eklekticky čerpala z více tradic.

¹²⁸ Srv. zplození pozemského Seta, které v *TKJ* nebeský svět nějak reflektuje (*TKJ* II 24,34-25,2): „Když Adam poznal podobu (εἶμα) své vlastní Prozřetelnosti (προγνωσις), zplodil podobu (εἶμα) syna člověka. Nazval jej Sét, podle pokolení (nebo: „zrození“) v aiónech.“

Dle zmínky o duších však lze vidět v pasáži i (možná přidruženou) představu, že tyto aióny mohou fungovat jako zásobárny duší (nebo i světelných podstat?) budoucích pokolení. Problémem této interpretace je, že by všechny tyto duše musel demiurg nějak získat od Sofie, která sídlila až ve čtvrtém aiónu (možná při svém stvoření, nebo když jí sebral její světlo). V této interpretaci by mohl být nebeský Adam „vnitřním člověkem“ Adama pozemského, kterého do něj vdechl demiurg.

Autor Eirénaiovy předlohy ve své verzi anticipoval rajský příběh: nebeský Adam v jeho podání dostal za družku dokonalé Poznání,¹²⁹ aby poznal toho, který je nade Vším, načež z Člověka a z Poznání vyrostl strom, taktéž zvaný Poznání.¹³⁰

Prvním člověkem je v *TKJ* tedy Myšlenka-Barbeló (a její aióny), která je obrazem Božím, který se má později demiurgovi zjevit, aby podle něj stvořil pozemského člověka. Druhý člověk, „dokonalý člověk“ a nebeský Adam, má oproti Barbeló s pozemským Adamem už společné jméno, ale není obrazem Božím (nebo se tak alespoň o něm nemluví). „Dokonalý člověk“ je tedy spíše nebeský Adamův dvojník. Zda-li byl později vtažen do světa a pozemský Adam jej získal při svém oživení, není jisté.

1.4. Mýtus o Sofii; vznik demiurga a jeho říše

Ve gnostických textech hraje pro vznik pozemského člověka velkou roli nižší bůh – stvořitel Jaldabaóth, a proto je třeba stručně uvést i příběh jeho vzniku.

„Sofia Epinoiy, jsouc aión, sama od sebe pojala myšlenku, a (z) rozvažování (ΕΙΝΘΥΗΗΙΙΙΙΙΙΙΙ) neviditelného Ducha a předzvědění (ΠΡΟΓΗΗΙΙΙΙΙΙΙΙ).¹³¹ Chtěla ze sebe zjevit podobu (ΕΙΗΕ)¹³² bez svolení Ducha a bez svého (mužského) protějšku.“ (*TKJ* II 9,25-30)

Sofia se předtím objevuje jako poslední bytost ve čtvrtém aiónu u anděla Élélétha. Proč je zde ve spojení s Epinoiou, není jasné. Bytost Epinoia (jejíž jméno znamená myšlenku ve smyslu reflexe) byla dříve zmíněna ve druhém aiónu s andělem Oroaélem,¹³³ ale protože se v jiných verzích nevyskytuje,¹³⁴ patrně není pro stávající příběh až tak důležitá.¹³⁵ Možná jde o anticipaci Epinoiy - Myšlenky světla, která bude poslána později na pomoc Adamovi, aby napravila Sofiino provinění.¹³⁶

Protože se záměry božských entit neobejdou bez následků, Sofiina „myšlenka nezůstala planá, ale pro nevyvratitelnou moc, která je v ní,¹³⁷ ze (Sofie) vznikl nedokonalý výtvar, odlišný od jejího vzhledu (ΣΜΟΤ). A on bylo nepodobný (ΔΤΣΜΟΤ) podobě (ΕΙΗΕ) své matky a měl jiný tvar (ΜΟΡΦΗ).¹³⁸ Když jej Sofia spatřila, „dostal odlišný vzhled (ΤΥΠΟΣ), (a to) draka s tváří lva“.¹³⁹

¹²⁹ Podobně Theodorétos, *Haer. Fab.* 13.

¹³⁰ Eirénaios, *Haer.* I,29,3.

¹³¹ *TKJ* BG 36,18-20: „skrze myšlenku Ducha a první poznání.“ Giversen 1963a, s. 193, chápe díky účasti těchto božských prvků samotné pojetí myšlenky jako dobré, ale její realizaci jako chybnou.

¹³² *TKJ* III 14,13 „svoji podobu“.

¹³³ *TKJ* II 8,11.

¹³⁴ *TKJ* BG 36,16 i *TKJ* III 14,9-10 mluví jen o „naší společné sestře Sofii“.

¹³⁵ Giversen 1963a, s. 192, zde předpokládá nějaký neznámý příběh, který se během tradování spisu vytratil.

¹³⁶ *TKJ* II 20,14-24. Giversen 1963a, s. 192.

¹³⁷ Tj. v Sofii. Dle *TKJ* BG se tak stalo „kvůli síle poběhlictví (ΠΡΟΥΗΗΙΙΙΙΙΙ), která je v ní“ (*TKJ* BG 37,10-11).

¹³⁸ *TKJ* II 10,1-7. Dle *TKJ* BG byl „cizí ve své podobě“ (ΕΙΗΕ), „nepodobal (ΕΙΗΕ) se podobě (ΕΙΗΕ) matky“ a „měl jiný tvar (ΜΟΡΦΗ)“. Když Sofia spatřila, jak nabývá „vzhledu jiné podoby“ (ΤΥΠΟΣ ΠΚΕΕΙΗΕ)“, odvrhla jej (*TKJ* BG 37,14-38,6). Dle *TKJ* III 15,16-11 neměl „tvar (ΜΟΡΦΗ) z jejího tvaru (ΜΟΡΦΗ)“, ani neměl „vzhled (ΤΥΠΟΣ) z podoby (ΖΙΔΕΔ) matky“ a stal se „jiným tvarem (ΜΟΡΦΗ)“.

¹³⁹ *TKJ* II 10,8-9. Podle *TKJ* BG (37,20-21) měl dvě tváře (či hlavy), a to hada a lva. Lví podoba: srv. *PodArch* 94,17; *PuvSv* 100,24-26; *TKJ* BG 49,18; *Kefalaia* 33,9. Možná, že had je později v rajsském příběhu *TKJ* (oproti jiným gnostickým textům) negativně chápán právě proto, že se podobá demiurgovi.

Když Sofia zjistila, že je Jaldabaóth od ní odlišný, protože jej stvořila v nevědomosti, odvrhla jej, aby jej nikdo z neviditelných neviděl,¹⁴⁰ a dala jej na trůn do zářícího oblaku, kde jej mohl spatřit pouze Duch svatý,¹⁴¹ a nazvala jej Jaldabaóth. Je to první archón, nazývaný též Saklas (aramejsky „hlupák“¹⁴²) nebo Samael („slepý bůh“).¹⁴³

Odlišnost co do podoby je pro teologii *TKJ* klíčová. Sofia se pokouší tvořit podobně, jako vznikají bytosti v božském světě, a proto by vzniklá bytost měla mít její podobu. Tím však, že Sofia nepožádala o souhlas nejvyššího Boha a nezahrnula ani svého partnera, porušila obvyklé paradigma vznikání (tj. žádost k Bohu – jeho souhlas – vznik bytosti).¹⁴⁴ Ačkoli byl tedy Jaldabaóth původně zamýšlen pozitivně jako „zjevení podoby“, vzniklo něco zcela odlišného. „Podoba“ (ΕΙΝΕ) zde není pouhý vzhled (i když je vnějšně rozpoznatelná), ale něco jako duchovní vtisk. Odlišnost podoby se tak stává velmi závažnou věcí: mít podobu svého rodiče (stejně jako v případě pozemského člověka mít podobu Boží¹⁴⁵) je projevem souhlasu a požehnání z božského světa. To, co má nebeskou podobu, je s nebeskou oblastí také spřízněno. V *TKJ* tedy člověk, stvořený „podle podoby toho, který je od počátku“¹⁴⁶ překonává svého tvůrce, který tuto podobu postrádá.

Sám Jaldabaóth má pak množství tváří a může se svým andělům ukazovat, v jakékoli z nich se mu zlíbí.¹⁴⁷ Mnohost tváří (čili spíše masek) a současná absence Boží podoby má zde zdůraznit demiurgovu beztvarost.

Množství slov, snažících se v těchto pasážích vyjádřit podstatu a příbuznost či podobnost a nepodobnost, dává tušit, že se autor snažil o nějaké přesnější vymezení. Pokusme se to tedy dále objasnit. Demiurg má nejen jinou podobu, ale i „tvar“ (ΜΟΡΦΗ)¹⁴⁸ odlišný od své matky. Tento tvar je nejprve asi neurčitý, ale pak se promění do „vzhledu“ (ΤΥΠΟΣ; „otisk“, „vtištěný vzhled“), který už ukazuje, jak konkrétně v tu chvíli Jaldabaóth vypadá. Domnívám se, že demiurgovým „tvarem“ (ΜΟΡΦΗ) by mohl být míněn jeho psychický status (nebo možná i jeho tělesnost?). Autor se asi snažil třemi rozličnými pojmy vymezit podstatu a příbuznost (ΕΙΝΕ), přirozenost, uspořádání a případně i materiál (ΜΟΡΦΗ) a samotné uskutečnění v jednotlivosti, konkrétní vzhled (ΤΥΠΟΣ).¹⁴⁹

Než Jaldabaóth odešel, „vzal ode své Matky velikou moc“,¹⁵⁰ tedy nedovoleně si přivlastnil část jejího světla.¹⁵¹ Bude to právě toto světlo, jehož opětovné získání se stane důvodem ke stvoření člověka a v gnostické optice i smyslem celých lidských dějin. Tato

¹⁴⁰ *TKJ* BG 37,18-38,6; *TKJ* II 10,11-14.

¹⁴¹ Tento Duch je zván „Matkou živých“ (*TKJ* II 10,17-18; nebo „Život (ΖΩΗ), Matka všech“; *TKJ* BG 38,10-13). Je to pravděpodobně Barbeló.

¹⁴² Viz Bullard 1970, s. 108. *PodArch* 95,5-8 ztotožňuje význam jmen „Jaldabaóth“ a „Sakla(s)“.

¹⁴³ *TKJ* II 10,14-11,18. K Jaldabaóthově slepotě (a slepotě jeho stoupců) srv. *PuvSv* 103,15-18; *PodArch* 86,27; 86,32-87,4; 94,23-26; *Proten* 39,26-28. Ke jménu Samael (jiné jméno pro Satana) viz Pearson 1975, s. 217.

¹⁴⁴ Pleše 2006, s. 48.

¹⁴⁵ Viz *TKJ* II 15,9-10; 19,30-32. V pasážích, které v *TKJ* interpretují přímo *Gn* 1,26-27, je to poněkud složitější. Autor verze II. kodexu zde dává pro pravého Boha přednost biblickému „obrazu“ (ΕΙΚΩΝ), zatímco „podobu“ (ΕΙΝΕ) připisuje archontům (*TKJ* II 15,2-4). Nicméně verze BG mluví neurčitě o stvoření člověka „podle obrazu a (podle) podoby“, aniž podobu specifikuje (*TKJ* BG 48,12-14) a verze III. kodexu obojí, tj. „obraz“ i „podobu“, připisuje Bohu (*TKJ* III 22,4-6). „Obraz“ představuje v *TKJ* tedy ještě silnější vyjádření, než „podoba“.

¹⁴⁶ *TKJ* II 19,30-32.

¹⁴⁷ *TKJ* II 11,35-12,4; *TKJ* BG 42,10-13 („tvarů“).

¹⁴⁸ Nebo: „uspořádání“.

¹⁴⁹ Trojí dělení se nachází pouze v této pasáži. Na jiných místech není text tak striktní a dělí to, co se týká vzhledu a podobnosti, na dvě skupiny. Na jedné straně stojí ΕΙΝΕ a ΕΙΔΕΑ (významový vtisk), na straně druhé ΜΟΡΦΗ, ΤΥΠΟΣ a ΣΜΟΤ (které označují konkrétní vzhled), viz např. *TKJ* II 2,8-9 a *TKJ* BG 21,9; *TKJ* II 14,35 a *TKJ* BG 48,9.

¹⁵⁰ *TKJ* II 10,20-21.

¹⁵¹ Srv. Eirénaios, *Haer.* I,29,4.

světelná substance, která je zároveň substancí duchovní, však podle všeho v demiurgovi zůstala neprobuzena a nijak jej neovlivnila. Jaldabaóthova vlastní moc je psychická.¹⁵²

Když demiurg odešel z míst, kde byl zrozen, odnesl si s sebou světlo do dolních oblastí, zmocnil se dolního světa a stvořil si nové aióny.¹⁵³ Potom se svojí Pošetilostí (ΑΠΟΝΟΙΑ)¹⁵⁴ zplodil mocnosti, anděly a jejich aióny.¹⁵⁵ Stvořil je nicméně podle nebeského vzoru a uspořádání.¹⁵⁶ Každá z jeho dvanácti mocností má dvě jména: jedno pochází od touhy a hněvu, tj. od demiurga, druhé, které pravdivě zjevuje její přirozenost, od nebeské slávy. Užíváním pravých jmen se tyto mocnosti oslabují a skrze ta nepravá se posilují a přibývají.¹⁵⁷ Poté Jaldabaóth ustanovil sedm králů nad sedmi nebesy a pět nad hlubinou podsvětí.¹⁵⁸

Archonti a mocnosti potom tvoří další sobě podobné bytosti, jejichž počet měl často astronomické a chronologické konotace (např. 365 andělů, sedmice týdnů). Sedm Jaldabaóthových králů nebes a světa¹⁵⁹ nese jména upomínající na epiteta starozákonního Boha (Adonin, Jaó, Sabaót) a tváře (či hlavy) zvířat, které připomínají zase zobrazování božstev egyptských.¹⁶⁰

Jaldabaóth dal svým mocnostem svůj oheň, ale nikoli světelnou moc, kterou vzal Matce.¹⁶¹ I když má toto světlo v sobě, nedokáže užívat jeho dober a není „osvícen“. Kvůli svému postoji ke světlu, který je vlastnický, a tedy chybný, je demiurg nazýván „nevědomou temnotou“.¹⁶² „Světlo“ a „temnota“ zde slouží i jako metafory pro poznání a nevědomost.¹⁶³ Demiurg je proto označován jako „slabý“.¹⁶⁴ Držení světla však Jaldabaóthovi dává moc nad ostatními archonty.¹⁶⁵ Delší recenze *TKJ* po stvoření králů ještě zařazují demiurgovo prohlášení o vlastním jediném božství, které se v plné verzi objevuje teprve později.¹⁶⁶ Zde se zatím nemluví o reakci božských bytostí, takže to spíše vypadá, že se jedná pouze o anticipaci budoucích událostí (tento motiv bude pojednán v následující kapitole).

Pro sílu slávy, kterou měl demiurg ze světla Matky (a kterou nikomu nedal), se nazval Bohem.¹⁶⁷ Ježíš, který příběh vypráví, toto hodnotí jako neposlušnost vůči zdroji, ze kterého první archón vzešel.¹⁶⁸ Božský svět nicméně zatím ještě nereaguje.

Jaldabaóth pak spojil sedm sil s mocnostmi a pojmenoval je.¹⁶⁹ Také těchto sedm (podobně jako prvních dvanáct),¹⁷⁰ nese dvojí jména: v těch, co pocházejí od Prarodiče, mají

¹⁵² Dle Plešeho 2006, s. 125 a 262, p. 122, představuje Jaldabaóth pouze iracionální animální duši (odkazy na řeckou tradici tamtéž). Luttikhuizen 2000, s. 141, soudí, že Jaldabaóthova psychická moc má aithérický či planetární původ.

¹⁵³ *TKJ* II 10,21-24.

¹⁵⁴ *TKJ* BG 39,4-6, či Nevědomostí (*TKJ* III 16,7). Je to zhmotněná demiurgova vlastnost.

¹⁵⁵ *TKJ* BG 39,6-40,18.

¹⁵⁶ *TKJ* BG 39,9-10: „podle vzoru (ΤΥΠΟΣ) neporušitelných aiónů“; *TKJ* BG 39,16-18: „podle podoby (ΕΙΜΕ) prvotního vzoru (ΤΥΠΟΣ), který byl před ním“. Mezi dvanácti mocnostmi Prarodiče nacházíme např. Adónaia (*TKJ* BG 40,9), Sabaóta (*TKJ* BG 40,10), Kaina (*TKJ* II 10,34), Ábela (*TKJ* II 10,36) a Beliu, který vládne nad podsvětím (*TKJ* II 11,3-4).

¹⁵⁷ *TKJ* BG 40,19-41,12; III 17,6-17.

¹⁵⁸ *TKJ* BG 41,12-15; II 11,6-7.

¹⁵⁹ Dále (*TKJ* BG 43,6-11) jsou zvaní „mocnostmi“ a spojování se „silami“. Protože terminologie spisu není zcela striktní a „archonti“, „mocnosti“, „andělé“ mnohdy prolínají, o přesnější vymezení se ani nesnažím a demiurgovy „kumpány“ nazývám všemi těmito jmény.

¹⁶⁰ *TKJ* II 11,26-35; *TKJ* BG 41,16-42,10.

¹⁶¹ *TKJ* II 11,7-10; 12,4-6; *TKJ* III 18,11-17. Dle *TKJ* BG 42,13-19 jim dal svůj oheň a svoji moc, ale z čistého světla, tj. z moci kterou vzal Matce, jim neposkytl nic. Viz Luttikhuizen 2000, s. 141.

¹⁶² *TKJ* II 11,10.

¹⁶³ King 2006, s. 97.

¹⁶⁴ *TKJ* II,11,15.

¹⁶⁵ *TKJ* BG 42,15-19.

¹⁶⁶ *TKJ* II 11,18-22.

¹⁶⁷ *TKJ* II 12,4-9; III 18,17-20. Dle *TKJ* BG 42,19-43,4 se nechal nazývat Bohem.

¹⁶⁸ *TKJ* BG 43,4-5; II 12,9-10.

¹⁶⁹ *TKJ* II 12,13-15

sílu, kdežto jména, daná jim dle slávy těch, co jsou v nebi, pro ně znamenají zničení a bezmocnost.¹⁷¹ Samotná *TKJ* však uvádí pouze jednu sadu jmen, která mají veskrze dobré konotace.¹⁷² Jsou to tedy ona jména, daná demiurgem k posílení mocností. Toto pozoruhodné zpochybňování pravosti jména (aniž by se mu ovšem upírala jeho síla, spíše naopak) nás přivádí ke gnostické „teorii jmen“, kterou zmiňuje *Filipovo evangelium*:

„Jména, která se dávají (věcem) světa, jsou velice klamná, protože odvádějí myšlení od toho, co je pevně dáno, k tomu, co pevně dáno není. ... ale pravda stvořila na světě jména kvůli nám, protože se ji nemůžeme naučit (znát) bez těchto jmen. ... Archonti chtěli svést člověka, protože viděli, že je příbuzný s tím, co je skutečně dobré. Vzali jméno těch, co jsou dobří, a dali je těm, kteří dobří nejsou, aby ho skrze jména svedli a svázali je s těmi, kteří nejsou dobří.“ (*FpEv* 53,23-54,25)¹⁷³

V *TKJ* tedy je možno spatřovat archontskou aplikaci této teorie.

1.5. Exkurz: Jméno a pojmenování Adama

O významu jména „Adam“ (אָדָם), které dle tradiční etymologie znamená „z (červené) země vyrobený“,¹⁷⁴ gnostické texty mnoho spekulovaly.¹⁷⁵ Jejich autoři dospěli k závěru, že když je pozemský člověk Adam, musí se tak jmenovat i ten nebeský. Některým z nich se povedl dokonalý interpretační kruh, protože archonti pojmenovávají pozemského Adama právě podle tohoto Adama světelného, který se jim zjevil („A nazvali jej Adam, to je „otec“, podle jména toho, který byl před ním“).¹⁷⁶ V *TKJ* říkají: „nazvěme jej Adam, aby se jeho jméno pro nás stalo silou světla“.¹⁷⁷ Spojení etymologie jména Adam se světlem je nejasná. Je možné, že měl autor na mysli interpretaci založenou na výše zmíněné slovní hříčce, stavící na výkladu *Gn* 1,3 a podobnosti mezi řeckými slovy φῶς („světlo“) a φῶς („muž“).¹⁷⁸ Etymologie Eirénaiovy verze *TKJ* („Adamas, protože ani on, ani ti, z nichž pochází, nebyli přemoženi“¹⁷⁹) spojuje Adamovo jméno s řeckým ἀδάμας („nepřemožitelný“, „nerozbitný“, „pevný“),¹⁸⁰ což může být narážkou na gnostickou nepohnutost božské oblasti.¹⁸¹

Nebeskému Adamovi se v gnostických spisech říká Piger Adaman. Přes mnoho návrhů zůstává etymologie tohoto jména neprůhledná.¹⁸²

Také etymologii jména pozemského Adama v *PuvSv* nerozumíme;¹⁸³ snad má význam „otec“ odkazovat na nebeského Adama jako původce vzniku všeho pozemského,

¹⁷⁰ Viz *TKJ* BG 40,19-41,12; *TKJ* III 17,6-17.

¹⁷¹ *TKJ* II 12,28-33. Viz King 2006, s. 130-131.

¹⁷² Dobrota, Prozfetelnost aj. Snad pouze šestá, Žárlivost, může budít pochybnosti (verze *TKJ* BG má místo ní Pochopení; 44,1), ale jelikož je spojená s mocností Adonein (*TKJ* II 12,2-33), je ji třeba chápat ve světle interpretace Starého zákona jako vlastnost starozákonního Boha (jeho věřícími pojímanou kladně).

¹⁷³ Mírně upravený překlad Lucie Kopecké, in: RNH 1, s. 190-191.

¹⁷⁴ Novotný 1992, sv. 1, s. 8.

¹⁷⁵ Viz Bullard 1970, s. 68-69.

¹⁷⁶ *PuvSv* 115,1-3.

¹⁷⁷ Srv. též *TKJ* II 15,11-13.

¹⁷⁸ Wintermute 1972, s. 256.

¹⁷⁹ Eirénaios, *Haer.* I,29,3.

¹⁸⁰ LSJ, s.v. ἀδάμας: „unconquerable“, „unbreakable“, „fixed“, „unalterable“.

¹⁸¹ Viz Layton 1976, s. 51-52; Gilhus 1985, s. 55.

¹⁸² Srv. též *SetStel* 118,26-28; *Zost* 6,23; *Melch* 6,5-6. Mezi možnými etymologiemi badatelé uvádějí „tento cizí Adamas“ (Pearson); „tento starý Adamas (Böhlig); „svatý Adamas“ (Schenke); „to jméno je vskutku Adamas“ (Giversen); „tělesný Adam“ (Klijn). Shrnutí možných etymologií viz Layton 1976, s. 53 a Turner 2009, s. 107, p. 32. Možná měl Pigeradamas něco společného s Garamantem, který byl podle Libyjců prvním zrozeným (Hippolytos, *Ref.* V,7,5; srv. však Apollonia Rhodského, *Argonautika* IV, 1487-1495).

¹⁸³ *PuvSv* 115,1-3.

nebo měl autor na mysli nějaký tajemný neznámý jazyk.¹⁸⁴ Pojmenování podle nebeského vzoru, které naznačuje duchovní souvislost, je v gnózi motivem běžným.¹⁸⁵ Zatímco v *TKJ* a *PuvSv* člověka pojmenovávají archonti, v *PodArch* tak činí bytost božská, duch ze země Adamantiné, který Adama našel, jak se plazí po zemi, a pozvedl jej: „Nazval jej jménem ‚Adam‘, protože byl nalezen, jak se hýbal na zemi.“¹⁸⁶ Člověk je zde pojmenován jak podle země, z níž byl stvořen a po níž se plazil, tak i po nebeské oblasti, z níž pochází jeho duch.

Když spis *PuvSv* mluví o tom, jak se do zjeveného nebeského Adama světla zamilovala Pronoia a vylila své světlo na zem, nabízí celý trs etymologických souvislostí:

„Od toho dne se tomuto poslu říká ‚Adam světla,‘ to znamená ‚světelný člověk krve,‘ a země, <na níž>¹⁸⁷ se (světlo) rozprostřelo, (byla nazvána) ‚svatý Adamas (ΑΔΑΜΑΙΗ),‘¹⁸⁸ to znamená ‚svatá Adamantinská země‘ (ΝΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ).¹⁸⁹ Od toho dne všechny mocnosti ctily krev panny a země byla díky <krvi>¹⁹⁰ panny očištěna.“ (*PuvSv* 108,19-25)

Kromě již uvedených etymologií je v této pasáži ještě další, která spojuje „Adama“ a „krev“. Stojí za ní patrně aramejská slovní hříčka, neboť „krev“, hebrejsky דָּם , je zde chápána jako základ jména אָדָם .¹⁹¹ Jméno „Adamas“, který je v našem spisu připisováno zemi, je v jiných gnostických spisech označením pro nebeskou bytost.¹⁹² Původní biblická etymologie Adamova jména („zemský“) má v gnostických textech zajímavé dozvuky, protože kdo byl po kom pojmenován, tu bylo zaměněno (nebeská země je pojmenována po nebeském Adamovi, a pozemský Adam je pak pojmenován po ní).

¹⁸⁴ Nebeský Adamas je nazýván „Otcem“ i v *EvEg* 49,14. Bethge 2001, s. 254, p. 99, soudí, že se pravděpodobně jedná o etymologii fiktivní.

¹⁸⁵ Srv. např. pojmenování Séta ve *ZjAd* 65,5-9.

¹⁸⁶ *PodArch* 88,11-17 (88,16-17 citát).

¹⁸⁷ Takto doplňují Bethge/Layton 1989, s. 52-53. Schenke 1962, s. 50-51, překládá: „a země se na něj (tj. na Adama světla) rozprostřela“ a vykládá ve smyslu, že nebeská zjevená bytost sestoupila až dolů (podobně jako v Poimandrovi), ale podle dalšího děje spisu je tento výklad málo pravděpodobný.

¹⁸⁸ Jméno si uchovalo původní řecký akuzativ (Bethge 1975, s. 284).

¹⁸⁹ Nebo: „ocelová“. Srv. *PodArch* 88,13-14.

¹⁹⁰ Doplňuje Bethge 2001, s. 249.

¹⁹¹ Viz Ginzberg 1947, vol. V, 72, p. 15; Bethge 1975, s. 284.

¹⁹² *TKJ* III 13,4; *Nor* 28,27-29,5; jako Garadamás: *TKJ* II 8,34-35; *SetStel* 118,26; *Zost* 6,23.

II. Nepatřičný výrok boha stvořitele, pokání Sofie a předpověď stvoření pozemského člověka

2.1. Demiurgovo prohlášení o vlastním božství podle TKJ

Nejprve se podrobněji podíváme na to, co podle gnostických spisů stvoření pozemského člověka zapříčinilo. Dle TKJ demiurg dokončil stvoření svého světa¹⁹³

„a když uviděl stvoření, které ho obklopovalo, a množství andělů kolem sebe – těch, kteří vznikli z něj -, řekl jim: ‚To já jsem Bůh žárlivý, a není žádného jiného boha, kromě mne.‘ Když však to prohlásil, naznačil andělům, kteří byli s ním, že je (i) nějaký jiný bůh. Protože kdyby žádný jiný nebyl, na koho by žárlil?“ (TKJ II, 13,5-13)

Demiurg si při pohledu na své stvoření připisuje veškerou zásluhu, povyšuje se nad ně a vyslovuje prohlášení o svém jediném božství.¹⁹⁴ Tato interpretace slov starozákonního Boha z Ex 20,5 a Dt 5,9,¹⁹⁵ se ve spisech gnostiků stala motivem klasickým. Žárlivost totiž chápali jako antropomorfní vlastnost, pravého Boha nedůstojnou. Ve spojení s výrokem o jediném božství, který má svůj skripturální základ v Izajášovi (Iz 45,5; 45,18 a 46,9 LXX) zněla tato řeč gnostikům z úst demiurgových jako veliká bezbožnost.¹⁹⁶

Ačkoli Jaldabaót určitý božský status má a bohem je (alespoň pro dolní oblasti), gnostikové vnímali jako velkou nepatřičnost, že si přivlastnil jméno pravého Boha a neoprávněně si nárokoval jedinstvo. To, co demiurg vytvořil, ale co nevzniklo jen jeho zásluhou, jej učinilo domýšlivým. I když Jaldabaót o pravém Bohu netuší, svým výrokem podle gnostických výkladů paradoxně naznačuje, že druhý bůh (nebo alespoň nebeský svět reprezentovaný Sofií) opravdu existuje: žárlivý může být přece pouze ten, kdo se cítí ohrožen nebo má nedostatek, a může žárlit jen na někoho.

„Tu Matka začala těkat. Uvědomila si nedostatek, když se umenšila záře jejího světla, a ztmavla, protože s ní nebyl ve shodě její protějšek.“ Já jsem pak řekl: „Pane, co to znamená ‚těkala‘? Usmál se a pravil: ‚Nemyslí si, že je to tak, jak Mojžíš řekl: ‚nad vodami.‘ Vůbec ne. Když ale (Matka) spatřila špatnost, která nastala, a krádež, kterou spáchal její syn, kála se. A ve tmě nevědomosti na ni přišla mrákota (ἄωρε) a začala se stydět. ([Neodvažovala] se [však] vrátit, ale [přecházela sem a tam])¹⁹⁷ v pohybu. Pohyb je tedy ‚těkání.‘“ (TKJ II 13,13-26)

¹⁹³ Při tomto stvoření TKJ klade důraz na to, že demiurg nemůže tvořit jen tak libovolně: do nižších světů, jakkoli temných, se promítá nebeské uspořádání: „(Jaldabaóth) všechno uspořádal podle podoby (κατὰ πινε) prvních aiónů, které vznikly, aby (to) mohl stvořit podle vzoru (σμιατ) nepomíjivých. Ne, že by nepomíjivé někdy viděl; moc však, která je v něm - ta, kterou vzal své matce - v něm zrodila podobu uspořádání.“ (TKJ II 12,33-13,5) Ve světle, které se skrývá v Jaldabaóthovi, je nebeský vzor nějakým způsobem zakódován, a demiurg si nemůže pomoci - musí tvořit podle něj. Pravděpodobně je to toto světlo samo, které demiurgovi vůbec tvoření umožňuje. K Jaldabaóthově světelné síle, kterou vzal Sofii, viz Giversen 1963a, s. 194-195.

¹⁹⁴ Totéž je později rekapitulováno takto: „A Pyšný vzal sílu své matce, protože byl nevědomý: myslel si totiž, že kromě jeho matky samé nikdo další (už) není, a [když spatřil] množství andělů, které stvořil, povýšil se nad ně.“ (TKJ II 13,26-32).

¹⁹⁵ Žárlivý Bůh: viz též Ex 34,14; Dt 4,24; není jiného Boha: Iz 44,6.8, aj.

¹⁹⁶ Tento motiv je (v různých drobných obdobích) v gnostických textech velmi častý, srv. PuvSv 103,11-13; 107,30-31; 112,28-29, PodArch 86,30-32; 94,21-23; 2TrSet 53,27-31; 64,17-65,2; Protén 43,31-44,8; 2ZjJk 56,20-57,3; Eirénaios, Haer. I,5,4; I,29,4; II,9,2; Hippolytos, Ref. V,33; VII,25,2-3; Epifanios, Haer. XXV,2,2-4.

¹⁹⁷ Pasáž v závorce je doplněna dle paralelního místa v TKJ IV 21,13-14, neboť písař II. kodexu zde přeskočil řádek.

Zde začíná biblická interpretace nepatrnou aluzí na *Gn* 1,2, která je nám jako aluze odhalena až díky Ježíšově odpovědi na Janovu otázku.¹⁹⁸ Tato aluze upozorňuje na potřebu čtení a výkladu textu v souvislosti s textem jiným, klíčovým: pravý význam obou vyplývá z tohoto propojení.¹⁹⁹ Vznášející se duch Boží je interpretován jako Matka²⁰⁰ Sofia, která si uvědomila své provinění a těkala mezi světy – tj. mezi Plností a říší demiurgovou – sem tam. Sofia se bez svého světla nemůže vrátit na své původní místo.²⁰¹

Jako důsledek svého provinění Sofia ztmavla a přišla na ní mrákota.²⁰² Jsou to obrazy duchovního úpadku, s nimiž se setkáváme také později u pozemského Adama.²⁰³ „Mrákotu“ na Adama přivedl demiurg, aby z něj vyňal Evu (srv. *Gn* 2,21).²⁰⁴ Ježíš ji (na zvláštní Janův dotaz) interpretuje ne jako spánek, ale jako zaslepení jeho (duchovního) vnímání, identické se „zatvrzením srdce“ u *Izajáše* 6,10.²⁰⁵ „Poutem mrákoty“ (nebo „zapomnění“) je nazýváno tělo z živlů, pomocí něž chtějí archonti Adama udržet v dolních oblastech.²⁰⁶

„Když Matka poznala roucho temnoty (a to,) že (její syn) nevznikl dokonalý,²⁰⁷ pochopila, že s ní její protějšek nesouhlasil, kála se a velmi plakala. A celá Plnost vyslyšela její kající prosbu a vzdávala za ni chválu neviditelnému panenskému Duchu. (A [on] shlédl; a když [neviditelný Duch] shlédl,)²⁰⁸ vylil se na ni Duch svatý skrze celou jejich Plnost. Její protějšek²⁰⁹ k ní totiž nepřišel (sám),²¹⁰ ale přišel k ní skrze Plnost, aby napravil její

¹⁹⁸ Jan pravděpodobně chápe, k čemu se aluze vztahuje, avšak ptá se na její význam. Díky tomu můžeme aluzi odhalit i my. Kdykoli se tedy v textu vyskytuje podivný slovní obrat, je možné, že máme před sebou aluzi, k níž neznáme klíč (Painchaud 1996, s. 136-138; Giversen 1963a, s. 231-232).

¹⁹⁹ Painchaud 1996, s. 137; Giversen 1963b, s. 64-65. Můžeme tedy předpokládat, že některá jednotlivá slova z předchozích a následujících pasáží *TKJ* (*TKJ* II 13,34: „temnota“; *TKJ* II 14,26: „propast“; *TKJ* II 14,34: „světlo“ či slovní spojení „vody, které jsou nahoře“ (*TKJ* II 14,27) mohou odkazovat také na *Gn* 1,2-6.

²⁰⁰ Duch svatý je v hebrejštině převážně rodu ženského (i když jsou i výjimky: odkazy viz Layton 1976, s. 56; k mateřským aspektům ducha viz např. *FpEv* 71,16-18: „Adam vznikl ze dvou panen – z ducha a z panenské země“). Interpretace ducha jako Sofie však není konzistentně držena v celé *TKJ*, neboť jinde je jako „duch svatý“ označována Barbeló (*TKJ* II 5,7-8). Dle pokračování příběhu byl duch svatý vylit na Sofii z celé Plnosti později jako odpověď na její pokání a text naznačuje, že tento duch je jejím mužským protějškem (*TKJ* II 13,35-14,9). Představa Sofie jako ducha nad vodami je pro *TKJ* specifická a v jiných spisech se neobjevuje (např. dle *PuvSv* 100,29-101,3 je „duch nad vodami“ spojován s demiurgem a vzniká jako výtvar jeho povýšenosti, když demiurg spatřil svoji velikost).

²⁰¹ „Těkat“: biblické *ráhap*, „chvět se“ (*LXX*: ἐπεφέρετο, *Vulgáta*: ferebatur) je v ČEP a v *Bibli kralické* překládané jako „vznášet se“, ale tento překlad by zde nebyl přesný. *TKJ* II užívá koptského ωεει, dosl.: „pohybovat se sem tam“, zatímco *TKJ* BG má přímo biblické επιφερε (*TKJ* BG 45,1).

²⁰² Alespoň podle verze *TKJ* II. *TKJ* BG 45,13-16 má v odpovídající pasáži pouze: „a zatímco přecházela v temnotě nevědomosti, začala se stydět.“

²⁰³ Pro obraz „ztmavnutí“ viz *ZjAd* 65,21-25.

²⁰⁴ Je pozoruhodné, že oproti sahidským zlomkům knihy *Genesis* 2,21 (ⲁⲓⲛⲟⲩⲉⲧⲉ ⲁⲉ ⲛⲟⲩⲁⲉ ⲛⲟⲩⲩⲏⲃⲏⲃ ⲉⲗⲓ ⲁⲁⲁⲛ ⲁⲓⲓⲱⲃⲱ: „Bůh však uvrhl na Adama spánek a on usnul“ (nebo „zapomněl“, „zmrákněl“); dle Masperovy edice in: Kaiser 2006, s. 384), v gnostických verzích příběhu není už to, co Bůh na Adama přivádí, pouhým spánkem, ale přímo mráкотou či zapomněním (ⲃⲱⲉ; srv. též *PodArch* 89,5 a *PuvSv* 116,21), tedy něčím, co ovlivňuje jeho duchovní chápání (srv. *PodArch* 89,6: „Mrákota, kterou na něj přivedli, je nevědomost.“ Dle Bullarda (1970, s. 75), je slovo ⲃⲱⲉ „word which by its ambiguity provides the opportunity for an eccentric understanding“). Septuaginta užívá v této pasáži (také ambivalentní) slovo εκστασις (viz LSJ, s. v. εκστασις). Z „mráкотy“ archontů má pozvedat strom života (*PuvSv* 110,26). „Mráкотu“ nicméně dokází vyvolat i nebeské bytosti archontům, dle *PuvSv* (116,34) ji na ně přivádí duchovní Eva.

²⁰⁵ *TKJ* II 22,20-23,4.

²⁰⁶ *TKJ* II 21,12.

²⁰⁷ Vzhledem k *TKJ* BG 46,10-11, který na tomto místě má: „že temný potrat (či „potrat temnoty“) není dokonalý,“ se domnívám, že je řeč o Jaldabáothovi, a překládám takto. Demiurg je přirovnáván k potratu např. v *PodArch* 94,14-17. Waldsteinův překlad „poznala, že roucho temnoty není dokonalé“ není bez korektury možný, text praví doslova: „že on nevznikl v dokonalosti“, nicméně „roucho“ je v našem spise rodu ženského. Giversen 1963a, s. 235, z této nesrovnalosti vyvozuje větší původnost verze *TKJ* BG.

²⁰⁸ Obsah závorky je doplněn dle *TKJ* IV 22,5-7 (písař opět řádek vynechal).

²⁰⁹ Kdo je Sofiiným protějškem, není nikde řečeno. Podle této pasáže by jím mohl být Duch svatý, ale jisté to není.

²¹⁰ Tak dle Waldsteina/Wisseho 1995, s. 83.

nedostatek. A byla vynesena vzhůru: ne do svého vlastního aiónu, ale nad (aión) svého syna, aby přebývala v devátém (nebi), dokud nenapraví svůj nedostatek.“ (TKJ II 13,32-14,13)

Tím, že neviditelný Duch „shlédl“ (nebo též „souhlasil“) se navrácí původní osvědčený nebeský způsob vznikání, tj. žádost (nejlépe od celé Plnosti) – svolení – vykonání.²¹¹ Sofia se však nemůže vrátit do Plnosti, dokud opět nezíská své světlo. K návratu tohoto světla má velkou měrou dopomoci pozemský člověk, jehož stvoření archonty je právě proto v Božím plánu.

TKJ II 14,13-18: „A z nebeského vznešeného aiónu²¹² vyšel hlas: ‚Je člověk a syn člověka.‘ První archón Jaldabaóth (ho) slyšel a domníval se, že hlas pochází od jeho matky; odkud (doopravdy) přišel, nepochytil.“

Zřejmě pro útěchu Sofie přichází z nebe hlas, zvěstující nebeskou bytost prvního Člověka (Barbeló) a jejího syna Samozrozeného. Spolu s ním se zjevuje Boží obraz (viz zde kap. 3.3.1).

2.2. Demiurgovo prohlášení v PodArch a PuvSv

Demiurgova domýšlivost je podobná i v jiných spisech. Podle *Podstaty archontů*:

„Jejich vůdce je slepý. [Protože] je silný, nevědomý a domýšlivý, řekl ve své [pošetilosti].²¹³ ‚Já jsem bůh, není jiného [kromě mne].‘ Když to řekl, zhřešil proti [veškerenstvu] a jeho slova došla vzhůru až k Neporušitelnosti. Tu hle, z Neporušitelnosti vyšel hlas a řekl: ‚Mýlíš se, Samaeli,‘ to jest ‚bože slepých‘. Jeho myšlenky (totiž) osleply. Vydal ze sebe svou sílu – to rouhání, které vyslovil. Z popudu Pistis Sofie je sledoval až dolů k chaosu a ke své matce propasti. A (Pistis Sofia) ustanovila jeho děti, každé podle jeho moci a podle vzoru aiónů, které jsou nahoře, protože když se vyšlo od toho, co je skryté, bylo nalezeno zjevné.²¹⁴ (PodArch 86,27-87,11)

Důvod, proč demiurg pronáší svůj výrok, je v *PodArch* stejný – jeho domýšlivost. Jaldabaóth je zde však (na rozdíl od *TKJ*) rázně pokárán a už samotným svým výrokem přichází o moc²¹⁵ a odchází někam dolů. Podle *PodArch* demiurg Sofiinu světelnou sílu s největší pravděpodobností nemá.²¹⁶ Za jeho pravou matku není považována Sofia (jako v *TKJ*), ale Propast,²¹⁷ která zde neoznačuje nejvyššího Boha jako ve valentinovské teologii,²¹⁸ ale chaos nebo podsvětí. Jaldabaótova cesta do dolních oblastí vypadá v kontextu poněkud nekonsistentně, poněvadž v dalším vyprávění vůdce archontů jedná, jako by se nic nestalo a nikam svržen nebyl; možná však jde pouze o nedomyšlené ovlivnění druhou tradicí spisu (srv. *PodArch* 95,4-14, kde je řeč o Jaldabaóthově svržení do Tartaru). Není ani vyloučeno, že se zde jen popisuje jeho přesun do spodních oblastí, v nichž bude tvořit svět. Ustanovení Jaldabaótových dětí zřejmě znamená ustanovení planetárních sfér, které také kopíruje nebeský vzor. Demiurg však zůstává pod nimi.

Ve spise *PuvSv* předchází demiurgovu výroku o vlastní jedinství vyprávění o tom, jak záhadná bytost, zvaná „ten, jenž děsí“ (nevíme, kdo to je, protože předtím o ní nebyla řeč), rozvrátila nebesa a zemi a jak ji Pistis spoutala svým dechem a uvrhla do Tartaru (*PuvSv* 102,26-35). Je možné, že autor *PuvSv* znal verzi podobnou *PodArch* o Jaldabaóthově svržení,

²¹¹ Viz Pleše 2006, s. 48.

²¹² *TKJ* BG 47,14 a *TKJ* III 21,16 doplňují „k ní“.

²¹³ Doplňuji dle návrhu Kaiser 2006, s. 46-47.

²¹⁴ Nebo: „bylo rozpoznáno zjevné.“ Překládám dle interpretace, jíž navrhla Kaiser 2001, s. 224. Smysl je patrně ten, že uspořádání zjevného (tohoto světa, planet, atd.) můžeme pochopit teprve poté, co si uvědomíme, že kopíruje uspořádání transcendentálního nebeského světa (který je nahoře a skrytý). Srv. *Eug* III 74,12-20, kde je líčen princip poznání podobnými slovy.

²¹⁵ Nicméně Kaiser 2006, s. 47-48, předpokládá, že v inkriminované pasáži při opisování spíše vypadl řádek.

²¹⁶ Viz pasáž o ožívání člověka, které se archontům nedaří, v *PodArch* 88,3-5.

²¹⁷ Srv. *PuvSv* 103,23-24.

²¹⁸ viz Eirénaios, *Haer.* I,1,1.

keré mu logicky neharmonovalo s dalším dějem, a proto toto potrestání²¹⁹ vztáhl na jinou bytost.

„Te[hdy] nebe a jeho zemi upevnila Jaldabaóthova Sofia,²²⁰ která je pod nimi všemi. Když se nebesa se svými silami a s celým svým uspořádáním upevnila, Prarodič zpychl. Nechal se oslavovat celým zástupem andělů a všichni <bohové>²²¹ a jejich andělé mu vzdávali chválu a slávu. Radoval se tedy ve svém srdci, neustále se chlubil a říkal jim: ‚Nepotřebuji nikoho. Já jsem Bůh a kromě mne není jiného.‘ Ale když to řekl, zhřešil proti všem nesmrtným. Ti to zaznamenali a nezapomněli mu to. Pistis, která byla neviditelná, spatřila bezbožnost velkého archonta a rozhněvala se. Pravila: ‚Mýlíš se, Samaeli, což znamená ‚slepý bože‘.²²² Před tebou byl nesmrtný světelný člověk, který se zjeví ve vašich výtvorech. Pošlape tě tak, jako je hnětena hrnčířova hlína. A ty spolu s těmi, co jsou tvoji, sestoupíš ke své matce propasti.²²³ Až vaše činy dospějí ke konci, bude veškerý nedostatek, který se ukázal díky pravdě, zničen, pomine a bude, jako by nikdy nebyl.‘“ (*PuvSv* 102,35-103,28)

Demiurg si zde (podobně jako v *TKJ*) přisvojuje celou zásluhu na uchování světa a má falešnou představu, že si vystačí sám. Sofiino pokárání následuje předpověď stvoření člověka. „Pošlapání“ odkazuje patrně na eschatologii.²²⁴ Přirovnání k hnětení hlíny je paradoxní: na počátku je tělesný člověk demiurgem uhněten ze země,²²⁵ na konci jej tento výtvar, co do síly nepochybně slabší než jeho stvořitel, překoná stejným způsobem. Také zde je demiurgovou pravou matkou propast, do níž se navrátí, což povede k nápravě a znovuustanovení původní harmonie.

2.3. Shrnutí

To, co *TKJ* bere jako demiurgovu chybu, ale současně i jako jeho bezděčné sebeodhalení vlastní pošetilosti,²²⁶ chápou *PodArch* a *PuvSv* mnohem vážněji: dle prvního spisu se rouhal, a dle obou přímo zhřešil proti božské oblasti. V *TKJ* toto demiurgovo provinění není hlavní. Jako závažnější je chápána jeho krádež Sofiina světla (a Sofia sama má v *TKJ* na celé věci také svůj velký podíl). Tento motiv v *PodArch* a v *PuvSv* chybí.

Zatímco v *TKJ* nebeský hlas pronáší výrok o existenci božských bytostí Člověka a syna Člověka, dle *PodArch* je demiurg upozorněn pouze na to, že se mýlí, ale není mu naznačeno nic víc – v obou případech se tedy může později pustit do stvoření člověka, aniž by tušil, co mu to přinese. Oproti tomu v *PuvSv* je k tomuto výroku ještě přidána věštba o jeho odsouzení, která sice archontům ve stvoření člověka (snad díky jejich zapomětivosti) nezabrání, ale později se vzpomínka na ni stane zdrojem jejich obav, což vyústí v rozhodnutí stvořeného člověka nakonec neoživit; když se jim to nepodaří a Adam oživen bude, tak se jej archonti alespoň budou snažit držet co nejvíce pod kontrolou. Autor *PuvSv* zřejmě pracoval s několika tradicemi a stál před problémem, jak je skloubit, čehož výsledkem je toto pozoruhodné vyprávění.

²¹⁹ Pravděpodobně je tato pasáž ovlivněna i řeckým mýtem o zrození Tyfóna a jeho svržení do podsvětí. Srv. Hésiodos, *Theog.* 820-835, Apollodóros, *Bibl.* 1,39-40.

²²⁰ Bethge/Layton 1989, s. 41, doplňují: „Jaldabaóthova dcera Sofia“. Jde o archontskou Sofii, družku Jaldabaóthova syna Astafaia, která je v prvním nebi (počítáno odspodu; Schenke 1959, s. 251, p. 35 a 36).

²²¹ Oprava dle fragmentu Oeyen, *British Library Or* 4926 (1).

²²² Ke jménu Samael (jiné jméno pro Satana) viz Bethge 1975, s. 233-244 a Pearson 1975, s. 217.

²²³ Srv. *PodArch* 87,5-8.

²²⁴ Bethge 1975, s. 235.

²²⁵ *PuvSv* 112,34; 114,27-35.

²²⁶ Srv. *2TrSet* 53,27-54,4.

III. Stvoření pozemského člověka

Reakcí na sebeproklamaci prvního archonta je zjevení nebeského obrazu, které má za důsledek, že se archonti rozhodnou stvořit člověka. Nyní se podívejme, jak si to představovali autoři jednotlivých spisů:

3.1. *Podstata archontů*

3.1.1. *Zjevení Boží podoby*

Poté, co byl první archón pokárán hlasem z Neporušitelnosti a vypuzen do propasti,²²⁷

„Neporušitelnost pohlédla dolů na oblast vod a zjevila se v nich její podoba (€INE). Mocnosti temnot se do ní zamilovaly. Pro svou slabost však podobu, která se jim zjevila ve vodách, nedovedly pochytit. Ti, co jsou duševní, nemohou pochytit duchovní bytosti. Sami totiž pocházejí zdola, kdežto ona (podoba)²²⁸ shora. Proto Neporušitelnost shlédla na ty oblasti, aby podle vůle Otce spojila veškerenstvo se světlem.“ (*PodArch* 87,11-23)

Vodami, v nichž se podoba Neporušitelnosti zjevuje, jsou míněny vody chaosu.²²⁹ Podoba na nich zjevená představuje duchovní dimenzi (možná je tu ozvuk *Gn* 1,2 o duchu nad vodami),²³⁰ jíž se archonti snaží získat pro sebe. Pletou si však přitom duchovní pochycení s tělesným²³¹ a v tom spočívá jejich tak často zmiňovaná slepota.²³² Archonti jsou bytosti duševní, které jako takové nemohou pochytit bytosti duchovní. To dle Pagels naráží na *1K* 2,14²³³ a snad i na *J* 1,5: archonti v *PodArch* představují temnotu²³⁴ a „podoba“ je původu světelného. Je to specifický dualismus mezi tím, co je zeshora, a tím, co pochází zespoda. Archonti jsou ve svém světě silní, ale vůči nebeské podobě projevují svoji bytostnou slabost.

Zamilování do obrazu ve vodě připomíná mýtus o Narcisovi.²³⁵ V gnostickém příběhu sice nejde o obraz vlastní,²³⁶ ale archonti také nevědí, čím je. Podobně jako Narcis se jej pokoušejí lapit a nemohou. Archonti hledají obraz ve vodě, aniž by si přitom všimli jeho původce, který přebývá nahoře.²³⁷

Bytost, která zjevuje svoji podobu, je patrně androgynní, nicméně vystupuje v rodě ženském. Archonti na ni také jako na ženskou bytost reagují.²³⁸ Neporušitelnost, jejíž podobě se dále říká podoba Boží,²³⁹ je označením pro celou nebeskou božskou oblast.²⁴⁰ Dle

²²⁷ *PodArch* 86,27-87,11.

²²⁸ Doplnuji dle Kaiser 2006, s. 51.

²²⁹ Kaiser 2006, s. 172.

²³⁰ Kaiser 2006, s. 180.

²³¹ Koptské τὰζο má (podobně jako řecké καταλαμβάνειν) význam pochycení jak duchovního, tak tělesného. Podobně je tomu se slovem „poznat“ (*PodArch* 92,20-25). Kaiser 2006, s. 182; Pagels 1988, s. 193 a 197-198.

²³² Např. *PodArch* 86,27; 87,3-4; 89,25 aj.

²³³ Pagels 1988, s. 192-193; Pagels 1986, s. 270 a 280; Kaiser 2006, s. 181-183. Srv. Eirénaios, *Haer.* I,5,4; *MdrJKr* BG 121,6-13; Tatianos, *OrGr* XIII,1 (duše nemohou dosáhnout světla).

²³⁴ V úvodních citátech *Kol* 1,13 a *Ef* 6,12 v našem spisu jsou „mocnostmi temnoty“ míněni právě oni (*PodArch* 86,22; srv. též *PodArch* 87,14) a dále pak se jim říká „archonti temnoty“ (*PodArch* 92,22-23).

²³⁵ Např. Ovidius, *Met.* III,339-510.

²³⁶ Vlastní obraz nebeský Člověk takto nahlíží v hermetickém mýtu v Poimandrovi (*CH* I,14).

²³⁷ Kaiser 2006, s. 172-173.

²³⁸ Androgynní archonti se dle Kingové ve své sexuální agresivitě a touze vlastnit chovají jako karikatury ideální představy o mužnosti (King 1990, s. 9), nicméně domnívám se, že na příběh nelze hledět pouze genderovou optikou. Ostatně ženská bytost Pronoia ve spise *PuvSv* ve své zamilovanosti do světelného Adama jedná podobně jako mužští archonti (*PuvSv* 108,14-19).

²³⁹ *PodArch* 87,32-33.

²⁴⁰ „Nahoře v bezmezných aiónech přebývá Neporušitelnost“ (*PodArch* 94,4-5). „Neporušitelnost, místo, v němž přebývá panenský Duch a které se nachází nad mocnostmi chaosu a jejich světem,“ bude nebeským příbytkem

Schenkeho je Neporušitelostí míněna současně i nejvyšší božská bytost a Pračlověk,²⁴¹ nicméně pravděpodobněji je od něj odlišná.²⁴² Z ženských bytostí gnostické mytologie má Neporušitelnost spíše než k Sofii blíže k Barbeló (tak jak ji podává např. *TKJ*).²⁴³

Pasáž je proložena zmínkou o nebeském záměru, podle něžž se vše odehrává.²⁴⁴ Veškerenstvo se dle něj má spojit se světlem. Vymezení pojmu „veškerenstvo“ je zde trochu problematické. Dle Ulrike Kaiser jsou jím (nebo jeho částí) míněni „děti světla“,²⁴⁵ tj. gnostikové, takže jejich spojení se světlem pak znamená jejich budoucí výstup do nebeských sfér.²⁴⁶ Veškerenstvo lze však chápat i v kosmologickém smyslu jakožto celé stvoření.²⁴⁷ V tomto smyslu spojení stvořeného světa se světlem znamená nebeskou pomoc tomuto světu a pro ty, co jsou v něm, má význam soteriologický.

3.1.2. Rozhodnutí archontů stvořit člověka

„Archonti se radili a řekli: ‚Pojďme, stvořme (ταμιο) člověka z prachu země.²⁴⁸ Vytvořili (πλασσει) své [stvoření] - člověka ze země.²⁴⁹ Archonti mají těla ženy [i muže zároveň] a obličej z zvířecí.²⁵⁰ Vzali [prach] ze země a utvořili svého [člověka] podle vlastního těla a [podle podoby (ινει)] Boží, která se [jim] ukázala ve vodách. Řekli: ‚[Pojďme], zachyťme ji²⁵¹ v našem výtvoru, [aby] uviděla svůj protějšek (περιωριεινε), [zamilovala se do něj] a my se jí prostřednictvím svého výtvoru zmocnili.‘ Ale pro svou slabost si neuvědomili moc Boží.“ (*PodArch* 87,23-88,3)

Když se archontům chytit obraz na vodách nepodaří, rozhodnou se jít na to jinak a vytvořit člověka. Aniž by to tušili, chtějí použít podobný způsob lákadla, jaký byl užít na ně.²⁵² Jako vzor pro svoji nástrahu však neužívají krásu svoji, ale toho, co se jim zjevilo. Předtím se zamilovali do krásné podoby, teď se snaží tuto podobu nalákat na něco, co se podobá jí samé, aby se sama do sebe ve svém pozemském zobrazení zamilovala, vstoupila do

gnostiků (*PodArch* 93,28-30). Z Neporušitelnosti také vychází hlas, který kárá demiurga (*PodArch* 87,1-4) či pomáhá Adamovi (*PodArch* 88,17-19).

²⁴¹ Schenke 1962, s. 61-63.

²⁴² Kaiser 2006, s. 176-177. Srv. též mé argumenty pro oddělené chápání Boha a jeho hypostazovaného obrazu v *TKJ*, zde s. 1.2.

²⁴³ Kaiser 2006, s. 177.

²⁴⁴ *PodArch* 88,19-24; 89,27-31; 92,18-26. Srv. též *PodArch* 88,10-11; 88,33-89,3; 96,11-14 *EvPr* 37,15-34; *EvEg* III 59,10-18; *PuvSv* 110,9; aj.

²⁴⁵ *PodArch* 97,7-8.

²⁴⁶ Dle *PodArch* 86,31-32 lze Veškerenstvo vymezit jako společenství duchovních bytostí (vůči nimž se demiurg svým rouháním proviňuje); viz též Kaiser 2006, s. 184-185.

²⁴⁷ Bullard 1970, s. 58.

²⁴⁸ Dosl.: „Stvořme člověka, prach ze země.“ Je tu stejné užití dvojího akuzativu jako v případě *Gn* 2,7 v hebrejské bibli a v LXX. Srv. též *1K* 15,47.

²⁴⁹ Dosl. „utvořili do <zcela> zemského člověka“; Kaiser 2006, s. 50-51. K formulaci „utvořit do“ srv. stvoření *Ev* v *Gn* 2,22.

²⁵⁰ Doplnění „těla ženy [i muže zároveň]“ je nejpravděpodobnější z možných rekonstrukcí problematického místa (k dalším viz Bullard/Layton 1989, s. 236-237; Layton 1976, s. 33-36; Kaiser 2006, s. 50-51).

²⁵¹ „Podoba“ je v koptštině rodu mužského. Lze překládat i „zachyťme ho“, tj. Boha. Archonti ze svého úhlu pohledu mezi zjevenou podobou a jejím zdrojem nerozlišují.

²⁵² Gilhus 1985, s. 48, míní, že tuto antropogonii zakládá erotická přitažlivost. Srv. motiv lásky a zamilovanosti v jiných spisech (vzájemné: *CH* I,14; Hippolytos, *Ref.* V,26; či jednostranné: *PuvSv* 109,8-16; 111,8-11; 111,15-20. Také v *PuvSv* se zřejmě dle Božího plánu mají archonti do zjeveného Adama světla zamilovat (srv. *PuvSv* 108,14-19), zatímco v plánu archontů se má nebeský Adam zamilovat do své pozemské podoby, aby nebylo dílo archontů zničeno (*PuvSv* 112,32-35).

něj, a dostala se tak do sféry jejich vlivu.²⁵³ Není jasné, zda-li chtějí archonti nalákat pouze vržený obraz, nebo Neporušitelnost samotnou, patrně si však tento rozdíl neuvědomovali.²⁵⁴

PodArch interpretuje knihu *Genesis* selektivně: od *Gn* 1,2-3 přeskakuje ke *Gn* 1,26, kterou kombinuje s *Gn* 2,7. Plurál z *Gn* 1,26 („stvořme člověka“) je vysvětlen: říkají si to archonti navzájem. Užití motivu z *Gn* 2,7 (stvoření z prachu země) již v rámci *Gn* 1,26 je velmi neobvyklé.²⁵⁵ „Prach země“²⁵⁶ zdůrazňuje Adamovu (archonty předpokládanou) nicotnost.

Archonti tvoří člověka podle dvou předobrazů - podle vlastního těla a podle podoby (ΙΝΕ) Boží.²⁵⁷ Odpovídá to biblickému stvoření dle obrazu a dle podoby (ve verzi LXX), v našem spise však každý z nich pochází z jiného vzoru: jeden zeshora, druhý zezdola; jeden je duchovní, druhý hmotný. Tento výklad *Gn* 1 je v gnostických antropogoniích častý.²⁵⁸

Archonti sami mají androgynní těla²⁵⁹ a jejich obličej je zvířecí. Podrobnější popis vzhledu prvního archonta nacházíme ve druhé části spisu.²⁶⁰ Zvířecí obličej upomínají na egyptské bohy, což dle některých badatelů mluví pro egyptský původ spisu.²⁶¹

Jak tedy Adam vypadá? I když *PodArch* přímo neříká, že by Adam po pozření ovoce poznání odsoudil archonty právě kvůli tomu, že na rozdíl od něj mají podoby zvířecí (jak uvádí např. *PuvSv* 119,15-19), zdá se být velmi nepravděpodobné, že by měl zvířecí obličej sám.²⁶² Kaiser navrhuje hypotézu, podle níž je možné za „tělo“ považovat pouze dolní část člověka, kdežto hlava se nepočítá. Stvoření podle těla archontů by se pak týkalo jen jeho dolní části.²⁶³ Badatelé se domnívají, že Adam stvořený podle těla archontů je tedy androgynní.²⁶⁴ Osobně soudím, že to, co Adam od archontů získává, není jejich tělesná podoba, ale pouze samotná tělesnost,²⁶⁵ a proto podoba, která je do ní vtisknuta, je podoba Boží. Svoji androgynitu by tedy Adam mohl mít i podle svého nebeského vzoru.

²⁵³ Kaiser 2006, s. 196. Dle Pagels 1988, s. 74, tak vzniká Adam vlastně jako vedlejší produkt. Luttikhuisen 2000, s. 145-146, zde odkazuje na řeckou tradici, v níž se stvoření živé bytosti pojilo s astrologickými představami o možnosti přilákání síly hvězd.

²⁵⁴ Kaiser 2006, s. 178.

²⁵⁵ Podoba Boží z *Gn* 1,26 je tu tedy vztažena i na zemského člověka. Viz Kaiser 2006, s. 189 a 193.

²⁵⁶ V žádném z gnostických textů podobný odkaz přímo na prach ze země jako na látku stvoření není (Kaiser, 2006, s. 194). V *PuvSv* archonti navrhuji stvořit člověka ze země (*PuvSv* 112,32-113,1) a pak jej tvoří tak, že hází své sémě do pupku země (*PuvSv* 114,24-29).

²⁵⁷ V textu je malá „spirála“, která je v gnostických textech častým způsobem vyjádření: *PodArch* 87,29-33 („Vzali prach ze země ...“) je druhým rozšířeným převyprávěním toho, co bylo již uvedeno předtím v *PodArch* 87,26-27 („Vymodelovali svůj výtvar ...“).

²⁵⁸ Viz zde kap. 3.4.2. U stvoření podle těla chybí biblické blíže určující „podle obrazu“ (Srv. *PuvSv* 112,33-113,1): autor snad bral v úvahu, že archonti svá těla vidí přímo, kdežto podobu Boží jen odraženou na vodách, nebo pro něj možná oba výrazy „podoba“ i „obraz“ nesly nebeský význam.

²⁵⁹ Je zajímavé, že v běžném označení androgynity (ἄνδρῶν γυναικῶν) je mužská část slova uvedena jako první, zatímco *PodArch* zde uvádí jako první jeho část ženskou: „[tělo], které mají, je žensko-[mužské]“ (87,27-29; čtu dle edice Kaiser 2006, s. 50-51).

²⁶⁰ *PodArch* 94,13-18: „Vznikl jako dílo hmoty, podobný nedonošenému plodu. Stín tomu dal tvar a vzniklo pyšné zvíře podobné lvu. Je androgynní, jak jsem již řekl, neboť povstalo z hmoty.“

²⁶¹ Bullard/Layton 1989, s. 221; Bullard 1970, s. 62.

²⁶² Kaiser 2006, s. 195 to připisuje vlivu Božího obrazu. Bullard 1970, s. 62-63, nicméně Adamův zvířecí vzhled (s odkazem na *FpEv* 71,22-35) připouští.

²⁶³ Kaiser 2006, s. 195, s odkazem na pojetí těla (círky) a hlavy (Krista) v *Kol* 2,19 a *Ef* 4,15-16.

²⁶⁴ Kaiser 2006, s. 195; Layton 1976, s. 54; Bullard 1970, s. 60-61 a 75-77; Barc 1980, s. 79-80 (s rozdíly co do jednotlivců). Oproti tomu Gilhus 1985, s. 49, se domnívá, že ve stvořeném Adamovi ženská část ještě nebyla, Adam je podle něj (mužským) protějškem zjevené nebeské podoby a Eva do něj vstoupila později v podobě ducha; to je však méně pravděpodobné. K androgynnímu prvnímu člověku viz Eirénaios, *Haer.* I,18,2 (duchovní člověk); Hippolytos, *Ref.* V,7,14; *FpEv* 70,9-17; *PuvSv* 113,24-32 (Sofiin člověk); a pokud je interpretace některých badatelů správná, tak i *ZjAd* 64,6-30.

²⁶⁵ Osvětlovalo by to také pasáž, podle níž byl Adam stvořen jen „podle těla“ a ne „podle podoby (či obrazu) těla“ archontů (*PodArch* 87,30-31).

Podoba Boží (nebo přesněji: podoba podoby Boží),²⁶⁶ kterou člověk nese, je v gnostických textech něco, co lze vidět tělesnými očima. I když ji stvořený Adam má, je jenom hmotný a není v něm ani duše,²⁶⁷ ani duch. Podoba Boží u člověka by se tedy dala vykládat jako něco viditelně krásného, co na božství upomíná. Není jen pouhým vzhledem (jak se domnívá Logan),²⁶⁸ ale také není božstvím samým. Je spíše možností, která ještě může (ale nemusí) být naplněna. Ukazuje spřízněnost člověka s božstvím a jako taková má soteriologický potenciál.

Pozemský člověk je Boží podobě na vodách „protějškem“ (ὠβρεῖν). Tento výraz (dosl. „druh (co do) podoby“)²⁶⁹ bývá užíván vzhledem k Adamovi i pro Evu²⁷⁰ a má význam pravého partnera. Layton proto navrhuje hypotézu, že jde o překlad řeckého σύμμορφος (tj. doslova: „soutvarý“).²⁷¹

Závěrečné zdůraznění staví moc Boží do kontrastu ke slabosti archontů, kterou je jejich neschopnost správného pochopení.²⁷²

3.1.3. Nepohyblivý Adam a jeho ožívání

„A on dechl v jeho tvář, vznikl člověk psychický a (zůstal ležet)²⁷³ na zemi po mnoho dní. Nebyli jej totiž pro svoji slabost schopni napřímit. Vytrvali jako náporu větru, aby chytili onu podobu – tu, která se jim zjevila ve vodách –, neznali však její sílu, (ani nevěděli), kdo jí je. To vše se však dělo z vůle Otce veškerenstva. Potom Duch uviděl na zemi tohoto psychického člověka. A duch vyšel ze země Adamantíné, sestoupil shůry a usídlil se v něm. Člověk se (tak) stal živou duší. (Duch) jej nazval jménem ‚Adam‘, protože byl nalezen, jak se hýbal na zemi.“ (PodArch 88,3-17)

Tím, kdo Adamovi poskytl duši, byl s největší pravděpodobností první archón.²⁷⁴ Tato pasáž má základ v Gn 2,7, avšak je ve specifickém gnostickém smyslu rozšířena: první archón Adama sice ožíví, avšak nedokáže jej už napřímit. Zatímco předtím Adama tvořili archonti všichni, duši mu dává jen jejich vůdce. Oživení vdechnutím (duše či něčeho jiného) je časté i v jiných gnostických spisech, avšak kontext bývá velmi rozmanitý.²⁷⁵ PodArch je specifická v tom, že zatímco v jiných spisech vdechnutím stvoření Adama končí, zde Adam ještě není hotový, plazí se jako červ po zemi a potřebuje pozvednout. Podle své vázanosti k zemi je také pojmenován.

Věta, že archonti „vytrvali jako náporu větru“, je poněkud enigmatická. Většina badatelů²⁷⁶ překládá řecké προσκαρτερεῖ²⁷⁷ jako „vytrvali (ve foukání)“ a vykládá tuto pasáž

²⁶⁶ Viz Kaiser 2006, s. 195, p. 283.

²⁶⁷ Srv. oproti tomu TKJ II 15,2-4.

²⁶⁸ Logan 1996, s. 185-186. Adam podle něj vnějšně vypadá jako nebeský a ve své podstatě je archontský. Srv. Gilhus 1985, s. 51, která se domnívá, že Adamova podobnost k archontům i k Boží podobě je tělesná a Adam byl stvořený jako muž, aby se do něj Neporušitelnost (jako bytost ženská) zamilovala.

²⁶⁹ Bullard 1970, s. 64, navrhuje výstižný anglický překlad „co-image“.

²⁷⁰ PodArch 89,19; 91,31.

²⁷¹ Podobně jako v sahidském textu Ř 8,29. Slovo ὠβρεῖν se vyskytuje jen zřídka (Layton 1976, s. 50).

²⁷² V TKJ je jako „moc Boží“ označována Barbeló (TKJ BG 27,8-10; II 5,19).

²⁷³ Doplnějí dle Kaiser 2006, s. 53.

²⁷⁴ Tak Bullard 1970, s. 65; Kaiser 2006, s. 53 a 198; King 2006, s. 100. Barc 1980, s. 80-81, míní, že tím, kdo do Adama vdechuje duši, by mohl být v původní redakci Šabaóth, ten se však nicméně v kontextu antropogonie neobjevuje nejen v PodArch, ale ani v žádném jiném spise.

²⁷⁵ V TKJ vdechuje demiurg (aniž to tuší) do Adama prvek duchovní (TKJ II 19,15-33); v PuvSv pravděpodobně vdechnutím oživuje demiurg své děti (PuvSv 100,9-23); v tomtéž spise pak do Adama posílá svůj dech Sofia (PuvSv 115,11-14). Srv. též Eirénaios, Haer. I,5,5-6 a I,30,6 (upr. př. M. Havrdy): „Jelikož se ale jenom plazil, uvedly ho ke svému otcí. To způsobila Moudrost, aby také jeho zbavila rosy světla a aby neměl moc, s níž by se mohl stavět na odpor proti těm, kdo jsou nad ním. A když Jaldabaóth vdechl člověku dech života, byl nevědomky zbaven své moci. Člověk však tímto způsobem nabytí mysli a myšlení, a ty jsou tím, co bude spaseno. A vzdal ihned díky prvnímu Člověku a nechal být ty, kteří ho stvořili.“

²⁷⁶ Např. Bullard/Layton 1989, s. 239; King 2006, s. 100; Kaiser 2006, s. 53.

ve smyslu, že se ostatní archonti podle vzoru svého vůdce pokoušejí ležícího duševního Adama pozvednout tím, že do něj budou i nadále foukat. Ducha však sami nemají, a tak mu jej ani nemohou dát.²⁷⁸ V této pasáži se nicméně nehovoří jen o Adamovi, ale především o zachycení podoby. Je tedy možné, že zde už nejde o popis foukání do Adama, ale opět o pokusy lapit nehmotný obraz na hladině vody? Každopádně tato pasáž, líčící úmorné a marné snažení archontů, musela mít na čtenáře značný komický efekt.

Opětovně zdůrazňovaná slabost archontů (stejně jako předtím jejich bezmocnost)²⁷⁹ platí vzhledem k nebeskému světu a je důsledkem ontologické diference mezi duševním a duchovním.²⁸⁰ Silou obrazu na vodách je jeho původce, tj. Neporušitelnost.²⁸¹

Motiv po zemi se pohybujícího Adama, neschopného se postavit předtím, než získá dech života, je v gnostických textech běžný.²⁸² Stejný motiv se objevuje i v rabínských textech, podle nichž je Adam navíc ještě ohromně veliký a sahá od jednoho konce světa k druhému.²⁸³

Zmínku o Božím plánu, do kterého je člověk od počátku zahrnut, považují někteří badatelé za vsuvku křesťanského redaktora,²⁸⁴ nicméně tato představa se zdá být pro gnostické spisy setovského typu příliš klíčová na to, aby šlo pouze o redakční úpravu.

Adamovi přichází na pomoc nebeský Duch a oživuje jej, což znamená, že jej i pozvedá. Země, odkud pochází, se nazývá Adamantiné²⁸⁵ (překládám shodně s těmi badateli, kteří toto slovo chápou jako vlastní jméno²⁸⁶). Tento výraz, který lze překládat také jako „ocelová země“,²⁸⁷ Layton pokládá za součást gnostického „esoterického slovníku“ s tím, že zde patrně označuje oblast nebeského Adama.²⁸⁸

V určitém smyslu se tak plán archontů naplnil - Duch se do Adama nastěhoval, pozvedl jej a oživil²⁸⁹ - ale tak, jak to sami netušili.²⁹⁰ Duch v člověku zůstává archontům nedostupný, a ani když se jej později z Adama pokusí vyjmout spolu s Evou, nepodaří se jim jej zachytit. Po vynětí Evy však Duch Adama opustí a Adam se stane „bytostí zcela

²⁷⁷ *LSJ*, s. v. προσκαρτερέω: „persist obstinately in“; „adhere firmly to“; „devote oneself to“.

²⁷⁸ „Nápory větru“ (δαίμων) mohou být překladem řeckého τυφός (bouře; vichřice). Kaiser 2006, s. 200-202, zde proto archonty dává do spojitosti s obrem Tyfónem.

²⁷⁹ *PodArch* 88,3.

²⁸⁰ Kaiser 2006, s. 197-198; Layton 1976, s. 49.

²⁸¹ Kaiser 2006, s. 197, p. 295.

²⁸² Viz nauky ofitů dle Eirénaia, *Haer.* I,30,6 (př. M. Havrda): „Tak (mocnosti) vytvořily člověky nesmírné šířky a délky. Jelikož se ale jenom plazil, uvedly ho ke svému otci“; Epifanos, *Haer.* XXXVII,4,1 (také ofité); Hippolytos, *Ref.* V,7,6 (př. P. Pokorný): „Chaldejci mají Adama a o něm říkají, že jedině to je člověk, kterého ze sebe vydala země. Ležel prý bez dechu, nehybně ztrnulý a jako socha, a byl obrazem toho Člověka, který je nahoře – opěvovaného Adamanta“; Hippolytos, *Ref.* V,28,3 (Adam se plazí jako červ).

²⁸³ *Genesis Rabba* 8,1; Ginzberg 1947, vol. V, s. 79, p. 22; srv. též výše uvedenou ukázkou z Eirénaia, *Haer.* I,30,6.

²⁸⁴ Bullard 1970, s. 66.

²⁸⁵ Dle *PuvSv* 108,19-25 se „svatý Adamas“, alias „svatá země Adamantiné“ jmenuje podle nebeského Adama země, na niž dopadla krev (demiurgovy družky) Pronoiy, když se zamilovala do tohoto světelného Adama a nemohla jej dosáhnout.

²⁸⁶ Kaiser 2001, s. 225; Kaiser 2006, s. 54-55 a 204; Painchaud 1995, s. 354. „Země“ (γῆ) je v koptštině rodu mužského, nicméně ve svém přídomku si zde podržela původní ženskou koncovku řeckého originálu.

²⁸⁷ Srv. řeckou představu, že nebeská klenba je kovová (Homéros, *Il.* XVII,425; *Od.* XV,329).

²⁸⁸ Layton 1976, s. 51-53. K označení nebeské oblasti jako „země“ viz např. *Zost* 8,11; 9,2-3. Oproti tomu Bullard 1970, s. 67 a 71, „zemi“ chápe doslova a vykládá ducha chthonicky. Podobně Gilhus 1985, s. 54-55, zde vidí specifickou interpretaci *Gn* 2,6 LXX (πηγή δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότηζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς). Duch v *PodArch* nicméně přichází shora (*PodArch* 88,14).

²⁸⁹ Asi proto, že se mu Adam nějakým způsobem podobá (tato spojitost je patrná v názvu země, odkud duch přichází). Viz Kaiser 2006, s. 203.

²⁹⁰ *PodArch* 88,14. Duch přebývá v člověku a oživuje jej, srv. *Ř* 8,9-11; *1K* 6,19.

psychickou“, takže se navrácí do stavu, v němž byl předtím, leží a spí. Probudí jej (a opět pozvedne) opět až duchovní žena.²⁹¹

Podstata archontů zde interpretuje Gn 2,7 LXX ve snaze odloučit božské od archontského rozdělení: první část („a Bůh uhnětl člověka, prach ze země, a vdechl do jeho tváře dech života“)²⁹² znamená archontské stvoření spojené s vdechnutím duše, zatímco část druhá („a člověk se stal živou duší“)²⁹³ je vykládána jako nebeské oživení této duše.²⁹⁴ V *PodArch* archón nevdechuje do Adama prvek duchovní, ale Boží moc vchází později do člověka přímo v podobě Ducha.²⁹⁵ Duch však do člověka nevstupuje v soteriologickém smyslu a Adam nemá status duchovní bytosti, která má poznání; je teprve na počátku.²⁹⁶

Dle názoru Pagels představuje stvoření Adama v *PodArch* rozšířený výklad interpretace *Genese* v IK 15,43-49 (v závorkách uvádím kurzivou předpokládanou gnostickou optiku čtení): „Co je zaseto ve slabosti (*archontů*), vstává v moci (*Boží a jeho podoby*). Zasévá se tělo psychické, vstává tělo duchovní. Je-li tělo psychické, je i tělo duchovní. Jak je psáno: ‚První člověk Adam se stal duší živou‘ – poslední Adam je však duchem oživujícím. Nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž psychické, pak teprve duchovní. První člověk byl z prachu země (*od archontů*), druhý člověk z nebe (*oživený duchem ze země nebeského Adama*). Jaký byl ten pozemský, takoví jsou i ostatní na zemi, a jaký je ten nebeský, takoví i ostatní v nebesích. A jako jsme nesli podobu pozemského, tak nesme²⁹⁷ i podobu nebeského.“

„Prvním Adamem“ je v této interpretaci tělesný a psychický Adam archontů, pohybující se po zemi, zatímco „druhým“ není jako u Pavla Kristus, ale Adam, oživený duchem.²⁹⁸

3.1.4. Pojmenování zvířat

„Z Neporušitelnosti přišel hlas, aby Adamovi pomohl. A archonti shromáždili všechnu zvěř země i všechno ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je nazve, aby tak pojmenoval každého ptáka a všechna zvířata.“ (*PodArch* 88,17-24)

Když byl Adam duchem pojmenován, sám pojmenovává zvířata. Patrně to byl úkol vyžadující duchovní kvalifikaci. Na pomoc mu přišel hlas z Neporušitelnosti, který mu dal

²⁹¹ *PodArch* 89,3-17. Přestože Adama jeho duch opustil, neztrácí svoji lidskost, tj. možnost pozvednutí, ztělesněnou jako vzpřímený postoj. Dle hellénistických a římských autorů je vzpřímenost člověka v souladu s jeho božskou podobou (odkazy viz Layton 1976, s. 51). Srv. též midraš *Genesis Rabba* 8,11 a 14,3, kde vzpřímený postoj patří mezi čtyři atributy vyšších bytostí (andělů), které s nimi člověk sdílí (kromě toho ještě mluví, rozumí a vidí do stran). Oproti tomu se zvířaty má společné další čtyři věci (jí a pije, plodí, vylučuje a umírá).

²⁹² LXX: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.

²⁹³ LXX: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

²⁹⁴ Kaiser 2006, s. 207.

²⁹⁵ Kaiser 2006, s. 199. To božské v Adamovi tedy není stvořené, ale přijaté. O rozdílu mezi duší a duchem mluví *FpEv* 70,22-28: „Adamova duše vznikla prostřednictvím dechu. Jejím druhem je duch. To, co mu bylo dáno, je jeho matka. [Vza]li jeho duši a dali na místo ní [ducha]. Když se spojil (s duchem), [řikal] slova, která byla nad (chápaní) všech mocností. Záviděli mu [...]“. K představě, že duše je něco oživujícího, ale ambivalentního, srv. *Naasejský traktát* (Hippolytos, *Ref.* V,7,7-13; citát 7-10; př. P. Pokorný): „Aby tento velký Člověk shůry byl dokonale podroben, byla mu potom dána duše. Skrze duši měla ztotožněná podoba velkého, krásného a dokonalého Člověka trpět a být trastána. Tvrdí totiž, že duše je naprosto nevystižitelná a nepochopitelná. Nežůstává stále v téže formě nebo podobě a nemá jednu povahu, takže ji nelze charakterisovat ani vystihnout její podstatu. Jenom nejsou jednotni v tom, zda je z ‚Toho preexistentního‘, nebo z ‚Toho, který se sám rodí‘, nebo z rozlitého Chaosu. Protože však duše je příčinou všeho, co se rodí, každá bytost svým způsobem touží po duši.“

²⁹⁶ Kaiser 2006, s. 207.

²⁹⁷ Př. ČEP (dle varianty čtení v poznámkovém aparátu).

²⁹⁸ Pagels 1986, s. 270.

schopnost řeči.²⁹⁹ Řeč je v gnósi velmi důležitá, protože je předpokladem poznání.³⁰⁰ Bible o tom, jak se Adam naučil mluvit, sama nic neříká.³⁰¹

Pasáž o pojmenování zvířat má ke své předloze v *Gn 2,19-20* relativně blízko, jsou zde však malé, ale významné rozdíly. Tak např. „žívou duši“, kterou *Gn 2,19*³⁰² přisuzuje zvířatům, *PodArch* ani jiné gnostické texty neuvádějí: tento termín je vyhrazen pouze pro člověka.³⁰³ Dle některých badatelů stojí za zájmem archontů, jak Adam zvířata pojmenuje, patrně zvědavost, nakolik má pozvednutý Adam pravé poznání.³⁰⁴ Podobně je tomu v *PuvSv*,³⁰⁵ nicméně tam archonti Adama testují až po snědení ovoce rajského stromu; poté, co Adam své poznání dokázal, jsou zděšeni a vyženu jej z ráje. Tento aspekt zděšení v *PodArch* chybí (archonti Adama poté do ráje naopak přenesou), a proto se domnívám, že zde nejde o zkoušku pravého poznání, ale jen o zkoušku toho, mešká-li v něm božský prvek a jak se projevuje. Tento božský prvek je pro archonty (na rozdíl od pozdějšího Adamova poznání, které se týká především odhalení jejich pravé povahy a přirozenosti) zatím něčím kladným. Motiv Adamova pojmenování zvířat se často vyskytuje v rabínských textech: Bůh ukazuje andělům, že Adam dosáhl moudrosti tak, že jej nechá pojmenovat zvířata, což sami andělé nedovedou.³⁰⁶

3.2. O původu světa

3.2.1. Reakce Jaldabaótha na nebeské pokárání; zjevení světelného Adama

Když Pistis v reakci na demiurgův výrok pronesla svoji předpověď stvoření člověka, „zjevila ve vodách svou mocnou podobu. Poté se odebrala vzhůru ke svému světlu“.³⁰⁷ Traktát dále vypráví, jak na toto zjevení reagoval demiurgův syn Sabaóth,³⁰⁸ a po této dlouhé pasáži přichází popis, jak se zachoval Jaldabaóth:

„Když Prarodič uviděl podobu Pistis ve vodách, velmi se zarmoutil, obzvláště když uslyšel její hlas, jenž se podobal prvnímu hlasu, který jej zavolal z vod. Když poznal, že to byla ona, kdo mu dal jméno,³⁰⁹ povzdechl.

²⁹⁹ Zmíněná pomoc je patrně aluzí na *Gn 2,28-20* (mezi zvířaty se Adamovi nenašla pomoc jemu rovná a pomocí mu byla až stvořená Eva). V teologii *PodArch* může pomoc pro Adama přijít pouze shora (Kaiser 2006, s. 209).

³⁰⁰ Layton 1976, s. 53: „Verbal communication is divine, for it is the means by which *Gnosis* will ultimately be transmitted to mankind and save them from the Rulers.“

³⁰¹ Židovské texty původ řeči připisují Božímu vdechnutí: dle targumu *Pseudo-Jonathan* ke *Gn 2,7* se stal dech, který Bůh vdechl do Adama, v jeho těle duchem, schopným řeči, aby dal světlo očím a slyšení uším (Maher 1992, s. 22).

³⁰² Též *Gn 1,20.24*.

³⁰³ Kaiser 2006, s. 210-211.

³⁰⁴ Barc 1980, s. 85; Kaiser 2006, s. 211.

³⁰⁵ *PuvSv* 121,17-24, viz zde kap. 4.1.2.4.

³⁰⁶ Srv. midraš *Genesis Rabba* 17,4; 1947, vol. I, s. 61-62 (2008, s. 44-45); *Pirke de Rabbi Eliezer* 91.

³⁰⁷ *PuvSv* 103,29-32.

³⁰⁸ Ve spisech *PodArch* (95,13-96,17) a *PuvSv* (103,32-106,22) má nebeské zjevení ještě jeden důsledek, a to prozření jednoho z demiurgových synů, Sabaótha. Když tento uslyšel hlas Pistis (Sofie) (dle *PuvSv* asi aniž by viděl její podobu), nebo když uzřel sílu anděla, vzniklého ze Sofiina dechu, který spoutal Jaldabaótha (dle *PodArch*), kál se, opěvoval Pistis a zavrhl svého otce. Pistis mu za to dala kousek světla a kvůli žárlivosti ostatních archontů mu vyhradila místo „mezi“, tj. sedmé nebe, v němž vládne. Zde si vytvořil velký trůn a andělský doprovod. Když ho v jeho slávě spatřil Jaldabaóth, rozzlobil se a zplodil smrt. Sabaóth je nazývaný „vládce sil“ (παρχων δε η̅η̅δυναμικ, *PodArch* 92,8), přičemž δυναμικ či σομ („moc“, „síla“) zde patrně odpovídá hebrejskému epitetu starozákonního Boha *c'va'ot*, „(Hospodin) zástupů“ (*Iz* 31,4; *IS* 17,45), které se v gnostických textech stalo jeho vlastním jménem (Kaiser 2001, s. 229, p. 66; v *PodArch* 95,23 je uveden dokonce zdvojeně jako πνουτε η̅η̅δυναμικ σαβαωθ. Sabaóth vystupuje jako spravedlivý bůh (pomáhá např. Noemovi; *PodArch* 92,8-14) a představuje to dobré, co bylo podle gnostiků možno vidět na starozákonním Bohu (viz Fallon 1978).

³⁰⁹ Viz *PuvSv* 100,10-14.

Styděl se pro své přestoupení. Poté, co doopravdy poznal, že nesmrtelný světelný člověk byl před ním, velice se vyděsil - vždyť přede tím tvrdil všem bohům a jejich andělům: „Já jsem Bůh. Kromě mne jiného není.“ Báł se totiž, aby nepoznali, že byl někdo jiný už před ním, a aby jej neodsoudili. Přesto ve své nevědomosti nebral vážně odsouzení³¹⁰ a počínal si troufale. Privil: „Pokud byl někdo přede mnou, ať se ukáže, abychom viděli jeho světlo. A tu, hle! Světlo vyšlo shůry z osmého nebe a prošlo všemi nebesy země. Když Prarodič spatřil, že světlo je krásné, jak září, podivil se a velmi se zastyděl. Když se světlo zjevilo, ukázala se v něm podoba (εινε) člověka, která byla velice podivuhodná. Ale nikdo ji nespatrił, kromě Prarodiče samého a Pronoiy,³¹¹ která je s ním. Světlo (té podoby) se však ukázalo všem mocnostem nebes. Proto z ní byly všechny otrřeseny.“ (*PuvSv* 107,17-108,14)

Oproti jiným spisům je v *PuvSv* Boží zjevení duplikováno: nejprve zjevuje Pistis (Sofia) svoji „mocnou podobu“,³¹² tato podoba však ještě předobrazem pozemského člověka není.³¹³ Autor měl k dispozici pravděpodobně dvě verze tradice a zřejmě se je rozhodl uplatnit obě.³¹⁴ Výsledkem je pozoruhodná demiurgova psychologizace: Jaldabaóth nejprve prožívá zvláštní prozření, ale jeho reakce je právě opačná než reakce jeho syna Sabaótha. Pokusí se vše ututlat³¹⁵ a současně se velmi nelogickým způsobem opět začne chvástat. Proto je třeba ještě druhého zjevení, a to nebeského člověka.

Nejprve se tedy ukázalo světlo, které je přípravou na theofanii,³¹⁶ a vzápětí se v něm zjevila podoba světelného člověka.³¹⁷ Této podobě se dále říká „světelný Adam“³¹⁸ nebo „první Adam“.³¹⁹ V celé kráse jej však vidí jen Jaldabaóth a jeho Pronoia, ostatní archonti mohou zatím spatřit pouze jeho světlo.³²⁰ V dolním světě světlo nenachází, proto jsou jím tak fascinováni.

3.2.2. Reakce na zjevení světelného člověka: vznik Eróta

Když Jaldabaóthova Pronoia uviděla tohoto nebeského Adama (který je nazýván poslem či andělem),³²¹ zamilovala se do něj. On ji však nesnášel, protože byla bytostí z temnoty. Pronoia jej nemohla obejmout, a tak vylila své světlo (vykládané jako krev) na zem.³²² Z krve Pronoiy vznikl androgynní Erós a všichni bohové a jejich andělé se do něj

³¹⁰ Dosl: „pohrdl odsouzením“.

³¹¹ Je to Pronoia Sambathas, družka Jaldabaóthova (Schenke 1959, s. 253, p. 54). Srv. *PuvSv* 101,26-28.

³¹² *PuvSv* 103,29-32.

³¹³ Kaiser 2006, s. 173.

³¹⁴ Možná měl autor předlohu, jejíž theologie byla podobná *PodArch*, a stál před problémem, jak může být pozemský Adam muž, když se archontům zjevuje podoba ženské nebeské bytosti. Řešení pak možná našel v tom, že do příběhu přidal tradici o nebeském Adamovi, který není pouze v nebi jako v *TKJ*, ale který se i zjevuje.

³¹⁵ Není jisté, zda-li podobu Pistis ve vodách viděli i všichni ostatní archonti (o Sabaóthovi se předtím pouze říká, že „uslyšel její hlas“; *PuvSv* 103,32-34).

³¹⁶ Bethge 1975, s. 277-278.

³¹⁷ *PuvSv* 108,2-10.

³¹⁸ *PuvSv* 108,21; 112,10.25; 117,28-29.

³¹⁹ *PuvSv* 117,28. K etymologiím jeho jména a přívlasků viz zde kap. 1.5. K nebeskému Adamovi viz Schenke 1962, s. 49-51.

³²⁰ *PuvSv* 108,10-14.

³²¹ *PuvSv* 108,15.20.

³²² *PuvSv* 108,14-19. Krev jako princip života: srv. *Lev* 17,13-14. Že má Pronoia jako bytost archontská světlo, je velmi zvláštní, protože světlo je nebeský atribut a nikde předtím se neříká, že by je obdržela. Stojí za tím možná ovlivnění představami, podobnými manicheismu (viz Schenke 1962, s. 51).

zamilovali.³²³ Zjevení nebeského Adama tak zapříčinilo celý řetěz vzniků, které se v biblické chronologii řadí do třetího až šestého dne stvoření (Gn 1,11-25).³²⁴

Erós je líčen jako stvoření mezi (světlem a tmou, archonty a nebeským Adamem, anděli a lidmi) a poněkud mimo kategorie platící v nebeském a pozemském světě.³²⁵ V gnostickém mýtu znázorňuje nejednoznačnost či podvojnost touhy, která může vést k dobrému i k zlému: Sofiina touha Bohu způsobila úpadek světla a vznik světa, touha archontů po Božím obrazu to - byť nevědomě - napravuje, i když proces je složitý. Touha je nástrojem pravého Boha, jenž archontům ukazuje svůj obraz, ale i archontů, kteří chtějí ovládnout Adama, a počíná tak cyklus rození a smrti.

Motiv krásné nebeské bytosti jako nástrahy se objevuje i v manichejském mýtu, kde se archontům, připoutaným na nebeské klenbě, zjevuje Třetí posel ve své mužské i ženské podobě. Touha archontů zůstává podobně nenaplněna a oni vypustí či potratí svoje světlo, které padne na zem a vznikne tak prvotních pět stromů.³²⁶

Světelný Adam dle *PuvSv* zůstal na zemi asi dva dny a potom vystoupil ke svému světlu. Návrat byl pro něj (podobně jako pro Sofii) těžký, protože se s jeho světlem smísil nedostatek. Zůstal tedy také vězet ve světě mezi, pod osmým, tj. Sofiínským nebem.³²⁷ Následkem Adamova odchodu na celý svět padla tma, a proto Sofia, která přebývá v dolním nebi, získala moc od Pistis a stvořila planety a hvězdy.³²⁸

3.2.3. Rozhodnutí archontů stvořit člověka

„Světelného Adama před jeho odchodem spatřily mocnosti, (které byly) v chaosu,³²⁹ a smály se Prarodičovi, že lhal, když řekl: ‚Já jsem Bůh (a) žádný nebyl přede mnou.‘ Přišly k němu a pravily: ‚Není to tento bůh, který zničil naše dílo?‘ Odpověděl: ‚Ano. Pokud nechcete, aby zničil naše dílo, pojďme, stvořme (ΤΑΜΕΙΟ) člověka ze země podle obrazu (ΚΑΤΑ ΤΡΙΚΩΝ) našeho těla a podle jeho³³⁰ podoby (ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ), aby nám sloužil. Když pak (nebeský člověk) spatří svoji podobu (ΕΙΝΕ), zamiluje se do ní a už nebude ničit naše dílo, a ty, kteří se zrodí ze světla, učiníme svými sluhy po celé trvání tohoto věku.‘“ To vše se stalo z prozřetelnosti Pistis, aby vznikl

³²³ *PuvSv* 109,1-10. *PuvSv* 109,10-25: „Zjevil se v nich všech a zapálil je. Jako jedna lampa zažehne mnoho lamp, aniž je její světlo umenšeno, tak se Erós rozesel do všech stvoření chaosu a nebyl umenšen. A jako se Erós zjevil mezi světlem a tmou, tak i jeho schopnost spojovat došla naplnění mezi anděli a lidmi. Takto ze země vyrostl první požitek. Žena následovala zemi. Po ženě následoval sňatek. Zrození následovalo sňatek. Zánik následoval zrození.“

³²⁴ Z krve mocností a jejich andělů, která byla vylita v touze po Erótovi na zem, následně vyrostla vinná réva, fíkovník a granátovník a rozmanité druhy stromů (*PuvSv* 109,25-110,1); Spravedlnost pak stvořila ráj (*PuvSv* 110,2-23) a ze světla prvního Adama vyrostla oliva pro pomazání králů a kněží (*PuvSv* 111,2-8). Z krve první Duše vyrostla růže a z krve dcer Pronoiy květiny (*PuvSv* 111,8-20). Mocnosti poté vytvořily z vod zvířata, plazy a ptáky, kteří všichni v sobě mají jejich sémě (*PuvSv* 111,20-28; srv. Gn 1,11-12,20-21,24-25).

³²⁵ Podobně je tomu v Diotimíně mýtu, který vypráví Sókratés v dialogu *Symposion* (202b-203e) a podle něhož Erós není žádný krásný a dobrý bůh. Protože duše pro svůj nedostatek dobra a krásy touží po tom, čeho se jí nedostává, Erós vzniká uprostřed mezi krásným a ošklivým, dobrým a zlým, a představuje něco středního mezi smrtelným a nesmrtelným. Podle Diotimy má také nesourodé rodiče: jeho otcem je Poros (dosl. „průchod“, „prostředek“; viz *LSJ*, s. v. πόρος), syn Métidy („moudrosti“ či „rozumu“), a jeho matkou je Penia („chudoba“). Pochází tedy z otce moudrého a důmyslného a z matky, která obojí postrádá. Jeho přirozenost není ani nesmrtelná, ani smrtelná, a stojí uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí. Toto Sókratovo vyprávění bylo s velkou pravděpodobností zdrojem motivu Eróta v našem traktátu a pomáhá pro jeho pochopení (viz Tardieu 1974, s. 155-156). K Erótovi viz též např. Hésiodos, *Theog.* 120-122 a 201; k mýtu o Erótovi a duši viz Apuleius, *Met.* IV,28-VI,24.

³²⁶ Srv. Theodor bar Kóni, *Liber Scholiorum* XI, a jiné manichejské texty (citace z nich viz Schenke 1962, s. 108-119); Bethge (1975, s. 281-283) zvažuje, zda zde gnostici ovlivnili manichejce nebo naopak a dochází k závěru, že obojí je možné. Srv. též *Poimandrés* (CH I,12-17), kde jde však o zamilovanost oboustranou.

³²⁷ *PuvSv* 112,10-22.

³²⁸ *PuvSv* 111,29-112,10. Hvězdy jsou tedy zde stvořeny na rozdíl od Gn 1,14-19 až po vzniku živočichů a ráje.

³²⁹ Přebírám opravu, kterou navrhl Bethge 2001, s. 252.

³³⁰ tj. světelného Adama.

člověk podle jeho podoby (εἰνε) a odsoudil je skrze jejich výtvar. A jejich výtvar se stal okrskem světla. Pak mocnosti získaly poznání (Γνωσις), aby mohly stvořit člověka.“ (PuvSv 112,25-113,12)

Archonti tedy konečně spatřili zjevení a poznali jeho božský status.³³¹ Srovnali si proto tuto skutečnost s tím, co jím předtím vykládal Jaldabaóth, a odhalili, že jim lhal. Světelného Adama však patrně zaměnili s „tím, jenž děsí“, neznámým ničitelem, kterého Pistis dávno předtím uvrhla do Tartaru,³³² a protože se obávají, že jejich svět bude opět ohrožen, rozhodnou se jej lstí ochránit pomocí stvoření pozemského člověka. Předpokládají, že nebeské bytosti tomu, co má jejich podobu, neublíží.

Návrh stvoření člověka je kombinací Gn 1,26 a 2,7.³³³ „Podle obrazu (κατα τριων) našeho těla“ zde odpovídá biblickému κατ' εἰκόνα ἡμετέραν a „podle jeho podoby (κατα πεινε)“ odpovídá καθ' ὁμοίωσιν. Překladatel PuvSv zde pravděpodobně užil koptského překladu bible.³³⁴

Archonti stvořili člověka ze čtyř hlavních důvodů:³³⁵ 1) pozemský Adam má být jejich sluhou; 2) nebeský Adam se do něj má zamilovat;³³⁶ 3) stvořený člověk se má stát rukojmím archontů vůči nebeskému světu a jeho přítomnost má zabránit, aby nebeské bytosti vystupovaly proti světu pozemskému i proti archontům samým; 4) archontům mají sloužit i Adamovi potomci, kteří v sobě také ponese světlo.³³⁷ Motiv, že bohové stvořili člověka k tomu, aby jim sloužil, se objevuje i v jiných starověkých antropogoniích,³³⁸ v gnostických textech je to však chápáno jako nespravedlnost a vše nabývá obráceného smyslu: bytosti, které nesou Boží podobu a obsahují božskou část, mají sloužit těm, které jsou zdola a ani jedno z toho nemají.³³⁹

Představa, že člověk vznikl k odsouzení archontů, je zde klíčová a setkáváme se s ní i v jiných gnostických spisech.³⁴⁰ Pro naše spisy typická je také nauka, že vše, co nastane, se děje dle vůle nejvyššího boha či bytostí v Plnosti.³⁴¹ Stvořený člověk se stal okrskem (χαλαξ, doslova „ohrazením“) světla: znamená to, že v něm jako v jediné bytosti ve světě

³³¹ Bethge 1975, s. 330, to, že o světelném Adamovi mluví mocnosti jako o bohu, považuje za nemožné a vidí zde pouze optiku autora, nicméně nevidím důvod, proč by archonti božskou povahu světelného Adama neměli odhalit: zjevení spojené se světlem je patřičně přesvědčivé.

³³² PuvSv 102,27-34.

³³³ Ke kombinacím Gn 1,26 a 2,7 srv. Eirénaios, *Haer.* I,5,5 (o valentinovcích).

³³⁴ Bethge 1975, s. 332. Srv. sahidské zlomky knihy *Genesis* (ed. von Lemm) in, Kaiser 2006, s. 382: $\text{NAPPEHTAMIO NOYPOWE KATA}\{\text{TA}\}\text{ TENHUKON AYW KATA PEHEINE}$ („podle naší podoby“).

³³⁵ Srv. sedm manichejských důvodů archontů ke stvoření člověka (*Kefalaia* LXIV.158): 1) člověk se má stát osvětlitelem jejich stvoření; 2) skrze něj archonti zabrání světlu, aby vystoupalo vzhůru; 3) tím, že ponese obraz nebeského posla, má být nebeský svět ponížěn; 4) člověk se stane pečetí pro všechny, kteří budou zrozeni; 5) archonti skrze něj ukáží, co dovedou; 6) pro svůj obraz bude archontům ochranou před nebeským světem; 7) bude vládnout jejich stvořením.

³³⁶ Pokud by to implikovalo sestup nebeského člověka do pozemského, kde se stane zajatcem archontů (k tomu nicméně dále v našem traktátu nedochází), mohli bychom zde vidět relikv nauky o Pračlověku, jak ji podává např. hermetický spis *Poimandrés* (CH I,14-15) a *Naasejský traktát* (Hippolytos, *Ref.* V,7,34-36). Oba spisy patří dle Schenkeho klasifikace do II. typu (viz Schenke 1962, s. 44-48; 57-60 a 64-68).

³³⁷ Struktura motivů je chiastická (Bethge 1975, s. 333-334).

³³⁸ Viz např. sumerskou báseň *Enki a Ninmach* (Hruška/Matouš 1977, s. 109-110) a sumero-akkadský text z tabulky KAR 4 „Stvoření člověka“ (Hruška/Matouš 1977, s. 147-148).

³³⁹ Viz Behtge 1975, s. 334.

³⁴⁰ *PodArch* 89,28-31; *MdrJKr* BG 119,13-16; 120,14-121,3; *Proten* 40*,22-29: „A Praotec nevědomosti vládl nad chaosem a podsvětím a uspořádal (TCANO) člověka v mém tvaru (CMOT). Nevěděl však, že tím si pro sebe stvořil odsouzení k zániku, ani nepoznal moc, která je v něm.“

³⁴¹ Tato představa poněkud podrývá negativní hodnocení stvořeného světa a dodává gnostickým textům optimistickou jistotu, že nad tímto světem je ještě svět nebeský (Bethge 1975, s. 335).

bude přebývat prvek duchovní. Na jednu stranu v něm bude tento prvek uzavřen jako ve vězení,³⁴² na stranu druhou představuje pro člověka soteriologický potenciál.

To, že mocnosti mají nějaké poznání, je velmi neobvyklé (a muselo jim být pravděpodobně uděleno shůry), asi by ale jinak člověka vůbec stvořit nedokázaly.³⁴³

3.2.4. Druhý, Sofiin člověk

Mezi pasážemi, pojednávajícími o rozhodnutí archontů stvořit člověka, a těmi, které popisují už jeho realizaci, nacházíme ještě vložený příběh o jiném člověku, kterého tvoří Sofia Zoé:

„Avšak Sofia Zoé, která je se Sabaóthem, je předešla. Smála se jejich rozhodnutí, protože jsou slepé: stvořily člověka z nevědomosti jen proti sobě samým a nevěděly, co dělají. Předešla je totiž tím, že stvořila jako první svého člověka, aby poučil jejich výtvar, jak jimi pohrdnout, a tak se od nich zachránit. Učitel se zrodil takto: Sofia upustila kapku světla, ta vplynula do vody, a tu se zjevil androgynní člověk. Tuto (světelnou) kapku utvořila³⁴⁴ nejprve do (tvaru) ženského těla. Poté ji vytvářela v těle, jež mělo podobu matky, která se zjevila,³⁴⁵ a dokončila ji během dvanácti měsíců. Zrodil se androgynní člověk, jehož Řekové nazývají Hermafrodités. Jeho matku Židé nazývají „Eva života“, totiž učitelka života. Její dítě je potomek a pán. Mocnosti ho však nazvaly „zvířetem“ (ΘΗΡΙΟΝ),³⁴⁶ aby (to) uvedlo v omyl (ΠΙΛΑΝΑ)³⁴⁷ jejich výtvoř. Význam (slova) „zvíře“ je však „učitel“, neboť je moudřejší než oni všichni.“ (PuvSv 113,12-114,4)

Dcera Pistis Sofie Sofia Zoé má v našem spise roli soteriologickou. Sedí po pravici spravedlivého Sabaótha a radí mu.³⁴⁸ Tato Sofia Zoé se záměru archontů vysmívá: smích božských bytostí nad marnými pokusy archontů je pro gnostické spisy charakteristický.³⁴⁹

Kdo je však Sofiiným člověkem? Dle Bethgeho duševní člověk, který dále vystupuje jako duchovní žena a jako biblický had, chápaný kladně jako učitel.³⁵⁰ Jeho úlohou je poučit první tělesné lidi, aby poznali pravou podstatu archontů a pohrdli jimi. Jde o aluzi na gnostický výklad příběhu zákazu a jedení ze stromu poznání z Gn 2,16-17 a 3,1-7.

Je pozoruhodné, že v celém našem spise není nikde biblický had nazýván hadem; archonti ho nelichotivě označují pouze jako „zvíře“. Bethge z toho vyvozuje, že si gnostikové bytost, která Adama a Evu poučila, nepředstavovali jako hada, ale jako člověka (podle něj nemá „učitel“ podobu zvířecí proto, že zvířecí podobu mají archonti). Člověk prý může být

³⁴² Srv. manichejské nauky o tom, že archonti do člověka sbírají světlo, aby nemohlo opět vystoupat vzhůru (Kefalaia LXIV.158; viz Schenke 1962, s. 108-119; Bethge 1975, s. 336).

³⁴³ Bethge 1975, s. 337, se domnívá, že jde jen o to, že mocnosti byly přesvědčeny demiurgem, ale v takovém případě by autor sotva užil tak silného slova jako je ΓΗΩΣΙΣ.

³⁴⁴ Dosl.: „ona onu kapku utvořila.“ Činitelem je nejspíše Sofia (tak zřejmě chápou Bethge/Layton 1989, s. 61). Je to však problematické místo, možností čtení je více. Bethge 2001, s. 252, p. 88, navrhuje emendaci „Kapka ji (tj. vodu) utvořila ...“. Böhlig/Labib 1962, s. 73. soudí, že zde a dále kapka utváří sama sebe.

³⁴⁵ Nebo: „vznikla“. Překládám doslovně, nicméně možno překládat i ve smyslu: „utvořila v (tomto) vzniklém těle jako (dítě) v matce“ (Bethge 2001, s. 252, a 1975, s. 340).

³⁴⁶ Viz Gn 3,1 (LXX).

³⁴⁷ Dosl.: „aby on svedl jejich výtvoř“. Je to však nelogické: archonti se naopak tomu, aby učitel první lidi svedl, snaží zabránit. Možná z textu vypadlo „aby (toto označení) uvedlo v omyl“, nebo zápor: „aby on (ne)svedl jejich výtvoř“.

³⁴⁸ PuvSv 104,28-31 a 106,3-11 (poučuje jej o podobě všeho, co je v Osmém nebi, aby mohlo být stvořeno něco, co je tomu podobné, aby jeho království vytrvalo až do konce nebes chaosu a jejich mocností). Bethge 1975, s. 337, soudí, že se Sofia Zoé v této funkci ocitla druhotně, neboť podle něj byla do spisu tradice o Sabaóthovi zařazena později.

³⁴⁹ Srv. PuvSv 116,25-27 (Eva života se směje archontům, když ji pronásledují); Eirénaios, Haer. I,24,4 (Ježíš se v podobě Šimona Kyrénského směje tomu, že ho chtějí ukřižovat).

³⁵⁰ Bethge 1975, s. 338. K hadovi viz zde kap. 4.5.6.

poučen jen od toho, kdo je mu podobný, od svého předobrazu.³⁵¹ Přesto si myslím, že by „učitelem“ zde opravdu mohl být míněn had: spis neuvádí jako pejorativní označení přímo jméno „had“, ale jen „zvíře“, nezpochybňuje tedy přímo jméno oné bytosti, ale jenom její zařazení. Předpokládám spíše, že „had“³⁵² tu má být naopak výsostným označením a pravým jménem, které je zamlčeno.³⁵³ Vztah mezi „hadem“ a „učitelem“ je etymologicky jasnější na základě aramejské slovní hříčky na slova „Eva“ (ܗܘܘܐ), „had“ (ܗܘܝܐ) a „učitel“ (* ܗܘܐ nebo spíše ܗܘܘܐ).³⁵⁴ Že je Sofiin člověk „moudřejší než oni všichni“: je narážkou a gnostickým rozvedením Gn 3,1 LXX, podle níž je had „nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi“ (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς). Také zde je biblické znění poněkud významově posunuto a korigováno: archonti z hada dělají pouhé „zvíře“, on však ve své moudrosti lehce trumfne i je.³⁵⁵

Zatímco v *PodArch* do tělesného hada vstupuje Sofia Zoé, zde je (duchovní) had jejím výtvozem, který vzniká velmi enigmatickým způsobem; kapka, kterou Sofia upouští, představuje maličkou část světla³⁵⁶ podobnou semeni,³⁵⁷ a ta sestupuje na vodu.³⁵⁸ Voda má zde patrně mateřskou roli a kapkou otěhotní. Tělo, v němž kapka zraje, má „podobu matky, která se zjevila“ (nebo: „vznikla“). Dle Bethgeho touto matkou není Sofie Zoé, ale nějaká další bytost, která dále nehraje roli; mohla by jí však být i duchovní Eva.³⁵⁹

Prenatální doba dvanácti měsíců Sofiina člověka znamená ustanovení roku, čímž upomíná na hellénistického boha Aióna.³⁶⁰ Vzniklá bytost je nazývána Hermafrodítem především s odkazem na její androgynitu, typickou pro bytosti božské.³⁶¹

Objevuje se zde prvně Eva Života, která je buď totožná se Sofií Zóé,³⁶² nebo je její dcerou. Každopádně v *PuvSv* spolu prolínají. O této Evě se říká, že je matkou vzniklého Sofiina člověka. Jméno „Eva života“ (εὐζα ζωῆ) a to, že je nazývána „učitelkou“;³⁶³ odkazuje na biblickou Evu v Gn 3,20 LXX a na gnostický rajský příběh. Tato Eva pak pronáší enigmatickou zjevovací řeč.³⁶⁴

³⁵¹ Bethge 1975, s. 342-343. Odvolává se na *TKJ*, dle níž první lidi nepřesvědčil k jedení ovoce poznání had, ale orel (viz zde kap. 4.1.3.). V jiných pasážích *TKJ* had vystupuje jako postava negativní a snaží se Adama a Evu přimět k požití ze stromu života.

³⁵² Možná i v christologické konotaci, protože spis dále (*PuvSv* 114,4-5) naráží na jeho zrození z panny.

³⁵³ Srv. Böhlig 1962, s. 74.

³⁵⁴ Více viz Layton 1976, s. 55-56; Bullard 1970, s. 86; Trumbower 1994, s. 287; Williams 1988, s. 9-10. Tato hříčka je známá i z rabínské tradice (*Genesis Rabba* 20,11; Ginzberg 1947, vol. V, s. 90-91, p. 48).

³⁵⁵ Srv. též *PuvSv* 118,19-21.

³⁵⁶ Srv. *MdrJKr* BG 103,10-16 (všichni přicházejí do světa jako kapka ze světla).

³⁵⁷ Bethge 1975, s. 339. Srv. pozoruhodnou antropogonickou pasáž z *MdrJKr* BG 119,2-120,3: „Jak jsem řekl prve, z aiónů výronů světla sestoupila kapka ze Světla a Ducha do dolních částí Vševládného v chaosu, aby se mohly z oné kapky zjevit jejich výtvoři k odsouzení Prarodiče, kterého nazývají Jaldabaóth. Ona kapka dala vzniknout jejich výtvořům skrze dech jako živá duše. Pominula a usnula skrze mrákotu duše.“ Kapka tedy do Adama přichází v této interpretaci při jeho oživení (je do něj vdechnuta) a když je později uspán (pravděpodobně kvůli stvoření Evy), je i jeho božská schopnost zaslepena.

³⁵⁸ K metafoře příchodu do světa jako příchodu „na vodu“ srv. *ZjAd* 78,5.17; 79,18-19; 80,8-9 a dále. *ZjAd* 79,19-27 uvádí jako jednu z možností příchodu spasitelské bytosti osvětlitele: „A páté království o něm říká, že pochází z nebeské kapky. Byl vhozen do moře. Propast jej přijala, zrodila a vyzdvihla do nebe. Přijal slávu a moc, a tak přišel na [vodu].“ Podobným způsobem (avšak s jiným výsledkem) z vod (chaosu) na začátku našeho spisu vzniká demiurg (*PuvSv* 100,5-6).

³⁵⁹ Bethge 1975, s. 339-340.

³⁶⁰ Bethge 1975, s. 340-341; srv. Nilsson 1961, s. 498-504.

³⁶¹ Bethge 1975, s. 340.

³⁶² Bethge 1975, s. 341.

³⁶³ Stojí za tím aramejská slovní hříčka, viz výše.

³⁶⁴ *PuvSv* 114,4-15.

Následuje pasáž, o níž se Bethge domnívá, že byla převzata z jiné tradice,³⁶⁵ a která (s narážkou na Gn 1,28)³⁶⁶ vypráví o příchodu lidských duší do světa:

„Duše, které přijdou do výtvorů mocností, byly zjeveny Sabaótovi a jeho Kristu. Svatý hlas o nich pravil: ‚Množte se a buďte lepšími! Panujte nade vším stvořením. To jsou duše, které byly dle (svého) údělu zajaty Prarodičem. Takto byly zavřeny do vězení výtvorů (πλασμα). Nebo: na konci věku.‘ (PuvSv 114,16-24)

Duše tedy dle PuvSv nepocházejí od stvořitele, ale z nebeské oblasti, tj. přinejmenším od spravedlivého Sabaótha, který je má patrně na starosti. Mají ve světě splnit nějaký úkol. Etická výzva „buďte lepšími“ (ἵπτετῆλαιαι) nicméně nejspíše vznikla pouhým zkomolením textu v koptském překladu (sahidské zlomky Genese mají totiž ἵπτετῆλαιαι – „přibývejte“³⁶⁷). Možná se ale tento nový význam překladateli zamlouval více.³⁶⁸ „Vězením výtvorů“ jsou míněna hmotná těla.³⁶⁹ Poslední věta je pravděpodobně glosou,³⁷⁰ která snad znamená, že duše budou z tělesného vězení zcela osvobozeny až na konci věku. Interpretace Gn 1,28 zde tedy jako stvoření lidských duší předznamenává stvoření člověka tělesného, do něhož duše později vstoupí.

Vložení biblického požehnání či příkazu o množení je velmi pozoruhodné. Většinou se má za to, že množení (a tím i tříštění prvku světelného) gnostikové mnoho nepodporovali,³⁷¹ nicméně podle našeho spisu je nejen stvoření člověka, ale i rození dalších lidí³⁷² součástí spásného Božího plánu. Zde je však možné uvést podobně ambivalentní interpretaci Gn 1,28 v traktátu Poimandrés:³⁷³

„Když se tento cyklus naplnil, bylo z Boží vůle rozvázáno pouto ve všech tvorech. Spolu s člověkem byly také rozvázáni i všichni ostatní živí tvorové, kteří byli také mužsko-žensčí, a stali se zčásti tvory mužskými, zčásti pak podobným způsobem ženskými.³⁷⁴ A Bůh rázem pronesl posvátná slova: ‚Rostte v růstu a rozmnožujte se v množství, vy všichni, má stvoření a mé výtvary; a ten, kdo je nadán myslí, nechť rozpozná sebe sama coby nesmrtného, nechť rozpozná touživou lásku coby příčinu smrti, nechť rozpozná vše, co jest.‘“

Biblické požehnání se zde stává ordelem, který musí člověk podstoupit, a Bůh jej pobízí k jeho překonání.³⁷⁵ Možná je tomu tak podobně i v PuvSv.

3.2.5. Stvoření tělesného člověka

„Tehdy Prarodič přednesl těm, co byli s ním, svůj záměr s člověkem. Pak každý z nich hodil své sémě doprostřed pupku země. Tu sedm archontů začalo utvářet (πλασσει) člověka, jehož tělo se sice podobalo jejich tělům, avšak jehož podoba se podobala člověku, který se jim zjevil. Jeho³⁷⁶ výtvor (πλασμα) vznikl část po část. Jejich vůdce utvořil mozek a morek. Poté se zjev[il] jako (ten, co byl) před ním. Vznikl duševní (ψυχικός) člověk. A nazvali jej Adam, to je „otec“, podle jména toho, který byl před ním. (PuvSv 114,24-115,3)

Hození semene do pupku země koresponduje s podobnými obrazy vzniku v našem spisu (Pronoia upouští na zem svoji krev,³⁷⁷ Sofia Zoé upouští kapku světla³⁷⁸). Země je

³⁶⁵ Dle níž by byl Sabaóth nejvyšším Bohem či dobrým demiurgem (Bethge 1975, s. 349).

³⁶⁶ Bethge 1975, s. 350, se domnívá, že zde jde o ozvuk a interpretaci Gn 6,1, ale to mi přijde (vzhledem k formě požehnání) jako málo pravděpodobné.

³⁶⁷ Tyto fragmenty (které vydal von Lemm) viz Kaiser 2006, s. 382.

³⁶⁸ Bethge 1975, s. 350, však uvažuje o tom, že by tvar ἵπτετῆλαιαι mohl být pouze nám neznámou formou slova ἵπτετῆλαιαι.

³⁶⁹ Ke gnostickému motivu, že je podstata člověka v těle uvězněna, srv. např. VDu 134,10-15.

³⁷⁰ Bethge/Layton 1989, s. 62.

³⁷¹ Srv. např. SvPr.

³⁷² Viz PuvSv 117,24-28.

³⁷³ CH I,18 (př. R. Chlup). Na rozdíl od gnostických spisů tento hermetický traktát nezná představu nevědomého demiurga a svět podle něj stvořil dobrý bůh Nús.

³⁷⁴ Pasáž nese zřetelný vliv motivů rozdělení prvotního androgyna dle Platónova Symposia 189d-193c.

³⁷⁵ Chlup 2007, s. 312.

³⁷⁶ Tj. Prarodičův, demiurgův.

³⁷⁷ PuvSv 108,14-19 a 109,1-2.

chápána (podobně jako v představách řecké mytologie)³⁷⁹ jako velická plodná matka.³⁸⁰ Toto podání v bibli nemá obdoby a představuje relikv nějaké jiné tradice.³⁸¹

Pasáž aplikuje motivy z *Gn* 1,26 (podoba stvořeného člověka) na *Gn* 2,7 (pro „tvořit“ je také užito řeckého πλασσει).³⁸² Adam se po své tělesné stránce podobá archontům (jeho tělo je co se týče látky hmotné a pomíjivé jako těla jejich), ale jak vyplývá později z rajského příběhu, zvířecí tvář jako oni nemá.³⁸³

Tradice, že člověka tvoří více archontů a jednotliví z nich tvoří jeho různé části, se objevuje i v dalších pramenech gnostických³⁸⁴ i jiných;³⁸⁵ asi nedůkladněji je rozpracována v Tajné knize Janově.³⁸⁶ V pozadí stojí představa, že různé planety stvořily (a mají vliv na) různé části lidského těla.³⁸⁷ Vytvoření nejdůležitějších částí, morku a mozku, je proto dílem demiurgovým, za čímž stojí podle všeho platónský vliv. Podle dialogu *Tímaios* sídlí v morku kostí smrtelná část duše a z morku je také vytvořen i mozek.³⁸⁸

Zatímco např. v *PodArch* demiurg do člověka vdechne duši, zde tento motiv chybí; spis však mluví o vzniku „duševního člověka“.³⁸⁹ Tato pasáž je poněkud v rozporu s pokračováním, podle něž archón zanechal svůj výtvar čtyřicet dní bez duše.³⁹⁰ Bethge předpokládá, že autor měl snad původně na mysli stvoření duševního těla (podobně jako v *TKJ*),³⁹¹ ale nakonec se z něj v kontextu spisu stalo stvoření těla tělesného.³⁹²

Pozemský Adam je zde pojmenován podle svého nebeského předobrazu,³⁹³ ale etymologická souvislost jména Adam se slovem „otec“ je pravděpodobně fiktivní.³⁹⁴

3.2.6. Adamovo oživení

„Když dokončili Adama, (první archón) jej opustil jako (prázdnou) nádobu, (protože) vypadal jako (χι μορφη) nedonošený plod a nebyl v něm žádný duch.“³⁹⁵ Velký archón si totiž vzpomněl na řeč Pistis a bál se, aby člověk

³⁷⁸ *PuvSv* 113,22-25. K užití tohoto motivu v jiných pasážích viz *PuvSv* 109,30-110,1; 111,15-28.

³⁷⁹ Srv. zrození Erichthonia z Héfaistova semene, odvrženého Athénou (Pseudo-Hyginus, *Fab.* 166; Pseudo-Apollodóros, *Bibl.* III,14,6; k dalším odkazům viz J. G. Frazer, *Apollodorus, The Library*, vol. II, London 1989, s. 90-91, p. 1. Srv. též způsob rozmnožování prvních lidí dle Platónova *Symp.* 191c.

³⁸⁰ Jejím „pupkem“ není míněno patrně žádné konkrétní místo (jako je např. hora Sión v knize *Jubilejí* 8,19 nebo Golgota ve spise *Vyprávění o pokání Adama a Evy, prvních výtvorů, a jak je vykonali* 12, Preuschen 1900, s. 46). K „pupku země“ u mandejců viz *Pravá Ginza* 103,29.31; 104,13 (Lidzbarski).

³⁸¹ Badatelé předpokládají i představy podobné *Janovu evangeliu* (*J* 9,6; srv. Eirénaios, *Haer.* V,15,2: spojení *Gn* 2,7 a *J* 9,6), srv. např. Bethge 1975, s. 352.

³⁸² Bethge 1975, s. 352.

³⁸³ *PuvSv* 119,16-18: „Když uviděli, že jejich stvořitelé mají podobu zvířat, zošklivili si je. Pochopili (to vše) dobře.“ K podobě prvního archonta viz *PuvSv* 100,6-7.24-26.

³⁸⁴ Člověka tvoří více archontů: Eirénaios, *Haer.* I,30,6; Hippolytos, *Ref.* V,7,6.

³⁸⁵ Talmudický traktát *Sanhedrin* 38a-b mluví o stvoření člověka z prachu země, který byl shromážděn z celého světa, takže různé části těla člověka pocházejí z různých oblastí.

³⁸⁶ Kratší verze *TKJ* III 22,18-23,14; *TKJ* BG 49,9-50,14; delší verze: *TKJ* II 15,13-19,12 a *TKJ* IV 24,2-29,21.

³⁸⁷ Srv. *CHI*,16.25-26. O starověkých melothesiích viz zde kap. 3.3.3.

³⁸⁸ *Tim.* 73b-d a 81d. Nižší, smrtelný druh duše má člověk podle Platóna od nižších bohů (*Tim.* 69c-d).

³⁸⁹ Pochopení věty „poté se zjev[il] (nebo: „vznikl“) jako (ten, co byl) před ním“ je poněkud problematické. Existuje několik řešení: Bethge 1975, s. 355, předpokládá, že z textu něco vypadlo, a navrhuje číst tak, že se demiurg marně pokusil do Adama vdechnout život, ale nepovedlo se mu to a Adam ležel jako předtím. Dle další hypotézy by mohl být tím, kdo se zjevil, demiurg, který se představil Adamovi jako ten, který existoval před ním (Bethge 2001, s. 254). Je také možné (a k tomu se přikláním), že „(tím) před ním“ může být míněn Adam světla (který je jako „ten, který byl před ním“ s velkou pravděpodobností zmiňován v další větě). Pozemský Adam tedy vznikl a ukázalo se, že se Adamovi světla podobá.

³⁹⁰ *PuvSv* 115,9-11.

³⁹¹ Srv. popis tvoření jednotlivých částí Adamova duševního těla v *TKJ* II,15,13-19,12.

³⁹² Bethge 1975, s. 356.

³⁹³ Srv. *ZjAd* 65,5-9 (pojmenování Séta).

³⁹⁴ Bethge 1975, s. 356. Srv. *EvEg* 49,14.

pravdy (πρῆμιε) nevstoupil do jeho výtvoru a neopanoval jej. Proto zanechal svůj výtvor čtyřicet dní bez duše, odešel a opustil jej. Čtyřicát[ého] dne Sofia Zóé vyslala svůj dech (νεφε) do Adama, v němž nebyla žádná duše. (Adam) se začal pohybovat po zemi, (ale) nemohl se postavit. Když přišlo sedm archontů, spatřili ho a velmi se vyděsili. Přispěchali k němu a lapili ho. (První archón) se zeptal dechu, který byl v něm: „Kdo jsi a odkud jsi sem přišel?“ (Dech) odpověděl: „Přišel jsem z moci člověka, abych způsobil zničení vašeho díla.“ <...> Když (to archonti) uslyšeli, oslavovali ho, protože jim dal spočinout od strachu a úzkosti, ve které se nacházeli. Pak nazvali ten den „spočinutí“, protože odpočívali od námahy. Když si všimli, že se Adam nemůže postavit, zaradovali se, vzali ho a umístili do ráje. Sami se odebrali vzhůru do svých nebes.“ (*PuvSv* 115,3-30)

Metafora nádoby ukazuje, že je Adam na jednu stranu nástrojem archontů, na druhou stranu ale má možnost být něčím dobrým naplněn.³⁹⁶ Demiurg, který si nedovede dát věci do souvislosti, zapomíná a opět si vzpomíná a často se řídí náhlými popudy, které mohou být i jeho předchozímu záměru protikladné, si nyní vzpomněl na to, co mu bylo prorokováno³⁹⁷ a zalekl se. Zatímco v jiných spisech se archonti o oživení Adama pokoušejí, dle *PuvSv* se tedy z jeho bezmocnosti naopak radují. Začali se totiž obávat, že do něj vstoupí „člověk pravdy“. Vzhledem k tomu, že Adama tvořili proto, aby se do něj zamiloval světelný Adam (a možná aby do něj i přímo vstoupil, i když to text explicitně neuvádí), vypadá to poněkud absurdně. „Člověkem pravdy“ tedy asi není míněn světelný Adam,³⁹⁸ takže tímto „nesmrtelným člověkem světla“,³⁹⁹ kterého předpovídala Pistis, bude nejspíše několikrát v traktátu zmiňovaný „pravý člověk“.⁴⁰⁰ Je však možné, že archonti světelného Adama (o němž se předtím také mylně domnívali, že poničil jejich dílo) ze své perspektivy omylem s tímto „člověkem pravdy“ ztotožňují.

Když se jejich plán nepovedl, zanechali archonti Adama bez duše,⁴⁰¹ zapomněli na něj a odešli. Teprve po čtyřiceti dnech jej oživila svým dechem Sofia Zoé. Těchto čtyřicet dní má své pozadí v knize *Jubilejí* 3,9: Adam byl nejprve čtyřicet dní na zemi, než jej andělé odnesli do ráje.⁴⁰² Dech Sofie Zoé se stává v Adamovi duší, principem života (může se pohybovat), ale ne poznání či schopnosti k němu (nedovede se pozvednout).⁴⁰³ Představa, že byl Adam stvořen nejprve bez duše, se objevuje i v tradici mandejské.⁴⁰⁴ V mnoha gnostických tradicích nicméně duši člověku poskytuje právě demiurg, bytost svou povahou psychická,⁴⁰⁵ a podle některých relikvů v našem spise můžeme soudit,⁴⁰⁶ že tomu tak bylo i podle jednoho z pramenů, z nichž čerpal autor *PuvSv*.

Sofia Zoé, která Adama oživuje svým dechem, ale pak ho opustí a nechá jej, aby se plazil, zde dělá to, co jiné spisy připisují demiurgovi.⁴⁰⁷ Nicméně Sofia Zoé je bytost božská a jako taková nemůže nic dělat nedokonale: její činy jsou tedy nejspíše záměrné a ona pomáhá

³⁹⁵ Bethge 1975, s. 357, předpokládá, že je to omylem místo „duše“, nicméně „duch“ na tomto místě dává dobrý smysl, srv. *PodArch* 88,3-17 (duši oživuje teprve duch).

³⁹⁶ Srv. užití podobné metafory „okrsek světla“ v *PuvSv* 113,9-10 a 117,24-28. V *PuvSv* později duchovní Eva Adama probouzí, „aby se (on a jeho) jeho potomci stali nádobami (αγγεῖον) [světla]“ (*PuvSv* 115,30-36; citát 115,35-36). K metaforám nádob srv. Filón, *Deter.* 170 (archa jako nádoba pro duši) a *FpEv* 63,5-11.

³⁹⁷ *PuvSv* 103,17-28.

³⁹⁸ Viz Bethge 1975, s. 357.

³⁹⁹ *PuvSv* 103,19.

⁴⁰⁰ Ten je zmiňován především ve druhé polovině spisu: *PuvSv* 117,11-12; 118,10; 122,20; 123,24. Vzhledem k užití tohoto titulu v *PuvSv* se možná jedná o anticipaci příchodu Krista.

⁴⁰¹ Toto je poněkud v rozporu s předchozí výpovědí o vzniku „duševního člověka“.

⁴⁰² Eva se tam dostala až osmdesátého dne. Časový rozdíl mezi Adamovým stvořením a přenesením do ráje zohledňují též *TKJ* a *PodArch* 88,24-26.

⁴⁰³ Bethge 1975, s. 359.

⁴⁰⁴ *Pravá Ginza* 108,4-32 (Lidzbarski): Adam byl stvořen planetami, které mu ale nemohly dát duši (tu dostává až z božského světa) a nemohly jej postavit na nohy.

⁴⁰⁵ Eirénaios, *Haer.* 1,30,6; Hippolytos, *Ref.* VI,34,4-5; *TKJ* BG 50,15-52,1.

⁴⁰⁶ Např. *PuvSv* 114,36-115,1.

⁴⁰⁷ Bethge 1975, s. 359, tvrdí, že zde autor padl za oběť své metodě „nabízet všechno možné a vzájemně to kombinovat“.

Adamovi ve dvou stupních.⁴⁰⁸ Když archonti zjistili, že se Adam pohybuje, byli znepokojeni, protože někdo jiný způsobil to, co oni nezamýšleli. Dech v člověku mluví sám za sebe a jedná jako samostatná bytost. Bethge proto tuto pasáž vykládá, že do vnějšího člověka vstoupil člověk vnitřní.⁴⁰⁹ Odpověď dechu opět odkazuje na předpověď Pistis.⁴¹⁰

Dílem archontů, které má být (jak říká duch) zničeno, je celé jejich stvoření (ale ne Adam). Jak je uvedeno ke konci traktátu, v eschatologické době dojde nejenom k zániku světa, ale především ke zničení archontů samotných.⁴¹¹ Nedává proto příliš smysl, že se archonti při podobné chmurné vyhlídce radují. Badatelé se domnívají, že zde pravděpodobně z textu něco vypadlo.⁴¹² Možná se však archonti těšili jen z toho, že se Adam přese všechno, co dech říká, stále nedokáže nepřít.⁴¹³

Spočínutí odkazuje na sedmý den stvoření z *Gn* 2,2-3. Výraz ἀναπαύσις užívalo pro sobotu hellénistické židovstvo.⁴¹⁴ Zde je tento biblický motiv chápán jako další antropomorfní rys archontů, kteří odpočívají jak od fyzické námahy,⁴¹⁵ tak i od starostí a obav. Námaha i starosti jsou pravému nejvyššímu Bohu zcela cizí.

Potom archonti Adama přemístili do ráje a opět odešli.⁴¹⁶ Pistis však znovu poslala Sofii Zoé, které se zde říká Eva života. Je to duchovní Eva⁴¹⁷ (ta pozemská zatím nevznikla), která vystupuje jako jedna ze spásitelských bytostí spisu a má za úkol ležícího Adama, v němž „není žádná duše“, probudit. To se jí podařilo, protože Adam ihned otevřel oči.⁴¹⁸ „Otevření očí“ je zde pravděpodobně metaforou poznání⁴¹⁹ (srv. *Gn* 3,7 a gnostické výklady této pasáže, viz zde kap. 4.1.2.3; 4.2.1; 4.4.1; 4.5.2). Adam projeví své poznání tím, že Evu ihned pojmenuje: „Ty budeš zvána ‚matkou živých‘, protože jsi to byla ty, kdo mi dal život.“⁴²⁰ „Matka živých“ odkazuje na *Gn* 3,20 LXX, nicméně o tom, že Eva oživuje i Adama, v knize *Genesis* nic nestojí. Také v našem spise se nemluví o Evě pozemské, nýbrž

⁴⁰⁸ Viz *PuvSv* 115,30-116,5. Bethge 1975, s. 359 a 362.

⁴⁰⁹ Bethge 1975, s. 360.

⁴¹⁰ *PuvSv* 103,20-28.

⁴¹¹ Prostřednictvím Pistis Sofie a Sofie Zoé; viz *PuvSv* 121,27-35 a 125,28-127,2.

⁴¹² Bethge/Layton 1989, s. 67. Bethge 1975, s. 361-362, soudí, že v nedochované části stálo něco v tomto smyslu: archonti se polekali, ale demiurg jim řekl, že když vnitřní člověk sestoupil do jejich výtvaru, zůstává tam polapen a nemůže pryč, takže bude jejich rukojmím, a archonti se proto uklidnili. V takovém případě by se „oslavování“ nevztahovalo na ducha ani na Adama, ale na demiurga. Oproti tomu Painchaud 1995, s. 409, se domnívá, že je text v pořádku, a vidí zde ironický posměch netušících archontů, které zrcadlí zesměšňování Krista před ukřižováním (*J* 19,2-3), jež je chápáno v Janově theologii jako oslavení (*J* 12,16).

⁴¹³ Představu, že archonti pozemského Adama podceňují, nalézáme také v *2TrSet* 53,35-54,4, podle něž se po svém výroku o jediném božství bůh Vládce světa ptá: „Kdo je člověk?“ (*Ž* 8,4) A celý zástup jeho andělů, který viděl Adama a jeho dům, se smál jeho malosti.“ Zde se archonti vysmívají stvořenému Adamovi, který se jim předtím ukázal (*2TrSet* 53,18-19) neboť netuší jeho nebeský potenciál (zatímco v *PuvSv* se v podobném kontextu archonti smějí demiurgovi). Tělo Adamovo je v tomto spise nazýváno „nádobou, kterou stvořili ke zničení Adama“ (*2TrSet* 53,18-19). Je zvláštní, že se tu objevují stejné motivy jako v *PuvSv* (zjevení, výsměch mocností a tělesný Adam jako nádoba) nicméně v zcela jiném kontextu a přeznačení: v *PuvSv* se zjevuje nebeský Adam, zde pozemský; v *PuvSv* se mocnosti, které spatřili nebeského Adama, smějí demiurgovi, v *2TrSet* spatřily pozemského Adama a smějí se jemu; v *PuvSv* je pozemský Adam nádobou na světlo, zde je nádobou na své zničení. Nauka obou spisů o tom, že Adam překoná archonty, je však podobná.

⁴¹⁴ Bethge 1975, s. 362. Srv. Flavius Josephus, *Contr. Apion.* II,27.174; Filón, *Cher.* 87 a *Abr.* 28.

⁴¹⁵ K motivu námahy archontů srv. *TKJ* II 19,10-15; 20,1-3.

⁴¹⁶ *PuvSv* 115,27-30, viz zde kap. 4.1.2.

⁴¹⁷ Srv. též *PuvSv* 113,32-33; 114,4-5.

⁴¹⁸ *PuvSv* 115,30-116,8. Předtím se neříká, že Adam spí (jako v *PodArch* 89,3-7), ale je to asi předpokládáno. To, že v Adamovi opět není žádná duše, je vzhledem k předchozímu (*PuvSv* 115,9-14) poněkud v rozporu. Možná jej duch, který jím pohyboval (tj. duše), opustil ve spánku, ale to je jen nejistá interpretace (Bethge 1975, s. 364).

⁴¹⁹ Bethge 1975, s. 364.

⁴²⁰ *PuvSv* 116,6-8.

duchovní.⁴²¹ Adam má dle výkladu *PuvSv* tedy dvě ženy: nebeskou Evu jako matku těch (skutečně či duchovně) žijoucích a Evu pozemskou, která je matkou všech živých fyzicky.⁴²² Okamžik příběhu je možno chronologicky zařadit do *Gn 2,23* (Adamovo rozpoznání svého protějšku poté, co se probudil). Nalézáme zde tedy typicky gnostické zpracování biblického příběhu pomocí motivů z jiných jeho pasáží.

3.2.7. Sumář gnostické antropologie

Autor *PuvSv* měl při svém způsobu práce tendenci k sumarizacím, proto náš spis obsahuje ještě krátký odstavec o třech Adamech. Tato pasáž pochází pravděpodobně z poněkud odlišné tradice (připomíná učení valentinovské) a autor se ji s předchozím vyprávěním příliš harmonizovat nesnažil:

„První Adam, to jest (Adam) světla, je duchovní (ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ) a zjevil se prvého dne. Druhý Adam je duševní (ΨΥΧΙΚΟΣ) a zjevil se [šestého] dne, který se nazývá ‚Afrodíté‘. Třetí Adam je zemský (ΧΘΙΚΟΣ), to jest člověk (podřízený) Zákonu (ΝΟΜΟΣ), a [zjevil se] osmého dne [po] (dnu) spočinutí chudoby,⁴²³ jemuž se říká ‚den Héliúv‘.“ (*PuvSv* 117,28-118,2)

Pasáž vymezuje stvoření různých částí člověka do tří dnů (1., 6. a 8.) počátku časů. Den Héliúv, tj. neděle, byl v židovské tradici prvním dnem týdne,⁴²⁴ nicméně zde je počítán v chronologii stvoření světa jako den osmý.⁴²⁵ První Adam je zřejmě zjevený Adam světla⁴²⁶ a vznikl prvního dne stvoření, kdy přišlo do světa světlo (*Gn 1,3*).⁴²⁷ Druhý, duševní člověk je patrně ten, kterého stvořila Sofie Zoé⁴²⁸ („Afrodíté“ zde snad upomíná na jeho přízvisko „Hermafrodíté“).⁴²⁹ Podle této pasáže tedy vznikl biblického šestého dne (viz *Gn 1,26-2,1*). Třetí je Adam, výtvar archontů,⁴³⁰ jehož stvoření však předchází chronologie spisu (odhlédneme-li od mezidobí čtyřiceti dnů, kdy se nemohl pozvednout) řadí podle všeho (protože po něm následuje den odpočinku archontů, tradičně odpovídající dnu sedmému)⁴³¹ také do biblického šestého dne (srv. *Gn 1,26-2,1*). Snad autor za opravdový vznik tohoto Adama počítal až den, kdy byl probuzen Sofií Zoé, tj. den po odpočinku archontů, den osmý.⁴³² Autor se tu patrně snažil harmonizovat dvě tradice knihy *Genesis*, a to stvoření člověka v rámci prvotního týdne (*Gn 1,26-28*) a stvoření člověka zemského (*Gn 2,7*).⁴³³ Třetí Adam má být podřízen Zákonu, i když se nikde předtím v traktátu o Zákonu nemluví. Zákon je zde nejspíše považován za další prostředek archontů, jak lidí ovládnout.⁴³⁴ Toto chápání

⁴²¹ Srv. *PodArch* 89,11-15, kde je řeč o „duchovní ženě“. Na rozdíl od *PodArch* náš spis nevěnuje takovou péči jejich terminologickému rozlišení. „Eva života“ je zde dle Bethgeho v podstatě Sofia Zoé; každopádně je jednou z hypostází Pistis Sofie (Bethge 1975, s. 365).

⁴²² Srv. Filón, *Her.* 53 (avšak ve spise *Opif.* podobnou nauku neuvádí). Bethge 1975, s. 365-366. Srv. též *FpEv* 70,23-24.

⁴²³ Doplnuji dle Bethgeho čtení (2001, s. 256).

⁴²⁴ Srv. *Mt* 28,1; Jústinos, *Apol.* I,67.

⁴²⁵ Bethge 1975, s. 384.

⁴²⁶ *PuvSv* 108,2-9.19-24; 112,25-26.

⁴²⁷ Böhlig 1962, s. 84.

⁴²⁸ *PuvSv* 113,21-114,4.

⁴²⁹ Bethge 1975, s. 381.

⁴³⁰ *PuvSv* 114,29-115,3.

⁴³¹ *PuvSv* 115,25-27; srv. *Gn* 2,2-3.

⁴³² *PuvSv* 115,30-116,5.

⁴³³ Srv. Filón, *Opif.* 134-135. K Filónovým výkladům *Gn 1,26-27* viz Schenke 1962, s. 121-124. Eirénaios, *Haer.* I,18,2 (člověk byl stvořen osmého dne; jeho pozemská část vznikla dne šestého a jeho nebeská dne osmého).

⁴³⁴ Srv. např. *ZjPt* 82,21-26; Eirénaios, *Haer.* I,24,5 a I,30,10.

však nemusí být nutně protižidovské, poněvadž je možné, že autor byl zde ovlivněn uvažováním Pavlovým.⁴³⁵

3.3. Tajná kniha Janova

3.3.1. Zjevení nebeského obrazu

Podle *TKJ* poté, co byla Sofia vyzdvižena do devátého nebe:

„z nebeského vznešeného aiónu⁴³⁶ vyšel hlas: ‚Je Člověk a Syn Člověka.‘ První archón Jaltabaóth (ho) slyšel a domníval se, že hlas pochází od jeho matky. Odkud (doopravdy) přišel, nepochytil.⁴³⁷ A svatý a dokonalý Matka-Otec (ΜΗΤΡΟΠΑΤΕΡ), dokonalá Prozřetelnost, obraz (ΖΙΚΩΝ) Neviditelného, ten, který je Otcem veškerenstva, ten, skrze něž vše vzniklo, první Člověk, je poučil, protože zjevil svoji podobu (ΕΙΜΕ) ve tvaru muže (ΤΥΠΟΣ ΠΑΝΔΡΕΑΣ). Celý aión prvního archonta se třásl a základy propasti (ΠΟΥΗ) se chvěly, a skrze vody,⁴³⁸ které jsou nad látkou, zářila dolní oblast díky zjevení jeho obrazu (ΖΙΚΩΝ), který se ukázal. A když všechny mocnosti a první archón shlédli, spatřili celou oblast dole zářící, a díky světlu uviděli ve vodě tvar obrazu (ΤΥΠΟΣ ΠΤΖΙΚΩΝ).“ (*TKJ* II 14,13-34)

„Svatý, dokonalý Otec, první Člověk ve tvaru (ΜΟΤ) člověka je o sobě poučil, požehnaný jim zjevil svoji podobu (ΕΙΜΕ). A vše archontské sedmi mocností se sklonilo a spatřilo ve vodě tvar obrazu (ΜΟΤ ΠΘΙΚΩΝ).“ (*TKJ BG* 47,20-48,10)

„Svatý dokonalý, první Člověk se jim zjevil, požehnaný jim zjevil svoji podobu (ΖΙΛΕΑ).“ (*TKJ* III 21,21-24)

Zatímco (především podle kratší recenze) je výrok o nebeském člověku určen Sofii (asi pro její povzbuzení), slyší jej i Jaldabaóth, který je od nebeského světa izolován oblakem, kterým jej obklopila Sofia poté, co vznikl a ona se za něj styděla.⁴³⁹

Je zajímavé porovnat, kdo (a kde) se podle jednotlivých verzí zjevuje. Podle II. kodexu zjevuje svoji „podobu ve tvaru muže“ bytost, která je sama „obrazem Neviditelného“⁴⁴⁰ a srovnáním přízvisek můžeme soudit, že jde o první emanaci Boží, jeho protějšek Barbeló.⁴⁴¹ Barbeló nicméně stojí velmi těsně vedle svého původce a mnohdy s prvotním Bohem splývá.⁴⁴² Její zjevení je ve II. kodexu provázáno zemětřesením, které je v gnostických textech rysem theofanie božských bytostí⁴⁴³ a využívají je i archonti.⁴⁴⁴

Obraz Boží se zjevuje „skrze vody, které jsou nad látkou“. Badatelé toto místo vykládají tak, že se obraz ukazuje na nebeských vodách (srv. *Gn* 1,6-7), kde jej archonti vidí.⁴⁴⁵ Domnívám se, že se Barbeló jako obraz Neviditelného opravdu ukazuje nahoře, avšak vyhlíží skrze nebeské vody, skrze něž proniká její světlo a osvětluje vody pozemské, na nichž se teprve odráží „tvar“ (ΤΥΠΟΣ; též i „odraz“) obrazu“. To, že archonti mohou vůbec tento

⁴³⁵ Srv. *EvEg* III 65,17-18: „Ježíš, ten Života, ten, který přišel a ukřižoval to, co je v Zákoně.“ Bethge 1975, s. 383. K Pavlově vlivu na gnostické spisy srv. kap. 3.1.3.

⁴³⁶ *TKJ BG* 47,14 a *TKJ* III 21,16 doplňují „k ní“.

⁴³⁷ *TKJ BG* 48,18-20: „a nemyslel si, že by hlas pocházel z [výšin].“

⁴³⁸ Srv. *PuvSv* 108,28-109,1: „Ba co více, voda byla očištěna podobou Pistis Sofie, která se zjevila Prarodiči ve vodách. Správně pak bylo řečeno ‚skrze vody‘. Svatá voda totiž dává všemu život a očišťuje to.“

⁴³⁹ *TKJ* II 10,11-18, Giversen 1963a, s. 238.

⁴⁴⁰ Tj. Neviditelného Ducha, pravého Boha (Giversen 1963a, s. 239).

⁴⁴¹ „Matka-Otec“: srv. *TKJ* II 5,6-7; „Prozřetelnost“: *TKJ* II 4,32; „obraz Neviditelného“: *TKJ* II 4,34-35 (srv. též *TKJ* II 5,5); „první Člověk“: *TKJ* II 5,7. Viz Luttikhuisen 2000, s. 142-143; Kaiser 2006, s. 172, p. 188.

⁴⁴² Např. v *TKJ* II 6,16 jsou patrně Matkou-Otcem míněni Bůh i Barbeló dohromady. Viz Waldstein 1997, s. 168.

⁴⁴³ Giversen 1963a, s. 240. Proto se snad také v *PuvSv* 112,29-113,5 archonti tolik obávají světelného Adama, kterého zaměňují s „tím, který děsí“, jenž jim předtím zemětřesením málem zničil jejich nebesa a svět (*PuvSv* 102,26-103,2). V kratší recenzi *TKJ* motiv zemětřesení schází.

⁴⁴⁴ Když chtějí zastrašit první lidi (*PuvSv* 119,19-23).

⁴⁴⁵ Giversen 1963a, s. 240; Kaiser 2006, s. 173.

obraz ve vodě vidět, je způsobeno světlem, vycházejícím z jeho předobrazu. Představa by tedy byla podobná verzím kratší recenze, podle nichž se archonti sklánějí a vidí „tvar obrazu“ ve vodách pozemských. Androgynní Barbeló zjevuje „svoji podobu ve tvaru muže“ (*TKJ* II 14,21-24) pravděpodobně především se zřetelem ke stvořenému pozemskému Adamovi, který bude stvořen zřejmě vnitřně androgynní, ale svojí přirozeností a vzhledem jako muž.⁴⁴⁶

Oproti tomu dle verze *TKJ* BG zjevuje svoji podobu jiná bytost nežli Barbeló, alespoň pokud můžeme soudit z uvedených přívlasků. S Barbeló má totiž shodný jen titul „první Člověk“. Tato bytost, zvaná „svatý, dokonalý Otec“ a „požehnaný“, byla snad v představách redaktora této verze samotným nejvyšším Bohem.⁴⁴⁷ Pro tento výklad také hovoří, že zjevující bytost dle této verze poučuje o sobě (zatímco dle *TKJ* II pouze poučuje).

Verze *TKJ* III nemluví o zjevení obrazu, ale podoby (ὁμοειδία). Uvádí pouze přízviska „požehnaný“, které je (podobně jako v *TKJ* BG) vyhrazeno pravému Bohu,⁴⁴⁸ a „svatý dokonalý, první Člověk“, které překvapivě sedí na nebeského Adama.⁴⁴⁹

Jak je vidět, všechny tři verze se zde od sebe při podrobném čtení dosti liší, a to i významově.⁴⁵⁰ Kdo se tedy zjevoval v předpokládané původní verzi spisu? Domnívám se, že Barbeló, protože tomuto připravuje půdu zdůraznění, že Barbeló je „obrazem Neviditelného“ a „prvním člověkem“, které obsahují všechny tři spisy.⁴⁵¹ Barbeló v příběhu *TKJ* vystupuje jako zhmotnělý obraz neviditelného Boha a jako mezičlánek, který se stává vzorem pro archonty při stvoření Adama (na základě interpretace *Gn* 1,26-27 LXX). Buď to tedy autoři *TKJ* BG a *TKJ* III zcela nepochopili, nebo je vedly jiné theologické motivy a chtěli zdůraznit, že pozemský Adam je přímo obrazem Božím (BG), nebo obrazem nebeského Adama. Je však také možné, že je tomu právě naopak a původní text nebyl zcela theologicky důsledný, což si uvědomil autor II. kodexu a opravil jej.

Výrok „je Člověk a Syn Člověka“ se vztahuje na Matku-Otce Barbeló jakožto „prvního člověka“ a na jejího jediného syna, jímž je nebeský Kristus (*TKJ* II 6,15-16).⁴⁵² King tento výrok vykládá jako aluzi na *Gn* 1,3 LXX:⁴⁵³ protože starověké rukopisy neměly vyznačeny přízvuky, lze prý tuto starozákonní pasáž číst jako: „Budiž člověk. A vznikl člověk“, a gnostikové si proto ztotožnili prvotní světlo s obrazem prvního člověka, který zářil ve vodách.⁴⁵⁴ Nicméně o „téměř přímou citaci“, jak se domnívá King,⁴⁵⁵ v našem spise určitě nejde: *Gn* 1,26-27 LXX nezmiňuje „Syna Člověka“ a v našem citátu chybí také forma

⁴⁴⁶ Viz Giversen 1963a, s. 168.

⁴⁴⁷ Srv. *TKJ* BG 22,20-21: „Otec veškerenstva, který je svatý“; *TKJ* BG 23,14; 24,8-9: „dokonalý“; *TKJ* BG 25,16; 52,18: „požehnaný“.

⁴⁴⁸ *TKJ* III 6,8; 24,25 (pouze na jednom místě se tak mluví i o Barbeló: *TKJ* III 39,11-12).

⁴⁴⁹ *TKJ* III 13,1-4: „Člověk dokonalý, pravý, svatý, první, který se zjevil. Nazvali jej jeho jménem Adam.“ „Prvním člověkem“ je i v této verzi ovšem nazývána Barbeló (*TKJ* III 7,23-24).

⁴⁵⁰ Naproti tomu Giversen (1963a, s. 241) tvrdí, že „BG and C III merely present the same teaching as C II, using fewer words and a less dramatic presentation“.

⁴⁵¹ „Obraz Neviditelného“: *TKJ* II 4,34; *TKJ* BG 27,12-13; *TKJ* III 7,17-18. „První člověk“: *TKJ* II 5,7; *TKJ* BG 27,19-20; *TKJ* III 7,23-24.

⁴⁵² Giversen 1963a, s. 239-240. Naproti tomu Schenke 1963, s. 34-36, zde vidí zjevení nejvyššího Boha. Srv. *EvEg* III 58,23-59,9: „A po založení [světa] řekl Sakla svým [andělům,] (protože) věřil své podstatě: „To já jsem [žárlivý] bůh, a mimo mne [nevniklo] nic.“ Tu přišel hlas z výšin a pravil. „Je Člověk a syn Člověka“. Díky sestupu horního obrazu, který se podobal hlasu na výšině, který patřil obrazu, který shlédli, díky shlédnutí (tohoto) horního obrazu vytvořili první výtvar“ a *Iren. haer.* 1,30,6, kde je zvěstována celá prvotní božská triáda (překlad M. Havrda): „Proto se otec s radostí povyšoval nade vše, co mu podléhá, a řekl: „Já jsem Otec a Bůh a nade mnou nikdo“. Když to jeho matka uslyšela, zavolala na něj: „Nelži Jaldabaóthe! Je přece nad tebou Otec všeho, První Člověk a Člověk, Syn Člověka“.

⁴⁵³ *Gn* 1,3 LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.

⁴⁵⁴ King 2006, s. 98 (zjevující slova dle ní pronáší Samozrozený-Kristus). Řecké slovo φως totiž s průtažným přízvukem znamená „světlo“, s ostrým přízvukem má ale význam „muž“. Viz též Wintermute 1972, s. 256; Luttkhuizen 2000, s. 144; Logan 1996, s. 184.

⁴⁵⁵ King 2006, s. 98.

biblického návrhu.⁴⁵⁶ Aluze je též zřetelnější v jiných spisech,⁴⁵⁷ v nichž se zjevuje světelný Adam. „Syn Člověka“ se v kontextu mohl ocitnout v důsledku čtení optikou Janova evangelia;⁴⁵⁸ s Janovým prologem *TKJ* pojí také světelná metaforika.

Určitý paradox skrývá Eirénaiova verze příběhu, podle níž Sofiin hlas zvěstuje celou první gnostickou Boží trojici, nicméně nebeský obraz či podoba se neukáže a pozemský člověk je stvořen dle obrazu archontů.⁴⁵⁹ Eirénaioš patrně něco pominul.⁴⁶⁰

3.3.2. Rozhodnutí archontů a samotné tvoření člověka

TKJ II 15,1-13: „A on řekl mocnostem, které byly s ním: ‚Pojďme, stvořme (ΤΑΜΙΟ) člověka podle obrazu (ΚΑΤΑ ΘΕΙΚΩΝ) Božího a podle naší podoby (ΚΑΤΑ ΠΙΘΕΙΝΕ), aby se nám jeho obraz (ΘΙΚΩΝ) stal světlem.‘ A tvořili (ΤΑΜΙΟ) prostřednictvím svých příslušných sil podle rysů (ΦΙΜΑΙΝ), které byly dány. A každá z mocností přidala rys prostřednictvím tvaru (ΤΥΠΟΣ) obrazu (ΘΙΚΩΝ), který (Jaltabaóth)⁴⁶¹ viděl, do jeho duševní (podoby) (ΘΡΑΙ ΖΗ ΤΕΥΓΥΧΙΚΗ).⁴⁶² Stvořil (ΤΑΜΙΟ) bytost (ΘΥΠΟΣΤΑΣΙΣ) podle podoby (ΚΑΤΑ ΠΙΝΕ) prvního dokonalého Člověka. A (archonti) pravili: ‚Nazvěme jej Adam, aby se jeho jméno pro nás stalo silou světa.‘“⁴⁶³

Varianta *TKJ* BG 48,10-49,9: ‚Řekli si: ‚Stvořme (ΤΑΜΙΟ) člověka v obrazu (ΘΙΚΩΝ) Božím a podobě (ΙΝΕ).‘⁴⁶⁴ Tvořili (ΤΑΜΙΟ) vzájemně ze sebe samých a ze všech svých sil. Utvořili (ΠΛΑССΕ) svůj výtvor (ΠΛΑСΜΑ) ze sebe a (z) [každé] ze sil. [A stvořili (ΤΑΜΙΟ) pomocí [síly] duši, stvořily ji díky obrazu, který viděli, napodobením (ΜΙΜΗΣΙΣ) toho, který byl od počátku, dokonalého Člověka. Řekli: ‚Dejme mu jméno Adam, aby se nám jméno onoho (ΜΠΗ)⁴⁶⁵ a jeho síla staly světlem.‘“

Varianta *TKJ* III 22,3-14-18: ‚Řekli si [tedy]: ‚Stvořme (ΤΑΜΙΟ) člověka] podle obrazu (ΚΑΤΑ ΘΕΙΚΩΝ) Božího a podle jeho podoby (ΚΑΤΑ ΠΕΥΘΕΙΝΕ).‘ A tvořili (ΤΑΜΙΟ) [ze] sebe a ze [všech] svých sil. Utvořili (ΠΛΑССΕ) [ze] sebe výtvor (ΠΛΑСΜΑ) a každá ze [sil] stvořila (ΤΑΜΙΟ) ze své síly [duši]. Tvořila díky samotnému jejímu obrazu (ΘΙΚΩΝ),⁴⁶⁶ který viděla, napodobením (ΜΙΜΗΣΙΣ) [toho, který byl od počátku], dokonalého [Člověka]. [A] řekly: ‚Dejme mu jméno Adam,] aby [se nám jméno onoho (ΜΠΕΤΗΜΑΥ)⁴⁶⁷] a jeho síla [staly] světlem.‘“

⁴⁵⁶ Srv. sahidský zlomek Gn 1,26 (von Lemm) in: Kaiser 2006, s. 382.

⁴⁵⁷ Srv. např. *PuvSv* 107,36-109,10. Tato pasáž je pozoruhodná v tom, že zde světlo ve své pýše paradoxně přivolává demiurg Jaldabaóth.

⁴⁵⁸ Srv. *J* 1,1-5 a 3,13 aj.

⁴⁵⁹ Eirénaioš, *Haer.* I,30,6 (př. M. Havrda): „Proto se otec s radostí povyšoval nade vše, co mu podléhá, a řekl: ‚Já jsem Otec a Bůh a nade mnou nikdo.‘ Když to jeho matka uslyšela, zavolala na něj: ‚Nelži Jaldabaóthe! Je přece nad tebou Otec všeho, První Člověk a Člověk, Syn Člověka.‘ Všichni se zděsili, když uslyšeli tento podivný hlas a toto nenadále oznámení, a zkoumali, odkud ten křik. Aby je Jaldabaóth odvrátil a přivedl k sobě, řekl: ‚Pojďme, stvořme člověka podle [našeho] obrazu.‘ Když to šest mocností slyšelo, sešly se dohromady. Matka jim vstúpila představu člověka, aby je skrze něj zbavila prvotní moci.“

⁴⁶⁰ Kaiser 2006, s. 173. Viz též Dahl 1981, s. 697.

⁴⁶¹ Dosl.: „který on viděl.“ „Mocnosti“ jsou rodu ženského (Giversen 1963a, s. 242, to přesto vztahuje na ně a překládá „které ony viděly“).

⁴⁶² Problematická pasáž. Možná i „který (Jaldabaóth) viděl pro svůj duševní status“, či „který viděl v jeho (Adamově?) psychické (podobě)“. Waldstein/Wisse (1995) překládají: „Which he had seen in its psychic (form)“. Lze to chápat, že mocnosti skládají duševního Adama podle tvaru obrazu, který viděl Jaldabaóth a každé z nich řekl, jakou část má učinit, nebo že mocnosti viděly každá jen část tvaru obrazu na vodách, který demiurg viděl celý? Nebo mocnosti viděly jen odraz na vodě a Jaldabaóth viděl i jeho původce Barbeló, samotný obraz Boží? Pro specifickou roli prvního archonta snad mluví i to, že následující věta užívá singulár („Stvořil bytost ...“).

⁴⁶³ Jméno „Adam“ je zde dáno patrně na základě toho, že se tak jmenuje člověk nebeský, jak je možno vykládat verzi *TKJ* BG (k tomuto nebeskému Adamovi srv. *TKJ* BG 35,5). K etymologiím jména viz zde kap. 1.5.

⁴⁶⁴ Srv. *Gn* 5,1.

⁴⁶⁵ Či: „tohoto“. Toto zdůraznění chápu jako odkaz na to, co se archontům zjevilo, proto překládám takto. Waldstein/Wisse (1995) překládají „his name“ ve smyslu, že se to vztahuje k pozemskému Adamovi, což je také možné.

⁴⁶⁶ Waldsteinův a Wisseův (1995) překlad „from the image image“ se nezakládá na textu.

⁴⁶⁷ Nebo: „tohoto“. Také zdůraznění, viz p. 239.

Verze *TKJ* II stojí nejbliže *Gn* 1,26 v tom, že návrh na stvoření člověka podává demiurg, zatímco v obou dalších verzích se na tom domlouvají všechny mocnosti navzájem.

TKJ II odráží pouze první biblickou verzi stvoření člověka z *Gn* 1,26-27, zatímco v *TKJ* BG a *TKJ* III probleskují i narážky na *Gn* 2,7 LXX.⁴⁶⁸ Ve všech verzích jde nicméně zatím jen o stvoření člověka psychického,⁴⁶⁹ což je pro *TKJ* specifické: v jiných gnostických textech je „podle obrazu a podoby“ tvořena tělesná podoba člověka ze země.⁴⁷⁰ V kratší recenzi (BG a III) nicméně podobně mocnosti vytvářejí nejprve „výtvar“, tj. něco jako nehmotné tělo (užito sloveso $\mu\lambda\alpha\sigma\sigma\epsilon$, typické pro *Gn* 2,7), do něhož pak stvoří duši, která napodobuje „toho, který byl od počátku, dokonalého Člověka“. Kdo je tento „dokonalý Člověk“? Ze srovnání jeho přízviska vyplývá, že jím může být i nebeský Adam,⁴⁷¹ nicméně označení „ten, kdo byl od počátku“ se spíše hodí na Barbeló. Je také možné, že ve svém zjevení Barbeló s nebeským Adamem splývá. „Dokonalý člověk“ je podle začátku *TKJ* obsahem celé nauky, kterou Ježíš Janovi sděluje.⁴⁷² Dokonalého člověka v gnostickém pojetí bychom mohli chápat jako určitý nárok na vnitřní stav člověka: představu, že člověk v sobě nese Boží obraz, který je možno probudit a který mu umožňuje správné jednání; tato představa má soteriologické konotace a pojí se na jednu stranu s Adamem (před jeho pádem), na stranu druhou s Ježíšem, který Adamův původní stav obnovuje.⁴⁷³

Archonti podle *TKJ* nejprve stvořili ze svých vlastních sil Adamovu duši; zjevený obraz byl tedy obrazem především duše.⁴⁷⁴ Zatímco dle BG je tato duše jen jedna, dle III. kodexu to vypadá, že každá ze sil tvoří svoji dílčí duši.

TKJ II se od zbývajících verzí, podle nichž je Adam stvořen podle obrazu i podoby Boží, liší v tom, že zde je člověk stvořen podvojný: má obraz Boží a podobu archontů.⁴⁷⁵ Obraz ($\sigma\iota\kappa\omega\nu$) zde představuje něco božského a stojí nad podobou ($\epsilon\iota\kappa\epsilon$). Dále se nicméně říká, že člověk byl stvořen „podle podoby prvního dokonalého Člověka“, takže autor nebyl asi tak zcela pojmově důsledný. Možná (a vzhledem k tomu, jak pečlivě dále kopírují nebeský vzor) je „podobou“ archontů míněna jen jejich tělesnost.⁴⁷⁶ Důvodem stvoření Adama (který se explicitně objevuje pouze ve verzi II. a IV. kodexu) je touha archontů po božském světle.⁴⁷⁷ Možná proto jej i magicky pojmenují podle člověka nebeského, i když se o tom, že by se zjevení představilo, nikde nemluví. Třeba je však předpokládáno, že hlas, zvěstující „Člověka a Syna Člověka“, mluvil hebrejsky, kde slovo „Adam“ má význam „člověk“. Samotná etymologie jména „Adam“, kterou náš spis odvozuje od světla, však se světlem nijak nesouvisí.⁴⁷⁸ Kratší recenze k tomu přidávají, že archontům se má stát světlem nejenom

⁴⁶⁸ Především tam, kde pro „tvořit“ užívají slovesa $\mu\lambda\alpha\sigma\sigma\epsilon$ (LXX: $\epsilon\pi\lambda\alpha\sigma\epsilon\nu$, „uhnětl“), které je charakteristické pro *Gn* 2,7 (oproti $\tau\alpha\mu\iota\omicron$ v *Gn* 1,26-27, které odpovídá řeckému $\pi\omicron\upsilon\iota\eta\sigma\omega\mu\epsilon\nu$; srv. sahidské zlomky *Genesis* 1,26-27 (von Lemm) a *Gn* 2,15 (Maspero) in Kaiser 2006, s. 382-383).

⁴⁶⁹ Viz Luttikhuisen 2000, s. 141-142.

⁴⁷⁰ PuvSv i PodArch kombinují *Gn* 1,26-27 a 2,7.

⁴⁷¹ Viz *TKJ* BG 35,3-4: „dokonalý, pravý člověk.“ Srv. *TKJ* II 8,28-9,3. Pokud tomu tak je, duše nějak souvisí (dle *TKJ* II „podle podoby“) i s nebeským Adamem.

⁴⁷² *TKJ* BG 22,8-9. Tuto nauku zjevuje těm, kteří také „z nepohnutého pokolení dokonalého člověka“ pocházejí (*TKJ* BG 22,14-16).

⁴⁷³ Srv. např. *MEv* BG 18,15-21; *PodArch* 91,2; *FpEv* 75,14-25; *TKJ* II 13,4 a *Iren. haer.* I,29; *TKJ* II 8,28-9,3; *TKJ* BG 35,5; 71,11-72,12.

⁴⁷⁴ Luttikhuisen 2000, s. 143, soudí, že je zde duše (dle rozšířeného starověkého názoru) stvořena z éterické substance (Aristotelovy *quinta essentia*) a podřízena vlivu planet. Jediným božským prvkem je podle této hypotézy v člověku duch, a duše má podle něj obraz Boží proto, aby byla hodna tohoto ducha přijmout. „Podle božského spásného plánu patří božskému obsahu také božská forma“ (Schenke 1962, s. 43).

⁴⁷⁵ Tato verze je formulací návrhu nejbliže biblickým sahidským překladům, v nichž Bůh navrhuje stvoření podle „našeho obrazu a podle naší podoby“ (von Lemm, in: Kaiser 2006, s. 382), protože se s nimi shoduje v druhé části (Giversen 1963a, s. 243). Viz též Nagel 2002, s. 167.

⁴⁷⁶ Srv. *PodArch* 87,29-33: člověk má podobu Boží a podle archontů (hmotné) tělo.

⁴⁷⁷ Giversen 1963a, s. 241.

⁴⁷⁸ Viz zde kap. 1.5.

Adamovo jméno, ale i jeho síla: Giversen zde vidí narážku na to, že v Adamovi bude zářit síla Sofie, kterou do něj vložil demiurg. To v příběhu nicméně nastane mnohem později.⁴⁷⁹

Mocnosti mohou tvořit díky „tvaru obrazu“, tj. odrazu ve vodě, který viděly (nebo jej možná viděl jen Jaldabaóth). Tvoří Adama část po části, přičemž každá z nich vytváří svoji část podle svých předpokladů a schopností, či podle toho, co si zapamatovala, do podoby duševní⁴⁸⁰ (odraz obrazu ve vodách byl patrně pomíjivý a zase zmizel).

TKJ zdůrazňuje osobní investici archontů do stvořeného člověka. Vkládají do něj svoji duševní sílu. Jak archonti ale záhy zjistí, psychický Adam je převyšuje. Proto se jej ještě později budou snažit tělesným stvořením odtrhnout od světla a uvázat do moci hmoty a živlů.⁴⁸¹

3.3.3. Duševní Adam a jeho údy

Nejprve Jaldabaóthovy mocnosti (zde zvané „síly“)⁴⁸² tvoří všeobecnou konstituci duševního těla člověka, které se skládá ze sedmi substancí, postupující od vnitřku k vnějšku:⁴⁸³

TKJ BG 49,9-50,11: „A síly začaly (tvořit) zevnitř:⁴⁸⁴ první je Božství, (to, co stvořila,) je duše kostí. Druhá je Dobrota (ΤΗΕΝΕΤΕΡΟΝ):⁴⁸⁵ je to duše šlach.⁴⁸⁶ Třetí je Oheň: je to duše masa. Čtvrtá je Prozřetelnost (ΠΡΟΝΟΙΑ): je to duše morku⁴⁸⁷ a celé stavby těla.⁴⁸⁸ Pátá je Království: [je to] duše [krve]. Šestá je Chápání (ΣΥΝΖΕΣΙΣ): je to duše kůže. Sedmou je Moudrost (ΣΟΦΙΑ): je to duše vlasů.⁴⁸⁹ A uspořádaly celé tělo, a jejich andělé stáli při nich. Z toho, co prve připravily mocnosti, (stvořili andělé) substancí (ΣΥΠΟΚΤΑΣΙΣ) duše, uspořádání spojených údů.“⁴⁹⁰

TKJ II 15,23-29: „Množství andělů pak stálo při něm a získalo od mocností sedm substancí toho duševního (prvku) (ΣΥΠΟΚΤΑΣΙΣ ΠΤΕ ΤΥΧΙΚΗ),⁴⁹¹ aby stvořilo proporce údů, proporce měř⁴⁹² a uspořádané skloubení všech částí.“

Archontské síly vkládají do Adamovy duše mnoho ze sebe sama. Adam tak dostává nejen jednotlivé vlastnosti, které zastupují, a jejich sílu, ale současně se stává i podrobeným jejich astrologickému vlivu.⁴⁹³ Tento popis byl inspirován poněkud svébytnou interpretací motivů z Platónova *Tímaia* 73b-76e.⁴⁹⁴ Postup tvoření Adamových údů podobně jako u

⁴⁷⁹ Dle Giversena byla proto tato zmínka do *TKJ* BG a *TKJ* III vložena druhotně (1963a, s. 243).

⁴⁸⁰ Giversen 1963a, s. 242.

⁴⁸¹ *TKJ* II,20,32-21,14.

⁴⁸² ΔΥΝΑΜΙΣ (II.) či ΔΟΜΗ (BG). Srv. jejich seznam v *TKJ* II 12,13-25, kde jsou ženskými aspekty androgynních archontů.

⁴⁸³ Van den Broek 1996b, s. 75. Zatímco verze *TKJ* BG a *TKJ* III vše formulují tak, že je z nich možno chápat, že sedm duší je oněch sedm sil samých, *TKJ* II říká, že sedm mocí stvořilo sedm duší. Giversen 1963a, s. 244, z toho vyvozuje, že verze *TKJ* II zachycuje tradici dřívější.

⁴⁸⁴ Dosl: „odspodu“. Waldstein/Wisse: „from (the image) bellow“.

⁴⁸⁵ Či: „Kristovství.“

⁴⁸⁶ Nebo: „nervů.“

⁴⁸⁷ Srv. *PuvSv* 114,34-35.

⁴⁸⁸ Tak chápe van den Broek 1996b, s. 75-76. Srv. Platón, *Tim.* 73d.

⁴⁸⁹ V ostatních verzích (*TKJ* III 22,18-23,6; *TKJ* II 15,13-23) jsou jména a pořadí mocností trochu odlišné, ale pořadí tělesných částí zůstává. Verze II. kodexu uvádí přímo, že každá síla patřičnou duší stvořila, což kratší recenze buď předpokládají, nebo tyto síly snad s odpovídajícími dušemi ztotožňují.

⁴⁹⁰ *TKJ* III 23,8-11: „(Andělé) stvořili [z] duší, které mocnosti připravily, podstatu [duší, údů] a kloubů.“

⁴⁹¹ Duševní prvek se tedy skládá ze sedmi částí.

⁴⁹² Waldstein/Wisse překládají jako „trup“, nicméně slovo je v plurálu.

⁴⁹³ Luttikhuisen 2000, s. 142, p. 7.

⁴⁹⁴ Na daném místě však Platón mluví o tělesném těle, nikoli o skládání duše. Van den Broek 1996b, s. 74-75, soudí, že autorovi nebyl zdrojem přímo *Tímaios*, ale pozdější pramen, který s částmi těla, jak je popisuje Platón, spojoval sedm planet a vše kombinoval s učením o sestupu duše. Viz též King 2006, s. 111.

Platóna začíná zevnitř a probíhá směrem ven. Celá pasáž patří do žánru, zvaného *melothesia*, který se zabýval stvořením těla člověka sedmi planetami a jejich vlivem na něj.⁴⁹⁵ Starověké *melothesie* také často operovaly s dvanácti znamenými zvěrokruhu.⁴⁹⁶ Ze sedmi částí tvoří Boží moudrost tělo člověka také ve *2Hen* 11.⁴⁹⁷

Tajná kniha Janova dále uvádí detailní popis tvoření jednotlivých údů.⁴⁹⁸ Z této poměrně dlouhé a nudné pasáže uvádím na ukázkou jen několik charakteristických částí:

TKJ II 15,29-16,5: „První (z nich) začal tvořit hlavu: Eterafaópe Abrón stvořil jeho hlavu; Méningesstróeth stvořil mozek; Asterechmén pravé oko; Thaspomocham levé oko; Ierónymos pravé ucho; Bissum levé ucho; Akióreim nos; Banén Efrúm rty; Amén zuby; Ibikan stoličky; Basiliadémé mandle; Achcha čípek; Adaban krk; Chaaman páteř; Dearchó hrdlo ...“⁴⁹⁹

Archontské síly zde (na rozdíl od předchozí pasáže) nepostupují směrem zevnitřku ven, nýbrž od hlavy až k patě.⁵⁰⁰ Z následujícího výčtu je možno vzhledem k představě o Adamově duševním těle uvést, že tento Adam měl již pupík⁵⁰¹ a dle výkladu některých badatelů byl snad androgynní.⁵⁰² Poté, co je jmenováno sedm andělů, kteří jsou ustanoveni nad nimi všemi,⁵⁰³ výklad přechází k těm, kteří působí jednotlivě v údech,⁵⁰⁴ líčí oněch sedm, kteří mají moc nad nimi všemi,⁵⁰⁵ a dostává se k schopnostem a emocím Adamovy duše:

⁴⁹⁵ Jako příklad pozdější (9. stol.) *melothesie* velmi podobné výčtu v *TKJ* BG 49,9-50,11 je možno uvést *Vičítakihá-i Zátšpam* 30,4-12 od středoperského autora Zátšpama (citát uvádí van den Broek 1996b, s. 77-78). Samotná představa zvláštního vztahu mezi částmi těla a planetami je však mnohem starší. Planetární *melothesie* uvádí také Claudius Ptolemaios, *Tetrabiblos* III,12 (citaci viz van den Broek 1996b, s. 79; příklady iránských *melothesí* viz tamt., s. 79-81 a 84-85). Viz též Lincoln 1986, s. 21-25 (tabulky srovnání *melothesí*).

⁴⁹⁶ Srv. učení priscilliánů (4. stol.) dle Orosia (*Consult.* 2, s. 667; proti dvanácti znamením, která stvořila tělo člověka a která představují dvanáct sil temnoty, stojí v opozici dvanáct nebeských duchů, kteří stvořili duši a odpovídá jim dvanáct biblických patriarchů). Viz též Sigibertus Gemblacensis, *Chron.* 386, s. 67D-68A. Srv. též manichejská *Kefalaia* LXX; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* V,21-22; Vettius Valens II,36; Firmicus Maternus, *Math.* II,24. Viz Popovic 2007, s. 114-115. Vliv znamení zvěrokruhu na jednotlivé části těla učil také astrolog Manilius (1. stol. po Kr.), *Astron.* II,453-465.

⁴⁹⁷ *2Hen* 11 (př. R. Jakovlevič, Z. Hauptová, V. Konzal): „Šestého dne jsem přikázal své moudrosti, aby stvořila člověka ze sedmi částí: jeho tělo ze země, jeho krev z rosy a slunce, jeho oči z mořské propasti, kosti z kamení, jeho rozum z rychlosti andělů a oblak, jeho žíly a vlasy z trávy země, jeho duši z mého ducha a z větru. A dal jsem mu sedm vlastností: sluch pro tělo, zrak očím, živočišný čich, hmat žilám, chuť krvi, kosti vytrvalost, rozumu sladkost.“

⁴⁹⁸ Tuto část obsahuje jen delší recenze, tj. jen verze II. a IV. kodexu.

⁴⁹⁹ Celkový počet andělů v této části je 69, ale podle Giversena (1963a, s. 247) jich bylo nicméně původně zřejmě 72 (a písař patrně opomněl opsat u některých párových orgánů jejich protějšek).

⁵⁰⁰ Giversen 1963a, s. 244.

⁵⁰¹ Který je odlišný od břicha. *TKJ* II 16,14-15: „Arech břicho; Fthaué pupík.“

⁵⁰² *TKJ* II 16,12-13: „Astróps pravý prs (δΙΒΕ); Barróf levý prs“ (δΙΒΕ je varianta od εΔΙΒΕ a primárně – avšak ne vždy - znamená prsa ženská; Westendorf 2000², s. 33 a 446); *TKJ* II 16,28-30: „Beduk [pravý] ΠΤΕΤΕ; Arabéi levý penis; Eiló varlata; Sórma genitálie (ΔΙΔΟΙΟΝ)“. Zatímco Waldstein/Wisse překládají to, co stvořil Beduk, (s otazníkem) jako „[pravý] zadek“, Krause toto neznámé slovo převádí (podle symetrie s „levým penisem“) jako „pravou dělohu.“ K témuž s příkláním i Bullard 1970, s. 79-80 (od nějž i Krauseho názor přebírá). Pravděpodobné řešení této zapeklité pasáže nabízí (v dosud nevydaném článku, s. 5-6) Plisch: při opisování se podle jeho hypotézy písař přehlédl o řádek. Původní text tedy dle Plische zněl: „Beduk „[pravou] hýždí. Arabéi levou <hýždí.> penis.“ Otázka Adamovy androgynity však i tak zůstává otevřená.

⁵⁰³ *TKJ* II 17,7-8. Jsou to: „Athóth, Armas, Kalila, Jabél, (IV,26,19-20: Sabaóth, Ka[in], [Áb]el)“.

⁵⁰⁴ *TKJ* 17,8-29. Těchto sil je uvedeno 30, ale zdá se, že tento druhý výčet je možná oproti původní verzi zkrácen (Giversen 1963, s. 248-249). Opět se tu objevuje možnost Adamovy androgynity, protože pasáž zvlášť uvádí „pohlavní orgány (ΚΟΥΝ)“, v nichž působí Sabaló (*TKJ* II 17,20; Waldstein/Wisse 1995, s. 105, tento výraz překládají jako „womb“, nicméně může označovat i genitálie mužské; viz Westendorf 2000², s. 65) a zvlášť „všechny genitálie“ (ΔΙΔΟΙΟΝ; dle slovníku *LSJ*, s. v. αἰδοῖον, může tento výraz označovat ohanbí mužské i ženské), v nichž působí Bathinóth (*TKJ* II 17,22). Je nicméně možné, že Adam nemá dvojí pohlavní ústrojí, ale autor popsal zvlášť stvoření jeho vnitřních a vnějších částí.

⁵⁰⁵ *TKJ* II 17,29-32: „Michaél, Uriél, Asmenedas, Safasatoél, Aarmuriam, Richram, Amiórps.“

TKJ II 17,32-18,2: „A ti, co mají na starosti smysly (ΔΙΟΘΗCΙC): Archendekta. Ten, co má na starosti vnímání (ΔΗΛΛΗΜΨΙC): Deithar bathas. Ten, co má na starosti představy (ΦΑΝΤΑCΙΑ): Ummaa. Ten, co má na starosti [uspořádání (ΦΩΝΗC)]: Achiaram. Ten, co má na starosti všechna hnutí (ΖΟΡΜΗ): Riaramnachó.“

Zde najednou text přechází od andělů k daimonům.⁵⁰⁶ Rozdíl je patrně v tom, že zatímco andělé duševní tělo tvoří a působí v něm, daimoni v tomto těle vznikají. Jejich matkou je látka a vznikají z kontrastů jejích živlů. Také další daimoni, kteří tvoří emoce, jsou pojednání v kontrastech.⁵⁰⁷

TKJ 18,2-19,10: „A zdroj (ΠΗΓΗ) daimonů, kteří jsou v celém těle, je vymezen (těmito) čtyřmi: teplem, chladem, vlhkem, suchem. Matkou jich všech je látka. Ten, který vládne teplu, (je) Floxofa; ten, který vládne chladu, Oroorothos; ten, který vládne suchu, Erimachó; ten, který vládne vlhku, Athyró. Matka jich všech, Onorthochrasaei, neomezená, stojí uprostřed nich a prostupuje jimi všemi.⁵⁰⁸ Je doopravdy látkou, protože je živí.⁵⁰⁹ Čtyři hlavní daimóni (jsou tito): Efememfi, ten patří požitku; Jókó, ten patří touze; Nenentófi, ten patří zármutku (ΛΥΓΗ), Blaoméni, ten patří strachu. Matkou těch všech je Esthénsis Uch Epiptoé.⁵¹⁰ Z těchto čtyř daimonů vznikly vášně (ΠΑΘΟC). Ze zármutku závist, žárlivost, tíseň, starosti, bolest, zatvrzelost, úzkost, naříkání a jiné podobné. Z požitku vzniklo mnoho špatností, prázdná pýcha a (jiné) tomu podobné. Z touhy hněv, zlost, žluč, hořká láska (ΕΡΩC), chtivost a jim podobné. Ze strachu zděšení, podlézavost, sklíčenost a stud. Tyto všechny mohou činit dobře i špatně. Vhled do jejich pravé (povahy)⁵¹¹ představuje Anaró, která je hlavou látkové duše, neboť přebývá se sedmi smysly, Uch Epiptoé.⁵¹² Toto je počet andělů: je jich dohromady 365. Všichni pracovali na duševním a látkovém těle, dokud (je) nedokončili, úd po údu. Jsou ještě další, kteří mají na starosti ostatní vášně, které jsem ti nezmínil. Pokud je však chceš poznat, je to zapsáno v Zoroastrově knize.“

Přes zmínku o „látkovém těle“ v této pasáži *TKJ* hovoří pouze o stvoření duševního těla a Adam je uzavřen v hmotné tělo, stvořené z živlů, až teprve mnohem později.⁵¹³ Giversen tuto nepřesnost vykládá tak, že delší pasáž o tvoření jednotlivých údů, obsažená pouze ve II. a IV. kodexu, byla přejata z jiného zdroje (zmíněné „Zoroastrovy knihy“⁵¹⁴), v němž se však původně jednalo o tvoření tělesného těla.⁵¹⁵ Duševní tělo člověka je tedy snad stvořeno z „lehké“ či „neviditelné látky“ (na rozdíl od jeho budoucího tělesného těla z „těžké“ látky).⁵¹⁶ Jeho důležitou část tvoří emoce,⁵¹⁷ které mají na starosti čtyři hlavní daimoni. Ze čtyř prvotních emocí (požitek, touha, zármutek a strach) pak vzniká mnoho dalších. Jejich kategorizace tu odráží vliv stoické filosofie.⁵¹⁸ Všechny tyto emoce a psychická hnutí „mohou činit dobře i špatně“, tj. nejsou samy o sobě dobré či zlé, ale závisí zřejmě na tom, co si s nimi člověk počne. Proto když demiurg později do Adama vdechl ducha života, zůstává Adam inteligentní a ctnostný a říká se o něm, že je „nahý, bez špatnosti“.⁵¹⁹ Adamova ctnost je

⁵⁰⁶ Lze překládat i jako „démoni“, nicméně vzhledem k jejich překvapivě neutrální roli v této pasáži překládám v původním antickém významu, přičemž nechávám otevřeně obě výkladové možnosti.

⁵⁰⁷ Giversen 1963a, s. 250.

⁵⁰⁸ K možné slovní hříčce mezi charakteristikami a jménem této bytosti viz Giversen 1963a, s. 252.

⁵⁰⁹ Srv. Platón, *Tim.* 49a, 50d.

⁵¹⁰ K tomuto jménu, které vzniklo zkomolením řecké fráze, viz Waldstein/Wisse 1995, s. 109.

⁵¹¹ Čtu dle Waldsteina/Wisseho (1995).

⁵¹² Srv. *TKJ* II 18,19.

⁵¹³ *TKJ* II 20,35-21,14.

⁵¹⁴ Tento spis se nám nedochoval (*Zostriános* z *NHC* VIII,1 je textem odlišným). Knihy, zaštiťující se Zoroastrovým jménem, zmiňují Porfyrios (*Vit. Plot.* 16); Klémens Alexandrijský (*Strom.* I,69,6 a V,103,3) a Plinius (*NH* XXX,4).

⁵¹⁵ Giversen 1963a, s. 252-254.

⁵¹⁶ Dunderberg 2009, s. 214; Schenke 1962, s. 65-66.

⁵¹⁷ *TKJ* II 18,14-32.

⁵¹⁸ Srv. především Pseudo-Androníkos, *Pass.* 1.1.1 a 1.2.1; Cicero, *Tusc.* IV,16-21; Onuki 1989, s. 30-46; Dunderberg 2009, s. 214.

⁵¹⁹ *TKJ* II 19,25-20,9, citát *TKJ* II 20,7. Tuto zjevnou aluzi na *Gn* 3,7 (procezenou již přes gnostickou interpretaci) překlad Waldsteina/Wisseho („he was free from wickedness“) pomíjí. Dle Dunderberga je tato

nicméně dále podrobována mnoha zkouškám: nejprve je uvržen do oblasti látky a obalen hmotným tělem jako „poutem zapomnění“,⁵²⁰ poté se jej archón pokouší svést příslibem zahálení v ráji.⁵²¹ Nakonec se prostřednictvím Evy archontovi povede do člověka vnést sexuální touhu.⁵²² Archonti jako své prostředky užívají emoce, vyhnanství, tělesnost a sexualitu. Těchto nebezpečí světa si byli vědomi i stoikové: podle nich se jimi člověk nesmí dát vyvést z míry,⁵²³ musí být ve střehu a kontrolovat se pomocí rozumu. V *TKJ* podobným způsobem Adama chrání „myšlenka světla“, která v něm přebývá a představuje jeho schopnost chápání.⁵²⁴ Archonti jej nejsou schopni o ni připravit.

3.3.4. Nepohyblivý Adam a jeho ožívání

TKJ II 19,10-21-33: „Všichni andělé a démoni pracovali, dokud neuspořádali duševní tělo - a jejich dílo bylo zcela nečinné a po dlouhý čas nepohyblivé. Když však Matka chtěla získat sílu, kterou dala prvému archontovi,⁵²⁵ poprosila Matku-Otce (ΜΗΤΡΟΠΑΤΕΡ) veškerenstva, velkého v milosti, a on seslal ve svatém úradku dolů pět osvětlitelů (ΦΩΣΤΗΡ) na místo andělů prvního archonta. Poradili mu tak, aby mohli vyvést sílu Matky. Řekli Jaltabaóthovi: ‚Dechni (ΝΙΨΕ) do jeho tváře prostřednictvím svého ducha a jeho tělo vstane.´ A on do něj vdechl svého ducha, který je silou jeho Matky; nepoznal (to), protože přebývá v nevědomosti. A síla Matky přešla skrze Jaltabaótha do duševního těla, které bylo utvořeno podle podoby (ΚΑΤΑ ΠΕΡΙΕ) toho, který je od počátku. Tělo se pohybovalo, sílilo a zářilo.“

TKJ BG 50,11-52,1: „A celé tělo bylo stvořeno, sestavilo (je) množství andělů, o nichž jsem mluvil prve. Zůstalo všal po dlouhý čas nečinné, protože jej sedm mocností ani dalších třistašedesát andělů, kteří uspořádali [skloubené] údy, nebylo schopno probudit. A (Matka) [chtěla vzít] sílu, kterou dala archontovi Prúniky (ΠΤΕ ΠΕ ΠΡΟΥΝΙΚΟΣ). Přišla v nevinosti a poprosila Otce veškerenstva, jehož milost je veliká, a Boha světla.⁵²⁶ On seslal ve svém svatém úradku Samozrozeného (ΑΥΤΟΓΕΝΗΣ) a čtyři světla v podobě (ΣΗΟΤ, III 24,3: ΤΥΠΟΣ) andělů prvního archonta. Poradila mu tak, aby z něj mohla vyvést sílu matky. Řekla mu: ‚Dechni do jeho tváře z ducha, který je v tobě, a dílo (ΦΩΒ) vstane.´ A on dechl prostřednictvím svého ducha, který je silou jeho Matky, do (jeho) těla, a [v tu chvíli] se pohnulo.“⁵²⁷

„Matkou“ je míněna Sofia, matka demiurgova, která se snaží napravit to, co vzniklo v důsledku jejího omylu.⁵²⁸ Pasáž je výkladem *Gn* 2,7. Odráží specifický setovský humor: dává do kontrastu námahu, kterou museli andělé a démoni ke stvoření duševního Adama

alegorie sekundární a v kratší recenzi schází. V tom se však mýlí, protože se tento motiv objevuje i v ní, dokonce jako Adamova ctnost, kterou archonti zaznamenali na prvním místě (viz *TKJ* III 24,20-21; *TKJ* BG 52,11-13).

⁵²⁰ *TKJ* II 20,30-21,13.

⁵²¹ *TKJ* II 21,16-22,2.

⁵²² *TKJ* II 24,15-34. Viz Dunderberg 2009, s. 215.

⁵²³ Srv. Epiktétos, *Diatr.* I,29,6-8; 3,22,22; Cicero, *Tusc.* IV,68-76.

⁵²⁴ *TKJ* II 22,15-18; II 20,14-28. Dunderberg 2009, s. 215.

⁵²⁵ K tomu viz *TKJ* II 14,2.

⁵²⁶ Je jím míněn patrně třetí z božské trojice, tj. Syn - Samozrozený.

⁵²⁷ *TKJ* III 24,13-14: „[Ihned se] začalo pohybovat [a stalo se silnějším] než on.“

⁵²⁸ První archón je nazýván „archontem Prúniky“ (překládám dle Pearsona 1990a, s. 33; Waldstein-Wisse: „the Ruler of of sexual desire“). „Prúneikos“ bylo v gnostických textech přízvisko nižší Sofie (srv. např. *2TrSet* 50,27-29; Epifanos, *Haer.* XXI,2,4-5; XXV,3,2; Eirénaios, *Haer.* I,30,3.11-12). Toto slovo by bylo možné (i když ne úplně přesně) přeložit jako „poběhlivce“. *LSJ*, s. v. προυνεικος a προυνικία, uvádí tyto dva významy: „one who bears burdens out of the market“ a „lewd“. Je to nižší Moudrost, jednající se světem. Sofia v tomto svém aspektu je principem separace a zdrojem plurality, bez níž však nemůže být v tomto světě život. K této postavě setovské gnóse (a k etymologii jejího jména) viz Pasquier 1988, s. 47-66; Meyer 1988, s. 67-70. Pasáž zde nejspíše zdůrazňuje, že Jaldabaóth vládne sexuální touze. *TKJ* III 23,21 má na paralelním místě οὐπρουνικον, „v poběhlivosti.“ Tato verze naráží na to, že archón vznikl z nepatřičné prvotní touhy Sofie. Oba výklady se však nevykládají. Motivy poběhlivosti a nevinosti Sofie delší recenze vynechává, snad kvůli antropomorfnímu zabarvení těchto pojmů. Dle King 2006, s. 127, se delší recenze snaží změnit text ve prospěch výkladu, že vše, co se týká sexuality a rozmnožování, patří pouze do nižšího světa (srv. též pasáž o odstranění Myšlenky světla z Evy předtím, než archonti Evu znásilnili; *TKJ* II 24,13-15).

vynaložit, a výsledek, kterým je něco, co nefunguje. Adamova nepohyblivost⁵²⁹ však byla již v Božím plánu. Bůh (TKJ II: Barbeló) na přímluvu Sofie sesílá pět andělů osvětlitelů, kteří přicházejí k demiurgovi převlečení za jeho vlastní anděly. Tuto pěticí tvoří Samozrozený, který je v našem spise ztotožňovaný s Kristem, a čtyři andělé, kteří dle theogonie TKJ obývají čtyři velké aióny (v nichž sídlí také nebeský Adam, jeho syn Sét, Sétovo pokolení a duše spravedlivých).⁵³⁰ Vzít na sebe podobu patřící archontskému světu, a tak archonty oklamat, je lest, kterou nebeské bytosti v gnostických textech občas užívají.⁵³¹ Osvětlitelé demiurgovi nelžou, protože mu poradí skutečný způsob, jak Adama oživit. Jaldabaóth však nedohlédne dosah tohoto činu; neví, že tím sám o duchovní prvek nevědomky přijde. Předtím se demiurg snažil získat moc nad světlem, ale stal se mu přesný opak a o svoje světlo přišel.⁵³² Tento gnostický výklad chce objasnit, jak může být člověk současně vytvořený z nižší substance, a přitom mít božského ducha.⁵³³

Duch, který je božskou částí danou shůry,⁵³⁴ se v Adamovi ihned projeví. Adamovo duševní tělo se nejen začalo hýbat (stala se z něj tedy „živá duše“ jako v Gn 2,7),⁵³⁵ ale i „sílilo“ a „zářilo“. V demiurgovi předtím duch patrně přebýval pouze jako neprobuzená možnost.⁵³⁶

„Tehdy začaly ostatní mocnosti žárlit, protože člověk vznikl z nich všech a ony mu daly svou sílu. A jeho moudrost byla mocnější než (moudrost) těch, co jej stvořili, a než (moudrost) prvního archonta. A když poznaly, že je (stvořený člověk) světelný a že myslí lépe než ony, a že je nahý - prostý špatnosti,⁵³⁷ vzaly jej a uvrhly do dolní oblasti veškeré látky.“ (TKJ II 19,34-20,9)

Protože se archonti cítí ohroženi nově nabytými Adamovými schopnostmi, jimiž ho obdařil prvek duchovní, rozhodnou se jej svrhnout do hmotného světa. „Požehnaný Matka-Otec“, tj. Barbeló,⁵³⁸ se však nad Adamem slitoval a poslal mu jeho božskou pomocnici, „Myšlenku světla“ (která je duchovním předobrazem Evy). Archonti o ní zatím netuší, i když

⁵²⁹ Viz komentáře k předchozím spisům, zde kap. 3.1.3 a 3.2.6.

⁵³⁰ TKJ II 7,10-20; TKJ BG 32,20-33,4. Ke vztahu těchto pěti viz van den Broek 1996a, s. 56-66; Logan 1996, s. 218-221; Giversen 1963a, s. 183-185.

⁵³¹ Srv. např. sestup Krista nebeskými sférami v 2TrSet 56,21-29.

⁵³² Luttikhuisen 2000, s. 144.

⁵³³ King 2006, s. 101.

⁵³⁴ Luttikhuisen 2006, s. 40, pochybuje, že by mohla být představa, že nejvnitřnější jádro člověka nebylo stvořeno, ale vzniklo sestupem božského, svým původem biblická nebo židovská, a tento motiv připisuje naukám čerpajícím z aristoteléské filosofie (odkazy viz tamt.).

⁵³⁵ Dle badatelů je zde gnostická antropologie nekonzistentní: pokud je duch tak nezbytný, že se bez něj člověk dokáže jen plazit (srv. též TKJ BG 67,4-7 a TKJ II 26,12-14), proč nejsou všichni vzpřímeně chodící lidé duchovní bytosti? Pétrement 1993, s. 105, vykládá „vzpřímenost“ přeneseně: ti, kdo nepřijali ducha, se ve svém jednání jen přizemně plazí jako zvířata. Jiní badatelé chápou pneumatický prvek spíše jako schopnost či potenciál ke spáse každého člověka nebo sémě v něm, které však nemusí být u každého aktivováno (Logan 1996, s. 221 a 266; Williams 1996, s. 195; Luttikhuisen 2000, s. 147, p. 196). Dle názoru Luttikhuisena (2000, s. 147-148) má představa, že božská možnost v člověku musí být rozvíjena, své kořeny v helénistické filosofické tradici ovlivněné Aristotelovou antropologií. Aristoteléské myšlenky se do gnostických spisů dostaly smíšený s jinými tradicemi (odkazy viz Luttikhuisen 2006, s. 30-43). Podle Aristotela je božským podílem na duši mysl - *nús* (*De anima* II,2, 413b24-27; *De gen. anim.* II,3, 736b27-29). Předtím, než se *nús* probudí, je duše ve „spánku“ (*De anima* II 1,412a10-11 a 412a22-27). Mysl je všem společná, ale neprojevuje se v každém stejně (*De anima* I,2, 404b6-10). Tato filosofická myšlenka dostala v gnostických textech typicky náboženský ráz: světelná síla matky je ponořena v temnotách, dokud ji neprobudí volání shora. Gnostická spása je teprve důsledkem odpovědi na toto volání a božský prvek v člověku je neustále ohrožen. Na rozdíl od mínění hereziologů (Kléméns, *Ex. Theod.* 56 a *Strom.* IV,89; Eirénaios, *Haer.* I,6,2-4), se samotní gnostikové zřejmě nepovažovali za předem spasené pouze svou přirozeností (viz Schottroff 1969, s. 65-97).

⁵³⁶ Luttikhuisen 2000, s. 147, p. 30.

⁵³⁷ TKJ BG 52,11-16: „Poznaly, že je nahý – prostý špatnosti, protože je moudřejší než ony, a že vstoupil do světla.“

⁵³⁸ TKJ II 20,9-10.

si všimli, že Adama uvrhnutí do hmotného světa zcela nezbavilo světla a schopnosti správně uvažovat.⁵³⁹ Mocnosti se jej tedy pokusily uvázat do hmotného těla:

„Vzaly oheň, zemi a vodu, smíchaly je dohromady se čtyřmi ohnivými větry, skuly je a způsobily veliké zděšení. A přivedly (člověka) do stínu smrti, aby jej vytvořily znovu ze země, vody, ohně a ducha - z toho, co má původ v látce, která je nevědomostí temnoty, touhou a jejich odlišným duchem (ΠΝᾶ Ἐτῶρριαεῖτ).⁵⁴⁰ To je hrob, (spočívající v) dalším vytvoření těla,⁵⁴¹ kterým lupiči oblékli člověka, pouto zapomnění.“ (TKJ II 20,35-21,12)

Toto hmotné stvoření je nazýváno „znovustvořením“ (nebo „dalším vytvořením“) a naráží na „druhou verzi“ stvoření z Gn 2,7 (LXX), která byla v některých tradicích vykládána jako stvoření člověka tělesného.⁵⁴² Adamovo hmotné tělo se skládá ze čtyř živlů a jedním z nich je „odlišný“ nebo „nápodobný duch“ archontů, který zřejmě odpovídá čtyřem ohnivým větrům.⁵⁴³ Nápodobný duch je gnostické specifikum. Představuje nástroj archontů a napohled se jeví jako duch pravý, nicméně převrací silou své iluze hodnoty, pravdu v lež a opačně. Archonti ho stvořili proto, aby napodobili ducha, kterého má člověk od Boha, a tím jej zmátli. Člověk jeho působením ztrácí ve světě orientaci a zaměňuje svoji nevědomost za poznání; nepokouší se pak proniknout iluzí, kterou je obklopen.⁵⁴⁴ Světelný prvek v člověku se tedy ocitá v nepřátelském a velmi nebezpečném prostředí.⁵⁴⁵ Myšlenka světla však Adama přesto neopustila.⁵⁴⁶ Aby od ní archonti odvedli Adamovu pozornost, dali jej do ráje.⁵⁴⁷

3.4. Srovnání

3.4.1. Zjevující se bytost

Základní kostra příběhu je ve všech třech spisech stejná (archonti slyší zvěstující hlas a potom se zjeví podoba nebeské bytosti). Avšak identita této bytosti je v každém spise trochu jiná. Dle *PodArch* se zjevuje podoba celé božské oblasti Neporušitelnosti, která je i podobou Boží. V *PuvSv* je zjevení duplikováno: nejprve ukazuje svoji podobu Pistis (což má za následek obrácení Sabaóthovo), toto zjevení však ještě předlohou pro stvoření člověka není. Teprve potom, když si Jaldabaóth vynutí svojí nepatřičnou reakcí druhé zjevení, se ukazuje světelný Adam jako nebeský posel. *TKJ* oproti tomu říká, že sebezjevující bytostí je (ve všech třech variantách) první Člověk, jímž je nejpravděpodobněji ženská část prvotního Boha Barbeló, která vznikla jako jeho první emanace. Tato verze je nejjasněji patrná v delší recenzi spisu.⁵⁴⁸

Dle všech tří spisů se zjevení odráží ve vodách, pouze dle *PuvSv* se podoba nebeského Adama ukazuje jen ve světle. Světlo (a zemětřesení) je s epifanií spojeno i v *TKJ*.

⁵³⁹ *TKJ* II 20,9-20,33.

⁵⁴⁰ Ve verzi *TKJ* BG 55,3-9 je to „protivný (ἀντικείμενον) duch“; ve verzi *TKJ* III 26,19: „nápodobný (ἀντιμιμον) duch“.

⁵⁴¹ Dosl. „hrob dalšího vytvoření těla“.

⁵⁴² Např. u Filóna, *Leg.* I,31-32.

⁵⁴³ Nauky o stvoření ze čtyř živlů a o tom, že tělo je vězením či zde přímo hrobem (σπιλαδιον) pro duši, mají svůj původ v tradici řecké. Čtyři živly: srv. Platón, *Tim.* 42c-d. Tělo jako vězení duše: srv. Platón, *Phaedo* 66b-67d; 82e-83c. Luttikhuisen 2000, s. 150; P. Courcelle, s.v. „Gefängnis (der Seele)“, *Reallexikon für Antike und Christentum* IX, Stuttgart 1976, s. 294-318, a s.v. „Grab der Seele“, *Reallexikon für Antike und Christentum* XII, Stuttgart 1983, s. 455-467.

⁵⁴⁴ Scopello 1991, s. 80; Luttikhuisen 2000, s. 151, p. 45; Böhlig 1968, s. 162-174.

⁵⁴⁵ Luttikhuisen 2000, s. 151.

⁵⁴⁶ *TKJ* II 21,12-16.

⁵⁴⁷ Viz zde kap. 4.1.3.

⁵⁴⁸ Zatímco kratší recenze (*TKJ* BG a *TKJ* III) podle všeho ponechávají otevřenou možnost pro to, že by se mohl zjevovat i prvotní Bůh, nebo první, nebeský Adam.

3.4.2. *Obraz a podoba*

Gnostická interpretace chápe tyto termíny striktně theologicky. V rámci každého spisu má každý tento termín své přesné významové pole⁵⁴⁹ a utváří interpretaci vnitřně konzistentní, nicméně ne vždy významové pole jednoho pojmu v jednom spise odpovídá tomu ve spise druhém. Situaci také komplikuje, že nemáme k dispozici původní řecké verze, a proto nelze vyloučit možnost, že koptští překladatelé občas překládali jedno řecké slovo jiným, také původně řeckým, ale v koptštině zdomácněným slovem.⁵⁵⁰ Následující vymezení je tedy třeba brát jen jako velmi všeobecné a s rezervou.

Boží podoba (nejčastěji εἶνε nebo ζῆαεα) či obraz (nejčastěji ζικον) znamenají v gnostických textech především viditelnou manifestaci pravého Boha. Protože je pravý Bůh smysly nevnímátný a nepoznatelný, pomáhala si gnostická theologie představou, že „Boží obraz“ je zvláštní samotná entita a Boží hypostaze. „Podobu“ či „obraz“ Boží nese stvořený člověk,⁵⁵¹ a tyto pojmy u něj neodpovídají pouze vzhledu vnějšímu, ale odrážejí především přirozenost a spřízněnost vnitřní.⁵⁵²

Tvar (τυπος, σμοτ, případně i μορφη) stojí v gnostické terminologii o notný řád níže než předchozí pojmy⁵⁵³ a představuje spíše konkrétní projevení v jednotlivci či obrys nebo zrcadlový odraz, podle kterého se tvaruje. Zatímco podoba a obraz se týkají i duše a ducha, tvar se většinou vztahuje jen na tělesný vzhled. τυπος může také někdy znamenat vzor (to pozemské bylo stvořeno podle nebeského vzoru a uspořádání).⁵⁵⁴

V interpretacích stvoření podle obrazu a podoby z *Gn* 1,16-27 se dle *PodArch* a *PuvSv* zdá, že autor považoval za výsostnější pojem „podoba“ (εἶνε).⁵⁵⁵ Svoji podobu zjevují božské bytosti a člověk je stvořen podle podoby Boží či nebeského Adama, zatímco výraz „obraz“ (ζικων) je vztažen na archonty a na Adamovu tělesnost (*PuvSv*; *PodArch* „obraz“ vůbec neuvádí, jen že se „tělo člověka podobalo tělu archontů“).⁵⁵⁶ Upřednostňování „podoby“ před „obrazem“ má možná svůj původ v *Gn* 1,26 LXX, kde u „podoby“ chybí - na rozdíl od původní hebrejské verze - zmínka o tom, komu patří, což mohlo otevírat možnosti pro gnostické spekulace (zatímco o obrazu říká Bůh v plurálu, tedy v gnostické optice archonti: „podle našeho obrazu“).⁵⁵⁷

Oproti tomu *TKJ* soudí spíše opačně: mluví o zjevení Božího obrazu a člověk je stvořen dle obrazu Božího a podoby archontů (*TKJ* II; dle verzí kratší recenze má

⁵⁴⁹ Tato pojmová distinkce měla svůj základ především v interpretaci *Gn* 1,26-27, potažmo *Gn* 5,1.3.

K srovnání gnostických výkladů *Gn* 1,26-27 viz Nagel 2002, s. 167.

⁵⁵⁰ Někteří badatelé proto mezi Boží εἶνε a ζικον nerozlišují (např. Kaiser 2006, s. 189 aj., obojí překládá jako „Bild“).

⁵⁵¹ Eva Adamovu Boží podobu sdílí (srv. např. *PuvSv* 116,1).

⁵⁵² Rozmanité názory, jak chápat podobu Boží v judaismu a křesťanství, mapuje Schenke 1962, s. 126-143.

⁵⁵³ Rozdíl mezi úrovněmi nejlépe ukazuje pasáž spisu *Požehnaný Eugnostos*, podle níž prvotní Bůh „nemá tvar (μορφη) člověka. Ten, kdo má tvar člověka, je totiž stvořením někoho druhého. Má svou vlastní podobu (ζῆαεα) – ne jako tu podobu, kterou jsme přijali nebo viděli, ale je to podoba cizí, velice převyšující všechno a lepší než veškerenstva, dívající se všemi směry a vidící pouze sebe skrze sebe samotnou.“ (*Eug* III 72,3-13; překlad M. Dospěl, RNH 3, s. 118). „Tvar“ je něco světského, kdežto podoba něco nebeského.

⁵⁵⁴ *TKJ* BG 39,9-10: „podle vzoru (τυπος) neporušitelných aiónů“; BG 39,16-18: „podle podoby (εἶνε) prvotního vzoru (τυπος), který byl před ním“. *PuvSv* 102,2-7: „(Tyto mocnosti) vznikly androgynní podle nesmrtného předobrazu (τυπος), který byl před nimi, a to z vůle Pistis, aby podoba toho, který byl od počátku, vládla až do konce.“ Nicméně i pro tento předobraz může být užito slovo εἶνε, viz *PuvSv* 106,3-11: Sofia Zoé poučuje Sabaótha o podobě všeho, co je v Osmém nebi, aby mohly být stvořeno něco, co je tomu podobné, aby díky této podobě to stvořené mohlo přetrvat.

⁵⁵⁵ K rozmanitým názorům, jak chápat podobu Boží v judaismu a křesťanství viz Schenke 1962, s. 126-143.

⁵⁵⁶ Srv. ValV 37,32-36: „Tento demiurg tedy začal tvořit (ταμιο) člověka podle svého obrazu (ζικων) a podle podoby (πῆνε) toho, který byl od počátku.“

⁵⁵⁷ *Gn* 1,26 LXX: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

pravděpodobně Boží obraz i podobu). Také zde může být východiskem biblický zdroj, a to *Gn 1,27* („A Bůh stvořil člověka, podle obrazu Božího jej stvořil“),⁵⁵⁸ protože autor mohl v první části verše chápat jako „Boha“ archonta, zatímco ve druhé části vidět stvoření podle obrazu Boha zcela jiného, dle gnostických textů pravého.

Jiné, svým učením vzdálenější gnostické texty, motiv stvoření podle obrazu a podoby vykládají jinak.⁵⁵⁹

3.4.3. *Důvody stvoření člověka*

Stvoření Adama má ve zkoumaných spisech většinou dva důvody: první je ten, kterému věří archonti a který se obrací proti nim (v *PodArch* a *PuvSv* je snaha archontů ihned ohodnocena jako marná), druhý důvod stanovuje nebeský úradek. Nebeský důvod je ten původní a určující, nicméně i ten archontský má v rámci jejich obzoru svoji specifickou logiku.

Dle *TKJ* byl Adam stvořen v nebeském úradku, aby byla prostřednictvím něj vyvedena „síla Matky“, kterou vzal Jaldabaóth Sofii, tedy kvůli návratu světelného prvku tam, kam patří. V *PuvSv* má být podle prozřetelnosti Sofie Adam příčinou odsouzení pyšného demiurga (a k tomu mu má dopomoci Sofiin člověk, který pozemského Adama poučí). V tomtož spisu má zjevení světelného Adama pravděpodobně další důvod, blízký manichejským naukám, a to zbavení archontů jejich světla (o němž se však neříká, odkud je vzali). *Podstata archontů* neuvádí nebeský důvod stvoření člověka, nicméně zdůrazňuje Boží zájem na něm: Neporušitelnost, podle jejíhož obrazu byl Adam stvořen, vyhlédla, aby dle vůle Otce spojila veškerenstvo se světem. Ve všech zkoumaných spisech se od člověka očekává, aby si uvědomil svou situaci a svůj pravý původ, a aby se obrátil (podobně jako Sabaóth) k nejvyššímu Bohu.

Důvod archontů se spis od spisu mírně liší: dle *TKJ* touží mít ve svém světě světlo a jeho sílu díky nápodobě Božího obrazu, zatímco důvodem jejich druhého stvoření člověka, tentokrát hmotného, je snaha uvázat příliš chápavého Adama do pouta zapomnění. Podle *PodArch* chtějí archonti nebeskou podobu Boží (prostřednictvím toho, že se zamiluje do své nápodoby – Adama) přímo lapit a stáhnout dolů. *PuvSv* tyto motivy kombinuje a rozvíjí: pozemský člověk se má stát sluhou archontů a jeho podoba má být ochranou pro ně i jejich svět. Nebeský člověk se má do této podoby zamilovat a mít s ní světelné potomky, které si archonti také zotročí. Nicméně ve všech spisech je stále více jasnější, že se Adam – nástroj archontů – obrací proti nim a že je ve skutečnosti nástrojem Boha, který chce zachránit prvek světelný.⁵⁶⁰

3.4.4. *Motiv zamilovanosti*

⁵⁵⁸ *Gn 1,27* LXX: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Srv. též *Gn 5,1* LXX.

⁵⁵⁹ *MPav* A,29-31: „Srdce (nebo: „mysl“) člověka je andělské a (vzniklo) podle podoby psychického Boha, když bylo stvořeno na počátku“: tj. srdce má člověk od demiurga, který v tomto krátkém spise pravděpodobně není chápán negativně. Také *PtFp* obsahuje krátkou enigmatickou pasáž, která pravděpodobně naráží na stvoření prvních lidí (Bethge 1997, s. 91). *PtFp* 136,5-15: „On tedy, ten Pyšný, těmi chvalami sil zpychl v srdci. Stal se žárlivým a zatoužil stvořit obraz (ἰκῶν) [namísto obrazu] a tvar (μορφή) namísto tvaru. Přikázal silám, které byly v jeho moci, aby stvořily smrtelná těla. A ona (těla) vznikla v nepodobnosti (οὐμίμησιν) z podoby (εἰκῶν), která vznikla.“ (Verze *KTch* 4,14-17: „[Stal se] žárlivým a [zatoužil] po obrazu místo [obrazu a] tvaru místo tvaru“). Je pozoruhodné, že výsledná stvoření zde nejsou povedená a (na rozdíl od theologie námi zkoumaných spisů) nejsou svému vzoru podobná. Meyer (1981, s. 128) zde předpokládá zamlčené zjevení božského obrazu ve vodách a „obraz namísto obrazu“ vykládá tak, že demiurg tvoří sice podle obrazu Božího, ale jako náhradu za něj, a vytváří tak pouze podřadnou kopii, která je jeho nepravou interpretací.

⁵⁶⁰ Srv. Luttikhuisen 2000, s. 142.

Pro *PodArch* a obzvláště *PuvSv* je zamilovávání a erotická touha typickým motivem, který uvádí děj do pohybu. Podnětem je vždy vjem optický, krásná podoba Boží. Touha je nástrojem božského světa i archontů.

Archonti se zamilovávají do podoby ve vodách a plánují podobu této podoby přenést na svůj výtvar, aby se do něj původní podoba (či bytost, které patří) také zamilovala, a tak si ji mohli chytit. Také zřejmě díky vzájemné podobnosti se dle *PodArch* nepohyblivý Adam později zalíbil duchu ze země Adamantiné, který do něj vstoupil.

Nejvíce tento motiv užívá *PuvSv*: do nebeského Adama se zde zamilovává Pronoia, z jejíž nemožné lásky vznikne Erós. Ten po nebeském Adamovi zdědil jeho přitažlivost, protože se do něj zamilovalo mnoho dalších archontských bytostí, což následně způsobilo mnoho dalších vzniků. Dalo by se říci, že nebeský Adam je zde hlavním činitelem pro vznik všeho živého třetího až šestého dne stvoření (srv. *Gn* 1,11-25).⁵⁶¹ Hlavním důsledkem pozření ovoce ze stromu poznání je dle *PuvSv* to, že Adam s Evou na sebe pohlédnou, zjistí, že mají Boží podobu a že k sobě patří, takže se do sebe rovněž zamilují.

Oproti tomu *TKJ* motiv lásky a zamilovanosti vůbec neužívá.

3.4.5. Materiál pro stvoření člověka

Biblické dvojí stvoření člověka (*Gn* 1,26-27 a *Gn* 2,7) bylo v *PodArch* a *PuvSv* sloučeno do jednoho vyprávění, v němž nacházíme ozvuky obou pasáží. V těchto dvou spisech je také nejprve stvořeno Adamovo látkové tělo, které nese podobu Boží, ze země (*PuvSv*) či přímo biblicky z jejího prachu (*PodArch*). *PuvSv* tvoření tohoto těla upřesňuje a užívá pro ně agrární metaforiky: archonti jako materiál užívají své sémě,⁵⁶² které házejí do pupku země (což je dávná mytologická představa o vzniku), nicméně Adam pak nevyrůstá ze země jako rostlina, ale archonti jej z této plodné hmoty vytvářejí část po části. Také dle *TKJ* archonti tvoří Adama ze sebe samých a ze svých sil, ale na rozdíl od obou předchozích spisů jako první nevytvářejí tělo Adama tělesného, ale duševního, jehož vznik je líčen velmi podrobně (s ozvuky platónských a aristotelských motivů) a které vzniká tak, že je skládáno z mnoha prvků část po části. V *TKJ* poté ještě archonti stvoří Adamovo hmotné tělo ze čtyř živlů (jedním z nich je i jejich nápodobný duch, kterým hodlají Adama zkazit).

3.4.6. Výklady knihy Genesis

PodArch naráží při zjevení Boží podoby na *Gn* 1,2-3 a tento motiv je ještě více rozvinut ve spise *PuvSv*, který podle názoru některých badatelů vykládá zjeveného nebeského Adama jako prvotní světlo při stvoření. *PuvSv* také (na rozdíl od ostatních spisů, které se soustřeďují primárně na antropogonii) interpretuje i ostatní verše prvotního příběhu stvoření světa (*Gn* 1,11-25). Stvoření člověka v těchto dvou spisech kombinuje *Gn* 1,26-27 a 2,7,⁵⁶³ přičemž je užito jak slova $\tau\alpha\mu\iota\omicron$, značící stvoření, které je typické pro *Gn* 1,26-27, tak i $\mu\lambda\alpha\sigma\sigma\epsilon$, typické pro *Gn* 2,7 a značící poněkud hmotnější uplácání. Oživení člověka v *Gn* 2,7 je v *PodArch* interpretováno rozděleně: duši do Adama vdechuje demiurg, ale „živou duší“ se stává teprve poté, co do ležícího Adama vstoupí nebeský Duch ze země Adamantiné.

V *TKJ* II probíhá stvoření duševního těla pouze podle *Gn* 1,26-27⁵⁶⁴ (užito pouze slovo $\tau\alpha\mu\iota\omicron$), nicméně obě kratší verze neznačují možnost vsunutého motivu z *Gn* 2,7 (a

⁵⁶¹ Náš traktát odvozuje i vznik hvězd a nebeských těles (čtvrtý den stvoření; *Gn* 1,14-19) od nebeského Adama, protože poté, co odešel, nastala ve světě tma a vyvstala potřeba jejich stvoření.

⁵⁶² Toto sémě může v sobě obsahovat prvek duševní.

⁵⁶³ Srv. též Eirénaios, Haer. I,5,5.

⁵⁶⁴ Srv. Eirénaios, Haer. I,24,1 a I,30,6.

užívají i πλασσει). Stvoření těla z živlů v *TKJ* je pak hodně vzdálenou a rozšířenou interpretací hmotného stvoření z *Gn 2,7*.

3.4.7. *Jak Adam vypadal?*

Na Adamovi se projevuje podoba Boží (a také všechna pomoc z nebe, která do něj vstoupí) i vnějšně. Tělesnost získal od archontů, ale zřejmě nevypadá jako oni – zcela jistě nemá zvířecí tvář, protože to je právě to, co si Adam s Evou později uvědomí, že je od archontů odlišuje. Je však Adam také androgynní? Vnitřně asi ano, protože takový je i jeho božský předobraz, avšak zda-li i vnějšně, nevíme. Přikláním se k variantě, že spíše ne (nikde se totiž nemluví o tom, že by byl Adam rozpučen vedví jako v Platónově mýtu,⁵⁶⁵ a Eva vzniká vytvořením z Adamova žebra (*PodArch*), z části Adama podle podoby Myšlenky světla (*TKJ*) nebo k němu přichází zvnějšku (*PuvSv*). Dle *TKJ II* má zjevený Boží obraz dokonce „tvar muže“. Dlouhý popis Adamovy *melothésie* možnost Adamovy androgynity nevyklučuje, ale zcela přesvědčivý důkaz pro ni ani nepodává.

3.4.8. *Plazící se Adam a jeho ožívání*

Ani to, že je Adam dle *TKJ* stvořen dle Božího obrazu a z duševní látky, nestačí k tomu, aby ožil, nýbrž je mu třeba pomoci z nebeského světa. Duchovní prvek, vdechnutý Jaldabaóthem, jej však ihned oživí. Tento prvek Jaldabaóth sebral Sofii a sám jej užívat neumí.

Původnímu příběhu je však asi bližší verze *PodArch*, dle níž je Adam také zcela bezmocný a nepohyblivý, nicméně jen po svém stvoření tělesném. Podle *PodArch* je stvořený člověk nejprve jen pouhou hmotou; pak do něj zřejmě Jaldabaóth vdechne duši a on se začne plazit. Mocnosti, samy jenom duševní, do něj mohou vložit pouze duši, to však pro vzpřímenou formu života nestačí. V *PodArch* (i v *PuvSv*) Jaldabaóth pneumatický prvek postrádá.⁵⁶⁶

V *PuvSv* je tělesný Adam zpočátku také nepohyblivý, ale na rozdíl od ostatních spisů archonti změnil názor a nesnaží se jej už oživit, naopak se toho spíše bojí a snaží se tomu zabránit. Po čtyřiceti dnech jeho bezmocnosti jej oživuje až dech Sofie Zoé, který se v Adamovi stává duší, nicméně Adam se ani poté nemůže pozvednout.

Ve všech spisech je tedy stvoření archontského Adama zpočátku debaklem.⁵⁶⁷ Samotný duševní prvek, ať už je z něj Adam stvořen (*TKJ*), nebo je do něj vdechnut (*PuvSv*, *PodArch*), k lidskému způsobu života v žádném ze zkoumaných spisů nestačí. Co se týče původu duše, nejsou spisy jednotné: dle *PuvSv* je nebeského původu, zatímco dle *PodArch* pochází od demiurga; její archontský původ předpokládá i *TKJ*, nicméně v jiné pasáži předtím mluví o nebeských „zásobnicích“ duší v aiónech osvětlitelů. Lze uzavřít, že duše byla pro gnostické spisy prvkem, na nějž neměly jednotný názor a jehož původ jim byl mnohdy záhadou.⁵⁶⁸

V jiných verzích gnostického mýtu o stvoření nacházíme pozoruhodné variace motivu ležícího Adama. Například Saturninus podle Eirénaia popisoval Adama stvořeného anděly jako plazícího se červa.⁵⁶⁹ Dle Ofitů byl první člověk obrovský a mohl se pouze plazit po

⁵⁶⁵ *Symp.* 189d-193e.

⁵⁶⁶ Také v těch textech, kde jej má, není sám bytostí duchovní – spíše je jen tím, kdo jej na Adama přenáší, aniž by se jej prvek duchovní nějak dotkl a ovlivnil jej (Kaiser 2006, s. 199, p. 299).

⁵⁶⁷ V pozadí může být i negativní gnostický pohled na akt stvoření oproti vzniku plozením či emanací (srv. *FpEv* 81,22-34).

⁵⁶⁸ Srv. Hippolytos, *Ref.* V,7,7-13.

⁵⁶⁹ Eirénaios, *Haer.* I,24,1.

zemi.⁵⁷⁰ Tato představa se pojí s antickými spekulacemi, je-li možné novou živou bytost vytvořit,⁵⁷¹ které v judaismu krystalizovaly v podobě příběhů o stvoření golema.⁵⁷²

Proces ožívování Adama je ve všech spisech složitý a několikastupňový. Dle *PodArch* vzniká nejprve Adam tělesný a demiurg do něj vdechne duši.⁵⁷³ Teprve však když na něj sestoupí duch, stává se tato duše živou. Z nebe Adamovi přichází na pomoc ještě hlas. Dle *PuvSv* také vzniká nejprve tělesný Adam, jeho rozhybání provede dech Sofie Zoé, nicméně pravé oživení (a napřímení) je dílem až Evy duchovní. V *TKJ* je pořadí tří prvků, které ve všech zkoumaných spisech tvoří Adama, poněkud otočeno: nejprve vzniká Adam duševní a oživuje ho demiurg vdechnutím Sofiina ducha. To se hned projeví, což závistivé archonty přiměje k tomu, aby Adama uvázali do nového, hmotného těla.

Zatímco v *PodArch* se archonti snaží do svého výtvoru nebeskou podobu přitáhnout a Adama oživit (nejsou varováni a netuší, že vstoupí-li to nebeské do jejich výtvoru, je to pro ně hrozbou), dle *PuvSv* předem varováni byli, nedávají si však nejprve věci do souvislostí a Adama se stvořit pokusí; po určité době si však nebezpečí uvědomí a naopak se snaží jeho oživení zabránit.

TKJ (především delší recenze) obsahuje podrobné líčení, kterou část duševního Adamova těla kdo tvoří a kdo jim vládne. Zahrnut je i popis, jak vznikají a kdo ovládá jednotlivé Adamovy schopnosti a emoce. Toto líčení se řadí do žánru starověkých *melothesií* a vykazuje vlivy platónské (tvoření sedmi částí těla směrem zevnitř ven), stoické (hierarchie emocí) i jiné (tvoření 72 částí těla od hlavy až k patě). *PuvSv* pravděpodobně podobné jednotlivé tvoření Adamových údů předpokládá, nicméně jmenuje konkrétně pouze to, co stvořil první archón.

3.4.9. Pojmenování zvířat

Když dle *PodArch* přichází hlas z Neporušitelnosti, získává Adam moc vyjádření slovem: archonti k němu přivádějí zvířata a on jim dává jména. Zde zaznívá motiv z *Gn* 2,19-20, vykládaný jako zkouška Adamových božských schopností, které mohou být archontům k užítku a které zatím pojímají kladně a neberou jako hrozbu. Jména, která Adam dává, jsou chápána jako pravá, nebo se jimi Adamovým pojmenováním stávají. Oproti tomu *PuvSv* tento motiv přesouvá do rajskeho příběhu, poté, co Adam s Evou jedli ze stromu poznání a archonti to zjistili. Adam na všechna zvířata pohlédne, z toho pozná jejich přirozenost a dá jim jejich odpovídající, pravá jména. Archonti to berou jako zkoušku Adamova poznání, které jim ukáže, že to pro ně nevypadá dobře: Adam nyní totiž dokáže odhalit a pojmenovat pravými jmény i je. Proto se jej rozhodnou vyhnat z ráje.

TKJ pojmenování zvířat neuvádí.

3.4.10. Pojmenování Adama

⁵⁷⁰ Eirénaios, *Haer.* I,30,6. Srv. *PodArch* 88,3-6; Logan 1996, s. 209, p. 88.

⁵⁷¹ Např. v řecké mytologii božský řemeslník Héfaistos vytvořil první ženu Pandóru z hlíny (Hésiodos, *Op.* 60-70), ale také různá mechanická zvířata (Homéros, *Od.* VII,91-93) a služebnictvo lidských tvarů, které bylo nadáno i rozumem a řečí (Homéros, *Il.* XVIII,416-420).

⁵⁷² Viz G. Scholem, s. v. „Golem“, in: *Encyclopaedia Judaica VII*, Jerusalem 199? (rok vydání není uveden), s. 501-507. Luttikhuisen 2000, s. 145-146, na základě toho, že stvoření této bytosti bylo v židovské tradici spojené s mocí řeči a hebrejských písmen, zatímco v kontextu řecké tradice spíše s astrologickými představami, zabývajícími se možností přitáhnout sílu hvězd do nižších bytostí, předpokládá, že gnostický mýtus *TKJ* čerpal spíše z řeckých spekulací než z židovského příběhu.

⁵⁷³ O vdechnutí dechu, který je však také nejprve jen duchovním potenciálem pro duši, mluví i *MdrJKr* BG 120,14-121,13: „Ale tak se stalo z vůle Matky Sofie, aby nesmrtelný člověk si zde shromáždil roucha, aby byli lupiči odsouzeni. A <on> uvítal dech skrze vdechnutí (πνοή), ale protože byl duševní, nebyl schopen vzít si onu sílu, dokud nebude naplněn počet chaosu (a) dokud nebude naplněn čas určený velkým andělům.“

Dle *PodArch* Adama pojmenovává božská bytost. Jeho jméno má na jednu stranu spojitost pozemské (podle toho, že se duševní Adam hýbal na zemi a nemohl se pozvednout), na stranu druhou i nebeské (duch, který pochází z nebeské země Adamantiné, v Adamovi zřejmě vidí bytost spřízněnou).

V *PuvSv* Adama pojmenovávají archonti. Jeho jméno prý znamená „otec“ (nevíme, jakým jazykem archonti hovoří, takže to je etymologicky nejasné) a své jméno obdržel „podle toho, který byl před ním“. Tím měl autor spisu nejspíše na mysli nebeského světleného Adama, který se archontům předtím ukázal a jehož zjevení zapříčinilo celou řadu vzniků, takže jej mohou přeneseně chápat jako „otce“ všeho živého ve světě. Také dle *TKJ* dávají Adamovi jméno také archonti, a pravděpodobně rovněž podle nebeského vzoru. V *PuvSv* (a možná tedy i v *TKJ*) se archonti pojmenováním podle nebeského vzoru mohou snažit magicky přitáhnout i schopnosti a světlo tohoto vzoru.

IV. Rajský příběh

Podle Gn 2,8 tedy Bůh vysadil „zahradu v Edenu na východě“ až po stvoření Adama, kterého tam usadil, aby ji obdělával a střežil (2,15). Oproti tomu dle pozdějšího převyprávění v apokryfní knize *Jubilejí 2,7* vznikl ráj už třetího dne stvoření. Jak uvidíme, obě tyto tradice mají svůj ozvuk v gnostických textech.

4.1. *Spisy setovské a jim blízké*

4.1.1. *Podstata archontů*

Podstata archontů zdůrazňuje Boží teleologii. Archonti totiž Adamovi zakazují jíst ze stromu poznání, aniž by si však sami uvědomili, co říkají:

„Vzali Adama [a] umístili ho do ráje, aby [na něm] pracoval a střežil jej. A archonti mu přikázali: „Z [každého] stromu, co je v ráji, můžeš jíst, (jen) [ze] stromu poznání dobrého a zlého nejz a ani se jej [nedotýkej]; neboť v den, kdy [z] něho pojíte, zemřete.“ To [mu] řekli,⁵⁷⁴ aniž si uvědomili, co mu [to pověděli], ale řekli to takto z vůle Otce, aby Adam jedl a aby je viděl jako zcela látkový (člověk).“⁵⁷⁵ (*PodArch* 88,24-89,3)

Motivaci archontů pro to, aby Adama umístili do ráje, neznáme, poněvadž náš spis uvádí pouze biblický důvod, aby se Adam o ráj staral. Taktéž nevíme, jaký byl vlastně ráj a kdo jej vlastně stvořil,⁵⁷⁶ nicméně zdá se, že to nebylo podstatné. Ráj a rajský příběh tvoří součást Božího plánu, ať už jej stvořil někdo z božského světa, nebo archonti. I když archonti měli patrně pro svůj zákaz (podobně jako v jiných spisech) nějaký neuváděný důvod, důležitější než on se zdá celková perspektiva, kterou archonti nedohlédají. *PodArch* demiurga všeobecně charakterizuje jako „slepého“.⁵⁷⁷ Archonti ve svém zákazu přecházejí ze singuláru do plurálu (v tomto se *PodArch* drží verze Gn 2,16-17 LXX): Eva ještě nebyla stvořena, nicméně zákaz i následky platí i pro ni.⁵⁷⁸ Smysl poslední věty je problematický, protože stvořený Adam pouze látkovou bytostí není.⁵⁷⁹ Termín „látkový“ (σΥΛΙΚΟΣ) navíc *PodArch* nikde jinde nepoužívá a Adam je (i tehdy, kdy nebeského ducha nemá) popisován jako psychická bytost.⁵⁸⁰ Pasáž predikuje, co nastane po snědení ovoce stromu poznání, a proto by ji snad bylo možno interpretovat i tak, že tím Adam získává latentní schopnost rozpoznat archonty i později, až se stane „zcela látkovým“, tj. až bude ponořen do světa a bude se zabývat jen jeho věcmi a svým přežitím,⁵⁸¹ poznání tedy představuje jeho skrytý soteriologický potenciál. Archonti každopádně svým zákazem přilákali proti své vůli pozornost člověka ke stromu, a umožnili mu tak i jiný náhled, než je jen látkový.

⁵⁷⁴ Doplnění dle Kaiser 2001, s. 225.

⁵⁷⁵ Dosl.: „jsa zcela látkový“.

⁵⁷⁶ Kaiser 2006, s. 213, se na základě nepřímé analogie se stvořením zvířat domnívá, že to byli archonti.

⁵⁷⁷ *PodArch* 86,27-29.

⁵⁷⁸ Kaiser 2006, s. 212-213.

⁵⁷⁹ Dle některých badatelů je tato pasáž vsuvkou editora (Bullard 1970, s. 73), to však problém s významem neřeší. Problém násobí oprava opisovače (či čtenáře) textu, který původní sloveso „počítat“ (ωρι), které v daném kontextu také moc nedává smysl, přeškrtl a nad ně napsal jako náhradu „vidět“ (viz Kaiser 2006, s. 56-57 a 215-216). Pokorný (1986, s. 213) doplňuje: „a (aby viděl sebe) jako hmotnou bytost“; Bullard/Layton 1989, s. 240-241, doplňují zápor: „aby je (ne)viděl jako pouze látková bytost.“ K dalším variantám viz Bullard 1970, s. 73-74, který však také nedochází k žádnému uspokojivému řešení.

⁵⁸⁰ Před sestoupením ducha (*PodArch* 88,4); po vynětí ducha jako Evy (*PodArch* 89,10-11). Viz Kaiser 2006, s. 216.

⁵⁸¹ Srv. níže *PodArch* 91,7-11.

Potom archonti na Adama přivedli mrákotu, vykládanou jako nevědomost, a vyňali z jeho boku žebro (spolu s jeho duchovní částí) v podobě duchovní Evy.⁵⁸² Adam se tak opět stal pouze bytostí duševní, avšak duchovní žena jej probudila a oživila. Když ji v důsledku toho spatřili archonti, zamilovali se do ní a pokusili se jí lapit, „stala před nimi stromem a zanechala jim svůj stín, který se jí podobal a ony [jej] nečistě poskvrnily“.⁵⁸³ Někteří badatelé míní, že jde o strom života,⁵⁸⁴ v další pasáži má duchovní Eva nicméně co do činění se stromem poznání:

„Duchovní (žena) však přišla [jako]⁵⁸⁵ had - učitel a ten [ji]⁵⁸⁶ poučil slovy: „Co vám to [pověděl]?⁵⁸⁷ Z každého stromu [v ráji] můžeš jíst, ale ze [stromu] poznání zlého a dobrého nejze?“ Tělesná žena odpověděla: „Řekl nejen ,nejze,‘ ale také ,(ani) se jej nedotýkej, neboť v ten den, kdy z něj pojíte, ve smrti zemřete.“ A had – učitel řekl: „Nezemřete, řekl vám to (jen) ze závisti. Spíše se vaše oči otevrou a budete jako bohové,⁵⁸⁸ poznáte zlé a dobré.“ Potom byla z hada vzata učitelka a zanechala jej samotného, bytost pozemskou.⁵⁸⁹ A tělesná žena vzala ze stromu a jedla; dala také svému muži, (který byl) s ní. Duševní bytosti se najedly a jejich špatnost se jim zjevila v jejich nevědomosti. Uvědomili si, že jsou⁵⁹⁰ nazí, bez prvku duchovního. Vzali tedy nějaké řídké listí a opásali jím svá bedra. Tehdy přišel velký archón a řekl: „Adame, kde jsi?“ Nevěděl totiž, co se stalo. Adam odpověděl: „Uslyšel jsem tvůj hlas a bál jsem se, protože jsem nahý,⁵⁹¹ a skryl jsem se.“ Archón řekl: „Proč jsi se skryl? Snad ne proto, že jsi jedl ze stromu, o němž jsem ti přikázal: ‚Z toho jediného nejze?‘ A ty jsi jedl!“ Adam řekl: „Žena, kterou jsi mi dal, mi [dala] a jedl jsem.“ A pyšný archón proklel ženu.⁵⁹² Žena řekla: „Byl to had, který mne oklamal, takže jsem jedla.“ [(Archonti) se obrátili] k hadovi a prokleli jeho stín, [který je]⁵⁹³ bezmocný, (neboť) nevěděli, [že] je to [jejich] výtvar. Od toho dne je had od mocností proklet. Toto prokletí na něj přišlo na dobu, než přijde dokonalý člověk.⁵⁹⁴ (Archonti) se obrátili ke svému Adamovi, vzali ho a vyhnali z ráje i s jeho ženou, neboť nemohou udělit⁵⁹⁵ žádné požehnání. Jsou totiž sami také prokleti. Uvrhli potom lidi do velkých útrap a utrpení pozemského života, aby se starali jen o pozemské věci⁵⁹⁶ a neměli čas se přidržovat Ducha svatého.“ (*PodArch* 89,31-91,11)

Jedení ovoce ze stromu poznání je v optice našeho spisu dobré, v žádném případě nejde o „pád“.⁵⁹⁷ Podobu hada na sebe bere duchovní Eva. Pro duchovní prvek je charakteristické, že dokáže rychle a bez povšimnutí měnit místo svého pobytu. Nejprve přebývá v Adamovi, pak v Evě, pak vstoupí stromu a nakonec se na chvíli vtělí do hada, aby

⁵⁸² *PodArch* 89,3-11.

⁵⁸³ *PodArch* 89,10-28; citát 89,25-28.

⁵⁸⁴ Na základě slovní hříčky Eva – život. Srov. Layton 1976, s. 57; Pagels 1988, s. 188; Kaiser 2001, s. 226, p. 51.

⁵⁸⁵ Dosl. „[v] hadovi“, viz Kaiser 2006, s. 60-61.

⁵⁸⁶ Dle edice Kaiser 2006, s. 60-61.

⁵⁸⁷ Zatímco zákaz vydávají dle *PodArch* archonti všichni, had zde mluví o jedné osobě; podobné posuny mezi tím, co dělají archonti společně, a co jen jejich vůdce, jsou v *PodArch* běžné (např. *PodArch* 90,29-34; 92,18-20). Viz Kaiser 2006, s. 238.

⁵⁸⁸ Plurál: srv. *Gn* 3,5 LXX.

⁵⁸⁹ Označení hada jako „bytosti pozemské“ poté, co ho duchovní část opustila, upomíná na pozemského Adama ještě předtím, než do něj duchovní prvek vstoupil: má už duši, ale jen se plazí, protože jej archonti nedokážou pozvednout (*PodArch* 87,23-88,6).

⁵⁹⁰ Nebo: „byli.“

⁵⁹¹ Srv. *Gn* 3,10 LXX („protože jsem nahý“).

⁵⁹² Na rozdíl od vyprávění Genese ještě předtím, než Eva stačila cokoli říci.

⁵⁹³ Barc 1980, s. 58-59, doplňuje „[aby byl] bezmocný“. K argumentaci proti viz Kaiser 2006, s. 248.

⁵⁹⁴ Srv. *PodArch* 96,33-34 („pravý člověk“): dle Kaiser 2001, s. 227, p. 56, je to možná narážka na *Ef* 4,13.

⁵⁹⁵ Dosl.: „není v jejich rukou“, „není v nich“, nebo „nemají“. Kaiser 2006, s. 249, a Bethge 1975, s. 394, tuto i následující větu vztahují na první lidi. Je to gramaticky možné čtení, domnívám se ale, že méně pravděpodobné (srv. *PuvSv* 120,10-12 a pokračování). Pokud se však tato pasáž vztahuje na archonty, tvoří logickou gradaci přechodního: archonti způsobili takovou katastrofu proto, že v nich není schopnost dát něco dobrého; prokleli jen to, co stvořili sami, své výtvar (tělesného hada a tělesnou ženu), tedy vlastně sebe, a toto prokletí se obrátilo proti nim.

⁵⁹⁶ Dosl. „aby se stali (jen) přežívajícími“: $\mu\alpha\omega\omega\pi\epsilon\ \bar{\nu}\bar{\iota}\omega\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$. Toto slovo mělo pro raně křesťanské spisovatele pejorativní nádech (srv. *1K* 6,3-4; Layton 1976, s. 60).

⁵⁹⁷ K podobným výkladům srv. Eirénaios, *Haer.* 1,30,7 a 15; Epifanios, *Haer.* 37,5,3; *EvPr* 30,23-31,1.

včas stačil utéci, než jej archonti proklejí. Podle toho, kde se právě nachází, také logicky mění svůj rod. Had je v koptštině rodu mužského, takže když je prvek duchovní v něm, říká se mu „učitel“ (*PodArch* 89,32 a 90,6); když je z něj vyňat a stane se opět duchovní ženou, je zván „učitelkou“ (*PodArch* 90,11).⁵⁹⁸ Možná se pak opět vrací do stromu.

Ve srovnání s *Gn* 2,17 (a 2,9; 3,5) je zajímavé, že *PodArch* v řeči hada otáčí pořadí „dobrého a zlého“ v charakteristice stromu poznání,⁵⁹⁹ zatímco archonti ve svém zákazu se drží pořadí biblického. Dle názoru Kaiserové se jedná o narážku na to, že co archonti mají za dobré a co za zlé (a s nimi ti, co jim věří), je nahlíženo z perspektivy pravého Boha opačně.⁶⁰⁰ Každopádně se po požití ovoce stromu stane opak toho, co archón předpověděl: ne smrt, ale poznání, které v gnostické perspektivě znamená život. Smrt je zřejmě teprve později druhotným následkem požití ovoce, a to jako trest archontů, kteří Adama a Evu vyhnali z ráje do pozemského světa. *PodArch* o zkrácení Adamova života po vyhnání z ráje na rozdíl od jiných spisů nic neříká.⁶⁰¹ Je možné, že autor sdílel názor jiných gnostických textů, které užívají metaforiku smrti právě pro pobyt v tomto světě.⁶⁰²

Hadovo „budete jako bohové“ (srv. *Gn* 3,5 LXX) znamená, že Adam s Evou získají perspektivu širší, než mají archonti, a to perspektivu bytostí Plnosti. To by mohlo být jedním z důvodů demiurgovy závisti,⁶⁰³ je však otázkou, co archonti o následcích jedení ze stromu opravdu tuší; v hadově řeči chybí biblické „neboť Bůh ví“ z *Gn* 3,5, takže je možné, že archonti opravdu nic nevěděli.

„Otevření očí“ Adama a Evy kontrastuje s popisem Jaldabaótha jako Samaela, „boha slepých“ (*PodArch* 87,3-4; 94,25-26), znamená tedy vymanění se z jeho oslepení.⁶⁰⁴ „Tělesná (σαρκική) žena“ je pozemská Eva. Dle Kaiser ji však nelze doslova chápat v optice trojího gnostického dělení lidí na tělesné, duševní a duchovní,⁶⁰⁵ protože jak je dále řečeno, jsou spolu s Adamem bytostmi duševními; autorovi šlo spíše o rozlišení mezi Evou pozemskou a duchovní.⁶⁰⁶

Poznání prvních lidí není zjevením nějakých velkých pravd a náhlým pochopením všeho, ale naopak spočívá v uvědomění si své vlastní nedokonalosti a nevědomosti. Je poněkud paradoxní: Adam a Eva zjišťují, že nemají prvek duchovní, bez jehož pomoci (tedy aniž by ho alespoň trochu měli) by si to však nebyli schopni uvědomit.⁶⁰⁷ Gnostické poznání tedy vzniká jako poznání vlastní nedostatečnosti, ale okamžik poznání nedostatku je zároveň už cestou k jeho nápravě.⁶⁰⁸ Nahota je vykládána jako zbavenost prvku duchovního. Tuto duchovní nahotu nelze zakrýt listy, a proto pasáž musí mít ještě jiný smysl. Autor zde s velkou pravděpodobností staví na židovské tradici, dle níž Adamovi a Evě poskytl

⁵⁹⁸ Viz Kaiser 2006, s. 235.

⁵⁹⁹ Podobně *SvPr* 47,9-10, kde to však říká demiurg.

⁶⁰⁰ Kaiser 2006, s. 238. Možná je to důsledkem zmatení pojmů, které učinili archonti (srv. *FpEv* 53,23-54,25, viz zde přílohu č. II).

⁶⁰¹ Srv. např. *PuvSv* 121,13-25.

⁶⁰² Srv. např. *ZjAd* 65,14-15; 76,15-20.

⁶⁰³ Poznání, které demiurg Adamovi závidí, sám nemá (Bethge 1975, s. 389-390). Závist byla typickou demiurgovou charakterovou vlastností; se svojí závistí zplodil smrt (*PodArch* 96,3-9). Srv. dva druhy závisti v řeckém prostředí, které vymezil van Unnik 1972, s. 120-132; s. 122: 1) závist toho, který nemá a chce mít; 2) závist toho, který má, ale nechce se rozdělit (viz též Kaiser 2006, s. 240). Demiurg střídavě projevuje oba druhy. První vzhledem k nebeskému i pozemskému Adamovi a Sabaóthovi a druhý vzhledem k pozemskému Adamovi.

⁶⁰⁴ Kaiser 2006, s. 241.

⁶⁰⁵ Srv. např. *PuvSv* 122,6-9; 117,28-118,2; *TrojTr* 118,14-119,33; *2TrSet* 61,23-62,1; Eirénaios, *Haer.* I,5,6-I,6,1 a 1,8,3. Jedná se spíše o valentinovský motiv, srv. *Ex.Theod.* 54,1 a 56,3; *TertVal* 29.

⁶⁰⁶ Kaiser 2006, s. 241-242, proto překládá „tělesná“ jako „pozemská“.

⁶⁰⁷ Srv. *PodArch* 87,17-20 („duševní nemohou pochytit duchovní“). Zde však jde pravděpodobně pouze o pomoc, ne o „infuzi“ duchem jako předtím při ožívování Adama (srv. 88,11-16; viz též Kaiser 2006, s. 243, p. 463).

⁶⁰⁸ Viz Kaiser 2006, s. 243.

k zahalení své listy právě ten strom, který za jejich situaci mohl, tedy strom poznání.⁶⁰⁹ Formulace se od biblické verze liší: zatímco dle *Gn 3,7 LXX* si první lidé „svázali listy fíkovníku a učinili si opásání“, udělali si tedy nějaké zástěrky k zakrytí nahoty, verze *PodArch* „vzali tedy nějaké fíkové listí a opásali jím svá bedra“ implikuje biblické opásání, které člověk dělá v přípravě na něco důležitého.⁶¹⁰ Opásání listy ze stromu poznání by pak znamenalo nejspíše opásání se samotným poznáním, které listy reprezentují, a snad naznačuje přípravu Adama a Evy na následné střetnutí s archonty. Jedení ze stromu poznání však Adama s Evou z moci archontů nevymanilo, neboť co se týče jejich postavení ve světě, k žádné změně nedošlo. Přestože prozřeli (nebo právě proto), se archontů, kteří mají nad světem velkou moc, opravdu bojí, a proto se schovávají a v následující pasáži shazují vinu dle biblického vzoru jeden na druhého.⁶¹¹

Pasáž odhalení skutku prvních lidí (srv. *Gn 3,8-13*) je v *PodArch* vylíčena stručněji. Chybí např. zmínka o tom, že se bůh prochází, přidána je naopak věta o jeho nevědomosti: archón do té doby netušil, co Adam s Evou učinili (srv. příslušné pasáže v *SvPr*, *PuvSv*). Archontova otázka je pak také odlišná: neptá se, jak Adam ví, že je nahý (*Gn 3,11*), ale proč se skryl. Nevidí tedy pravý následek jedení ovoce, ale jen důkaz Adamovy viny: proč by se schoval, kdyby se neprovinil a nebál se, co nastane? Archón vinu nevyšetřuje tak jako biblický Bůh. Evě nedá možnost se hájit a rovnou ji prokleje⁶¹² a jakmile se dozví o vině hada, ihned jej prokleje též. Navzdory tomu pravého původce neodhalí.⁶¹³ V bibli Bůh proklíná hada a zemi a lidem dává zlé podmínky k životu, ale samotný první pár prokletý není, zatímco v *PodArch* proklíná první archón Evu a všichni archonti hada, ale země zůstává neprokleta.

Proklínání však archontům k ničemu není. Projeví se pouze na jejich výtvorech, kdežto duchovní bytosti, která předtím z hada promlouvala, tím nemohou ublížit. Přesto však prokletí není jen pouhým projevem bezmoci, protože na hada i tělesnou Evu svůj dopad má.⁶¹⁴ Oběma ztížilo jejich situaci ve světě: had se plazí a je jím pohrdáno a žena je podřízena muži.⁶¹⁵ Závažnost prokletí také zvyšuje, že bude napraveno teprve po příchodu dokonalého člověka (tj. Krista).⁶¹⁶

Vyhnutí z ráje je líčeno jako uvržení do nespravedlivosti světa a zavalení prozřevších lidí starostmi o pouhé přežití,⁶¹⁷ aby neměli čas zabývat se něčím jiným a hledat pravého

⁶⁰⁹ *ZjMoj 20,4-5; Genesis Raba 15,7; bSanh 70b; Ginzberg 1947, vol. 1, s. 5 (2008, s. 52). Srv. též Kohelet Raba 5,10*

⁶¹⁰ Srv. „opásání pravdou“ v *Ef 6,14*. Právě *List Efezským 6,12*, kde se hovoří o boji proti mocnostem temnoty, je pro *PodArch* klíčový; tuto pasáž cituje na počátku (*PodArch 86,23-25*). Srv. též „opásání beder myslí“ v *1Pt 1,13*. Viz Kaiser 2006, s. 244-245.

⁶¹¹ Když žena říká o hadovi, že ji „oklamal“, neznamená, že je stále nevědomá (jak míní Layton 1976, s. 59, p. 74). Dle Kaiser 2006, s. 247, p. 472, je pasáž blíže *Gn 3,13 LXX* a Eva pronesla tato slova proto, aby odklonila hněv archontů na hada, o němž ví, že v něm už duchovní bytost není. Mohlo by se jednat i o projev zklamání z poznání, které první lidé nabyli: vědí o tom, co je špatně a co jim chybí, ale stále jsou pod velkým vlivem archontů. Možná hraje svoji roli i to, že hada dle *PodArch* udává již prokletá žena.

⁶¹² Archón to dělá proto, že je pyšný (αΥΘΑΔΗC); tato pýcha pramení v gnostických textech z jeho ignorance božského světa. Pýcha je častý demiurgův atribut (srv. *PodArch 90,29-30; 92,27; 94,17; TKJ II 13,27*). Dle *PtFp 135,16-21 a 136,5*, je „Pyšný“ přímo demiurgovým jménem. Viz Kaiser 2006, s. 247, p. 473.

⁶¹³ Kaiser 2006, s. 247.

⁶¹⁴ Zde se rýsuje zajímavá paralela, protože archonti prokleli jen hadův „stín“, tj. tělesného hada; podobně když pronásledovali duchovní ženu, poskvrnili jen její „stín“, tj. tělesnou ženu (*PodArch 89,25-27*).

⁶¹⁵ Biblické nepřátelství mezi hadem a potomky ženy (*Gn 3,15*) gnostické texty vynechávají.

⁶¹⁶ Kristus je patrně oním „pravým člověkem“, který na konci věku „v jejich výtvorech [zjeví Ducha] pravdy“ (*PodArch 96,33-35*). Také christologicky, avšak zcela jinak, četla *Gn 3,15* také pravověrná křesťanská tradice, která zde však viděla odkaz na Krista a Marii (srv. např. Eirénaios, *Haer. III,23,7; IV,40,3; V,21,1-2*).

⁶¹⁷ Pozemský život je zde označován slovem *βΙΟC*, zatímco pravý život označuje slovo *ωΝΙC* (*PodArch 89,14; 97,3*). Srv. Platón, *Phaed.* 81b-82a (o potížích duše, která se příliš vázala na tělo; je vtahována po smrti zpět do

Boha.⁶¹⁸ Biblický konec vyprávění (*Gn* 3,22-24), v němž je odůvodněno vyhnání Adama tím, aby nejedl ze stromu života, v *PodArch* chybí. Strom života náš text totiž vůbec nezmiňuje.⁶¹⁹ Archón patrně nepochopil, k jaké vnitřní proměně po ochutnání plodu ze stromu poznání u Adama a Evy došlo.⁶²⁰

4.1.2. *O původu světa*

4.1.2.1. *Ráj*

Několik gnostických verzí příběhu navazuje na židovskou tradici knihy Jubilejí 2,7, podle níž ráj vznikl už třetího dne stvoření, tj. předtím, než vznikla nebeská tělesa, takže může být chápán jako stojící mimo čas. Podle této nauky leží ráj vně božské oblasti, ale nad světem a mimo dosah planetárních sfér,⁶²¹ proto bývá často chápán jako neutrální území.

Do této tradice můžeme řadit i spis *O původu světa*, podle nějž stvořila ráj ve třetím dni stvoření⁶²² Spravedlnost (kterou je snad míněn obrácený demiurgův syn archón Sabaóth).⁶²³

„Pak Spravedlnost stvořila krásný ráj. (Nachází se) vně kruhu měsíce a kruhu slunce v zemi potěšení, která je na východě uprostřed skal. Touha tam přebývá mezi pěknými, lákavými stromy. Strom nesmrtelného života roste v ráji na severu, kde se zjevil z vůle Boží, aby činil nesmrtelnými duše svatých, které vyjdou z výtvorů chudoby na konci věku. Barva stromu života se podobá slunci a jeho větve jsou krásné. Jeho listy jsou jako (listy) cypřišové a ovoce připomíná bílé hrozny vína. Výškou dosahuje až k nebi. Vedle něj (stojí) strom poznání, který má moc Boží. Jeho sláva je jako měsíc, když nejvíc září. Jeho větve jsou krásné. Jeho listy jsou jako listy fíkové a ovoce připomíná dobré a chutné datle. Roste v ráji na severu, aby pozvedl duše z mráкотy⁶²⁴ démonů a umožnil jim přistoupit ke⁶²⁵ stromu života, aby jedly jeho ovoce a odsoudily mocnosti a jejich anděly.“ Účinek tohoto stromu je popsán ve *Svaté knize*: „Ty⁶²⁶ jsi strom poznání, ten, který roste v ráji, ten, z něhož jedl první člověk. (Strom) otevřel jeho mysl a (člověk) se zamiloval do svého ženského protějšku, odsoudil jiné, cizorodé podoby a zošklivil si je.“ (*PuvSv* 110,2-111,2)

světa a vtěluje se do zvířat, které mají vlastnosti, kterým předtím holdovala) a 83d-e (slasti a strážně jako hřeby, přibíjející duši k tělu).

⁶¹⁸ Srv. svedení věcmi světa v *TKJ* II 29,16-30,11, a *PuvSv* 123,4-24.

⁶¹⁹ Také *Jub* 3,18-20 mluví pouze o jednom rajském stromě, kterým je zřejmě strom poznání (*Jub* 4,30). Dle *etHen* je v ráji jen strom poznání, strom života roste mimo ráj (*etHen* 24-25). Viz Tigchelaar 1999, s. 39-57.

⁶²⁰ Kaiser 2006, s. 251.

⁶²¹ Dle ofitského diagramu ráj leží vně oblasti Leviathana, který obklopuje planetární sféry (Órigenés, *Contr. Cels.* VI,24-38). Viz Bethge/Brankaer 2007, s. 340, p. 108. Dle *Tomášova evangelia* (log. 19) roste v ráji „pět stromů, které se v létě ani v zimě nemění a jejich listí neopadá. Kdo je pozná, neokusí smrti.“ Také tato nepohnutost implikuje nadsvětlost a bezčasí ráje (srv. též pět rajských stromů z fragmentů gnostického spisu z Deir-El-Bala'izah; ř. 32). Viz Gathercole 2009, s. 489; srv. též *slHen* 11.

⁶²² V textu tento údaj přímo uveden není, ale dojdeme k němu aplikací biblické chronologie: ráj je stvořen poté, co z krve bohů a andělů v touze po Erótovi vznikly stromy (srv. *Gn* 1,11-13), ale ještě před vznikem nebeských těles (jejichž potřeba nastala, když na svět padla po odchodu Adama světla temnota; nebeská světla pak tvoří na znamení časů a dob Sofia).

⁶²³ Srv. *PuvSv* 106,12-19. Tak se domnívají Schenke 1959, s. 256, p. 67; Bethge 1975, s. 299-300, který navrhuje ještě možnost, že by Spravedlností mohla být míněna Sofia; celá tato pasáž však podle něj pravděpodobně pochází z jiného zdroje a nebyla zcela gnosticky přeznačena). Srv. *etHen* 32,3; 77,3; 60,23; *ŽAE* 25.

⁶²⁴ Nebo: „probudil duše ze spánku“ či „zapomnění.“ Narážka na *Gn* 2,21.

⁶²⁵ Dosl.: „vejít do“. Srv. *PuvSv* 116,28-29.

⁶²⁶ Mužský rod.

Stvořený ráj je tedy velmi krásný;⁶²⁷ rozkládá se podobně jako v *Gn* 2,8 na východě.⁶²⁸ Nachází se mimo působnost slunce a měsíce, neplatí tam tedy koloběh dne a noci, v nebi však není. Na základě lokalizace „mezi kameny“ se Bethge domnívá, že tento ráj by mohl být na vysoké hoře.⁶²⁹ „Potěšení“ (τρυφή; srv. *Gn* 3,23 LXX)⁶³⁰ ve spisu nemá negativní konotace, stejně tak „touha“ (kterou autor chápal patrně jako touhu jíst ze stromů), což je v gnostickém textu velmi nezvyklé. Badatelé se proto domnívají, že pasáž byla převzata z židovského pramene a gnosticky přeznačena jen zčásti.⁶³¹ „Obrazem ráje“ na zemi je dle jiné pasáže našeho spisu Egypt.⁶³²

Strom života vznikl „z vůle Boží“ a strom poznání „má moc Boží“. Původní pramen měl na mysli jistě biblického Boha, tj. v gnostické optice demiurga, nicméně zde jím autor musel mínit pravého Boha – Otce nebo Spravedlnost. V *PuvSv* jsou dobré oba stromy, které jsou spolu vzájemně provázané: strom poznání přináší poznání opravdové, je předstupněm stromu života a vede k němu.⁶³³ Na rozdíl od biblické verze však nerostou v ráji uprostřed (*Gn* 2,9; 3,3), ale na severu.⁶³⁴ „Pozvednutí z mrákoty“ upomíná na motiv probuzení Adama poté, co z něj demiurg vyňal Evu,⁶³⁵ jak jej vypráví např. *Podstata archontů*. Tento motiv se však v *PuvSv* nevyskytuje:⁶³⁶ v našem kontextu „mrákota“ znamená všeobecný bedný stav lidí, žijících pod nadvládou archontů ve světě.

O vzhledu stromu poznání se ze samotné knihy *Genesis* dozvídáme pouze, že vypadá lákavě a jeho plody vypadají chutně (*Gn* 3,6). V bibli samozřejmě botanicky určen není, nicméně židovská tradice se touto otázkou podrobně zabývala a navrhovala několik možností: vinnou révu,⁶³⁷ etrog (plod podobný citronu), fík, nebo dokonce pšenici.⁶³⁸ Spis *O původu světa* tento problém řeší po svém: oba stromy představuje jako velmi neobyčejné, botanicky nezařaditelné a pouze je přirovnává ke konkrétním stromům: tak je strom života připodobňován cypřiši a révě a plody stromu poznání k datlím.

Trochu jiný původ má ztotožňování listů stromu poznání s fíkovníkem, které téměř jistě vychází z *Gn* 3,7, kde se Adam a Eva poté, co poznali svou nahotu, přepásali fíkovými listy.⁶³⁹ Plod stromu poznání, popisovaný jako datlový, může narážet na slovní hříčku se slovem φοῖνῖξ, které znamená jak (datlovou) „palmu“, tak i „fénixe“, tj. ptáka, který se rodí

⁶²⁷ Krása ráje (který je také ve třetím nebi) srv. *slHen* 5.

⁶²⁸ V židovské tradici to byla rozšířená představa, srv. např. *Jub* 8,16; *etHen* 32,2-3.

⁶²⁹ Bethge 1975, s. 301. Tato představa, kterou lze v *PuvSv* vyčíst jen z náznaků, podle něj pochází z íránského náboženství. K tradici o ráji na hoře srv. *Ez* 28,13-14; *etHen* 24,3-25,6; *Jeskyně pokladů*, s. 7 (Bezold).

⁶³⁰ Srv. též *Ez* 31,9 LXX; *Joel* 2,3 LXX; *Ez* 36,35 LXX.

⁶³¹ Bethge 1975, s. 302-303. Typický gnostickým motivem je pojmenování těl jako „výtvorů chudoby“ (viz Bethge 1975, s. 304), dále „pozvednutí z mrákoty démonů“ a „odsouzení mocností“.

⁶³² *PuvSv* 122,33-123,2.

⁶³³ Jedení ze stromu poznání vede k odsouzení archontů. Jedině pak je možno přistoupit ke stromu života (který je hlídáný archontskými cheruby) a získat nesmrtelnost. K tomu však dojde patrně až v eschatologické době nebo po smrti, každopádně tehdy, až člověk nebude mít pozemské tělo (srv. *PuvSv* 121,5-13).

⁶³⁴ Srv. *etHen* 77,3 (na severu je zahrada spravedlnosti).

⁶³⁵ *PodArch* 89,3-15.

⁶³⁶ A naopak je popřeno, že by Eva mohla být Adamovým žebrem (viz *PuvSv* 116,20-25 a kapitola o stvoření Evy).

⁶³⁷ bSanh 70ab. Dle Ginzberga (1947, vol. V, s. 97, p. 70) to byla prý nejstarší a nejrozšířenější varianta.

⁶³⁸ V midraši *Genesis Raba* 15,7 tyto spekulace uzavírá Rabi Jošua ben Lévi s tím, že to Bůh nezjevil a nechce zjevit.

⁶³⁹ Pomocí *Gn* 3,7 také v midraši *Genesis Raba* 15,7 rabi Jose identifikuje strom poznání jako fíkovník: žádný jiný strom by přece Adamovi a Evě nedal své listy, jedině ten, s jehož pomocí se provinili. Ve *ZjMoj* 20-21 je strom poznání ztotožněn s fíkovníkem explicitně. Viz též Ginzberg 1947, vol. V, s. 97, p. 70. Spis *O původu světa* nicméně v příslušné pasáži oblečení listy nezmiňuje, prarodiče se jenom „oblékli studem“ (*PuvSv* 119,13-14). Srv. výklady o plodu stromu poznání jako fíku v komentářích k *SvPr* a *PodArch*.

z popela svého otce a na jiném místě spisu symbolizuje Adama.⁶⁴⁰ Duchovní, duševní a tělesný Adam jsou tu připodobňováni k třem druhům fénixe za podpory citátu ze žalmu 91,13 LXX: „Spravedlivý bude růst jako fénix.“⁶⁴¹ A fénix se nejprve zjevuje živý, (pak) umírá, načež se znovu pozvedá. Představuje znamení toho, který se zjev[í]⁶⁴² na konci [věku].⁶⁴³ Fénix zde tedy symbolizuje i Krista.

Strom života je přirovnáván k cypřiši (asi proto, že tento strom je stále zelený) a jeho ovoce k hroznům bílého vína.⁶⁴⁴ Z tím mohly stát různé důvody, protože vinná réva má v bibli širokou symboliku, v křesťanství pak i christologickou.⁶⁴⁵ O spojitosti obou rajských stromů mluví možná i výběr jejich druhu: fíkovníky byly sázeny na vinicích, aby révu podpíraly.⁶⁴⁶

Účinek stromu poznání, jak je popisovaný v *PuvSv*, upomíná na *etHen* 32,3-6,⁶⁴⁷ kde archanděl Refáel říká o stromu moudrosti, rostoucím v zahradě spravedlnosti: „Toto je strom moudrosti, z něhož kdysi jedli tvůj praotec a tvá pramáti, aby se naučili moudrosti. Když to otevřelo jejich oči a oni poznali, že jsou nazí, byli ze zahrady vyhnáni.“⁶⁴⁸ „Svatá kniha“, z níž náš spis cituje,⁶⁴⁹ je možná neznámým textem z henochiánského okruhu, který vznikl pravděpodobně gnostickým přepracováním předlohy podobné *etHen*.⁶⁵⁰

V našem citátu je strom poznání osloven jako nějaká bytost. Otázkou je, koho tím měl autor na mysli. Nebeská Eva to být nemůže, protože oslovený je rodu mužského. Možná to tedy byl anděl poznání.⁶⁵¹

Vyprávění anticipuje rajský příběh, který dle chronologie traktátu nastane mnohem později. Účinkem jedení ze stromu bude, že Adam rozpozná v Evě stejnou podobu, jako má sám, tj. podobu Boží, a zavrhne archonty, kteří ji nemají.⁶⁵² Tato předzvěst napomáhá k upevnění čtenáře v tom, že vše se děje podle Božího plánu. Příběh o stvoření v *PuvSv* pokračuje výkladem o vzniku rostlin a nebeských těles.⁶⁵³ Mocnosti, které uviděly nebeského

⁶⁴⁰ *PuvSv* 122,1-123,1. Dle Plinia, *NH* X.3-5, přebývá fénix v Aithiopii, v Arabii, v Indii a občas i v Egyptě a dožívá se 509 let (př. F. Němeček): „Ve stáří si staví hnízdo z výhonku divoké skořice a kadidla, naplní je vůněmi a v těch hyne. Z jeho kostí a morku se vylhne červík a z něho vyroste kuřátko. To nejprve důstojně pohřbí svého předka, potom celé hnízdo zanes do Panchaie a uloží je ve městě Slunce (Héliopoli) na oltář. ... se změnami tohoto ptáka nastává také obrat roku a ... vracejí se tytéž jevy ročních období i úkazy souhvězdí.“

⁶⁴¹ V žalmu má však φοῖνιξ význam „palma“.

⁶⁴² Doplňuji podle Böhliga/Labiba 1962, s. 96.

⁶⁴³ *PuvSv* 122,28-33.

⁶⁴⁴ Podobný barvitý a složený popis stromu, který sice není nazván stromem života, ale říká se o něm, že bude na konci dán spravedlivým a pokorným a jeho ovoce bude dávat život vyvoleným) nacházíme v *etHen* 24,3-5 (je mezi jinými stromy na nejvyšší ze sedmi hor; jeho listy ani květy nevadnou a jeho ovoce vypadá jako datle). Viz Bethge 1975, s. 303.

⁶⁴⁵ Viz Novotný, s. v.: „Vinař, vinice, víno, vinobraní“, s. 1210b-1213b. Izrael je přirovnáván k vinné révě (*Ž* 80,8-17; *Iz* 5,1-7, aj.); ve *2Bár* 36,1-39,8 je réva obrazem Mesiáše; *J* 15,1-8 připodobňuje Ježíše k vinnému kmeni; při poslední večeři Ježíš mluví o pití plodu vinné révy až v království Otce (*Mt* 26,29; aj.). To vše jsou dobré úvody pro výklad ovoce stromu života jako hroznů vína.

⁶⁴⁶ Novotný 1992, s.v. „Vinař, vinice, víno, vinobraní“, s. 1211a. Sedění pod vlastním vinným kmenem a fíkem představovalo výraz bezpečí a Boží přízně srv. *IKr* 4,25; *Mi* 4,4; *Za* 3,10.

⁶⁴⁷ Tento strom má ovoce jako vinné hrozny (*etHen* tedy popisuje ovoce obou stromů stejně jako *PuvSv*, nicméně přesně opačně).

⁶⁴⁸ Překlad Z. Poláček in: Poláček, Segert a kol. 1998, s. 104.

⁶⁴⁹ „Svatou knihu“ cituje *PuvSv* ještě dále v pasáži o fénixovi (*PuvSv* 122,12-13), ale Bethge 1975, s. 309, soudí, že se nutně nemusí jednat o tentýž spis.

⁶⁵⁰ Bethge 1975, s. 308.

⁶⁵¹ O něm se v jiné pasáži spisu říká: „Neboť všechno poznání je (skryto) v andělovi, který se zjevil před nimi. Tento (anděl) stojí před Otcem a má moc jim dát poznání“ (*PuvSv* 124,12-15). Jinak o něm ovšem nic nevíme.

⁶⁵² Bethge 1975, s. 310, se domnívá, že Adamův ženský protějšek je duchovní Sofia Zoé a cizími podobami jsou tělesná Eva a archonti, avšak podle mého mínění je protějškem pozemského Adama v rajsčím příběhu jedině Eva pozemská, která není Adamem zavržena, ale naopak přijata (srv. *PuvSv* 119,6-19).

⁶⁵³ *PuvSv* 111,2-112,10.

světelného Adama, jenž byl příčinou všech těchto vzniků, se rozhodly stvořit člověka.⁶⁵⁴ Sofia Zoé je však předběhla a utvořila jako první svého člověka, který má pozemským lidem přijít na pomoc. Tímto Sofiiným člověkem byl „učitel“, tj. biblický had.⁶⁵⁵ Poté archonti stvořili tělesného Adama. Nejprve ho nedokázali oživit, poté ze strachu zcela změnili názor a rozhodli se, že jej nechají ležet bez života. Adama následně oživila Sofia pomocí svého dechu, ale nebyl s to se napřímit.⁶⁵⁶

„Když si (archonti) všimli, že se Adam nemůže postavit, zaradovali se, vzali ho a umístili do ráje. Sami se odebrali vzhůru do svých nebes.“ (PuvSv 115,27-30)

Přestože ráj stvořila nějaká vyšší bytost, vládnou mu archonti⁶⁵⁷ a používají jej jako odkládiště pro Adama, kterého se snaží zbavit. Sofiina dcera Zoé (duchovní Eva) potom způsobila, že se Adam pozvedl. Archonti tuto duchovní Evu viděli, chtěli ji chytit a Adamovi namluvit, že vznikla z jeho žebra. Zoé však vstoupila do stromu života, takže archonti nakonec lapili jen Evu pozemskou.⁶⁵⁸

4.1.2.2. *Samotný rajský příběh v PuvSv*

„(K tomu) ještě dodávám, že když archonti spatřili (pozemského Adama), jak se svou ženou bloudí v nevědomosti jako zvířata, velmi se zaradovali.⁶⁵⁹ Když pochopili, že je nesmrtelný člověk nenechá být a že by se měli spíše obávat té, která se stala stromem, vyděsili se a pravili: „Aby tak tím, který na nás přivedl mlhu a poučil nás, že ta, jež byla poskvrněna, se mu podobá, nebyl pravý člověk - to bychom mohli být přemoženi!“ Tehdy se sedm (archontů) domluvilo. Přišli ve strachu k Adamovi a Evě a řekli mu: „Všechny stromy, které jsou v ráji, byly stvořeny pro vás, takže jejich ovoce smíte jíst. Na strom poznání si však dávejte pozor a nejezte z něj. Pojíte-li z něho, zemřete.“ Tak jim nahnali veliký strach a vrátili se vzhůru ke svým mocnostem. Tu se přiblížil ten, který je moudřejší než oni všichni - ten, kterého nazývají ‚Zvíře.‘ Spatřil podobu jejich matky Evy a řekl jí: „Co vám bůh řekl? ‚Nejezte ze stromu poznání?‘“ Ona řekla: „Pravil nejenom ‚Nejezte z něj,‘ ale (i) ‚nedotýkej se jej, jinak zemřeš.‘“ Řekl jí: „Neboj se, [neze]mřete. [(Bůh) ví], že když z něj pojíte, vaše mysl vystříliví a budete jako bohové: poznáte, jaký je rozdíl mezi zlými a dobrými. Řekl vám to však ze žárlivosti, abyste ze (stromu) nejedli. A Eva uvěřila slovům učitele. Pohlédla na strom a viděla, že je krásný a lákavý. Zalíbil se jí, vzala si z jeho ovoce a jedla. Dala také svému muži a i on pojedl. Tu se jejich mysl otevřela, protože když jedli, osvětlilo je světlo poznání. Oblékli se studem a pochopili, že byli nazí, bez poznání. Vystřílivili, spatřili svou nahotu a zamilovali se do sebe. Když uviděli, že jejich stvořitelé mají podobu zvířat, zošklivili si je. Pochopili (to vše) dobře. Když archonti pochopili, že jejich příkázání bylo překročeno, přišli se zemětřesením a s velkým vyhrožováním do ráje k Adamovi a Evě, aby viděli důsledek (učitelovy)⁶⁶⁰ pomoci. Tu se Adam s Evou velmi vyděsili a schovali se pod stromy v ráji. Archonti nevěděli, kde jsou, a volali: „Adame, kde jsi?“ Odpověděl: „Jsem tady. Pro strach z vás jsem se skryl, protože jsem se styděl.“ Zeptali se jej z nevědomosti: „Kdo ti řekl o studu, kterým ses oblékl? – Snad jsi neljedl] z toho stromu!“ Řekl: „To žena, kterou jsi mi dal, mi dala (z jeho ovoce) a já jedl.“ Tu [jí pravili]: „Co jsi to učinila?“ Odpověděla: „To učitel mne ponoukl a já jedla.“ Pak přišli archonti k učiteli. Zamlžil (však) jejich oči a oni mu nebyli schopni nic udělat. Tehdy jej prokleli, protože byli bezmocní. Poté přišli k ženě a prokleli ji i její děti. Po ní prokleli Adama a zemi a (její) plody kvůli němu. Vše, co stvořili, prokleli. Nemohou udělit⁶⁶¹ žádné pozhnání. Dobré nemůže vzejít ze špatného. Tehdy mocnosti poznaly, že opravdu je něco, co je mocnější než ony. (Přesto) nepochopily nic, pouze že jejich příkaz nebyl dodržen.⁶⁶² (A) jen kvůli nesmrtelnému člověku přivedly do světa velkou žárlivost. Když archonti shledali, že jejich Adam získal jiné poznání, zachtělo se jim ho vyzkoušet. Shromáždili veškerý dobytek i zvířata zemská a

⁶⁵⁴ PuvSv 112,10-113,12.

⁶⁵⁵ PuvSv 113,12-114,15.

⁶⁵⁶ PuvSv 114,24-115,27. Více k těmto pasážím viz zde kap. 3.2.6.

⁶⁵⁷ Bethge 1975, s. 300.

⁶⁵⁸ PuvSv 115,30-117,28.

⁶⁵⁹ Po této větě několik slov (možná i celá věta) pravděpodobně chybí (Bethge/Layton 1989, s. 71).

⁶⁶⁰ Doplnuji dle Bethgeho 2001, s. 257.

⁶⁶¹ Dosl.: „není v nich“. Srv. PodArch 91,5-7.

⁶⁶² Překládám v tomto smyslu dle Bethgeho 2001, s. 257.

ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je pojmenuje. (Adam) na jejich tvory pohlédl a dal jim jména. (Archonti) se zděsili, protože Adam vystřízlivěl ze vši úzkosti.⁶⁶³ Shromáždili se, radili a řekli: „Hle, Adam! Stal se jako by jedním z nás, a proto zná rozdíl mezi světlem a tmou. Jen aby nebyl sveden podobně jako se stromem poznání a nepřistoupil také ke stromu života! (Co kdyby) z něj jedl, stal se nesmrtelným, stal se [pánem], pohrdl námi a [považoval nás za hlupáky] i s celou naší slávou! Potom by [nás] odsoudil [i s naším] světem. Pojďme, vyžeňme jej z ráje dolů na zem, na místo, z něhož byl vzat, aby už nemohl poznat více než my.“ A tak vyhnali Adama i s jeho ženou z ráje. (Avšak) s tím, co udělali, se nespokojili, nýbrž (stále) se báli. Přišli ke stromu života a obklopili jej strašnými velkými (bytostmi), ohnivými živočichy zvanými cherubové. Uprostřed nich umístili plamenný meč, který se stále hrozivě otáčí, aby tam nikdo z obyvatel země navěky nemohl vstoupit. Protože od té doby archonti na Adama žárlili, chtěli (prvním lidem) zkrátit čas jejich (života). Díky osudu, jenž byl určen od počátku, (toho ale) nebyli schopni, protože každému byl vymezen jeho čas podle oběhu světél na tisíc let. Ale (i když) to archonti nemohli udělat (zcela), odebral (jim) každý ze zloduchů (alespoň) deset let. Trvání jejich (života) činilo devět set třicet let, avšak v trápení, slabosti a zlém útlaku. A od tohoto dne pozemský život upadá (a bude tomu tak) až do dokonání věku. Když Sofia Zóé spatřila, že archonti temnoty prokleli bytosti, kterým propůjčila svoji podobu,⁶⁶⁴ rozhořčila se. Vyšla s veškerou mocí z prvního nebe, vyhnala archonty z [jejich] nebes a uvrhla je dolů do hříšného [světa], aby tam přebývali na zemi jako zlí [démoni].“ (*PuvSv* 118,6-121,35)

Vzhledem k tomu, co nastane, je zde nejprve zdůrazňována nevědomost prvních lidí: v ničem se neliší od zvířat. Tento stav archontům vyhovuje, dokud si neuvědomí, že tomu tak nemusí být stále, protože duchovní Eva se skrývá ve stromě poznání a možná se k něčemu chystá. Badatelé se domnívají, že mezi větami o radosti archontů a o jejich zděšení nějaká pasáž z textu vypadla,⁶⁶⁵ nicméně domnívám se, že logika příběhu žádný doplněk nevyžaduje. Pro archonty, jak je popisuje *PuvSv*, je střídání úmyslů typické; jejich chápání není zrovna nejrychlejší a některé věci jim docházejí až později.⁶⁶⁶ „Pravým člověkem“, jehož se archonti obávají, je bytost, jejíž příchod dříve zvěstovala Pistis.⁶⁶⁷ Archonti přicházejí k Adamovi a Evě „ve strachu“. Je to paradox, protože archonti se sami bojí, ale současně chtějí Adamovi a Evě nahnat strach.

Archonti⁶⁶⁸ zakazují jíst ze stromu poznání oběma prvním lidem, protože na rozdíl od tradice biblické⁶⁶⁹ zde Eva už vznikla. Napomenutí je rozšířeno o zmínku, že všechny stromy v ráji byly stvořeny pro první lidi.⁶⁷⁰ Had později připisuje demiurgův zákaz jeho žárlivosti (to v *Gn* 3,4-5 není).⁶⁷¹

4.1.2.3. Poznání a jeho důsledky

Poznání má dva důsledky (srv. *Gn* 3,6-7): z biblického „otevření očí“ (*Gn* 3,7) se stává „otevření očí myslí“; z poznání vlastní nahoty a oblečení listy se stává oblečení studem, tedy uvědomění si vlastní neznalosti. Obsahem studu je poznání, že poznání nemají. Je tu podobný paradox jako v *PodArch*: bez prvku duchovního není poznání možné, přesto však nejde o jeho přímou infuzi, ale spíše o jeho dotek, který na cestu k poznání vede a způsobuje vystřízlivění. „Spatření své nahoty“ znamená rozpoznání své přirozenosti a vlastního

⁶⁶³ ἀγνωσια. Nebo: „trápení.“ Bethge 2001, s. 257, p. 125, a 1975, s. 397, navrhuje opravu na ἀγ<η>ω<σ>α. („nevědomost“), avšak tato korektura není nutná.

⁶⁶⁴ ὡρεῖνε. Dosl.: „její druhy co do podoby.“

⁶⁶⁵ Bethge 1975, s. 386, by zde čekal nějaký podnět, možná nebeský hlas, komentující radost archontů poznámkou o nesmrtelném člověku; srv. *PuvSv* 103,15-28 (předpověď Pistis); *PuvSv* 115,20-22 (odpověď ducha).

⁶⁶⁶ Podobně nejprve chtěli stvořit člověka, avšak uprostřed práce přestali, protože se začali bát; pak se naopak oživení svého člověka snažili zabránit.

⁶⁶⁷ *PuvSv* 103,15-28.

⁶⁶⁸ Podle následující hadovy řeči však dal zákaz jenom jeden bůh, tj. Jaldabaóth.

⁶⁶⁹ Na rozdíl od *Gn* 2,16-17; srv. však *Gn* 2,17 LXX.

⁶⁷⁰ To je trochu záhada: říkají to archonti, kteří ráj nestvořili, jak to tedy vědí?

⁶⁷¹ Toto hadovo zdůvodnění je známo i ze *ZjMoj* 18.

protějšku; Adam a Eva poznávají, že patří k sobě a že archonti jsou jim cizí, a zamilují se jeden do druhého.

Požítí ovoce stromu poznání je tedy pojímáno kladně a jeho hlavním důsledkem je rozpoznání podoby vlastního druhu. Teologicky se však za tímto krokem skrývá mnohem více. Eva bývá označována jako Adamova $\omega\rho\pi\epsilon\iota\tau\epsilon$ ⁶⁷² (a první lidé jako $\omega\rho\pi\epsilon\iota\tau\epsilon$ Sofie Zoë⁶⁷³). Znamená to, že byli oba stvořeni podle téže podoby. Touto společnou podobou je obraz Boží. Rozpoznání této podoby (kterou archonti nemají) hraje v gnóstických textech velkou roli.

Dle Gn 3,22 zná člověk „dobré a zlé“. Zdá se, že *PuvSv* toto chápe konkrétněji, snad jako rozdíl mezi tím, co pochází od pravého Boha a co od archontů. Dle slibu hada první lidé rozpoznají „rozdíl mezi zlými a dobrými“, podle archontů „zná Adam rozdíl mezi světlem a tmou“. Dle *PuvSv* je „temnotou“⁶⁷⁴ nebo „mocí (vládnoucí nad) temnotou“⁶⁷⁵ nazýván Jaldabaóth; archonti jsou pak „archonty temnoty“.⁶⁷⁶ Na konci „proklínací pasáže“ se o archontech říká, že „nemohou udělit žádné požehnání. Dobré nemůže vzejít ze špatného“, což dobře odpovídá bipolárnímu náhledu autora.⁶⁷⁷

4.1.2.4. Pojmenování zvířat a vyhnání prvních lidí z ráje

Archonti se poté, co první lidé jedli z ovoce stromu, přišli podívat, co se přihodilo (srv. Gn 3,8-13). „Důsledek pomoci“ (*PuvSv* 119,23) je to však pouze z úhlu pohledu autora a čtenářů, protože archonti zatím o činnosti hada nevědí a ptají se „z nevědomosti“ (*PuvSv* 119,29-30). Archonti poznali jenom to, že jejich příkázání nebylo dodrženo.⁶⁷⁸ Jejich příchod je spojen s přírodními úkazy (zejména zemětřesení), které mají první lidi vyděsit. Bethge předpokládá v textu rozpor: pokud Adam s Evou už nabyli poznání, neměli by se archontů bát; zdá se proto, že pasáž představuje relikt Gn 3,8 a připisuje archontům větší vážnost, než by jim podle logiky příběhu měla příslušet. Soudím naopak, že Adam s Evou, kteří nyní znají pravou povahu a sílu archontů, se jich bojí odůvodněně; poznání jim totiž nepřineslo změnu současného stavu nebo naplnění prvkem duchovním, nýbrž jen uvědomění si vlastní situace. Dokud přebývají ve světě, mají nad nimi archonti, kteří jsou velmi silní, moc (byť dočasnou). Jejich strašnost je však poněkud odlehčena tím, že když se Adam s Evou ve strachu schovají, nemohou je archonti najít (srv. Gn 3,8-9).⁶⁷⁹

Had není „nejmazanější ze vši polní zvěře, kterou učinil Hospodin Bůh“⁶⁸⁰ jako v Gn 3,1, protože mezi zvířata rozhodně nepatří. Je totiž „moudřejší než oni všichni“, tj. než všichni

⁶⁷² Dosl. „družka co do podoby“. Layton 1976, s. 50, navrhuje hypotézu, že jde o překlad řeckého $\sigma\upsilon\mu\mu\omicron\rho\phi\omicron\varsigma$, podobně jako v sahijském textu Ř 8,29. Slovo $\omega\rho\pi\epsilon\iota\tau\epsilon$ se podle něj vyskytuje jen zřídka.

⁶⁷³ Která se později právě proto, že prokleli její „druhy co do podoby“, na archonty rozzlobí a vyžene je z jejich nebes (*PuvSv* 121,27-29).

⁶⁷⁴ *PuvSv* 104,10-11.

⁶⁷⁵ *PuvSv* 98,28-29.

⁶⁷⁶ *PuvSv* 121,28.

⁶⁷⁷ Bethge 1975, s. 394-395; Böhlig/Labib 1962, s. 90. Srv. podobné všeobecné hodnotící poznámky autorů v jiných spisech, např. *ZjPt* 77,29-32.

⁶⁷⁸ Bethge 1975, s. 392. Srv. *PuvSv* 100,19-20 (archón neví o moci Pistis).

⁶⁷⁹ Paichaud 1996, s. 133, p. 15, zde upozorňuje na symetrickou strukturu, odhalující nevědomost archontů, vrcholící u „důsledku pomoci“ jako rozhodujícího prvku:

„Když archonti pochopili, že jejich příkázání bylo překročeno, přišli se zemětřesením a s velkým vyhrožováním do ráje k Adamovi a Evě, aby viděli důsledek (učitelovy) pomoci.

Tu se Adam s Evou velmi vyděsili a schovali se pod stromy v ráji.

Archonti nevěděli, kde jsou, a volali: „Adame, kde jsi?“

⁶⁸⁰ Nebo „nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi“ dle verze LXX.

archonti. Nikde není jako „had“ jmenován, i když všichni čtenáři vědí, o koho jde.⁶⁸¹ Archonti jej nazvali „zvířetem“ (ΘΗΡΙΟΝ), patrně aby první lidi ošálili,⁶⁸² zatímco nebeské bytosti (a pozemská Eva, mající poznání) mu říkají „učitel“. Had má v *PuvSv* výrazně antropomorfní rysy.⁶⁸³ A tento had je opravdu člověk: v pasáži, která vypráví o stvoření člověka Sofie Zoé, je androgynním člověkem, synem Evy života, který vznikl pro to, aby pozemské lidi poučil.⁶⁸⁴ Na rozdíl od *PodArch*, kde duchovní prvek není přímo hadem, ale pouze do něj vstoupí a před prokletím jej opouští, zde je „zvířetem“ učitel sám. Jako božská bytost disponuje zvláštní mocí, protože je schopen zamlžit oči archontů, aby mu nic nedokázali udělat; ti jej následně proklejí z pouhé bezmoci (srv. *Gn* 3,14-15).⁶⁸⁵ Vztah mezi „zvířetem“ a „učitelem“ je etymologicky jasnější, dosadíme-li si za „zvíře“ slovo „had“, na základě aramejské slovní hříčky na slova „had“ (חַד) a „učitel“ (* חוּדָה nebo spíše חוּדָה) a „Eva“ (חַוָּה).⁶⁸⁶

Na rozdíl od *Gn* 3,14-19, kde je proklet pouze had a země, jsou v našem spise prokleti všichni: had, žena a její děti, Adam a země. Toto prokletí je nemotivované, vyjadřuje pouze hněv archontů. Kletba má však na lidi stejně malý účinek jako na hada,⁶⁸⁷ snad proto, že je postižena jenom jejich archontská část: archonti totiž prokleli (jen) „vše, co stvořili“; v gnostické optice by to mohlo znamenat, že se na nebeskou část prvních lidí kletba nevztahuje. Možná se tak kletba obrací proti archontům samotným, aniž by to tušili. Mocnosti začaly na poznání prvních lidí žárlit,⁶⁸⁸ a to kvůli nebeskému člověku. Tím je pravděpodobně původní Adam světla, jehož zjevení celou antropogonii způsobilo.⁶⁸⁹

Pozemský Adam dovedl od té doby rozpoznat archonty i pravou přirozenost ostatních tvorů: pojmenování zvířat je zde (oproti *Gn* 2,19-20, kde Adam dává jména zvířatům ještě před stvořením Evy) užito jako důkaz, že Adam toto „jiné (tj. pravé) poznání“ má.⁶⁹⁰ Archonti toho sami nejsou schopni.⁶⁹¹ Na rozdíl od biblického vyprávění Adam nenazývá zvířata náhodně (*Gn* 2,19 LXX: „A jakkoli Adam nazval kterou živou duši, to je její jméno“), ale pohlíží na ně a podle toho odhaluje jejich pravá jména.

Gnostická interpretace vyhnání z ráje je oproti *Gn* 3,22-23 proložena řetězem myšlenek archontů, kteří si představují, co by mohlo nastat, kdyby Adam pojedl i ze stromu života; pak by jim už totiž nebyl podřízen a mohl by se z jejich moci opravdu vymanit. Stal by se pánem a archonty, jejich svět a jejich slávu by zesměšnil a odsoudil.⁶⁹² Proto se rozhodli Adama (a Evu) vyhnat z ráje dolů na zem, která je pravému božskému světu mnohem vzdálenější než nahoře situovaný ráj. V pozemském světě se jej pokusili více připoutat k látce a namluvit mu, že když je z látky stvořeno jeho tělo, tak z ní pochází i sám (srv. *Gn* 2,7 a

⁶⁸¹ Je v *PuvSv* had zamlčován proto, že má christologické konotace? Některé gnostické spisy (např. *ZjAd*; *MVelM*; *PuvSv* v některých pasážích) hovoří s velkou pravděpodobností o Kristu, i když jej nejmenují.

⁶⁸² Což má to základ v LXX verzi *Gn* 3,1 („nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi“). Stejně je had nazýván i v apokryfních spisech o Adamovi a Evě, srv. např. *ZjMoj* 16 (viz Trumbower 1994, s. 287).

⁶⁸³ Bethge 1975, s. 393.

⁶⁸⁴ *PuvSv* 113,10-114,6, viz zde s. 3.2.4. Tato Eva je nazývána „zvěstovatelkou života“ vzhledem k *Gn* 3,20, ale sama hadem není. Viz Kaiser 2006, s. 236, p. 443.

⁶⁸⁵ Viz Kaiser 2006, s. 248. „Zamlžení očí“ bylo dle *PuvSv* oblíbenou zbraní duchovních bytostí; proti archontům je užívá i nebeská Eva (*PuvSv* 116,27-28). K demiurgově (duchovní) slepotě viz *PuvSv* 103,17-18.

⁶⁸⁶ Více viz Layton 1976, s. 55-56; Bullard 1970, s. 86; Trumbower 1994, s. 287; Williams 1988, s. 9-10. Tato hříčka je známá i z rabínské tradice (*Genesis Raba* 20,11; Ginzberg 1947, vol. V, s. 90-91, p. 48).

⁶⁸⁷ Bethge 1975, s. 394.

⁶⁸⁸ Ke vzniku žárlivosti viz *PuvSv* 99,4-8 a 106,19-22.

⁶⁸⁹ Bethge 1975, s. 395-396.

⁶⁹⁰ „Jiné“ oproti tomu, které mají archonti (kteří určité, byť omezené, poznání mají: dle *PuvSv* 113,10-12 jim bylo uděleno, aby mohli stvořit člověka).

⁶⁹¹ Bethge 1975, s. 397. Také v midraši *Genesis Raba* 17,4 dokáže Adam pojmenovat zvířata (na rozdíl od andělů, kteří něco takového nedovedou). Na pojmenování zvířat (které se odehrává patrně po vdechnutí dechu) naráží i *MdrJKr* BG 120,3-13 (v pasáži „zhuštěné antropogonie“).

⁶⁹² Odsouzení archontů viz *PuvSv* 110,24-29; 119,16-18; 103,34-104,1.

3,19).⁶⁹³ Patrně z obavy před Adamovým možným návratem ještě archonti zabezpečí, aby byl strom života navěky nepřístupný.⁶⁹⁴ Zároveň je odhalena pravá povaha biblických cherubů – jsou to strašní tvorové, sloužící archontům.⁶⁹⁵ Zatímco dle *Gn* 3,24 střeží jen cestu ke stromu života, zde jej obklopují, a ku pomoci mají strašný plamenný meč.⁶⁹⁶

Archonti, kteří nemohou skutek Adama a Evy nijak zvrátit, se dále snaží prvním lidem uškodit tím, že zkrátí čas jejich pozemského života. Nemají v tom takovou volnost, jak by se dalo očekávat, nýbrž jsou omezeni osudem. Tento osud není výtvorem archontů a nemohou jej ovládnout, neboť je neměnný a existuje od počátku.⁶⁹⁷ Bethge se domnívá, že tím, kdo zde zkracuje Adamův život, je osud prostřednictvím sedmi planet („světel“), které k tomu archonti přemluvili, a osud je zde silou negativní.⁶⁹⁸ Přijde mi však více nasnadě, že sedmice „zloduchů“, kteří odebírají každý 10 let, představuje sedm archontů, kteří jednají dle určitých jim vymezených možností, zatímco osud představuje spíše neutrální sílu, která drží svět ve svých mezích. Dle jiné pasáže spisu⁶⁹⁹ totiž vznikl osud „dohodou mezi bohy nespravedlnosti a Spravedlnosti“. V naší pasáži archontům zabraňuje, aby lidi úplně nezdeptali, ale po svržení archontů na zem jim zase naopak kazit lidi pomáhá. Status osudu je tedy poněkud dvojnásobný.⁷⁰⁰

Autor vycházel z všeobecně rozšířeného názoru, že se Adam dožil věku 930 let (viz *Gn* 5,5).⁷⁰¹ Původně měl tedy žít 1000 let, tj. stejně tak dlouho jako druhý (duševní) fénix, který je v *PuvSv* Adamovým symbolem.⁷⁰² Zkrácení doby žití tak představuje jeden z důsledků uvržení do útrap pozemského života (srv. *Gn* 3,16-19).⁷⁰³

Sofia Zoé v reakci na to, co provedli lidem, archonty také vyhnala z jejich nebes na zem. Tento motiv je pravděpodobně gnostickou reinterpretací příběhů o Satanově pádu.⁷⁰⁴

4.1.3. Tajná kniha Janova

Tajná kniha Janova stojí blíže biblickému pojetí, protože podle ní ráj zřejmě vznikl až po stvoření Adama jako výtvor archontů. Ti předtím stvořili podle Božího obrazu Adamovo duševní tělo, ale navzdory veškerému úsilí je nedokázali oživit. Nakonec se jim to podařilo: demiurg do něj vdechl na radu přestrojených nebeských poslů (a aniž by zcela tušil, co dělá)

⁶⁹³ *PuvSv* 112,33-113,1.

⁶⁹⁴ Bethge 1975, s. 399.

⁶⁹⁵ Jde o jiné cheruby než ty, kteří patří k Sabaóthovi (viz *PuvSv* 104,35-105,12).

⁶⁹⁶ Srv. Filón, *Cher.* 21-25. „Plamenný meč“ se v *PuvSv* objevuje ještě jednou, a to v eschatologii spisu: tímto mečem se opijí a pobijí navzájem archontští králové (*PuvSv* 126,5-9).

⁶⁹⁷ Bethge 1975, s. 400. To se zdá být řecký prvek, neboť v antickém pojetí často osud stojí mimo vůli božstev a před nimi (viz Chlup 1997).

⁶⁹⁸ Bethge 1975, s. 402-403.

⁶⁹⁹ *PuvSv* 123,12-15.

⁷⁰⁰ Oproti tomu dle *TKJ* BG 71,11-72,12 je osud zlým prostředkem, stvořeným archonty: když první archón zjistil, že „lidé z pokolení dokonalého člověka věčného světla“ jsou moudřejší než on, zplodil se svými silami osud, do nějž všechny (bohy z nebes i anděly, demony i lidi) svázal pomocí času.

⁷⁰¹ Podobně též *2Bár* 17,2-3; *ZjMoj* 5; *ŽAE* 30.

⁷⁰² *PuvSv* 122,9-13. *Genesis Raba* 19,7 vykládá Boží výrok z *Gn* 2,17 (lidé měli zemřít v den, kdy pojedli ze stromu poznání) tak, že vše je počítáno podle měřítka Boha, u něhož jeden den trvá 1000 let; z nich sedmdesát let má Adam přenechat svým potomkům (lidský věk na 70 let stanovuje *Ž* 90,10). Adam byl tedy před hříchem patrně nesmrtelný (Bethge 1975, s. 401). Oněch odebraných 70 let se patrně asi neztratilo ani v *PuvSv*, ale bylo dáno jeho potomkům. Tomuto závěru nasvědčuje i to, že archonti ve snaze o větší tříštění a uvázání prvku duchovního ve světě podporují tělesné rozmnožování.

⁷⁰³ Podobně jako v *PodArch* je zde pozemský Adamův život nazývaný slovem *βίος*. Ke zkrácení doby Adamova života srv. též *2Bár* 17,2-3; bez časových údajů *ZjAd* 67,10-14; kratší doba života hříšníků všeobecně: *etHen* 80,2; *Př* 10,27. Po vyhnání z ráje dochází též k umenšení Adamovy slávy: *GnRab* 11,2; *ZjMoj* 20-21 (srv. *ZjAd* 67,10-14).

⁷⁰⁴ Srv. *ŽAE* 12-16.

něco z prvku duchovního, který vzal Sofii.⁷⁰⁵ Pak si však archonti uvědomili, že byli oklamáni:

„Tehdy začaly ostatní mocnosti žárlit, protože člověk vznikl z nich všech a ony mu daly svou sílu. A jeho moudrost byla mocnější než (moudrost) těch, co jej stvořili, a než (moudrost) prvního archonta. A když poznaly, že je (stvořený člověk) světelný a že myslí lépe než ony, a že je nahý - prostý špatnosti,⁷⁰⁶ vzaly jej a uvrhly do dolní oblasti veškeré látky.“ (TKJ II 19,34-20,9)

Tato pasáž popisuje něco, co by se dalo nazvat „Adamovým prvním vyhnáním“, tentokrát z oblasti archontů do hmotného světa (což upomíná na vyhnání z ráje, které přijde v příběhu *TKJ* ještě později). Dochází k němu bez jakéhokoli činu či provinění z Adamovy strany, pouze v reakci na to, že Adam předčí všechny své stvořitele co do své moudrosti, inteligence a etických kvalit. Jeho biblická nahota (*Gn* 2,25) je zde vykládána kladně jako nevinnost a neschopnost ke zlu.⁷⁰⁷ Přestože Adam získal duši od archontů, nepodobá se jim v jejich záludnosti. To jej také přibližuje k božskému světu, nicméně archontům je podřízen a vydán na milost jejich manipulacím. Archonti jej proto odtáhnou co nejnižší, tam, kde svou blízkost božskému světu nemůže uplatnit.

Potom však byla Adamovi seslána pomoc z nebeské oblasti, zvaná Myšlenka světla. Když archonti zjistili, že i když je Adam ve světě, není zcela zbavena světla, uvázali jej do hmotného těla, stvořeného ze čtyř živlů, jednímž z nich je i jejich nápodobný duch.⁷⁰⁸ Přestože se Adam stal smrtelným člověkem, Myšlenka světla jej neopustila.⁷⁰⁹ Na člověka dle *TKJ* tedy dále působí dva protikladní vůdčí duchové, Myšlenka světla a nápodobný duch.⁷¹⁰

„A archonti jej přenesli, umístili do ráje a řekli mu: „Jez,“ to znamená: „zahálej.“⁷¹¹ Neboť jejich potěšení⁷¹² je hořké a jejich krása zvrácená. Jejich potěšení je klam, jejich stromy jsou bezbožnost, jejich ovoce je nevyléčitelný jed a jejich slib je smrt. Avšak strom svého života zasadili v ráji uprostřed. Já však vás poučím, co je tajemství jejich života: je jím úrdek, co spolu učinili; je jím podoba jejich ducha.⁷¹³ Jeho kořen je hořký a jeho větve jsou smrt, jeho stín je nenávisť, klam je v jeho listech a jeho květ je pomazáním špatnosti.⁷¹⁴ Jeho ovocem je smrt a touha je jeho semenem a kvete v temnotě.⁷¹⁵ Ti, kteří z něj ochutnají, budou přebývat v podsvětí a temnota je místem jejich spočinutí. Avšak to, co (archonti) nazývají ‚stromem poznání dobrého a zlého‘, to jest Myšlenku světla, střeží, aby (Adam) nemohl pohlédnout vzhůru na svoji plnost⁷¹⁶ a poznat nahotu své hanby.⁷¹⁷ Já jsem však způsobil, že jedli.“⁷¹⁸ (*TKJ* II 21,16-22,9)

⁷⁰⁵ *TKJ* II 14,30-19,33. Viz zde kap. 1.4 a 3.3.4.

⁷⁰⁶ *TKJ* BG 52,11-16: „Tedy poznaly, že je nahý – prostý špatnosti, protože je moudřejší než ony, a že vstoupil do světla.“

⁷⁰⁷ Srv. zcela jiný (avšak vzhledem k Adamovu pochopení také ne negativní) výklad Adamovy nahoty níže v rajském příběhu.

⁷⁰⁸ K tomuto viz zde kap. 3.3.4.

⁷⁰⁹ *TKJ* II 20,9-21,16. Je to ona, kdo má probudit jeho myšlení (*TKJ* II 21,15-16).

⁷¹⁰ Luttikhuisen 2006, s. 72.

⁷¹¹ Dosl.: „zahálčivě“, „v zahálení.“

⁷¹² *TKJ* III 27,4-11: „A první archón jej vzal a [umístil] do ráje, „[o kterém] (první archón) prohlásil: „Ať je jeho potěšením,“ aby jej oklamal. Neboť [jejich] potrava byla hořká a jejich [krása] zvrácená a jejich potrava [byla] klam...“ Srv. *Gn* 2,15-16 LXX. V této verzi je dobře patrná slovní hříčka antické moralistní literatury, která dávala do souvislosti „potěšení“ (τρυφή) a potravu (τροφή). Jídlo je užito jako alegorie neřestí, kterých se má duše vyvarovat; viz např. *AutLog* 29,21-31,24 (King 2006, s. 104 a 132).

⁷¹³ *TKJ* BG 56,10-18: „Avšak ten strom, který zasadili, který se podle nich nazývá strom života - poučím vás o tajemství jejich života: je jím jejich nápodobný (ἀντιμιμον) duch, který pochází z nich, aby (Adama) svedl, a on ne<mohl> poznat své naplnění. Onen strom je tohoto druhu.“

⁷¹⁴ *TKJ* BG 57,2-3: „Jeho olej (κῆνος: nebo „sladkost“) je pomazáním špatnosti.“ *TKJ* IV 33,26-27: „jeho ovoce je květem pomazání špatnosti.“

⁷¹⁵ Nebo: „roste“. *TKJ* BG 57,3-6: „Jeho ovoce je touha po smrti a jeho semeno se napájí z <temnoty>.“

⁷¹⁶ Zde není míněna božská oblast, ale Adamův ještě nedosažený stav (Buckley 1986, s. 51).

⁷¹⁷ *TKJ* BG 57,8-19: „co se týče stromu, který se podle nich nazývá „(stromem) poznání dobrého a zlého“, tj. Myšlenky světla, ohledně ní dali příkázání „neochutnávat,“ to znamená „neposlouchat ji,“ neboť to příkázání

Archonti Adama přenášejí do ráje, který je v *TKJ* (stejně jako v bibli) součástí pozemského světa. „Zahálení“, kterému se tam dle nich má Adam oddat, je zřejmě ekvivalentem „potěšení“ (ΤΡΥΦΗ), které na tomto místě mají verze BG a II. kodexu.⁷¹⁹ Že ráj člověku poskytuje potěšení je založeno na interpretaci *Gn* 3,23 LXX (ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς).⁷²⁰ S tímto motivem se setkáváme i v jiných spisech (např. *Jub* 2,7); avšak zatímco *TKJ* toto potěšení chápe negativně jako lest archontů (kteří se snaží člověka svést pomocí jídla, krásy a potěšení, a svázat jej tak více s tělem),⁷²¹ jiné gnostické spisy (*PuvSv*, *TrojTr*) je chápou překvapivě neutrálně.⁷²²

Tato pasáž vykládá *Gn* 2,9, pohled na rajské stromy má však zcela specifický: strom života je stromem života archontů (a jejich špatností), kteří proto ochutnání jeho plodů Adamovi vřele doporučují. Tato interpretace vychází z toho, že v bibli se mluví jen o zákazu jedení ze stromu poznání, takže teoreticky měl Adam dovoleno ze stromu života okusit,⁷²³ ale nebere v úvahu *Gn* 3,22, kde se Bůh (tedy v gnostickém chápání archón) bojí, aby člověk nakonec ještě nejedl ze stromu života a nežil na věky. Ovocem stromu života je opět archontský nápodobný duch, jenž má Adama přimět ke spáchání špatností (k nimž posud získal jen tendenci), které mají za následek duchovní smrt (ilustrovanou zde jako sestup do podsvětí).

Strom poznání je oproti tomu hodnocen kladně, což anticipuje skutečnost, že v něm bude sídlit Myšlenka světla (která zatím přebývá uvnitř Adama).

„Řekl jsem Spasiteli: „Pane, nebyl to had, který navedl Adama, aby jedl?“ Spasitel se usmál a pravil: „Had je navedl jíst ze špatnosti, kterou je touha po setbě a zániku, aby mu byl (Adam) k užítku.⁷²⁴ (První archón) poznal, že jej (Adam) neposluhává díky světlu Myšlenky v něm, která jej pozvedla⁷²⁵ v jeho myšlení nad prvního archonta,⁷²⁶ a chtěl vyvést sílu, kterou mu sám dal. A přivedl na Adama mrákotu.“⁷²⁷ (*TKJ* II 22,9-22,21)

V této „mrákotě“, která není dle gnostického Ježíše pouhým spánkem, ale přímo zaslepením vnímání,⁷²⁸ se archón pokusil vyjmout z Adama jeho božskou pomocnici; podařilo se mu však jen stvořit tělesnou Evu, do které Myšlenka světla přešla.⁷²⁹ Přestože je Adam ve hmotném těle a ve světě, má stále světelnou substanci Matky. Příběh o stvoření Evy byl vyložen jako další pokus z Adama tento prvek vyndat. Výsledek je však přesně opačný – nejenže Adam nebyl zbaven světla, ale dostal i protějšek stejné podstaty, jako je on.

bylo dáno proti (Adamovi), aby nemohl pohlédnout vzhůru na svoji dokonalost a poznat, že je nahý, bez svého naplnění.

⁷¹⁸ Zde je užito množného čísla, i když Eva bude stvořena až o stránku dál. Jednotlivé verze se však v užití jednotného a množného čísla liší v celé této pasáži.

⁷¹⁹ Giversen 1963a, s. 259.

⁷²⁰ Viz Giversen 1963b, s. 65 a 70-71 (s předpokládanou narážkou na *Ez* 31,9.16 LXX).

⁷²¹ King 2006, s. 103.

⁷²² Dle *TrojTr* může být toto potěšení (ΔΠΟΛΛΥΣΙΣ) z dobrého i špatného; *TrojTr* 106,31 (ze tří druhů stromů); *TrojTr* 107,1-2 (potěšení z toho, co je zlé); *TrojTr* 107,17; 107,20-21 (potěšení z toho, co patří podobnosti a z toho, co patří podobě); *TrojTr* 107,23-26 (potěšení z toho, co je věčně dobré, na místě spočinutí).

⁷²³ Je zajímavé, že v *Gn* 3,3 Eva vztahuje zákaz na jedení ze „stromu, který je uprostřed ráje“: doprostřed ráje byl však předtím (*Gn* 2,9) lokalizován strom života. Možná je však míněno samo sebou, že uprostřed ráje stojí stromy oba, a zákaz platí jen na strom poznání.

⁷²⁴ *TKJ* BG 58,4-7: „Had ji poučil o setbě touhy, poskvrnění a zániku, protože tyto věci mu jsou k užítku.“

⁷²⁵ Nebo: „které jej pozvedlo“.

⁷²⁶ *TKJ* BG 58,8-10: „A (první archón) poznal, že ona (dle Waldsteina/Wisseho 1995, s. 128, je to Myšlenka-Zóé) jej neposlechne, protože je moudřejší než on.“ *TKJ* III 28,23-25: „že jej on neuposlechl, protože je moudřejší než on.“

⁷²⁷ *TKJ* III 29,3: ΕΚΤΑΧΙΣ, tj. doslova „stav mimo“. Srv. *Gn* 2,21 (LXX).

⁷²⁸ *TKJ* BG 58,18-20: „ale bylo to jeho vnímání, které zakryl závojem. Zatvrdil jej nevnímáním (ΑΗΛΙΣΘΗΣΙΑ).“ Viz Luttikhuisen 2006, s. 19.

⁷²⁹ *TKJ* II 22,21-23,4.

Je otázkou, zda-li Adam ze stromu života archontů pojedl. King se domnívá, že ne. Argumentuje tím, že archón poznal stálé působení nebeské bytosti Myšlenky světla v Adamovi právě z toho, že jej Adam neuposlechl.⁷³⁰ Adam má tedy stále svoji původní nevinnost. Nicméně k jedení z archontského stromu mohlo dojít také později,⁷³¹ tj. až po stvoření Evy (tomu napovídá plurál „had je navedl“;⁷³² verze BG má však pouze „jí“ tj. asi samotnou Evu).⁷³³

To, čím pokouší had, je touha po plození, touha sexuální.⁷³⁴ Pokud by šlo pouze o Adama, je podivné, že by byl takto pokoušen v době, kdy byl ještě ve světě sám (byť možná jako bytost androgynní).⁷³⁵ Původ sexuální touhy v člověku nicméně *TKJ* popisuje později v příběhu jinak.⁷³⁶

Po stvoření Evy ji Adam rozpoznává díky Myšlence světla, která „odkryla závoj spočívající na jeho mysli“, jako bytost sobě rovnou, mající stejnou (Boží) podobu jako on.⁷³⁷ To vše je součástí Sofiina spásného plánu.⁷³⁸

„A jejím prostřednictvím (tj. Myšlenky světla) ochutnali dokonalé poznání. Já (tj. Kristus) jsem se zjevil v podobě orla na stromě poznání, který je Myšlenkou z Prozřetelnosti čistého světla, abych je poučil a probudil z hlubiny spánku. Neboť oni byli oba padlí a znali svou nahotu. Myšlenka se jim zjevila jako světlo a probudila jejich myšlení.⁷³⁹ Když však Jaldabaóth poznal, že se od něj odpoutali, proklel svou zemi. Našel ženu, jak se připravuje pro svého muže.⁷⁴⁰ On byl jejím pánem, aniž by znal tajemství, které vzniklo ve svatém úradku. Oni se však báli jej usvědčit.⁷⁴¹ A (Jaldabaóth) ukázal svým andělům nevědomost, která je v něm. Vyhnal je z ráje⁷⁴² a oblékl do temnoty tmoucí.“ (*TKJ* II 23,25-24,8)

Pasáž implikuje zákaz archontů jíst ze stromu poznání, který uvádí předtím pouze verze BG.⁷⁴³ Pro *TKJ* je specifické udržení negativní biblické role hada a současně i pozitivního pojetí požití ovoce poznání: had první lidi přemluvil jíst ze „stromu života“,⁷⁴⁴ který je však stromem archontů, kdežto Kristus⁷⁴⁵ (nebo asi v původní verzi sama Myšlenka

⁷³⁰ King 2006, s. 128 a 104.

⁷³¹ Podobně Giversen 1963b, s. 71.

⁷³² King 2006, s. 106, navrhuje výklad, že zde autor ve zmatku zaměnil Epinoiu za Evu, ale to není příliš pravděpodobné.

⁷³³ *TKJ* BG 58,4-10; *TKJ* II 22,12-15. Luttikhuizen 2000, s. 151.

⁷³⁴ Waldstein/Wisse (1995) překládají přímo „sexual desire.“

⁷³⁵ King 2006, s. 106.

⁷³⁶ Vložil ji do Evy (*TKJ* II 24,15-32) nebo do obou prvních lidí (*TKJ* BG 62,8-63,9) Jaldabaóth.

⁷³⁷ *TKJ* II 23,4-16.

⁷³⁸ *TKJ* II 23,17-23,25.

⁷³⁹ V tomto odstavci se jednotlivé verze liší. *TKJ* BG 60,16-61,7: „Ze svrchovanosti výsosti a zjevení jej Myšlenka poučila o poznání. Prostřednictvím stromu, v podobě orla, jej naučila jíst poznání, aby si mohl vzpomenout na své naplnění, protože oba byli upadlí do nevědomosti.“ Verze II. kodexu má podobně, avšak v plurálu (má na mysli Adama i Evu).

⁷⁴⁰ „Oni“: patrně archontí. Tato věta ve verzích BG a III není. *TKJ* BG 61,7-15: „Jaldabaóth poznal, že se od něj odpoutali, a proklel je. Navíc ohledně ženy přidal, že muž bude nad ní vládnout (*TKJ* III 30,25 podobně, jen v přímé řeči: „Tvůj muž bude nad tebou vládnout.“ Srv. *Gn* 3,16), protože neznal tajemství, které vzniklo skrze svatý úrdek na výsostech.“

⁷⁴¹ Nebo: „pohanět.“ Enigmatická pasáž, protože nevíme, mluví-li se o archontech, nebo o prvních lidech.

⁷⁴² *TKJ* BG 61,16-62,1: „Oni se však báli jej proklít a zjevit jeho nevědomost. A všichni jeho andělé [je] vyhnali z ráje.“ *TKJ* III 31,2-5: „...a zjevit jeho nevědomost jeho andělům. A on je vyhnal z ráje.“ Někteří badatelé toto pasáž vykládají ve smyslu, že se mluví o archontech, kteří se bojí proklít Adama proto, aby nedali najevo nevědomost demiurgovu (Giversen 1963b), nicméně pasáž je velmi nejasná. Demiurg předtím dle BG už oba prvé lidi proklel. Je však také možné, že ve verzi *TKJ* II jsou činiteli první lidé, kteří sice mají poznání, ale bojí se demiurga usvědčit z jeho nespravedlnosti.

⁷⁴³ Viz *TKJ* BG 57,8-19.

⁷⁴⁴ Pagels 1986, s. 265, toto vykládá jako uvázání do pozemského manželství, kde je žena podřízena muži, nicméně to je patrné pouze v kratší recenzi. Dle *TKJ* II to, že se Eva připravuje pro svého (pravého) muže, může být naopak pojímáno kladně (srv. *VDu* 132,13-15), neboť ona je jeho podobou.

⁷⁴⁵ *TKJ* II 23,25-33.

světla jako nevinný a napravující aspekt Sofie)⁷⁴⁶ je přiměl jíst z pravého stromu poznání. Adam s Evou byli „oba padlí a znali svoji nahotu“. Zde záleží na výkladu: je to popis stavu Adama a Evy předtím, než jedli ovoce, nebo naopak obsah a důsledek poznání? Znamená „poznání své nahoty“ obeznámení se s vlastním zoufalým stavem?⁷⁴⁷

Nabízí se několik možností výkladu. „Pádem“ Adama a Evy může být to, že předtím jedli z (falešného) stromu života archontů, i když to není zmíněno; „poznání nahoty“ by tedy implikovalo sexualitu. Je jim tedy třeba nové pomoci a nového probuzení myšlení. Dle druhé možnosti výkladu Adam s Evou ze stromu archontů nejedli a nijak se neprovinili; „padlí“ pak znamená ponoření do hmotného světa, oddělení od světa nebeského a neschopnost jeho náhledu. „Nahota“ by se dala vykládat ne fyzicky, ale spíše jako bezmocnost.

Pro to, že poznání pádu a nahoty je teprve důsledkem jedení ze stromu poznání, hovoří také předchozí kontext. Archonti se při svém zákazu obávali, „aby (Adam po pozření ovoce poznání) nemohl pohlédnout vzhůru na svoje naplnění a poznat nahotu své hanby.“⁷⁴⁸ Vzpomínka na dřívější stav (viz verze *TKJ BG*), poznání současné nedostatečnosti a probuzení myšlení k tomu, aby tato nedostatečnost mohla být napravena, je tedy v *TKJ* obsahem poznání, které Adam s Evou nabyli. Možná bylo součástí tohoto poznání (alespoň v II. kodexu) i rozpoznání pravého partnera (tento rys akcentuje především *PuvSv*, viz níže), protože později je řeč o přípravě ženy pro svého muže.⁷⁴⁹

Dle II. kodexu je prokleta pouze země: tato verze je blíže biblickému pojetí *Gn 3,17* (v bibli je navíc ještě proklet had (který je však zde spolupracovníkem archontů, a ti o tom, co se doopravdy stalo, pravděpodobně nevědí, takže jim pravý původce poučení, orel, zůstává utajen). Celá „vyslyšací“ pasáž je vynechána. Jaldabaóthova reakce dle verze druhého kodexu je enigmatická. Podle *BG* první lidi proklíná a ustanovuje, aby byla žena muži podřízena (srv. *Gn 3,16*); ve II. kodexu snad lze odpovídající pasáž možná vykládat podobně („on byl jejím pánem“ by tak odkazovalo na Adama).⁷⁵⁰

Vyhnání z ráje je spojené s „oblečením do temnoty tmoucí“. V *Genesi* Bůh ještě před vyhnáním obléká první lidi do „kožených oděvů“, což dle některých gnostických vykladačů znamená oblečení hmotného těla.⁷⁵¹ V *TKJ* se takto však stalo již dříve, a proto oblečení do temnoty má spíše význam ještě hlubšího ponoření prvku světelného v prvních lidech do světa (v kontrastu s předchozím zdůrazňováním Adamovy světelnosti⁷⁵²). Motiv vyhnání prvního páru do světa, v němž byla tma, nacházíme také ve středověkých arménských apokryfních příbězích o Adamově *cheirografu* (jeho smlouvě se Satanem, kterou potvrdil otiskem ruky v kameni).⁷⁵³

4.1.4. Melchisedek

⁷⁴⁶ Tak *TKJ BG* 60,17-61,7, *TKJ III* 30,14-21.

⁷⁴⁷ Srv. podobný problém ve výkladu *PodArch*.

⁷⁴⁸ *TKJ II* 22,6-9.

⁷⁴⁹ *TKJ II* 23,37-24,1.

⁷⁵⁰ Tak King 2006, s. 106.

⁷⁵¹ Viz Eirénaios, *Haer.* 1,5,5. Srv. též Filón, *QG I*,53. „Oděv z kůže“ či „oděv z masa“ je stará řecká metafora, viz např. Empedoklés, *DK* 31 B 126 (Vítek 2006, s. 548-550).

⁷⁵² *TKJ II* 15,11-13; 19,32-33; aj.

⁷⁵³ *O Adamovi, Evě a vtělení* 20-40 (Stone 1996, s. 41-57). Zatímco předtím v ráji bylo jen světlo, Bůh je nejprve vyhnal do temného místa, ale pak je přenesl do světa, kde je koloběh dne a noci. Adam s Evou to však netušili, a proto se příchodem noci vyděsili. Zneužil toho Satan, který přišel převlečen za anděla a prvním lidem slíbil, že přivede opět světlo, když se mu zaváží (otiskem ruky na kameni) tím, že mu jejich potomci budou patřit do doby, dokud se nezrodí ten, který nebyl počat, a nezemře ten, který je nesmrtelný. Rozednilo se a Adam s Evou se radovali; opět se setmělo a poznali, že byli ošáleni. Nápravou (a naplněním zdánlivě nemožné podmínky) bude příchod Kristův.

Zlomkovitou pasáž s narážkami na rajský příběh nalézáme také v traktátu Melchisedek. Zdá se, že i zde je jedení z ovoce stromu chápáno pozitivně. „Praví“ Adam s Evou, kteří nabyli poznání a pošlapali cheruby a serafy, se ocitají v kontrastu s lidmi, kteří „byli spoutáni“; tj. patrně uvázání do světa a tělesnosti.⁷⁵⁴

„[...] přirozenost žen [...] mezi těmi, co jsou v [...] byli spoutáni [...] [Toto však není] pravý Adam, [ani] pravá Eva,⁷⁵⁵ [protože když ti jedli] ze stromu [poznání], pošlapali [cheruby] a serafy [s ohnivým mečem]. Oni [...] Adam [...] vládce světa a (*1 řádek zlomkovitý*).⁷⁵⁶ Poté bylo zrozeno potomstvo archontů s [jejich vázaností na svět], ti, kdo patří k (*11 řádků chybí*) [...] světlo [...]. Ženy a [muži], kteří jsou s [...] skryti] před každou přirozeností. [A ti, kteří] od něj přijali [...], [se zřeknou] archontů,⁷⁵⁷ protože [oni jsou] hodni [...] nesmrtelných] a [velkých ...]“ (Melch 9,25-11,3)

Cherubové a serafové byli dle biblické chronologie ustanoveni ke stromu poznání až po Adamově porušení zákazu. Buďto tedy podle Melchisedeka trestající andělé proti Adamovi a Evě nic nezmohli, nebo text spíše (podle narážky na pošlapání) ohlašuje vítězství v eschatologické době.⁷⁵⁸ Pasáž zmínkou o potomstvu archontů možná také naráží na svedení pozemské Evy.⁷⁵⁹ Dle závěru lze usoudit, že hlavním cílem autora bylo vyprávění o lidech, kteří zachovávají zdrženlivost vůči světu, a tím archonty odmítají.

4.2. Křesťanské „nesetovské“ gnostické spisy

4.2.1. Svědectví pravdy

Strom poznání hodnotí kladně také *Svědectví pravdy* (NHC IX,3), které výklad rajského příběhu užívá k ostré kritice starozákonního boha:

„Je o [tom] psáno v Zákoně, kde bůh⁷⁶⁰ přikázal Adamovi: „Z každého [stromu] můžeš jíst, [ale] ze stromu, který je v ráji uprostřed, nejez: neboť toho dne, kdy z něj pojíš, ve smrti zemřeš.“⁷⁶¹ Had však byl moudřejší než všichni živí tvorové, kteří byli v ráji,⁷⁶² a přesvědčil Evu slovy: „Toho dne, kdy pojíte ze stromu, který je v ráji uprostřed, se otevrou oči vaší mysli.“⁷⁶³ A Eva poslechla, natáhla ruku, vzala ze stromu a jedla. Dala také svému muži, který byl s ní. A tu poznali, že jsou nazi. Vzali (proto) nějaké fíkové listy a opásali se jimi.⁷⁶⁴ Bůh se však šel v čase [večerním] projít středem ráje. Když ho Adam spatřil, skryl se. A on řekl: „Adame, kde jsi?“ Ten odpověděl: „Přišel jsem pod fíkovník.“ Tehdy bůh [poznal], že (Adam) jedl ze stromu, o kterém mu přikázal:

⁷⁵⁴ Překládám z edice Pearson/Giversen 1981, s. 19-85.

⁷⁵⁵ Pravý Adam a pravá Eva: srv. *PuvSv* 117,11 a 117,2. K eschatologickému významu „pravého člověka“ viz *PodArch* 96,33-34.

⁷⁵⁶ Pearson/Giversen 1981 navrhuje doplnění: „[Archonti se zmocnili ženy, která byla] Adamova“ Podobně Funk/Mahé/Gianotto: „Vládce světa a [jeho kumpáni (?) natrefili na] Adamovu [nevěstu] (a) skrze [ni se poskvrnili]“.

⁷⁵⁷ Odmítnutí zlých sil patří do rituálu křtu (srv. *Ex. Theod.* 77,1; Hippolytos, *Trad. Ap.* XXI,9), o který by se v této pasáži také mohlo jednat (viz Pearson/Giversen 1981, s. 61): „od něj přijali [pečeti] křtu.“

⁷⁵⁸ Šlapat po smrti a mocnostech budou při příchodu pravého člověka ti, kteří „se zbaví slepoty ve své mysli“ (*PodArch* 97,6-7). Srv. *ZŠimeón* VI,6 a *ZLévi* XVIII,12 (eschatologické pošlapání zlých duchů); *Ž* 91,13; *Lk* 10,19-20; *Ř* 16,20. Meč: srv. Hippolytos, *Ref.* VI,17,5-7; *ZLévi* XVIII,10 (eschatologický kněz odstraní meč hrozcící Adamovi). To, že Adam s Evou jedli ze stromu poznání, je pouze čtení podle doplnění lakuny dle biblického vzoru; mohlo jít (vzhledem k eschatologickým konotacím) o strom života? Cherubové a serafové: srv. též *2TrSet* 54,34.

⁷⁵⁹ Srv. *PuvSv* 116,33-117,18; *PodArch* 89,17-30; *TKJ* II 24,8-18.

⁷⁶⁰ Tj. demiurg.

⁷⁶¹ „V ráji uprostřed“ zde stojí místo biblického „poznání dobrého a zlého“ (srv. *Gn* 2,16-17). První lidé zde povahu stromu neznají a bůh se jim snad záměrně snaží jeho pravý význam zatajit.

⁷⁶² Srv. *Gn* 3,1 a také znění LXX a řeckého Aquilova překladu.

⁷⁶³ Rozšíření (v *Gn* 3,5 se mluví jen o otevření očí) může odrážet helénisticko-židovskou tradici výkladu, srv. Filónův výklad *Gn* 3,7 s významem „vidění duše“ (*QG* I,39).

⁷⁶⁴ Viz výklad „opásání“ v *PodArch*, zde kap. 4.4.1.

„Nejez z něj.“ Privil mu: „Kdo je ten, kdo tě navedl?“ Adam odpověděl: „Žena, kterou jsi mi dal.“ Žena řekla: „Tím, kdo mne navedl, byl had.“ A on proklel hada a nazval jej „d'áblem“. Privil: „Hle, Adam! Stal se jako jedním z nás, zná zlé i dobré.“ Pak řekl: „Vyžeňme jej z ráje, aby nevzal ze stromu života, nejedl a nežil navěky.“ Copak je to za boha? Za prvé, záviděl Adamovi, že jedl ze stromu poznání.⁷⁶⁵ A za druhé, řekl: „Adame, kde jsi?“ Bůh tedy nemá prozřetelnost, to znamená, že to nevěděl od počátku!⁷⁶⁶ [A] potom řekl: „Vyžeňme jej⁷⁶⁷ odsud, aby nejedl ze stromu života a nežil navěky.“ Zdalipak se neprojevil jako škodolibý závistník?⁷⁶⁸ Jakýpak je to tedy bůh? Slepota těch, kteří čtou a nepoznají to, je přeci veliká. On řekl: „Já jsem Bůh žárlivý. Přenesu hříchy otců na děti až do třetího, čtvrtého pokolení.“⁷⁶⁹ A privil: „Zatvrdím jejich srdce a způsobím, aby jejich mysl oslepla,⁷⁷⁰ aby nevnímali, ani nechápali to, co bylo řečeno.“⁷⁷¹ A to řekl těm, kdo v něj věří [a] slouží mu!“

SvPr zdůrazňuje antropomorfní rysy starozákonního Boha: je ho možno spatřit (zatímco v *Gn* 3,8 jej Adam a Eva pouze slyší); zdaleka neví vše (že Adam překročil jeho příkázání, pochopil teprve, když s ním promluvil, což postupně připravuje čtenáře na to, že tento bůh prozřetelnost nemá); ba co více, je nespravedlivý, proklíná, zatvrzuje srdce, žárlí a závidí.

Had, který přesvědčil Evu, je zde bytost dobrá; je to zjevovatel. Neříká se o něm jako v *Gn* 3,13 že Evu oklamal,⁷⁷² ale že ji navedl (nebo poučil).⁷⁷³ Jeho biblické přízvisko „nejmazanější ze vší polní zvěře“ je vyloženo pozitivně jako „moudřejší než všichni živí tvorové, kteří byli v ráji“.⁷⁷⁴ Po svém prokletí si had od demiurga vysloužil přízvisko „d'ábel“; v knize Genesis tak ovšem nazván není. Pravděpodobně se jedná o útok na vzájemné ztotožňování těchto dvou, které bylo v židovské a křesťanské tradici běžné.⁷⁷⁵ Toto pojmenování má doložit, že jména, daná demiurgem, jsou klamná. Ve *SvPr* následuje výklad o hadovi, zmiňující příběh o Mojžíšově holi, jež se stala hadem,⁷⁷⁶ a o ochranném bronzovém hadu na poušti,⁷⁷⁷ aby byl závěrem tento had alegoricky ztotožněn s Kristem.⁷⁷⁸

⁷⁶⁵ Srv. *ZjMojš* 18. Stvořitelovou závistí argumentuje had také v *PodArch* 90,8 a *PuvSv* 119,5. Srv. Platón, *Tim.* 29e (př. F. Novotný): „Tvůrce ... byl dobrý, dobrý pak nikdy ničeho nezavidí.“

⁷⁶⁶ Proti podobným výkladům *Gn* 3,9 v protizidovské a protikřesťanské polemice srv. Jústinos, *Dial.* 99. K výkladům *Gn* 3,9 viz Filón, *Leg.* III, 51-53 a *QG* I,45; Tertullianus, *Adv. Marc.* II,25; IV,20; Theofilos, *Ad Autol.* II,26 aj. Viz též Pearson 2006, s. 47-50.

⁷⁶⁷ Oproti *Gn* 3,23-24, která o vyhnání jen informuje.

⁷⁶⁸ „Škodolibý“: ΒΑΣΚΑΝΟΣ. V LXX takto bývá překládáno „zlé oko“ (srv. *Pirke Rabi Eliezer* 13, kde had Evě říká, že Bůh zakázal jíst ze stromu jenom kvůli svému „zlému oku“). Srv. též argumenty Juliana Apostaty, který pravděpodobně užíval gnostický pramen, *Proti Galilejským* 94a.

⁷⁶⁹ Srv. *Ex* 20,5. Toto je klasická pasáž, s jejíž pomocí gnostici dokazovali stvořitelovu domýšlivost a zlobu, viz *TKJ* II 13,8; *2TrSet* 64,22-26; Eirénaios, *Haer.* I,29,4; srv. též Júlíanos, *Contr. Gal.* 106de.

⁷⁷⁰ Srv. *2K* 4,4.

⁷⁷¹ Srv. *Ex* 9,12 a gnostické užití *Iz* 6,9-10 (*TKJ* II 22,26-28; *2ZjJk* 60,5-10).

⁷⁷² Srv. *1K* 11,3; *1Tim* 2,14. Luttikhuisen 2006, s. 75.

⁷⁷³ Viz též Nagel 2002, s. 168.

⁷⁷⁴ *SvPr* 45,31-46,2. Had zde není považován za bytost zemskou, ale rajskou. Viz Luttikhuisen (2006), s. 76; Gianotto 1990, s. 174. „Moudřejší“: σαβει (srv. *PuvSv* 118,24-26). Zatímco LXX překládá *Gn* 3,1 negativně a hada vidí jako „nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς). Ve *SvPr* je θηρίων nahrazeno slovem ζωον, které má pozitivní konotace (dle Nagela 2002, s. 167-168 a 179, zde autor mohl mít před sebou i Aquilův překlad a částečně - Aquila hada chápe ještě negativněji a nazývá jej „nejzlotřilejší“, což se našemu autorovi ovšem nehodilo - čerpat z něj).

⁷⁷⁵ Srv. *Mdr* 2,24; *Zj* 12,9; Jústinos, *Dial.* 103 aj.

⁷⁷⁶ *Ex* 4,2-4,17; 7,15. V příběhu o zápasu s egyptskými čaroději to však byla Áronova hůl (*Ex* 7,9-12). Mojžíšova hůl byla podle staré tradice, dochované v pozdější *Knize věely* (Book of the Bee, E.A. Budge, Oxford 1886, chap. XVII. a XXX.) původně větev stromu poznání, kterým byl fíkovník. Adam ji utrhl a po jeho smrti si ji vzal jeho syn Sét; pak byla dále předávána až k Fárezovi. Za časů váleku ji vzal anděl a dal ji do jeskyně pokladů na Moabské hoře. Našel ji Jethro a dal ji Mojžíšovi.

⁷⁷⁷ *Nu* 21,6-9.

⁷⁷⁸ *SvPr* 48,15-49,10. Dle Pearsona 1981, s. 106, se toto pojetí zakládá na christianizované ofitské tradici. Srv. gnostické spekulace o hadovi: srv. např. Epifanios, *Haer.* 37,2,6; 37,7,1; 37,8,1 (ofité); Hippolytos, *Ref.* V,16-17

Na rozdíl od biblického textu se Eva také zde dala od hada přesvědčit k něčemu správnému. V jednání s hadem působí jako prostřednice, bůh se však ve všem obrací pouze na Adama (jméno Adam však může být bráno jako označení pro oba první lidi).

Adamova odpověď („Přišel jsem pod fíkovník“) se od biblické předlohy zcela odlišuje. Fíkovník jako strom poznání představuje v židovské tradici rozšířenou představu.⁷⁷⁹ Poznání, kterého Adam s Evou nabyli (kromě důrazu na otevření očí jejich mysli), odpovídá Gn 3,7: zjistili, že jsou nuzí, a oblékli se. Pagels se domnívá, že v souladu s celkovým enkratickým zaměřením spisu v tom ale autor patrně viděl odmítnutí sexuality a fíkovník chápal jako strom studu.⁷⁸⁰

„Otevření očí mysli“, které naznačuje právě rozpoznání, nevydrží prvním lidem dlouho; pokud se to, co v této pasáži následuje, vztahuje ještě na rajský příběh, bůh po vyhnání z ráje opět zaslepí mysli lidí a přenáší jejich provinění na potomky.

SvPr se do jisté míry věrně drží biblické předlohy a rajské události nejsou zpochybněny.⁷⁸¹ Nepodává obrácené verze či varianty příběhu, ani nerozvádí některé pasáže do šíře, jako to dělají jiné gnostické spisy. To, v čem se výklad *SvPr* liší, je zdůraznění problematických momentů textu a upozornění na ně, a změna hlediska čtenáře vůči postavám dramatu. Problém dle autora spočívá v pravé identitě jednotlivých aktérů dramatu (stvořitel, had, první lidé), v jejich důvodech a záměrech. Autor se snaží tímto způsobem dobrat skutečného významu rajských událostí.⁷⁸²

Těmi, „kdo v něj věří a slouží mu“ jsou patrně míněni církevní křesťané, kteří věří v starozákonního Boha stvořitele.⁷⁸³ *SvPr* je spis polemický a adhortativní. Není adresován těm, kteří věří v totéž, co autor, nýbrž těm, kteří přikládají biblickému textu velikou váhu, ale dle autorova názoru se o jeho pravý význam nestarají.⁷⁸⁴

S některými motivy této pasáže se setkáváme rovněž ve spise císaře Juliána *Proti Galilejcům*: sem patří např. důraz na nevědomost a závist stvořitelovu a na spásnou roli hada. Julián zřejmě ve své protikřesťanské propagandě užíval gnostické prameny.⁷⁸⁵

4.3. Texty blízké valentinovské gnózi

4.3.1. Trojdílný traktát

Nyní se krátce podívejme pro srovnání na křesťanské „nesetovské“ gnostické texty, které rajský příběh také zmiňují. Dle valentinovského *Trojdílného traktátu* ráj stvořil Logos,⁷⁸⁶ aby v sobě obsahoval obraz všeho dobrého, co je v Plnosti.⁷⁸⁷ Podle *TrojTr* 106,18-108,12 byl ráj vysazen kvůli prvnímu člověku,⁷⁸⁸ aby mohl jíst ze tří druhů stromů, které asi

(peraté). Identifikace Krista s bronzovým hadem je prvně naznačena již v *J* 3,14-16. K užití představy hada jako Boha (patrně také ztotožněného s Kristem) v polemice proti židovskému Bohu viz midraš *Exodus Raba* 3,12,2 (viz Vymětal 2005, s. 61-62).

⁷⁷⁹ Srv. např. *ZjMoj* 20-21; midraš *Genesis Raba* 15,7 aj.

⁷⁸⁰ Pagels 1986, s. 262.

⁷⁸¹ Luttikhuizen 2006, s. 75; Nagel 1980, s. 50.

⁷⁸² Luttikhuizen 2006, s. 75.

⁷⁸³ Luttikhuizen 2006, s. 77. Pearson 2006, s. 50-51, se domnívá, že celá tato pasáž pochází z jiného zdroje, a to nejspíše židovského. Dle Luttikhuizeny 2006, s. 79, jsou však negativní a polemické komentáře v příslušné pasáži *SvPr* zcela v souladu s odmítnutím starozákonního Boha a jeho Zákona a se spory s hlavním proudem křesťanství v jiných částech textu.

⁷⁸⁴ *SvPr* 45,19-22. Luttikhuizen 2006, s. 75.

⁷⁸⁵ 75a-94a. Viz Koschorke 1978, s. 150-151; Pearson 1981, s. 106-107.

⁷⁸⁶ Který má v *TrojTr* podobnou roli jako Sofia v traktátech jiných (Attridge/Pagels 1985a, s. 182).

⁷⁸⁷ *TrojTr* 96,27-34.

⁷⁸⁸ Tento člověk je tvorem smíšeným, tj. skládá se z ducha, duše a těla, srv. *Ex. Theod.* 2 a 51-53. Viz Attridge/Pagels 1985b, s. 412.

odpovídají výživě jeho tělesné, duševní a duchovní části.⁷⁸⁹ Když se však projevila vznešená Adamova přirozenost (tak, že byla pozdvižena a začala tvořit), demiurg a jeho andělé vydali příkázání a uvedli jej do nebezpečí smrti: dali mu totiž okusit jen věci špatných (tj. patrně mu dovolili jíst jen z „tělesných“ stromů), zatímco z „jiného stromu s dvojím (ovocem)“ (tj. zřejmě ze stromu poznání)⁷⁹⁰ a ani ze stromu života jíst nesměl.⁷⁹¹ „Zlá síla, zvaná had“, člověka oklamala,⁷⁹² takže zákaz porušil a zemřel. Byl totiž v důsledku zbaven všech rajských radostí a přišel především o možnost nahlížení božského vzoru. Celé to však bylo dílem Prozřetelnosti, protože člověku je slíbena radost z toho, co je věčně dobré, a spočinutí, které mu budou dány za krátký čas. Bylo totiž v záměru Ducha, aby člověk nejprve zažil velké zlo, tj. smrt (která v gnostickém chápání není chápána jen jako konec pozemského života, ale naopak se vztahuje na pobyt člověka ve světě a je obrazem jeho úplné nevědomosti o Veškerenstvu), aby pak mohl přijmout nejvyšší dobro, tj. věčný život (který je poznáním). Po provinění prvního člověka začala vládnout smrt, která byla ustanovena z vůle Otce, aby vzala každého z lidí do svého království.

Podle některých badatelů⁷⁹³ stojí za rajským příběhem traktátu komplikovaná theodicea, v níž demiurg a archonti jednají v souladu s Božím plánem. Pokud by tomu bylo opravdu tak⁷⁹⁴ a v rajsém příběhu by šlo pouze o to, aby byl člověk oddělen od vyššího světa a podroben smrti, jednání stvořitele a jednání hada naprosto ztrácí svoje opodstatnění a vlastní důvody a stávají se z nich pouhé loutky. Také strom poznání pozbývá svoji specifičnost, která spočívá v jiných spisech právě na tom, že je to strom poznání.⁷⁹⁵ Možná však text spatřuje hodnotu stromu poznání v jeho ambivalentnosti: „dvojí“ ovoce by mohlo znamenat, že tento strom dává člověku dispozice k dobrému i zlému a možnost rozhodnutí, k čemu se dále ve světě přikloní. Traktát postrádá plastičnost setovských příběhů i tajemnost příběhu biblického.

4.3.2. *Filipovo evangelium*

„V ráji rostou dva stromy. Jeden rodí [zvířata], jiný rodí lidi. Adam [jedl] ze stromu, který rodí zvířata – stal se zvířetem a plodil zvěř. Proto Adamovy [děti] uctívají zvířata. Strom [...] ovoce [...] ti, co přibývali (?) [...] jíst [...] ovoce [...] plodit lidi [...] člověka.“ (*FpEv* 71,22-35)⁷⁹⁶

⁷⁸⁹ V tomto alegorickém výkladu je strom života symbolem výživy duchovní, strom poznání duševní a ostatní stromy výživy látkové (Attridge/Pagels 1985b, s. 412-413).

⁷⁹⁰ Attridge/Pagels 1985b, s. 414.

⁷⁹¹ U stromu života je to odůvodněno tím, aby nezískal slávu.

⁷⁹² Had je zde bytost negativní („Je zlotřilejší než všechny zlé síly a oklamal člověka skrze dispozici k tomu, co patří myšlení a touhám“). Dle Nagela 2006, s. 167-168, byl autor ovlivněn nejspíše Aquilovým překladem bible a Filónovou exegezí (*Leg.* II 106). Attridge/Pagels 1985b, s. 415 vykládají strom s dvojím ovocem jako psychickou a tělesnou část lidské duše; podřízení pouze jim přináší „smrt“, tj. nevědomost. Strom poznání dle nich symbolizuje duševní skutečnost, do níž se člověk ponořil, aniž by mohl zakoušet spásné poznání. Proti tomu by se dalo namítnout, že pokud by Adam neposlechl hada a jedl v ráji jen z tělesných stromů, byl by na tom podobně.

⁷⁹³ Attridge/Pagels 1985a, s. 184-185.

⁷⁹⁴ Pasáž o hadovi předchází dvě nevelké lakuny (*TrojTr* 107,8.9). Teorie theodicey také nevysvětluje to, že původně měl člověk harmonicky pojídat ze všech rajských stromů.

⁷⁹⁵ Attridge/Pagels 1985b, s. 413, zde chápou „strom poznání“ „jako podřadnou entitu, která textu umožňuje dát smysl zakazu, že se z něj jíst nemá, a trestu za jeho neuposlechnutí, kterým je smrt, zde vykládaná jako nevědomost.“

⁷⁹⁶ Strom, o němž je řeč, nemusí být stromem poznání, a chybějící text mohl pokračovat ve smyslu: a potom jedl z druhého stromu a plodil lidi. Nicméně konotace jsou tak silně biblické, že se domnívám, že jde opravdu o strom poznání. Ten druhý – strom života – Adam vynechal. Ve svém překladu vycházím z edice textu Isenberg 1989, s. 129-217, a přihlížím k českému překladu P. Pokorného a L. Kopecké (2001) a k německému překladu H.-M. Schenkeho 1959, s. 1-26.

Adam si tedy vybral špatný strom. Oproti stromu života, který je dobrý, je strom poznání vnímán negativně. Poté, co z něj Adam pojedl, zapomněl na svou pravou přirozenost a stal se zvířetem a plodil zvěř, zatímco kdyby jedl ze stromu života, zůstal by člověkem a plodil by lidi. *FpEv* stojí blíže biblické tradici v tom, že se první lidé opravdu provinili. Had je špatný: mimo jiné i svedl Evu a měl s ní Kaina (*FpEv* 61,3-10).

Strom života, který „rodí lidi“, je zřejmě od té doby mimo dosah člověka. Ve *FpEv* se objevuje ještě jednou v kontrastu k pozemským stromům, které zasadil tesař Josef, protože je potřeboval pro svoji práci. Na kříž, který z takového stromu vyrobil, byl pověšen jeho vlastní potomek, tj. Ježíš. „Avšak strom života je ve středu ráje. A je to oliva, z níž vzniká pomazání, a z něj vzkříšení“ (*FpEv* 73,8-19; citát 73,15-19). Strom života roste na nedostupném místě (a přijde na něj řada snad až v eschatologické době), kdežto oliva (která je s ním možná ztotožněna, nebo jej ve světě zastupuje) dává slib nápravy a věčného života.

V jiné pasáži *FpEv* mluví pravděpodobně o dvou rájích: jeden přísluší Bohu, druhý, ten, ve kterém pobýval Adam, patří zřejmě archontům.⁷⁹⁷ V obou se vyskytuje strom poznání, ale zatímco ten, co je v nebeském ráji, oživuje (a také tam neplatí žádný zákaz a omezení - tím pravým stromem poznání je patrně pro autora *Filipova evangelia* Kristus), strom poznání, z něž pojedl Adam, Adamovi způsobil smrt. *FpEv* tento strom spojuje se Zákonem:

„Bůh [...] ráj. Člověk [...] ráj. Je [...] a [...] Boží v [...] to, co je v [...] chci. Ráj je [místo], kde mi řeknou: „[...] jez] to nebo nejz [to, jak ty] chceš.“ Je to místo, kde budu jíst vše! Tam je strom poznání. Tamten zabil Adama, na tomto místě však strom poznání člověka oživil. Zákon je tím (prvním) stromem. Má moc dát poznání dobrého a zlého. Nezabavil ho však ani zlého, ani jej neumístil do dobrého, ale stvořil smrt pro ty, kdo z něj jedli. Když řekl: „Jezte toto, nejzte toto,“ stalo se to počátkem smrti.“ (*FpEv* 73,27-74,12)

Strom poznání ve *Filipově evangeliu* tedy člověka přesouvá na rovinu, která mu není vlastní (zvíře). Na Adama navíc klade takové nároky, kterým bez pomoci není schopen dostát (Zákon). Srv. podobné uvažování Pavlovo o Zákonu a hříchu v *Ř* 7,7-25.⁷⁹⁸

Požítí jeho ovoce neznamena získání gnóse, ale má spíše blízko k původně ambivalentnímu pojetí *Genese*: první lidé sice nějaké poznání nabyli, ale nebylo jim nic platné. *Filipovo evangelium* kritizuje samotný zákaz a vytýká bohu Zákona jeho slabost: tento bůh sice nařizuje, ale není schopen člověka od zlého ochránit.

4.3.3. *Evangelium pravdy*

Evangelium pravdy, křesťansko-gnostický spis také blízký valentinismu, jednoznačně ztotožňuje ovoce poznání s Ježíšem. Když se Omyl (hlavní negativní postava spisu) na Ježíše rozhněval a pronásledoval jej, způsobil, že „byl přibit na strom a stal se ovocem poznání Otce.“⁷⁹⁹ Když jej snědli, nedošli zničení, ale těm, kdo jej jedli, dal, aby se radovali nad tím, že našli. On je našel v sobě a oni jej našli v sobě.⁸⁰⁰ (*EvPr* 18,21-31)

Strom kříže se stává pro křesťany stromem poznání a přijetí ukřižovaného Ježíše⁸⁰¹ se alegoricky pojí s přijetím pravého poznání, možná dokonce v kontextu svátosti.⁸⁰² Aluze na

⁷⁹⁷ O ráji, kde byl Adam, *FpEv* s mírným despektem poznamenává, že se v něm člověk živil jako zvěř, protože v něm nebyl chléb (který pak přinesl až Kristus z nebe, aby se člověk mohl živit lidskou stravou; *FpEv* 55,6-14).

⁷⁹⁸ Podle něj se však Zákon ještě na Adama nevztahoval, i když požití ovoce poznání s sebou přineslo jako důsledek smrt (*Ř* 5,12-15). „Zákonem“ je snad ve *FpEv* v prvotním významu zřejmě míněn samotný zákaz, alegoricky přenesený na strom. Adam s Evou se porušením Zákona (tj. zákazu) a jedením ovoce stromu poznání Zákonu paradoxně zavázali.

⁷⁹⁹ Srv. Iren. *Haer.* 1,14,6. K Ježíši jako ovoci Plnosti viz Erénaos, *Haer.* 1,2,6; *TrojTr* 86,25.

⁸⁰⁰ Srv. *Ef* 4,6; *Kol* 1,17; *J* 17,21.

⁸⁰¹ Menárd 1962, s. 88-89, zde předpokládá symbolické chápání ukřižování, nicméně text nic takového nenapovídá. Upomíná spíše na Janovské pojetí ukřižování, v němž je zdůrazněna jeho hodnota jako historické skutečnosti, tak i rozměr duchovní a zjevovací. Viz Attridge/MacRae 1985b, s. 50-51.

Gn 2,17 a 3,1-7 jsou zde jisté (motiv hrozby zániku po pozření ovoce, která se nenaplní) a aluze na jiné gnostické výklady velmi pravděpodobné (např. motiv rozpoznání toho, kam člověk patří, po pozření zakázaného ovoce, který se v jiných textech projevuje jako vzájemné rozpoznání vlastní podoby Adama a Evy, zde můžeme vidět v nalezení spřízněnosti člověka s Ježíšem: také člověk má svůj původ shora). Zda-li však autor hodnotil kladně i pradávne jedení Adama a Evy ze stromu poznání, není jisté. Je také možné, že podobně jako autor *FpEv* předpokládal dva stromy poznání a stavěl do kontrastu ovoce toho rajskeho s Kristem jako ovocem pravého stromu poznání.⁸⁰³

Na jiném místě *EvPr* se říká o dokonalém Otcí: „Je dobrý. Zná to, co zasadil. Sám je zasadil v ráji. Jeho ráj je místo spočinutí.“ (*EvPr* 36,35-39) To, co zasadil, jsou zřejmě duše věřících, které také nakonec dojdou v ráji eschatologického spočinutí.⁸⁰⁴

4.4. Některé specifické motivy příběhu

4.4.1. Strom jako bytost

Dle *PuvSv* se ve stromě poznání ukryla duchovní Eva před pronásledováním archontů:

„(Avšak) Eva, která je mocí, se jejich rozhodnutí smála. Přivedla na jejich oči mlhu a tajně zanechala u Adama svoji podobu. Vstoupila do stromu poznání a zůstala tam. (Archonti) ji pronásledovali. Zjevila jim, že vstoupila do stromu a stala se stromem. Tehdy <slepí>⁸⁰⁵ (archonti) dostali veliký strach a prechli.“ (*PuvSv* 116,25-33)

Také *Podstata archontů* uvádí, že se duchovní Eva, pronásledovaná archonty, sama stala stromem a pronásledovatelům zanechala jen svůj stín,⁸⁰⁶ tělesnou Evu. Dřevina, do níž duchovní Eva vstoupila, v *Podstatě archontů* není konkrétně jmenována. Layton⁸⁰⁷ se domnívá s odkazem na význam jména Eva (אָדָם, LXX: Ζωή; „živá“), že původně byl míněn strom života.⁸⁰⁸ Slovní hříčka však nevysvětluje vše, proto se spíše přikláním k variantě, že jde také strom poznání.⁸⁰⁹ Podobně v *Tajné knize Janově* je stromem poznání Myšlenka světla, která je archonty také pronásledována a nepolapena.⁸¹⁰

Tento motiv nemá v křesťanské ani židovské tradici paralely, takže se jedná patrně o původní gnóstický přínos k exegezi *Genese*.⁸¹¹ O proměně Evy ve strom poznání možná hovoří i svědectví středověkého katalogu kardinála Johanna Torquemady (15. stol.): v seznamu „manichejských“ bludů tří údajných bosenských heretiků uvádí i víru, že „strom poznání dobrého a zlého byla žena, že ji Adam poznal, a proto byl vyhnán z ráje“.⁸¹² Tato

⁸⁰² Attridge/MacRae 1985b, s. 51.

⁸⁰³ Tak se domnívají Attridge/MacRae 1985b, s. 51.

⁸⁰⁴ K užití podobné zemědělské symboliky srv. *TrojTr* 62,6-14; 88,20-23.

⁸⁰⁵ Emendace dle Böhliga/Labiba 1962, s. 82.

⁸⁰⁶ *PodArch* 89,23-27.

⁸⁰⁷ Layton 1976, s. 71.

⁸⁰⁸ Viz též Pearson 1976, s. 414. Také Pagels 1986, s. 271, předpokládá Evu jako strom života a navrhuje další možný přímý zdroj inspirace ve *Starém zákoně*, a to *Př* 1-4, obzvláště *Př* 3,18, kde se mluví o Moudrosti („Stromem života je těm, kdo se jí chopí, blaze těm, kdo se jí drží.“) a *Př* 4,13. Pagels upozorňuje na pasáž, v níž se moudrost vysmívá „prostoduchým“ (*Př* 1,26) a přirovnává to k výsměchu Evy mocnostem (1986, s. 271, p. 88).

⁸⁰⁹ Viz též Gero 1978, s. 301, p. 13; Kaiser 2006, s. 229.

⁸¹⁰ Myšlenka v podobě orla potom učí člověka jíst z tohoto stromu (*TKJ* BG 60,18-61,4; ve verzi *TKJ* II 23,26-31 toto dělá Ježíš).

⁸¹¹ Gero 1978, s. 299.

⁸¹² „Lignum scientie boni et mali fuisse mulierem et quod Adam cognovit eam et propter hoc expulsus fuerit de paradiso“ (citaci přebírám z Gera 1978, s. 300, p. 8).

verze by mohla být vzdálenou ozvěnou tradice, kterou snad odrážely i naše gnostické texty.⁸¹³ Výklad zřejmě spočíval v dvojím možném významu a pochopení „poznání“ (a slovesa „poznat“) v *Genesi*: středověký katalog je interpretuje pouze jako nedovolené poznání tělesné.⁸¹⁴ V tom spočíval dle gnostických textů i omyl archontů, kteří chtěli Evu „poznat“ pouze tělesně, zatímco Adam ji rozpoznal náležitě, jako svůj protějšek.⁸¹⁵

Motiv proměny pronásledované ženy v nějakou rostlinu je mnohem starší, připomeňme se např. mýtus o Apollónovi a Dafné⁸¹⁶ nebo o Pánovi a Sýrinx.⁸¹⁷ V těchto případech však měl vždy navrch pronásledovatel (který, ať se choval jakkoli, není bohem, kterého by chtělo vyprávění zpochybnit) nad pronásledovanou, která o proměnu sama požádala, když byla v úzkých. V klasických mýtech je tato proměna nevratnou změnou přirozenosti pronásledované bytosti, kdežto v gnostických spisech nejde jen o proměnu (která není nezvratná), ale i o určité rozdvojení.⁸¹⁸ Vítězem je už od počátku pronásledovaná strana, tj. bytost božská a nepochytilná, za níž se honí ve světě mocné, ale omezené bytosti, které si pletou poznání duchovní s poznáním tělesným.⁸¹⁹ Únos je nicméně v určitém smyslu úspěšný, ježto archonti polapí pozemskou Evu. To duchovní je zachráněno na úkor tělesného.⁸²⁰ Archonti ale netuší, že poskvrněním Evy znečistí ují pouze sami sebe.

Pearson upozorňuje na Pompejskou mozaiku z 1. stol. př. Kr. (nyní v muzeu v Nole) na níž Pán pronásleduje nahou hamadryádu, která se právě mění ve strom.⁸²¹ Tato paralela je o něco bližší než předchozí: proměna není nevratná a hamadryas se vrací jenom do jedné ze svých přirozených podob. Těžko říci, zda výjev podobného typu gnostické autory ovlivnil, ale pravdou je, že své obrazy nemuseli čerpat jen z pramenů literárních.

Specifický způsob vzniku stromu poznání z nebeského Adama uvádí Eirenaios, když mluví o Barbelognosticích (v dlouhé pasáži obsahující nauku podobnou *TKJ*). Dle latinské verze dostal pravý Člověk, nebeský Adamas, za družku dokonalé Poznání, které s ním vzešlo ze Samozrozeného, aby poznal toho, který je nade vším. Z Člověka a Poznání pak vyrostl strom, taktéž zvaný Poznání.⁸²²

Pojetí stromů ráje jako bytostí nalézáme také v zcela jiném gnostickém proudu, a to u gnostika Justina (dle Hippolytova podání).⁸²³ Ráj vznikl z lásky Elohim (nižší nevědomý božský princip) a Edem (která je líčena jako chthonický prvotní ženský princip, napůl panna a napůl had) a představuje jej 24 andělů, které spolu zplodili. Tito andělé se alegoricky nazývali „stromy“. „Stromem života“ je třetí Otcův anděl Baruch, „stromem poznání“ je třetí Matčín anděl Naas (had). Člověka stvořili andělé Elohim ze země, tj. z lidské části Edem, která mu dala duši a Elohim ducha. Eva, která je zvána pečetí Edem, byla stvořena podobně. Teprve potom vzniklo vše ostatní. Následně Elohim našel cestu vzhůru a vstoupil k Dobrému (tj. k pravému Bohu) a zavrhl Edem. Ona pak poslala Naase, aby trápil ducha Elohim v lidech, na což Elohim poslal Barucha, aby lidem zakázal jíst ze stromu poznání dobrého a zlého a zařídil tak, aby Naase – hada neposlouchali.

⁸¹³ Přímá souvislost je podle Gera nepravděpodobná (1978, s. 300).

⁸¹⁴ Gero 1978, s. 300.

⁸¹⁵ Viz jeho řeč v *PodArch* 89,13-17. Pagels 1986, s. 270-271.

⁸¹⁶ Např. Ovidius, *Met.* I,450-567.

⁸¹⁷ Např. Ovidius, *Met.* I,694-712.

⁸¹⁸ Na rozdíl od *PuvSv* tomu v *PodArch* není tak, že by pozemská žena vznikla až teprve v okamžiku oddělení od Evy duchovní (jak se domnívá Gilhus 1985, s. 60), neboť byla už předtím z Adama vyjmuta spolu s ní (*PodArch* 89,3-12), viz Kaiser 2006, s. 230-231.

⁸¹⁹ Pagels 1986, s. 270-271.

⁸²⁰ Kaiser 2006, s. 230.

⁸²¹ Pearson 1976, s. 414-415.

⁸²² Eirénaios, *Haer.* I,29,3.

⁸²³ Hippolytos, *Ref.* V,26 (kniha *Baruch*).

4.4.2. Eschatologická úloha stromu života

Podle Gn 3,22 se Bůh bál, aby Adam poté, co získal poznání, také nechtěl jíst ze stromu života. Zvolil proto drastická opatření: vyhnal Adama z ráje a ustanovil cheruby, aby strom života ohlíželi.

Podle některých židovských tradic je ráj pozemský a nebeský; ten nebeský je ve třetím nebi (srv. 2K 12,2-4), kde slouží jako sídlo zesnulých praotců.⁸²⁴ Dle Órigena je ráj pozemským místem, na němž přebývají svatí a vzdělávají se, než vejdou do království.⁸²⁵ V apokryfní literatuře ráj představuje i místo eschatologické blaženosti duší spravedlivých.⁸²⁶ Dle ZLévi 17-18 po naplnění dnů Bůh ustanoví nového kněze, otevře brány ráje, vrátí tam Adama a Evu, dá jim ovoce k jídlu a porazí Beliála. Podle Zj 22,2 se ráj znovuobjeví na konci věku i se ztraceným stromem života, který hraje v eschatologických událostech velkou roli. Duch říká: „Tomu, kdo zvítězí, dám jíst ze stromu života v Božím ráji“ (Zj 2,7). Praví věřící budou mít na konci přístup do bran nebeského Jeruzaléma i k tomuto stromu (Zj 22,14).⁸²⁷

Strom života je také pravděpodobně i „stromem milosrdenství“ z něhož v ŽAE pochází eschatologický „olej života pro pomazání věčného života“, související se spásou.⁸²⁸ Podobnou nauku můžeme předpokládat také v některých gnostických textech. I když se zdá, že gnostikové preferovali strom poznání, v jejich výkladech Gn 3,22 jedení ze stromu poznání patrně vede ke stromu života, a proto i tento strom je velmi důležitý. Explicitně to však oznamuje pouze PuvSv (110,24-29). V eschatologickém závěru PodArch (která jinak strom života neuvádí) se objevuje jen zmínka o oleji věčného života.⁸²⁹ Tradici o pomazání v posledních dnech zná i PuvSv, uvádí však jiný strom, a to olivu.⁸³⁰ Oliva nicméně měla ke stromu života blízko i v jiných spisech: FpEv strom života s olivou patrně ztotožňuje, nebo ji přinejmenším považuje za jeho zástupce na zemi, který dává slib budoucího vzkříšení.⁸³¹ Také s pomazáním, avšak „pomazáním špatností“, je spojen (v tomto spise specificky negativně chápaný) strom života v TKJ.

4.4.3. Možné zobrazení gnostického příběhu

Možné gnostické zobrazení rajskeho příběhu nacházíme na amuletu,⁸³² který badatelé datují do raného 2. stol. po Kr.⁸³³ Jsou na něm zobrazeny dvě nahé postavy pod stromem

⁸²⁴ Ginzberg 2008, s. 69 (Adam); s. 202 (Abraham, Izák a Jákob); Novotný, s. v. „Ráj“, s. 774b-775b. Také v křesťanství je ráj dobrým a kajícím přístupným už po smrti (srv. L 23,43).

⁸²⁵ De princ. 2,11,6.

⁸²⁶ sHen 5. Je zajímavé, že samotný Starý zákon tento motiv ještě nezná (viz Novotný, s. v. „Ráj“, s. 774b-775b), přítomen je jen stopově v přirovnání, v nichž je s dávným rájem srovnávána krajina, která bude v očekávané době spásy (Iz 51,3; Ez 36,35).

⁸²⁷ Stromy života, které nesou ovoce dvanáctkrát do roka, se v tomtéž textu objevují jinde kupodivu i v plurálu (Zj 22,2). Poslední dvě kapitoly Zj 21 a 22 je možno číst jako svého druhu komplementární text vůči prvním kapitolám knihy Genesis.

⁸²⁸ Dle ŽAE 35-42 Adam před svou smrtí poslal Šéta a Evu, aby šli k branám ráje a vyprosili si tento olej, aby neměl bolesti. Archanděl Michael jim jej však upřel. Lidé jej však dostanou v posledních dnech, kdy sestoupí Kristus, vzkřísí Adama a uvede jej do ráje ke stromu milosrdenství. Viz též Kaiser 2006, s. 229 a 351.

⁸²⁹ PodArch 96,31-97,9: „Zeptala jsem se: ‚Pane, jak dlouho ještě?‘ Odpověděl mi: ‚[Až] pravý člověk v jejich výtvorech [zjeví Ducha] pravdy, seslaného od Otce. Ten je pak o všem poučí a pomáže je olejem věčného života, který mu poskytlo pokolení bez krále. Tehdy se zbaví slepoty ve svých myslích, pošlapou smrt pocházející od mocností a vystoupí do nekonečného světla, kde je ono semě.‘“

⁸³⁰ PuvSv 111,2-8: „Potom vyrostla oliva, jež bude očišťovat krále a nejvyšší kněze spravedlnosti, kteří se zjeví v posledních dnech. Oliva vzešla ze světla prvního Adama kvůli pomazání, které <mají> přijmout.“ „Králi“ jsou dle Bethgeho 1975, s. 313, mínění gnostici.

⁸³¹ FpEv 73,15-19: „strom života je ve středu ráje. A je to z oliva, z níž vzniká pomazání, a z něj vzkříšení“.

⁸³² Goodenough 1958, s. 71-80; Pearson 2004, s. 259-261.

⁸³³ Goodenough 1958, s. 73.

obsypaným ovocem (avšak bez listů). Okolo kmene je obtočen had, který se otevřenou tlamou obrací k jedné z nich, která se chystá utrhnout ovoce. Vedle této postavy je aramejským kvadrátním písmem napsáno písmeno *dálet* (nebo *rěš*), zatímco vedle druhé stojí *chét*. Person, který předpokládá, že postava trhající ovoce je Eva,⁸³⁴ navrhuje *dálet* vykládat jako první písmeno slova *da'at* (poznání) a *chét* jako první písmeno slova *chajjim* (život).⁸³⁵ Badatelé amulet připisují gnostikům hlavně proto, že obě postavy jsou nahé a nestydí se, zatímco na křesťanských zobrazeních se zpravidla zakrývají.⁸³⁶ Bližší pohled na amulet však ukazuje, že postava napravo (s *chét*) zakrývací gesto jednou rukou patrně dělá; druhou se drží za ruku s postavou druhou, přičemž budí dojem, že obě jejich ruce spočívají na stromě.⁸³⁷

4.5. Srovnání

4.5.1. Boží plán

Spisy blízké setovské gnósi, tj. *TKJ*, *PodArch* a *PuvSv*, spojuje představa, že celý rajský příběh je součástí Boží teleologie. Dle *Podstaty archontů* je dokonce i zákaz jíst ze stromu poznání dán do úst archontů z vůle Otce, aby člověk odhalil jejich skutečnou povahu.⁸³⁸ V mytologii *TKJ* slouží celý příběh stvoření člověka jako náprava Sofiiny primordiální chyby. Přestože je to, jak se bude příběh vyvíjet a jak dopadne, v Božím plánu, nejsou sami archonti v setovských textech loutkami. Mají své vlastní názory a pro své jednání vlastní důvody, které však božská strana zná a obratně je využívá. Gnostické mýty vykazují zvláštní pojetí osudovosti: činnost božského světa dává archontům na jednu stranu vždy možnost k nápravě (viz např. kárání Sofie a zjevení Božího obrazu nebo příchod Ježíšův) – a tato možnost není planá, protože ji Sabaóth využil a byl pozvednut –, nicméně archonti se svojí reakcí vždy zdiskreditují a poskytnutou možnost otočí ke své zhoubě (což ovšem bylo v Božím plánu také). Takto paradoxně vyhlíží osud samotných spolutvůrců osudu.

4.5.2. Poznání

Výklad požití ovoce ze stromu poznání se v gnostických spisech ubíral dvěma směry, a to podle toho, znamenal-li pro autora tento čin věc správnou, nebo nikoli. Výše uvedené setovské spisy spolu se *SvPr* se přiklání k pozitivnímu hodnocení, a proto o žádném „pádu“ ve smyslu provinění prvních lidí většinou nemluví.⁸³⁹ Poznání, které Adam a Eva získají, je dle těchto spisů opravdové. Nejsou jím však žádné udivující vědomosti, ani to není „poznání podstaty Boží“, není to ani spojené s přijetím nějaké duchovní moci. Spočívá v tom, že první lidé si uvědomí svoji vlastní situaci a poznají to, co jim chybí.

Biblické otevření očí a poznání vlastní nahoty (*Gn* 3,7) je vykládáno několika způsoby. Ve *Svědectví pravdy* had slibuje otevření očí myslí. Adam s Evou poznají vlastní

⁸³⁴ Nicméně poznat, kdo je muž a kdo žena, ze zobrazení samotného není možné, protože obě postavy vypadají stejně.

⁸³⁵ Pearson 2004, s. 260.

⁸³⁶ Pearson 2004, s. 260.

⁸³⁷ Druhá strana amuletu zobrazuje uprostřed hada, který obtáčí mírně vyvýšený *omfalos* a je obklopen kruhem, rozděleným na dvanáct úseků, evidentně znázorňujících zvěrokruh. Vně je zobrazeno ještě slunce a měsíc (každý označený hebrejským písmem začátku jejich názvu) a sedm dalších bodových perforovaných vypouklin, které (dle Pearsona (2004, s. 260), představují pravděpodobně sedm planet (nicméně je dosti zvláštní, že by mezi ně dle dobové astrologie nebyly započítány i slunce a měsíc). Na osmi hranách amuletu se vyskytují další písmena a zobrazení, avšak Pearson je neuvádí a badatelé víceméně neví, jak je interpretovat (Pearson 2004, s. 261).

⁸³⁸ *PodArch* 88,32-89,3.

⁸³⁹ S výjimkou *TKJ* II 23,31-33, kde však patrně nejde také o provinění.

nahotu (která zde má asketické konotace) a poznávají zlé i dobré jako bůh, tj. demiurg.⁸⁴⁰ V *Podstatě archontů* had slibuje otevření očí a stav podobný bohům, kteří znají zlé i dobré (zde také pozoruhodně v obráceném pořadí než v bibli). Po požití ovoce si však Adam a Eva uvědomili pouze svou nevědomost. „Nahota“ zde znamená zbavenost prvku duchovního,⁸⁴¹ a proto se první lidé opásali listy fíkovými, které zde nejspíše symbolizují poznání. Podobně ve spise *O původu světa* had slibuje vystřízlivění mysli a znalost rozdílu mezi zlými a dobrými (naráží tedy na rozpoznání archontů). Po požití ovoce stromu se Adamovi a Evě jejich mysl opravdu otevřela a osvítilo je světlo poznání, takže pochopili, že dosud byli nazí, tj. bez poznání.⁸⁴² Oblékli se však ne listy, nýbrž studem. Když pak vystřízlivěli, spatřili, že jsou nazí (nyní ve smyslu rozpoznání svojí podoby, tj. podoby Boží), zamilovali se do sebe a zošklivili si archonty, kteří vypadají jako zvířata.⁸⁴³ Stalo se tedy přesně to, co bylo předtím řečeno v pasáži o stvoření ráje o účinku stromu poznání: vystřízlivění patrně znamená slibované pozvednutí duší z mrákoty způsobené demony. Dle *Tajné knihy Janovy* (která neuvádí úvodní řeč svůdce, jímž je překvapivě orel) jde ve výsledku o poučení, probuzení z hlubiny spánku, zjevení světla a probuzení myšlení, spojené s odpoutáním se od stvořitele.⁸⁴⁴ Adam si má vzpomenout na svoje naplnění a poznat nahotu své hanby, tj. uvědomit si, odkud pochází a kým byl dříve, a poznat, v jakém bědném stavu se nachází nyní. Jeho nahota je nicméně na jiných místech vykládána kladně jako nepřítomnost špatnosti a bezelstnost, a do jisté míry i jako bezmocnost.⁸⁴⁵ Její zakrytí listy v *TKJ* chybí.

Jak je vidět, biblickému „otevření očí“ a „poznání nahoty“ připisují tyto gnostické texty velký symbolický význam. Z „otevření očí“ se postupně stává „otevření očí mysli“, pak „otevření mysli“ a nakonec „vystřízlivění mysli“. Nahota je symbolicky interpretována v celé škále významů: od asketického, přes potupný nedostatek prvku duchovního až k nedostatku špatnosti a pozitivnímu rozpoznání pravého partnera. Pro tyto spisy je také specifický rovnocenný vztah mezi Adamem a Evou. Eva je nazývána Adamovým protějškem (αδρῆσινε), a ať už pochází z něj (*PodArch*; ale není žebrem: *TKJ*), nebo od duchovní Evy (a potažmo od Sofie Zóé; *PuvSv*), má také Boží podobu.

4.5.3. Rajské stromy

Co se týče rajských stromů, strom poznání je ve všech čtyřech traktátech hodnocen kladně. Ve třech z nich má něco společného s duchovní bytostí: dle *TKJ* je jím Myšlenka světla, v *PodArch* a *PuvSv* do něj vstupuje duchovní Eva (V *PuvSv* archonti vydávají zákaz jíst ze stromu proto, že se jí bojí). Pro *TKJ*, *PodArch* a *PuvSv* je charakteristická fluktuace a neustálé přecházení prvku duchovního.⁸⁴⁶

Strom života je v *PuvSv* hodnocen kladně, neboť s jeho pomocí mají lidé odsoudit mocnosti. V *PodArch* v ráji není, ale možná má v tomto spise spojitosti eschatogické (je z něj olej života). Také ve *SvPr* je tento strom asi dobrý (archón se bojí, aby z něj Adam nejedl, a

⁸⁴⁰ *SvPr* 46,12-15.

⁸⁴¹ *PodArch* 90,15-19. Srv. *EvPr* 20,34-21,2: zapomnění způsobuje nahotu.

⁸⁴² *PuvSv* 119,11-18.

⁸⁴³ *TKJ* II 23,4-16 toto poznání vlastního partnera naznačuje už předtím v Adamově proslovu poté, co k němu přijde stvořená Eva: Adam vystřízliví a poznává svou podobu. V jiných spisech (*PodArch*, *PuvSv*) je v odpovídající pasáži Eva Adamem poznána jako ta, která dává život. Archonti mají podoby zvířat také dle *PodArch* 87,27-29 (v kontextu stvoření tělesného člověka).

⁸⁴⁴ *TKJ* II 23,30-31.

⁸⁴⁵ *TKJ* II 20,7; 22,8.

⁸⁴⁶ V *PodArch* duchovní prvek přechází v jedné linii (duch ze země Adamantiné, Adam, Eva, strom, had, strom); v *PuvSv* má svoji duchovní linii zvlášť Adam a zvlášť Eva; v *TKJ* jsou také dvě (podle první ukradené Sofiino světlo přechází z Jaldabaótha vdechnutím do Adama; podle druhé prvek duchovní přechází z Myšlenky světla do Adama, je vyňat s Evou a vstupuje do stromu poznání).

tak první lidi ze závisti vyhání z ráje). Oproti tomu v *TKJ* představuje „strom života“ jenom nástrahou archontů; jejich příkaz tedy nezní, aby z něj Adam nejedl, ale naopak.⁸⁴⁷ Tento strom je plný jejich nápodobného ducha a má patrně něco společného se sexualitou (jeho semenem je touha a ovocem je smrt).

4.5.4. Závist archontů

Všem čtyřem spisům je společný motiv závisti archontů (mající svůj skripturální základ v *Ex* 20,5; 34,14; *Dt* 4,24; 5,9) který se však objevuje v rozličných kontextech. Dle *TKJ* závidí archonti Adamovi ještě před rajským příběhem jeho světlo; dle *PodArch* a *PuvSv* je závist důvodem zákazu jedení ovoce ze stromu poznání (alespoň v podání hada), ve vysvětlujícím autorově komentáři *SvPr* je demiurgova závist jeho motivem k vyhnání prvních lidí z ráje; dle *PuvSv* archonti žárlí na to, co je přesahuje, i když přesně nevědí, co to je.

4.5.6. Had

Had byl odpradáвна pokládán za velmi moudrého i obávaného tvora: věštil,⁸⁴⁸ uzdravoval⁸⁴⁹ a byl spojován s některými bohy,⁸⁵⁰ mimo jiné i s egyptskou Isidou.⁸⁵¹ Had byl důležitou božskou bytostí ofitské gnóse. Dle nauky ofitů pomocí hada navedla první lidi jíst ze stromu poznání Sofia, dle jiných (blíže Eirénaiem nejmenovaných) gnóstiků se sama hadem stala.⁸⁵² V těch gnóstických spisech, které hada pojmají jako kladnou postavu,⁸⁵³ se jeho promluva k Evě (tj. v biblickém textu první lež) ukazuje naopak jako slib spásy.⁸⁵⁴ Moudrost hada, v bibli (obzvláště v LXX) považovaná spíše za prohnanost, je v těchto spisech pojmána vážně. V rajském příběhu *PodArch* vstupuje na krátkou dobu do hada duchovní žena, která je nazývána „učitelka“ (nebo „zvěstovatelka“). Hymnické pasáže na Evu v *Podstatě archontů*⁸⁵⁵ a v *O původu světa*⁸⁵⁶ obsahují narážky na aramejskou hříčku na slova „Eva“ (חווה), „had“ (חויא) a „učitel“ (* חוה nebo spíše מוחה).⁸⁵⁷ Dle *PuvSv* není had pouze hadem, nýbrž jeho patřičný titul zní „učitel“. I když mu archonti kvůli zmatení Adama říkají „zvíře“, mezi zvířata rozhodně nepatří; naopak je androgynním člověkem, synem duchovní Evy. Takto pojatý had je moudřejší než všichni archonti.

Svědectví pravdy nespojuje hada s duchovní Evou, ale s Kristem.⁸⁵⁸ Archonti jej však (s podobným degradujícím záměrem jako v *PuvSv*) nazvali „dáblem“. Možné christologické konotace hada ostatně nacházíme i v *PuvSv*. Proti tomu se však staví *Tajná kniha Janova*: oba, had i Kristus, navádějí, ale první k zlému (přemlouvá Adama a Evu, aby jedli ze stromu

⁸⁴⁷ Tak verze *TKJ* II. *TKJ* BG uvádí i biblický zákaz nejíst ze stromu poznání.

⁸⁴⁸ Vítek 2002, s. 189-214.

⁸⁴⁹ Vítek 2002, s. 208-210. Viz Küster 1913.

⁸⁵⁰ Ve starém Řecku např. skoro s celým pantheonem. Viz Vítek 2002, s. 195.

⁸⁵¹ Bullard 1970, s. 81-82. Had byl považován jak za chthonickou bytost (např. Elohimova zapuzená družka Edem v knize Baruch (Hippolytos, *Ref.* V,26), kterou badatelé mají za personifikaci země (Scholem 1953, s. 242, a která stojí blízko k řecké Echidně), tak i za bytost duchovní. Podle Hórapollóna (*Hieroglyphica* I,64) duch přebývá ve světě v podobě hada.

⁸⁵² Eirénaios, *Haer.* I,30,7, 15. K ofitům viz Epifanos, *Haer.* 37 a Eirénaios, *Haer.* I,30,5-9 a 15.

⁸⁵³ *PodArch*, *PuvSv*, *SvPr*.

⁸⁵⁴ Bullard 1970, s. 88.

⁸⁵⁵ *PodArch* 89,14-18.

⁸⁵⁶ *PuvSv*114,4-15, 116,6-8.

⁸⁵⁷ Layton 1976, s. 55-56.

⁸⁵⁸ *SvPr* 48,15-49,10.

života, tj. ze špatností archontů),⁸⁵⁹ kdežto druhý k dobrému (v podobě orla je navedl, aby jedli ze stromu poznání).⁸⁶⁰

4.5.7. Prokletí

Všechny spisy zdůrazňují nevědomost archontů o tom, co se v ráji doopravdy přihodilo. Ve *SvPr* a *PuvSv* se demiurg či archonti (podobně jako Bůh v bibli) prvních lidí vyptávají a snaží se zjistit, co se opravdu odehrálo, zatímco v *TKJ* tento motiv zcela chybí: demiurg neví, co se stalo, poznal jen, že se od něj první lidé odpoutali. Rovnou tedy prokrel zemi (nebo, dle verze BG, i Adama s Evou; hada ne, ten je zde jeho spolupracovník, a o orlovi zřejmě neví) a vyhnal první lidi z ráje. V *PodArch* sice demiurg vyšetřuje, ale ne příliš důkladně: než Eva stačí cokoli říci na svoji obhajobu, je ihned spolu s hadem prokleta. Toto prokletí sejme až Kristus. Ve všech spisech (kromě *TKJ*) je had proklet (v *SvPr* pouze on); v *PuvSv* archonti kletbami nešetří a proklejí úplně vše, co stvořili. Tyto kletby jsou však neúčinné a obrací se proti nim. Je možno uzavřít, že svým proklínáním (i když v *Gn* se jedná pouze o hada a zemi a ne o první lidi) si biblický Bůh získal u gnostiků velmi nelichotivou pověst. Dle *PodArch* a *PuvSv* takto proklínají ti, kdo nemohou udělit žádné požehnání.

4.5.8. Texty blízké valentinismu

Výklad textů blízkých valentinovské gnósi je oproti tomu naprosto odlišný. Dle *Filipova evangelia* je ráj i strom poznání dvojí. V ráji, v němž přebýval Adam, rost ten špatný strom, který jej „zabil“, tj. udělal z něj to, co není (zvíře). Dal mu sice nějaké (podobně jako v *Genesi* blíže nespecifikované) poznání, ale neřekl mu, co si s ním počít, nedal mu žádnou ochranu a uvalil na něj současně i tíži Zákona.⁸⁶¹ Ve výkladu *FpEv* se Adam s Evou skutečně provinili: Adam jedením z nesprávného stromu a Eva tím, že se od Adama oddělila a nechala se svést hadem.⁸⁶² Poznání Adama a Evy zde má blízko k ambivalenci biblické předlohy. Jeho ovocem je opravdu smrt. Na rozdíl od setovské skupiny spisů, v nichž poznání znamená na jedné straně rozpoznání Boží podoby v tom druhém a v zamilování se do něj, a na straně druhé odsouzení archontů, kteří se podobají zvířatům (obzvl. *PuvSv*), ve *FpEv* tento strom působí přesný opak: Adam se stává zvířetem a s Evou se odcizí. Opravdové poznání dá Adamovi nejspíše až strom z druhého, nebeského ráje, který jej oživí.

Strom života je oproti tomu ve *FpEv* hodnocen kladně, neboť „rodí lidi“. Těm, kdo jsou ve světě, je nedostupný, ale v našem světě jej zastupuje oliva. Zatímco proti prvnímu, Adamovu ráji má autor výhrady (platí tam zákazy a schází tam chléb jako lidská potrava), v pravém ráji se může jíst vše.

Had je v *FpEv* hodnocen záporně jako svůdce Evy (a otec Kaina). Vystupuje tedy podobně jako v *TKJ* jako demiurgův prostředník. Záchranu přináší Kristus. Úloha archontů v rajském příběhu není příliš jasná; pravděpodobně jsou to oni, kdo v ráji zakazují, ale o jejich závisti spis nemluví.

Evangelium pravdy na vše hledí pod jiným úhlem, a to z perspektivy alegorického užití rajských motivů v soteriologii. Ježíš, přibitý na stromě kříže, je pravým „ovocem poznání Otce“. Není jisté, jak autor nahlížel na původní ovoce rajského stromu, nelze však vyloučit, že negativně, a že tedy pohledy *FpEv* a *EvPr* mohou být komplementární.

⁸⁵⁹ *TKJ* II 22,10-15.

⁸⁶⁰ *TKJ* II 23,26-31.

⁸⁶¹ *FpEv* 71,22-26; 73,27-74,12.

⁸⁶² *FpEv* 68,22-26; 70,9-22, 60,17-61,4. Autor *Filipova evangelia* vidí nápravu v jejich opětovném spojení Kristem. Toto spojení Adama a Evy vykládali valentinovci jako sloučení dvou částí lidské přirozenosti.

Od předchozích dvou spisů se velmi odlišuje verze *Trojdílného traktátu*, podle níž je celý rajský příběh součástí Božího záměru nechat člověka na chvíli propadnout smrti a nevědomosti, aby mohl o to více ocenit věčný život a poznání. Ráj je zde dílem božského Logu a slouží jako obraz Plnosti. Účinkem stromu poznání je v tomto spisu opravdu smrt (která je jako nevědomost pravým opakem účinku stromu poznání v setovských textech) a vyhnání z ráje všech druhů potěšení. Úloha stromů, demiurga a jeho andělů i hada (chápaného negativně jako zlou sílu a toho, který člověka oklamal) je však v tomto ráji velmi neurčitá. Demiurg ani had ke svému jednání nemají vlastní motivaci a je vidět, že se zde autor držel pouze biblické šablony, aniž by se snažil celý příběh důsledněji domyslet.

Závěr

Boží plán spásy

Pro setovské spisy je charakteristický nebeský záměr stvoření. Dle *PuvSv* je všechno, co se stane prvním lidem, předem plánováno, aby v lidech ve světě mohlo přebývat světlo, skrze něž budou nakonec archonti odsouzeni. Dle *TKJ* má být pomocí člověka navraceno světlo, o které přišla Sofia, když nepatřičným způsobem stvořila demiurga, opět zpátky na své místo v božské oblasti.

I když jsou ke stvoření člověka určující především důvody nebeské (ať už jde o návrat světla jako v *TKJ*, nebo o potrestání archontů jako v *PodArch* a *PuvSv*), je gnostický setovský příběh zajímavý také proto, že není jednostranný: archonti jsou líčeni jako bytosti velmi skutečné se svými důvody a pohnutkami, které mají svoji specifickou logiku. Vzniká tak napínavý příběh, plný tahů a protitahů, přičemž čtenář není na pochybách, že nebeský svět tahy archontů vždy předvídá. V důrazu na to, že vše nakonec z Boží vůle dobře dopadne, jsou gnostické spisy vlastně velmi optimistické.

Podoba Boží a prvek duchovní

Pro gnostickou teologii jsou důležité pojmy obraz (*chikón*) a podoba (*eine, chidea*)⁸⁶³ které pramení z výkladu *Gn 1,26 LXX*. Spřízněnost co do podoby je velmi důležitá. Demiurg, stvořený nepatřičně, podobu své matky Sofie nezískal a v tom jej Adam, který má nebeskou podobu, převyšuje. Podoba není jen pouhý vzhled – i když je viditelně rozpoznatelná –, ale spíše duchovní vtisk. Tvar (*typos, morfé, cmot*) je oproti tomu označením, které nese takový theologický význam, a stojí proto o řád níže: označuje především konkrétní tělesný vzhled nebo vzor.

Podle všech zkoumaných setovských traktátů má Adam podobu (nebo obraz, případně obojí) Boží a je bytostí složenou z archontského i nebeského prvku. Od archontů získává většinou tělo a často i duši (*TKJ, PodArch*). Podoba Boží je ukazatelem spřízněnosti, neznamena však prvek duchovní. Ač sama ke spáse nestačí, je však jejím předpokladem. Archonti mohou Adama stvořit, ale nedokáží ho plnohodnotně oživit - v nejlepším případě se jejich duševní Adam jen plazí (*PodArch*). Do Adama musí ještě vstoupit něco jiného, co jej opravdu ožíví, tj. duchovní prvek, který může přijít jedině shůry (v *TKJ*, kde jej do Adama vdechuje demiurg, má tento prvek rovněž nebeský původ a demiurg je pouze jeho nevědomým prostředníkem). Proces oživování Adama je často několikastupňový. V Adamově těle, které pochází od archontů, je nebeský prvek (jako světlo) skryt a uzavřen, ale může působit a vytváří v něm potenciál pro spásu. Stejně tomu je i s Adamovými potomky (*PuvSv*).

Povaha archontů

Ve všech třech hlavních zkoumaných setovských spisech jsou archonti negativně vnímanými silnými vládci světa. Každý z traktátů však specificky zdůrazňuje některý rys jejich povahy: zatímco *PodArch* vyzdvihuje jejich slabost vzhledem k božskému světu, *PuvSv* jejich nevědomost a časté zděšení, do kterého upadají, když se božský svět projeví, a *TKJ* (a *PuvSv* v rajském příběhu) zase jejich žárlivost. *TKJ* všeobecně archonty tolik nezesměšňuje jako druhé dva spisy a jejich sílu ve světě bere velmi vážně (toto ostatně nezpochybňuje žádný ze zkoumaných traktátů).

⁸⁶³ Některé spisy upřednostňují výraz podoba, jiné obraz (což je patrně založeno na jejich specifických interpretacích *Gn 1,26-27 LXX*), ale vždy nejméně jeden z těchto pojmů má nebeské konotace.

Archonti (a především Jaldabaóth) nesou veškeré antropomorfní rysy starozákonního Boha a gnostikové tyto motivy ještě zdůraznili a prohloubili. Pro gnostické spisy je specifický dualismus mezi archonty a nebeským světem, popisovaný často světelnými kontrasty a metaforami. Archonti jsou ve světě silní, ale vzhledem k božskému světu slabí. Poznání vede člověka ke zřeknutí se archontů a k jejich (eschatologickému) pošlapání (*Melch*).

Adam a jeho předobrazy

Zjistit přesný počet Člověků⁸⁶⁴ či Adamů nám ve spisech *PodArch* a *PuvSv* znesnadňuje to, že tyto spisy neobsahují theogonii a popis nebeského světa. V *PodArch* se mluví jen o Adamovi jediném, pozemském, jehož nebeským předobrazem je Neporušitelnost, nicméně možnost dalších nebeských bytostí, nesoucích jméno Člověk nebo Adam, není vyloučena. V *PuvSv* čteme o třech Adamech: první je nebeský světelný Adam, druhý je Sofiin první stvořený člověk, tj. „učitel“ (a potažmo had), třetí je Adam pozemský.

V *TKJ* je situace složitější: prvním Člověkem⁸⁶⁵ je první Boží emanace Barbeló (a pozemský člověk vzniká podle všeho dle jejího obrazu); v nebeských aiónech sídlí ještě první Adam (v aiónu s prvním osvětlitelem), jehož vztah k pozemskému Adamovi je nejasný; konečně tam máme i Adama, člověka pozemského.

Přestože nebeské bytosti vystupují většinou v jednom preferovaném rodě, jsou v gnostických spisech svojí přirozeností androgynní: tuto vnitřní androgynitu od nich (spíše než od archontů) spolu s Boží podobou získává i pozemský Adam. To, co má Adam od archontů, je především tělesnost samotná a ne tolik vzhled, protože archonti mají tváře zvířecí. Pravděpodobně tedy není androgynní po své tělesné stránce, i když v některých spisech (*TKJ*) není tato možnost vyloučena.

Pro setovské spisy je příznačné, že je v nich Adam chápán mimořádně pozitivně, což obzvláště vynikne ve srovnání s negativním hodnocením archontů. Ať už se nachází v jakékoli tíživé situaci, má člověk možnost poznání, nebeské pomoci a spásy.

Otázka duše a jejího původu

Duše je v gnostických textech entitou ambivalentní, jejíž původ je zahalen tajemstvím.⁸⁶⁶ Dle *PuvSv* snad duše pocházejí od Sabaótha nebo z nebeského světa a sestupují do těl stvořených archonty jako do vězení. Přesto v nich má přebývat světlo a jejich úkol ve světě spočívá v zostuzení archontů. Dle *PodArch* mají svůj původ u demiurga (archonti sami jsou svou přirozeností bytostí psychické), ale oživuje je nebeský duch. Archontský původ duší předpokládá i *TKJ*, nicméně v jiné pasáži mluví o nebeských oblastech duší v aiónech osvětlitelů, je tedy možné, že v tomto spise došlo ke kombinaci obou předchozích tradic.

Had

Zatímco v *TKJ* je had spřežencem archontů a v *PodArch* bytost pozemská, která slouží pouze krátce jako nositel bytosti duchovní, v *PuvSv* a *SvPr* představuje had bytost nebeskou: dle *PuvSv* je dokonce člověkem, stvořeným Sofií Zoé, a ve *SvPr* symbolizuje Krista. *TKJ* se od ostatních setovských textů liší negativním pojetím hada, které zastávaly i jiné, nesetovské gnostické texty (*FpEv*, *TrojTr*).

⁸⁶⁴ Jsem si vědoma gramatiky, ale ano, v plurále to musí být takto.

⁸⁶⁵ „Prvním člověkem“ není v gnostické theogonii *TKJ* přímo Bůh, ale jeho hypostazovaný obraz. Tímto obrazem je zvláštní bytost (*TKJ*: Barbeló; *PuvSv*: nebeský Adam), což je důsledkem nazírání prvotního Boha v negativní teologii (nespatřitelný Bůh si vyžaduje zvláštní emanaci) a výkladu *Gn* 1,26 podle LXX.

⁸⁶⁶ Nejlépe je to vyjádřeno v *Naasejském traktátu*.

Lsti a nástrahy

Pro gnostické texty je typické, že v nich obě strany, archontská i nebeská, užívají různých lstí a nástrah. Archontské nástrahy občas kopírují ty nebeské: například nalákání na krásnou podobu; archonti, kteří tuto podobu sami nemají, užívají alespoň nápodobu té nebeské. Nebeský svět je však vždy o krok před archonty a jejich činy předvídá. Je pozoruhodné, že nebeské bytosti často klamou pravdou, jejíž obsah a dopad archonti nedohlédají.

Velkou roli v gnostických příbězích hraje přitažlivost erotická, obzvláště v traktátu *PuvSv*, který obsahuje i příběh o vzniku Eróta. Zamilovanost je principem, který v tomto spise uvádí události do pohybu a způsobuje také vznik všeho živého ve světě.

Smysl pro humor a ironie

Gnostické texty nejsou prvoplánově vtipnými anekdotami, nicméně tomu, kdo zná biblický text, odhalují mnoho vtipných momentů. Spisy například zdůrazňují demiurgovy antropomorfní rysy (pýchu, hněv, námahu, nevědomost) tak, aby vynikl rozdíl mezi ním a pravým Bohem (a též mezi ním a Adamem). Podle gnostických autorů demiurg svým výrokem o jediném božství vlastně komicky odhalil své nepatřičné nároky (a existenci pravého Boha) sám. Když se Adam v ráji schoval, demiurg také (zcela nebožsky) nevěděl, kde je, a musel na něj zavolat. Archonti se při vytváření člověka řádně nadřou (*TKJ*), namáhají se při chytání podoby na vodách (*PodArch*) a po vši té lopotě sedmého dne znavení odpočívají (*PuvSv*).

Ačkoli gnostikům, kteří předpokládali, že sami vše vidí z širší perspektivy, připadalo demiurgovo počínání mnohdy jako dosti komické, neubíralo to na jeho strašnosti a na jeho moci nad pozemským člověkem.

V jednání nebeského světa vůči archontům můžeme spatřovat jistou ironii. Mnohdy to totiž vypadá, že nebeský svět zdánlivě vychází archontům vstříc, protože plány archontů se plní, nicméně tak, jak sami netušili. Pro gnostického čtenáře muselo být to, že archonti nerozumí, o co jde, kdežto on ano, jistě také zdrojem pobavení.

Rajský příběh

Na základě výkladu motivu o provinění a vyhnání prvních lidí lze zkoumané gnostické texty rozdělit na několik skupin: spisy, označované jako „setovské“ (*Podstata archontů* a *Tajná kniha Janova*) spolu s traktáty *O původu světa* a *Svědectví pravdy* tvrdí, že první lidé nezhřešili a že jejich pád nebyl způsoben vlastním zaviněním, ale žárlivostí boha stvořitele. Setovské spisy tedy v požití ovoce stromu poznání vidí právoplatnou vzpouru. Pozření ovoce stromu poznání je bráno jako skutek dobrý a opravdové získání gnóse. Toto poznání ovšem není nabytím hlubokých pravd nebo vzhledů do podstaty Boží, ani získáním ducha nebo nějaké moci. Gnostické poznání spočívá v odhalení vlastní situace: dle traktátu *O původu světa* Adam a Eva zjistí, že postrádají prvek duchovní, rozpoznají však jeden v druhém svého pravého partnera (oba nesou podobu Boží) a pohrdají proto archonty (kteří nebyli stvořeni dle Božího obrazu a mají podoby zvířecí). Ovoce stromu poznání Adamovi umožňuje si uvědomit, že svojí přirozeností pochází shůry (*TKJ*). Uvedené spisy kladou důraz na opětovné shledání a spojení Adama a Evy, kdežto ve *Svědectví pravdy*, které je laděno velmi enkraticky, je poznání zřejmě interpretováno jako odmítnutí sexuality.

V rajském příběhu setovských spisů k poznání navádí prvek duchovní. Ten je pro archonty jako bytosti psychické nepochopitelný a nepochytilný, může se manifestovat

v několika podobách a přecházet z jednoho nositele do druhého. Jedení ovoce ze stromu poznání umožnilo prvním lidem rozpoznat pravou povahu archontů (a patrně dalo tuto možnost i budoucím potomkům prvních lidí), ale nevymanilo je z jejich vlivu.

Spisy blízké valentinovské gnósi oproti tomu na příběh prvních lidí nahlíží z perspektiv od setovských textů velmi odlišných. *Filipovo evangelium* na provinění prvních lidí trvá: Adam v jejich alegorickém výkladu jedl ze stromu poznání a stal se zvířetem (což byl pravý opak toho, co strom poznání způsobil dle spisů setovských), Eva se provinila tak, že se nechala svést hadem (a zplodila s ním Kaina). Ovocem stromu poznání je opravdu smrt. Provinění prvních lidí spočívalo především v tom, že se sobě odcizili, přičemž náprava spočívá v jejich opětovném spojení Kristem. *FpEv* předpokládá pravděpodobně dva ráje, archontský a nebeský. Strom poznání v pozemském ráji je přirovnáván k Zákonu (zde je patrný pavlovský vliv), kdežto nebeský strom poznání člověka oživuje.

Evangelium pravdy k ovoci stromu poznání alegoricky připodobňuje Krista. Jak však autor hodnotil jedení ze stromu poznání Adama a Evy, není jasné. Je možné, že jako autor *FpEv* předpokládal dva stromy poznání (pozemský a nebeský) a Krista dával s ovocem Adamova stromu do kontrastu.

V *Trojdielném traktátu* je rajský příběh součástí komplikované theodiceje: člověk se má z Boží vůle dostat pod moc smrti, aby mohl být spasen. Autor se však nepokoušel příběh více domýšlet, a tak zde archonti, had i strom poznání působí (na rozdíl od setovských spisů) jen jako bezživotné figurky, které nemají žádné vlastní pohnutky.

Způsoby gnostických interpretací

Přístup ke Starému zákonu, který měli gnostikové našich spisů, by se dal nazvat korektivním: příběh totiž zcela nezavrhuje, ale čtou jej jinou optikou a považují jej za vylíčení událostí ze špatného úhlu pohledu, zatížené jednostranností.⁸⁶⁷

Biblický text gnostičtí autoři opravují **zdůrazněním některých** (většinou pro starozákonního Boha nepříznivě antropomorfních) **pasáží a užívají přitom výkladu doslovného**. Předpokládají například, že pravý (a opravdu jediný) Bůh by k výroku „není žádného jiného boha“ (*Iz* 45,5; 45,18 a 46,9 LXX) neměl důvod: kdo jej tedy pronáší, musí nutně být bohem podřadným (*TKJ*). Gnostikové také specificky rozvinuli motiv žárlivosti starozákonního Boha (*Ex* 20,5; *Dt* 5,9), jehož aplikaci viděli na mnoha místech příběhu o prvních lidech: archonti žárlí např. na to, že je Adam světelný (*TKJ*), nebo mu závidí, že jedl ovoce stromu poznání (*SvPr*). Doslovné čtení rajskeho příběhu také odhaluje některé další „nebožské“ stvořitelovy slabiny: když se ptá, kde je Adam (*Gn* 3,9), činí tak podle gnostických výkladů jednoduše proto, že to neví (*PodArch*, *SvPr*). Tento bůh podle gnostiků postrádá prozřetelnost (*SvPr*). Nechápe plný dosah toho, co se v ráji přihodilo: dokáže jen poznat, že jeho příkázání bylo překročeno (*PuvSv*). Gnostičtí autoři měli starozákonnímu Bohu za zlé také jeho proklínání: v některých traktátech demiurg provinění prvních lidí vůbec

⁸⁶⁷ Ještě jiný, avšak také ne zcela zavrhuující gnostický přístup ke *Starému zákonu*, který by se svým způsobem dal nazvat „textově-kritickým“, nalézáme v *Listu Flóře* římského gnostika Ptolemaia (Epifanos, *Haer.* 33,3-7), jenž žil někdy po pol. 2. stol. po Kr. Podle něj Tóra není dílem jednoho zákonodárce, ale určité její části pocházejí od Boha a jiné napsali lidé, tj. Mojžíš (který kvůli praktické aplikaci Božích zákonů musel zvolit menší zlo a některé věci upravit: tak např. povolil rozvod) nebo starší lidu. Zákon Boží je opět rozděln na tři úrovně, a obsahuje 1) čistou nauku Boží (kterou je např. Desatero); 2) to, co bylo smíšeno s nespravedlností (a co Spasitel přišel zrušit, např. odplatu „oko za oko“); 3) to, co je třeba chápat alegoricky jako obrazy duchovních vzorů (např. oběti, obřízku, sabat, půst, atd.).

nevyšetřuje a rovnou začne proklínat (*TKJ*).⁸⁶⁸ Autor *SvPr* žasne nad tím, že si těchto věcí věřící nevyšetřují a připisuje to demiurgovi, který oslepil jejich mysl.

Některé **biblické prostředky, užívané proti Adamovi, se v gnostických interpretacích obracejí proti archontům**: archonti, kteří vyhnali první lidi z ráje na zem (*Gn* 3,23-24), jsou vyhnáni tamtéž Sofií Zoé; plamenný meč z *Gn* 3,24, kterým hrozí Adamovi, se pak stává prostředkem jejich zhouby v eschatologické době (obojí *PuvSv*).

Další gnostickou metodou je přímé **užití biblických citátů**; často to bývají „pouhé“ **aluze** (jako např. narážka na *Gn* 1,2 LXX v *TKJ* BG 45,1: „těkala“), které ukazují na to, že je text třeba číst na pozadí textu jiného, jenž je pro jeho pochopení velmi důležitý. Je možné, že za některými podivnými slovními obraty či pasážemi, s jejichž významem si nevíme rady, stojí aluze neodhalené.

Pro **vícetupňové ovlivnění biblickým příběhem** či jeho výklady mluví to, že některé biblické motivy se v setovských gnostických interpretacích odrážejí také i na jiných (a zcela nečekaných) místech. Například v *TKJ* jsou motivy vyhnání z ráje užity při uvržení psychického Adama do látkového světa; v tomtéž spise se motivy spojené se stvořením člověka dle Božího obrazu odrážejí také v theogonii při vzniku nebeského Božího obrazu Barbeló (vznik pozemského člověka je tedy aplikován už na vznik jeho nebeského předobrazu). Podobně je tomu s pojmenováním nebeského a pozemského Adama. Někdy takový významový řetěz působí dosti absurdně: v bibli je Adam pojmenován podle země, gnostikové proto pojmenovali nebeskou zemi podle Adama Adamantiné a Adama opět zpětně podle této nebeské země a současně i podle země hmotné, na níž se Adam plazil (*PodArch*). Jméno tak dostalo svůj nebeský význam. Snahu o druhotnou harmonizaci s biblickým příběhem projevuje antropologické shrnutí v *PuvSv*, které zpětně aplikuje vznik tří Adamů spisu na šest (nebo osm) dní stvoření první kapitoly knihy *Genesis*.

Gnostické výklady užívaly také **metody alegorické**.⁸⁶⁹ biblický had je tak pro ně obrazem Krista (*SvPr*); příběh o fénixovi symbolizoval duchovní znovuzrození Adamovo (*PuvSv*), aj. **Původně nebiblický příběh** o fénixovi je v *PuvSv* **podložen biblickým citátem** Ž 91,13 LXX. I když originál tohoto žalmu měl pod slovem *foinix* na mysli datlovou palmu, autor *PuvSv* předpokládal, že mluví o bájném ptáku, který je dáván do souvislosti s Adamem i Kristem a je obrazem (duchovního) znovuzrození člověka. Je však možné – vzhledem k tomu, že plody stromu poznání jsou popisované jako datle -, že autor bral v úvahu i původní význam slova *foinix* v žalmu.

Dvojí biblické vyprávění o stvoření člověka některé gnostické spisy (*TKJ*) líčí jako stvoření člověka psychického (*Gn* 1,26-27) a tělesného (*Gn* 2,7). Jiné traktáty však v popisu tělesného stvoření Adama kombinují motivy z obou biblických verzí (*PodArch*, *PuvSv*).

Některé biblické pasáže či verše gnostické texty **vykládají jako rozdělené**: tak např. *PuvSv* vykládá první část *Gn* 1,26 LXX jako stvoření podle obrazu archontů a druhou část jako stvoření podle podoby Boží. Podobně *PodArch* vykládá první část *Gn* 2,7 LXX jako vdechnutí duše archontem, ale část druhou jako Adamovo oživení nebeským duchem.

Relativně často se objevuje také **vykládání jednoho biblického místa pomocí jiného a uvedení motivu do nového kontextu**. Tak například *PuvSv* uvádí motivy z *Gn* 3,20 (otevření očí) a 3,7 (pojmenování Evy) do kontextu *Gn* 2,23 (Adamovo rozpoznání stvořené Evy), neboť v gnostické verzi Eva Adama oživuje a probouzí z mrákoty (srv. *Gn* 2,21).

⁸⁶⁸ Na rozdíl od *Genesis*, kde je proklet pouze had a země (srv. *Gn* 3,14-19), dle *PuvSv* archonti proklínají úplně všechny. Takto však podle gnostiků proklínají ti, kteří nejsou schopni dát požehnání (*PodArch*), a toto prokletí se obrací proti jim samým (*PuvSv*).

⁸⁶⁹ Gnostická alegorická interpretace stojí v zajímavém kontrastu vůči alegorické metodě židovské či církevně křesťanské: na rozdíl od nich si totiž neklade za cíl vysvětlit antropomorfní rysy Boží (které naopak chápe doslova). Viz Giversen 1963b, s. 74.

Určité biblické motivy gnostické texty **rozdívají v jedné významové linii** (z biblického „otevření očí“ po pozření ovoce stromu poznání se stává „otevření očí myslí“ (*SvPr*) a následně „otevření myslí“ (*PuvSv*), dále pak „vystřízlivění myslí“ (*PuvSv*) a samotné „vystřízlivění“ (*PuvSv*); jiné se naopak **větví do významů a kontextů různých**: tak je duch nad vodami z *Gn* 1,2 v *TKJ* vykládán jako Sofia, avšak na jiných místech téhož spisu jako její protějšek nebo jako Barbeló; v *PuvSv* duch nad vodami zase představuje demiurgův výtvar. Nahota prvních lidí může znamenat nevinnost (*TKJ*), stav bez poznání (*PuvSv*; *PodArch*) či odrážet podobu Boží (*PuvSv*), nebo mít asketické konotace (*SvPr*).

Zajímavé je gnostické **využití některých drobnějších motivů prvotního příběhu**. Adamovo pojmenování zvířat (*Gn* 2,19-20) bylo pro gnostiky (a archonty) důkazem, že v Adamovi sídlí božský prvek (*PodArch*), nebo že jedl ze stromu poznání (*PuvSv*); v obou spisech Adam zvířata pojmenoval patřičnými nebo pravými jmény, v každém z nich má však příběh **jiné vyznění**: v *PodArch* archonti jenom zkouší, zda-li Adam božský prvek má a jak se projevuje, a tento prvek chtějí využít pro sebe, kdežto v *PuvSv* zjišťují, je-li Adam svým poznáním pro ně nebezpečný, a když zjistí, že ano, vyženou jej z ráje.

To, co je v některých setovských spisech chápáno jako **samozřejmé, může být v jiném**, byť také setovským, **spise zcela jinak**, viz například pojetí hada: dle většiny spisů (*PuvSv*; *PodArch*; *SvPr*) je had bytostí kladnou, avšak dle *TKJ* je spolupracovníkem archontů.

Gnostické texty obsahují mnoho **motivů, které svůj původ v biblické tradici nemají**, ale je je možno dostopovat v jiných antických či předovýchodních tradicích. Sem patří například způsob zrození z odhozené kapky (*PuvSv*, *ZjAd*); mýtus o Erótovi (*PuvSv*); proměna ženy ve strom (*PodArch*, *PuvSv*); Adamova *melothésie* (*TKJ*); motiv orla (*TKJ*), aj.

Specificky gnostická je např. představa archontského „nápodobného ducha“, který vnějšně mimetizuje ducha pravého, ale jehož obsah je špatný, poněvadž jej archonti stvořili, aby lidi kazil.

Význam slov a jmen v gnostických výkladech

Gnostický vykladač nezdíka užíval **metodu nahrazení některých biblických slov** či frází příhodnějšími **synonymy**: například had není nejmazanější, ale opravdu nejmoudřejší (*SvPr*, *PuvSv*). Pracoval také s drobnými, ale významuplnými korekcemi: had není pozemské zvíře, ale rajská bytost (*SvPr*), a není jen nejchytřejší ze všech zvířat, ale ve své chytrosti překoná archonty (*PuvSv*). Jindy vykladač **zaměnil jedno slovo za zcela jiné**: tak had Evu neklamal (*Gn* 3,13), ale „poučil“ (*SvPr*).

Gnostikové své **výklady** mnohdy **zakládali na některých biblických pojmech** s širokou škálou významů nebo s **významem ambivalentním**: tak je „potěšení“ (*tryfé*) z *Gn* 3,23 LXX vykládáno v *PuvSv* jako pojem dobrý či neutrální (potěšení z rajských stromů), avšak v *TKJ* jako špatné a klamné (jako lest archontů). Ve všech spisech se Adam alespoň na chvíli ocitá ve stavu mráкотy (*óbeš*). Tento pojem, původně založený na *Gn* 2,21 LXX (*ekstasis*, dosl. „stav mimo“), v gnostických textech neměl význam pouhého spánku během vynětí Evy, ale nevědomosti: znamenal zákeřné zaslepení vnímání a intelektuálních schopností a stav bez prvku duchovního. Tento motiv se objevuje nejen v původním kontextu *Gn* 2,21 (*PodArch*; *PuvSv*), ale i v jiných pasážích příběhu.⁸⁷⁰

⁸⁷⁰ Dle *PuvSv* má rajský strom pozvednout duše z mráкотy démonů; v tomtéž spise je také stav lidí po vyhnání do světa popisován obrazem mráкотy. V *TKJ* se ve stavu mráкотy ocitá i provinilá Sofia. Archonti přivádějí do mráкотy Adama tím, že mu dávají hmotné tělo (*TKJ*).

Někdy gnostičtí autoři soudili, že věci se mají **přesně opačně, než bible tvrdí**: archonti totiž podle nich otočili pravé významy a dali věcem ve světě klamná jména, aby člověka zmátli: hada tak nepatříčně nazvali „dábem“, třebaže jeho pravý titul je „učitel“, jak vyplývá ze správného náhledu na jeho roli. Nabytím poznání má člověk možnost odhalit jména pravá. Když některé gnostické texty mluví o biblickém „poznání dobrého a zlého“ (*Gn* 2,9; 2,27), uvádějí oba pojmy v obráceném pořadí (*PodArch*, *SvPr*): možná tím narážejí na myšlenku, že archonti převrátili skutečné významy slov (*FpEv*) a tedy se to s tím, co archonti označují za zlé a dobré, má ve skutečnosti naopak.

Gnostikové s velkou oblibou **užívali různých významových etymologií**. Ty jsou pro nás mnohdy nejasné, například odvozování jména Adam od světla (*TKJ*) či od slova „otec“ (*PuvSv*). Jindy jejich základ částečně prosvítá: tak například můžeme vysledovat spřízněnost jména Adam a země Adamantiné s hebrejským slovem pro „krev“ (*dam*) a řeckým výrazem „nepřemožitelný“ (*adamas*; *PodArch*, *PuvSv*). Gnostické etymologie občas stojí na slovních hříčkách: viz například podobnost slov Eva, had a učitel v aramejštině (*PuvSv*; *PodArch*; *SvPr*), nebo v řečtině slov „muž“ a „světlo“ (*fós*; *PuvSv*, *TKJ*) nebo „potěšení“ (*tryfé*) a „potrava“ (*trofé*; *TKJ*).

Gnostické texty užívaly **specifickou terminologii** a pro různé odstíny některých slov volily určité specifické výrazy: tak například pro pozemský život (ve smyslu hmotného přežívání) užívali řeckého slova *bios*, zatímco pro pravý život koptského *ónech* a řeckého *zoé* (*PuvSv*, *PodArch*).

Proměny biblického textu v různých interpretacích

Zajímavé je porovnat stupeň proměny biblického textu v jednotlivých interpretacích. *SvPr* starozákonní pasáže cituje takřka doslova a biblické události nemění, nicméně k prosazení svého výkladu volí zdůrazňování vybraných motivů a užívá i metodu záměny některých slov za jejich synonyma, která se zdála pro záměr autora příhodnější. Autor chtěl nejspíše docílit, aby si ze zdůraznění problematických míst biblického textu představu o bohu stvořiteli vyvodil čtenář sám. Svoje názory pak podává v krátkém komentáři vně příběhu samého.

PodArch je příkladem krátkého, avšak dobře promyšleného a vnitřně konzistentního gnostického přepracování rajského příběhu.

PuvSv je z naší sledovaných spisů nejdůkladnější: vykládá rajský příběh v téměř celé jeho biblické délce. Autor znal mnoho tradic jiných, gnostických, židovských i filosofických, které se nebál využít. Biblickou chronologií se necítil striktně vázán: stvoření ráje je (patrně v tradici navazující na knihu *Jubilejí*) zasazeno již do třetího dne stvoření v rámci širšího záměru rámce soteriologie spisu. Podobně tento spis specificky užívá také motiv Adamova pojmenování zvířat jako důkazu pro to, že Adam opravdu po pozření ovoce stromu nabyl poznání, zatímco v původní biblické chronologii k pojmenování zvířat dochází ještě před rajským příběhem. Zjevení božského je zde (snad kvůli tomu, že autor pracoval s více prameny) duplikováno a do příběhu je vloženo několik dalších „podpříběhů“, např. o Sabaóthovi nebo o vzniku Eróta.

TKJ podává sofistickou reflexi biblického příběhu, z nějž však přímo cituje jen skrovně⁸⁷¹ a ponejvíce konfrontačně: na klíčových místech uvádí krátké (někdy i dvou- či jednoslovné citace, které jsou spíše aluzemi), uvozené často větou: „Není tomu tak, jak Mojžíš napsal.“⁸⁷² Některé biblické pasáže pomíjí a příběh na jiných stěžejních místech invertuje (např. strom života vykládá jako strom života archontů), nebo rozšiřuje (k příkázání

⁸⁷¹ Výjimkou je delší citát v *TKJ* II 23,9-16.

⁸⁷² Např. *TKJ* BG 45,1: „těkala“; *TKJ* II 22,24: „uložil jej“; *TKJ* II 23,4: „jeho žebro“. K důležitosti takových krátkých citací a aluzí viz Painchaud 1996, s. 129-146.

nejíst z jednoho stromu přidává i doporučení jíst ze stromu druhého). Navzdory rozsáhlému přeznačení knihy *Genesis* autor na rozdíl od jiných gnostiků udržel biblické negativní pojetí hada.

Prameny

Zkoumané setovské spisy jsou svým specifickým způsobem křesťanské a Kristus jako „dokonalý pravý člověk“ v nich má podstatnou roli; předkřesťanskost alespoň části jejich nauky nelze vyloučit, nelze ji však ani potvrdit.

Z některých větších či menších výkladových významových odlišností⁸⁷³ je patrné, že gnostikům byla hlavním biblickým pramenem *Septuaginta*.⁸⁷⁴ Z pramenů novozákonních kromě *Janova evangelia* čerpali především z Pavla, jehož autor *PodArch* považoval za svoji hlavní autoritu (srv. citát na počátku z *Ef* 6,12, který vymezuje téma spisu, a možné narážky na *IK* 15,43-49 dále).

Všechny zkoumané texty ovlivnilo kromě bible mnoho jiných tradic. Nacházíme v nich motivy židovských interpretací,⁸⁷⁵ motivy apokryfní⁸⁷⁶ i motivy pocházející ze soudobé filosofie (platónské,⁸⁷⁷ stoické⁸⁷⁸ i aristotelské⁸⁷⁹). Tuto pestrost je nejlépe vidět na traktátu *PuvSv*, jehož autor užívá i mnohých citací a podle všeho znal i tradice blízké manicheismu. Jeho snaha použít co nejvíce pramenů vyústila v to, že se často snažil o harmonizaci nauk dosti odlišných, z čehož se mu však podařilo vytvořit pozoruhodný příběh.⁸⁸⁰

⁸⁷³ Viz např. gnostické výklady *Gn* 1,26-27 LXX, výklady *Gn* 3,23 LXX nebo užití Ž 91,13 LXX k ilustraci mýtu o fénixovi v *PuvSv*. Užití drobného detailu ilustruje např. to, že v *PuvSv* zakazují archonti jíst ze stromu poznání oběma lidem, což je pouze v *Gn* 2,27 LXX.

⁸⁷⁴ Ale někteří možná znali (a užívali) i jiné překlady (Aquila). Zda-li gnostičtí autoři uměli hebrejsky a znali hebrejský text *Genesis*, není jisté; znalost etymologie některých hebrejských slov totiž vždy neznamenalala znalost hebrejštiny, za dob Filónových byly totiž v oběhu řecké etymologické slovníky hebrejských slov (Layton 1976, s. 53).

⁸⁷⁵ Např. motiv nepohyblivosti Adama po jeho stvoření.

⁸⁷⁶ Např. představy o ráji.

⁸⁷⁷ Např. mýtus o Erótovi (*PuvSv*) nebo stvoření těla člověka ze sedmi částí (*TKJ*).

⁸⁷⁸ Např. kategorizace vášní v Adamově *melothesii* (*TKJ*).

⁸⁷⁹ Např. představa o sestupu božské části do člověka shůry.

⁸⁸⁰ Srv. např. zdvojený motiv zjevení nebeské bytosti a rouhání demiurgova, který vede k zvláštnímu paradoxu: přestože demiurg viděl podobu Sofie a styděl se za to, co řekl, vedlo jej toto poznání jen k další bezbožnosti a dožadoval se dalšího zjevení.

Seznam zkratek

(Tento seznam nezahrnuje zkratky biblických spisů, které uvádím podle vydání ČEP).

AutLog – Logos autentikos
2Bár – 2. kniha Bárukova
bSanh – babylónský Talmud, traktát Sanhendrin
BG - Papyrus Berolinensis 8502 (berlínský kodex)
CH – Corpus Hermeticum
ČEP – český ekumenický překlad (viz Bible v seznamu biblických pramenů)
DK – H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratikern*, Bern 1996 (19. vydání; 1903).
1Hen – 1. kniha Henochova (etiopská)
2Hen – 2. kniha Henochova (slovanská)
EvPr – Evangelium pravdy
Jub – Kniha Jubilejí
LSJ – viz Liddell/Scott/Jones 1996
Mdr – Kniha Moudrosti
MdrJKr – Moudrost Ježíše Krista
MdrJKr BG – Moudrost Ježíše Krista z berlínského kodexu
MEv – Mariino evangelium
MVelM – Pochopení naší velké moci
NHC – Nag Hammadi Codices
PodArch – Podstata archontů
Proten – Protennoia ve třech tvarech
PSf – Pistis Sofia
PtFp – List Petra Filipovi
PuvSv – O původu světa
RNH – české překlady rukopisů z Nag Hammádí (viz seznam koptských pramenů)
TKJ – Tajná kniha Janova
TKJ II – Tajná kniha Janova, II. kodex z Nag Hammádí
TKJ III – Tajná kniha Janova, III. kodex z Nag Hammádí
TKJ IV – Tajná kniha Janova, IV. kodex z Nag Hammádí
TKJ BG – Tajná kniha Janova, berlínský kodex
2TrSet – Druhý traktát velkého Séta
TrojTr – Trojdílný traktát
VDu – Výklad o duši
ZjAd – Zjevení Adamovo
ZjMoj – Zjevení Mojžíšovo
ZjPt – Zjevení Petrovo
ZLévi – Závěť Léviho
Zost – Zóstrianos
ZŠimeón – Závěť Šimeónova
ŽAE – Život Adama a Evy

Přehledná tabulka rukopisů z Nag Hammádí a jejich zkratk

(Tyto zkratky jsou převzaty z řady RNH)

NHC I

1	Modlitba apoštola Pavla	ModPa
2	Tajná kniha Jakubova	TKJk
3	Evangelium pravdy	EvPrav
4	Traktát o vzkříšení	TrVzk
5	Trojdílný traktát	TrojTr

NHC II

1	Tajná kniha Janova	TKJ
2	Tomášovo evangelium	TmEv
3	Filipovo evangelium	FpEv
4	Podstata archontů	PodArch
5	O původu světa	PuvSv
6	Výklad o duši	VDu
7	Tomášova kniha	TmK

NHC III

1	Tajná kniha Janova	TKJ
2	Evangelium Egypt'anů (Svatá kniha velkého neviditelného ducha)	EvEg-NHC
3	Požehnaný Eugnosťos	Eug
4	Moudrost Ježíše Krista	MdrJKr
5	Rozhovor se Spasitelem	RoSp

NHC IV

1	Tajná kniha Janova	TKJ
2	Evangelium Egypt'anů (Svatá kniha velkého neviditelného ducha)	EvEg-NHC

NHC V

1	Požehnaný Eugnosťos	Eug
2.	Zjevení Pavlovo	ZjPa-NHC
3	První zjevení Jakubovo	1ZjJk
4	Druhé zjevení Jakubovo	2ZjJk
5	Zjevení Adamovo	ZjAd

NHC VI

1	Skutky Petra a dvanácti apoštolů	SkPtAp
2	Hrom: Dokonalá Mysl	Hrom
3	Authentikos Logos	AutLog
4.	Porozumění naší velké moci	MVeIM
5.	Platónova Ústava 588a-589b	Platón-NHC
6.	Výklad o osmém a devátém nebi	OsmDev

7. Hermetická modlitba z traktátu Asklépios ModAskI- NHC
8. Asklépios AskI-NHC

NHC VII

1.	Parafráze Sémova	ParSem
2.	Druhý traktát velkého Séta	2TrSet
3.	Zjevení Petrovo	ZjPt-NHC
4.	Poučení Silvanova	Silv
5.	Tři Sétovy stély	SetStel

NHC VIII

1.	Zóstrianos	Zostr
2.	Petrův list Filipovi	PtFp

NHC IX

1.	Melchisedek	Melch
2.	Nórea	Nor
3.	Svědectví pravdy	SvPrav

NHC X

1.	Marsanés	Mars
----	----------	------

NHC XI

1.	Výklad poznání	V Poz
2.	Valentinovský výklad	ValV
3.	Allogenés	Allog
4.	Hypsifroné	Hyp

NHC XII

1.	Výroky Sextovy	Sext
2.	Evangelium pravdy	EvPrav
3.	fragmenty	

NHC XIII

1.	Protennoia ve třech tvarech	Proten
2.	O původu světa	PuvSv

Bibliografie

Hlavní užití prameny koptské (edice, komentáře, překlady):

1) *Tajná kniha Janova*

Waldstein/Wisse: 1995: Waldstein, M., Wisse, F. (ed.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II.1, III.1 and IV.1 with BG 8502*, 2, Leiden 1995.

Waldstein 2001: Waldstein, M., „Das Apocryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2),“ in: *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I, 1- V, 1*, Berlin/New York 2001, s. 95-150.

2) *Podstata archontů*

Bullard/Layton 1989: Bullard, R.A., Layton, B., „The Hypostasis of the Archons,“ in: Layton, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2+*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655, Vol.1, Leiden 1989, s. 220-259.

Barc/Roberge 1980: Barc, B., Roberge, M., *L'hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II,4) et Noréa (NH IX,2)*, Peeters, Québec/Louvain/Paris, 1980.

Kaiser 2006: Kaiser, U. U., *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt*, Berlin/New York 2006.

Pokorný/Vítková 2008: Pokorný, P., Vítková, Z., „Podstata archontů (NHC II/4, 86,20-97,23),“ in: Oerter, W.B., Pokorný, P. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí I. Kodex II,2-7*, Praha 2008, s. 207-227.

3) *O původu světa*

Bethge/Layton 1989: Bethge, H.-G.; Layton, B., *Societas Coptica Hierosolymitana* (edice a překlad), „Tractate 5: Treatise without title / On the Origin of the World,“ in: Layton, B., (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2+*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655, Leiden 1989, s. 11-134.

Böhlig/Labib 1962: Böhlig, A., Labib, P., *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin 1962.

Painchaud 1995: Painchaud, L., *L'écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926/1/)*, Louvain – Paris 1995 (edice, francouzský překlad, obsáhlý komentář).

Oeyen 1975: Oeyen, Ch., „Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen Schrift ohne Titel“, in: Krause, M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Leiden 1975, s. 125-144.

Bethge 2001: Bethge, H.-G., „‘Vom Ursprung der Welt‘ (NHC II,5),“ in: *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I, 1- V, 1*, Berlin/New York 2001, s. 235-262.

Schenke 1959: Schenke, H.-M., „Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag Hamadi,“ *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), s. 243-256.

Vítková 2008: Vítková, Z., „O původu světa (NHC II/5, 97,24-127,17)“, in: Oerter, W.B., Pokorný, P. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí I. Kodex II,2-7*, Praha 2008, 231-268.

4) *Svědectví pravdy*

Pearson/Giversen 1981: Pearson, B., Giversen, S.), „The Testimony of Truth,“ in: Pearson, B.A. (ed.), *Nag Hammadi codices IX and X*, Leiden 1981, s. 101-203.

Kaiser 2001: Kaiser, U.U., „Die Hypostase der Archonten (NHC II,4)“, in: H.-M. Schenke et al. (eds.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I, 1- V, 1*, Berlin/New York 2001, s. 215-233.

Vítková 2009: Vítková, Z., „Svědectví pravdy (NHC IX/3, 29,6-74)“, in: Oerter, W.B., Vítková, Z. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí 2. Kodex VI,2 a 4, kodex IX,1-3*, Praha 2009, 117-148.

5) *Melchisedek*

Pearson/Giversen 1981: Pearson, B. (úvod), Giversen, S. (překlad), „Melchizedek,“ in: Pearson, B.A. (ed.), *Nag Hammadi codices IX and X*, Leiden 1981, s. 19-85.

Funk/Mahé/Gianotto 2001: Funk, W-P. (edice), Mahé, J.-P. (překlad), Gianotto, C. (komentář), *Melchisédek (NH,1). Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*, Québec/Louvain/Paris 2001.

Vítková 2009: Vítková, Z., „Melchisedek (NHC IX/1, 1,1-27,10)“, in: Oerter, W.B., Vítková, Z. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí 2. Kodex VI,2 a 4, kodex IX,1-3*, Praha 2009, 75-101.

6) *Filipovo evangelium*

Isenberg/Layton 1989: Isenberg, W.W. (př.), Layton, B. (ed.), „The Gospel according to Philip“, in: Layton, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2+*, Brit. Lib. Or.4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655, Vol.1, Leiden 1989, s. 129-217.

Schenke 1959: Schenke, H.-M., „Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi“, *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), s. 1-26.

Pokorný/Kopecká 2008: Pokorný, P., Kopecká, L., „Filipovo evangelium (NHC II/3 51,29-86,19)“, in: Oerter, W.B., Pokorný, P. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí 1. Kodex II/2-7*, Praha 2008, s. 183-205.

7) *Evangelium pravdy*

Attridge/MacRae 1985a: Attridge, H.W., MacRae, G.W., „The Gospel of Truth I,3:16.31-43.24“, in: Attridge, H.W., (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, vol. 1, Leiden 1985a, s. 55-117.

Attridge/MacRae 1985b: Attridge, H.W., MacRae, G.W., „The Gospel of Truth I,3:16.31-43.24“, in: Attridge, H. W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes*, Leiden 1985, s. 39-135.

8) *Trojdílný traktát*

Attridge/Pagels 1985a: Attridge, H. W., Pagels, E., „The Tripartite Tractate, I,5:51.1-138.27“, in: Attridge, H. W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, texts, Translations, Indices*, Leiden 1985.

Attridge/Pagels 1985b: Attridge, H. W., Pagels, E., „NHC I,5: The Tripartite Tractate. Notes“, in: H.W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes*, Leiden 1985.

Edice a překlady jiných gnostických spisů:

- Barry 1993: Barry, C., *La Sagesse de Jésus-Christ (BG,3; NH III,4)*, Québec 1993, s. 267
- Bethge 1997: Bethge, H.G., *Der Brief des Petrus an Philippus: ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2)*, Berlin 1997.
- Böhlig/Wisse/Labib 1975: Böhlig, A., Wisse, B., Labib, P., *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, Leiden 1975.
- Brankaer/Bethge 2007: Brankaer, J., Bethge, H.-G., „Das Judasevangelium CT3“, in: *Codex Thacos. Texte und Analysen*, Berlin/ New York 2007, s. 255-372.
- Dospěl 2010: Dospěl, M., „Požehnaný Eugnóstos (NHC III/3, 70,1-90,13). Moudrost Ježíše Krista (NHC III/4, 90,14-119,18)“, in: Oerter, W. B. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammadí 3*, Praha: Vyšehrad 2010, s. 87-147.
- Hedrick 1990: Hedrick, Ch.W., *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden 1990.
- Kasser/Wurst 2007: R. Kasser, G. Wurst, *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical edition*, Washington D.C. 2007.
- Layton 1989: Layton, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2+, Brit. Lib. Or.4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655, Vol. 1*, Leiden 1989.
- MacRae 1979a: MacRae, G.W., „The Thunder: Perfect Mind: VI,2: 13,1-21,32“, in: Parrott, D.M. (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979, s. 231-255.
- MacRae 1979b: MacRae, G.W., „The Apocalypse of Adam: V,5: 64,1-85,32“, in: Parrott, D.M. (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979, s. 151-195.
- Ménard 1962: Ménard, J.E., *L'Évangile de Vérité, rétroversion grecque et commentaire*, Paris 1962.
- Meyer 1981: Meyer, M.W., *The Letter of Peter to Philip*, SBL Dissertation series 53, Ann Arbor, Michigan 1981.
- Parrot 1991: Parrot, D.M., *Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ*, Leiden 1991.
- Pearson 1995: Pearson, B.A., *Nag Hammadi Codex VII*, Leiden 1995.
- Pokorný 2001: Pokorný, P., „Tomášovo evangelium“, in: *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, Praha 2001, s. 77-153.
- Robinson 1989: Robinson, W.C., „The Expository Treatise on the Soul“, in: Layton, B., (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2+, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, Leiden 1989, s. 136-169.
- Vítková 2010: Vítková, Z., „Zjevení Adamovo (NHC V/5 64,1-85,32)“, in: Oerter, W. B. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammadí 3*, Praha: Vyšehrad 2010, s. 149-180.

Biblické, apokryfní a židovské texty:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. Kittel, R., Elliger, K., Rudolph, W. et al., Stuttgart 1990⁴
- Septuaginta*, ed. Rahlfs, A., Stuttgart 1979.
- Vulgáta*: Weber, R., Fischer, B., et al. (eds.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1983.
- Nový zákon*: ed. Nestle, E., Aland, K. et alii, *Novum testamentum graece*, Stuttgart 1993.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Ekumenická rada církví v ČSSR 1989.
- Bible kralická: Biblí svatá aneb všechna svatá písma Starého i Nového zákona. Podle posledního vydání kralického z roku 1613*, Praha 1951.

- 1Henoch* (etiopský), př. Z. Poláček, in: Soušek, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I*, Praha 1998, s. 78-184
- 2Henoch* (slovanský), př. S. Segert, R. Jakovlevič, Z. Hauptová a V. Konzal, in: Soušek, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I*, Praha 1998, s. 185-201.
- Závěti dvanácti patriarchů*, př. J. Heller, in: Soušek, Z. (eds.), *Knihy tajemství a moudrosti I*, Praha 1998, s. 202-282.
- Jubilea*, in: Soušek, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, př. J. Heller, Praha 1998, s. 15-152.
- Aristeas*: in: Soušek, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I*, př. J. Farský, Praha 1998, s. 19-77
- Zjevení Mojžíšovo, Život Adama a Evy*, in: Soušek, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, př. J. Šimandl, Praha 1998, s. 343-363.
- 3-4Ezdráš*, in: *Starý zákon. Apokryfy*, př. M. Bič a kol., Praha 1985, s. 364-438.
- Knihy Moudrosti*, in: *Starý zákon. Apokryfy*, př. M. Bič a kol., Praha 1985, s. 99-137.
- Preuschen, E., *Die Apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen 1900.
- Midraš *Genesis raba*: Freedman, H., *Midrash Rabbah. Genesis I*, London/New York 1983³.
- Midraš *Kohelet raba*: Simon, M., Cohen, A., *Midrash Rabbah. Ecclesiastes*, London/ New York 1983³.
- Midraš *ha-gadol*: cituji dle Chipmana 2002, s. 449.
- Pirke de Rabbi Eliezer*: Friedlander G., *Pirke de Rabbi Eliezer. (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great)*, London 1916
- Maher, M., *Aramaic Bible. The Targums. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes*, Collegeville (Minnesota) 1992.
- Knihy Eldada ha-Dániho*: cituji dle Chipmana 2002, s. 447.
- Bin Gorion, M.J., *Pověsti Židů*, Praha 1992.
- Schenke Robinson, G. (eds.), *Das Berliner „Koptische Buch“ (P 20915)*, Lovanii, Scriptorum Coptici Tomus 49, Vol. 610, Peeters 2004 (edice); Schenke Robinson, G., *Das Berliner „Koptische Buch“ (P 20915)*, Lovanii, Scriptorum Coptici Tomus 50, Vol. 611, Peeters 2004 (německý překlad).
- Bezold, C., *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883.
- Filón, *Abr. (De Abrahamo)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Deter. (Quod deterius potiori insidiari soleat)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Her. (Quis rerum divinarum heres sit)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Cher. (De Cherubim)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Leg. (Legum allegoriae)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Mos. II (De vita Mosis)* - C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.
- Filón, *Opif. (De opificio mundi)* – M. Šedina, Filón Alexandrijský, *O stvoření světa*, Praha 2001, s. 203-415.
- Filón, *QG (Quaestiones et solutiones in Genesim)* – C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody 2002.

Řecké a latinské prameny:

Augustinus, *De civitate Dei* – J.-P. Migne, Patrologia Latina XLI, Parisiis 1900.

- Apuleius, *Metamorphosen oder der Goldene Esel. Lateinisch und Detusch von Rudolf Helm*, Berlin 1956.
- Aristotelés, *De anima*, ed. W.D. Ross, *Aristotle. De anima*, Oxford 1961.
- Aristotelés, *De generatione animalium*, ed. H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford 1965.
- Cicero, *Tusc. (Tusculanae disputationes)* – Marcus Tullius Cicero, *Tuskulské hovory*, př. V. Bahník, Praha 1976.
- Eirénaios, *Adv. Haer. (Adversus Haeresis)*, *Svatého Otce Ireneia Patero kněh proti kacírstvím*, př. J. N. N. Desolda, Praha 1876.
- Epifanios, *Pan. (Panarion)* – Holl, K., *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte, Epiphanius (Anchoratus und Panarion haer. 1-33)*, 1. sv., Leipzig 1915; Williams, F., (tr.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, Leiden 1997.
- Epiktétos, *Diatr. (Diatribai)* – Epiktétos, *Rukojeť. Rozpravy*, př. R. Kuthan, Praha 1972, s. 51-356.
- Filón z Byblu – H.W. Attridge, R.A. Oden Jr., *Philo of Byblos, The Phoenician History*, Washington DC 1981.
- Firmicus Maternus, *Mathesis – Matheseos Libri VIII by Firmicus Maternus*, transl. by J.R. Bram, New Jersey 1975.
- Flavius Josephus, *Contr. Apion. (Contra Apionem)* – Josephus Flavius, *O starobylosti Židů. Můj život*, př. R. Dostálová, Praha 2006, s. 19-128.
- Hésiodos, *Op. (Opera)* – M. L. West, *Works and Days*, Oxford 1996.
- Hésiodos, *Theog. (Theogonia)* – M. L. West, *Hesiod Theogony*, Oxford 1997.
- Hippolytos, *Ref. (Refutatio omnium haeresium)* – P. Wendland, *Hippolytus Werke III*, Leipzig 1916.
- Hippolytos Římský, *Trad. ap. (Traditio apostolica)* – B. Botte, *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1968.
- Homéros, *Il. (Ilias)* – T. W. Allen, *Homeri Ilias*, Oxford 1931; Homéros, *Ílias*, př. O. Vaňorný, Praha 1934..
- Homéros, *Od. (Odyssea)* – P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel 1962; Homéros, *Odysseia*, př. O. Vaňorný, Praha 1943.
- Hórapollón, *Hierogl. (Hieroglyphica)* – F. Sbordone, *Hori Apollinis Hieroglyphica (translatio Philippi)*, Napoli 1940.
- Kléméns Alexandrijský, *Strom. (Stromata)* – O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, *Clemens Alexandrinus I-III*, Berlin 1960-1972; F. Overbeck, *Klemens von Alexandria, Die Teppiche*, Basel 1936.
- Kléméns Alexandrijský, *Ex Theod. (Excerpta ex Theodoto)* – F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, Paris 1948; Kléméns Alexandrijský, *Výpisky z Theodota a takzvané východní nauky z doby Valentinovy*, př. J. Hlava (dosud nevydáno).
- Júlianos, *Contr. Gal. (Contra Galileos)* – W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian III: Against the Galileans*, London 1923.
- Jústínos, *Apol. (Apologia)* – E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten (Apologia)*, Göttingen 1915, s. 26-89; Justin Mučedník: Sušil, F., *Spisy sv. Otcův Apoštolských a Justina Mučeníka*, Praha 1874³.
- Jústínos, *Dial. (Dialogus)* – E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten (Dialogus cum Tryphone)*, Göttingen 1915, s. 90-265; Justin Mučedník: Sušil, F., *Spisy sv. Otcův Apoštolských a Justina Mučeníka*, Praha 1874³.
- Manilius, *Astrol. (Astrologica)* – G. P. Goold, *Astronomica*, Cambridge (Mass.) 1977 (LCL).
- Órigenés, *De princ. (De principiis)* – H. Görgemanns – H. Karpp, *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.

- Órigenés, *Contr. Cels. (Contra Celsum)* – M. Borret, *Origène. Contre Celse* I-IV, Paris 1967 a 1969.
- Orosius, *Consult. (Consultatio)* – J.-P. Migne, *Orosii ad Augustinum consultatio sive commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, Patrologiae cursus completus, series Latina XLII*, Parisiis 1841, s. 665-668.
- Ovidius, *Met. (Metamorphoses)* – Ovidius, *Proměny*, př. F. Stiebitz, Praha 1935.
- Platón, *Phaedo.* – J. Burnet, *Platonis opera* I, Oxonii 1900.
- Platón, *Symp. (Symposion)* – Platón, *Symposion*, př. F. Novotný, Praha 1936.
- Platón, *Tim. (Timaeus)* – J. Burnet, *Platonis opera* IV, Oxonii 1902; Platón, *Timaios, Kritias*, př. F. Novotný, Praha 1996.
- Plinius, *NH (Naturalis historia)* – C. Mayhoff, *C. Plini Secundi Naturalis historiae* I-V, Lipsiae 1892-1909; Plinius starší, *Kapitoly o přírodě*, př. F. Němeček, Praha 1974.
- Poimandrés* – př. R. Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha 2007 s. 152-167 (edice a český překlad) a 299-321 (komentář).
- Porfyrios, *Vit. Plot. (Vita Plotini)* – A. H. Armstrong, *Porphyry on the life of Plotinus*, in: Plotinus I, Cambridge (Mass.) – London 1989, s. 2-87.
- Pseudo-Androníkos, *De pass (De passionibus)* – X. Kreuttner, *Andronici qui fertur libelli, Pars I*, Heidelberg 1884, s. 11-21.
- Pseudo-Apollodóros, *Bibl. (Bibliotheca)* – J. G. Frazer, *Apollodorus, The Library*, vol. I-II, London 1989.
- Pseudo-Hyginus, *Fab. (Fabulae)* – H. I. Rose, *Hygini Fabulae*, Lugduni Batavorum 1963.
- Ptolemaios, *Apotel. (Apotelesmatica = Tetrabiblos)* – F. Boll – E. Boer, *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia* 3.1, Leipzig 1940.
- Sextos Empeirikos, *Adv. math. (Adversus mathematicos)* – R. G. Bury, *Sextus Empiricus* II-III. *Against the Logicians, Against the Physicists. Against the Ethicists*, Cambridge (Mass.) – London 1987.
- Sigibertus Gemblacensis, *Chron. (Chronica)* – J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina CLX*, Parisiis 1854, s. 57-420.
- Tatianos, *OrGr (Oratio ad Graecos)* – M. Whittaker, *Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982.
- Tertullianus, *Adv. Marc. (Adversus Marcionem)* – J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina CLX*, Parisiis 1844, s. 239-522.
- Theodórétos, *Haer. fab. (Haereticorum fabularum compendium)* – J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, sv. 83, Parisiis 1864, s. 336-556.
- Theofilos, *Ad Autol. (Ad Autolyicum)* – R.M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Oxford 1970.
- Vettius Valens, *Anth. (Anthologiae)* – D. Pingree, *Vettius Valens Antiochenus, Anthologiarum libri novem*, Leipzig 1986 (BT).

Ostatní prameny:

- Ginza*: Lidzbarski, M., *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925.
- Hruška, B., Matouš, L., Prosecký J., Součková J., *Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977.
- Stone, M.E., *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve. Edited with Introductions, Translations and Commentary*, Leiden 1996.
- Korán*, př. I. Hrbek, Praha 1991.
- Mání: Gardner, J., *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden 1995.

Sanhedrin: Epstein, I. (ed.), *The Hebrew-English Edition of the Babilonian Talmud*, vol. 4, *Sanhedrin. Translated into English with notes, glossary and indices*, tr. J. Schachter (chap. I-VI) and H. Freedman (chap. VII-XI), London 1994

Sekundární literatura:

Bethge 1975: Bethge, H.-G., *„Vom Ursprung der Welt“. Die fünfte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt*. Dr. Theol. diss., Humbolt-Universität Berlin 1975.

Böhlig 1968: Böhlig, A., „Zum Antimimon Pneuma in den koptische-gnostischen Texten“, in: Böhlig, A., *Mysterion and Wahrheit*, Leiden 1968, s. 162-174.

van den Broek 1996a: van den Broek, R., „Autogenes and Adamas“, in: van den Broek, R., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, s. 56-66.

van den Broek 1996b: van den Broek, R., „The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John“, in: van den Broek, R., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996, s. 67-85.

Buckley 1986: Buckley, J.J., „The Apocryphon of John: Sophia, Adam and Yaltabaoth“, in: Buckley, J.J. (ed.), *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, Chapel Hill and London 1986, s. 39-60.

Bullard 1970: Bullard, R.A., *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary*, Berlin 1970.

Dahl 1981: Dahl, N.A., „The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions and Gnostic Revolt“, in: Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2., *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, s. 689-712.

Dunderberg 2009: Dunderberg, I., „Judas' Anger and Perfect Human“, in: DeConick, A. D., *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, s. 201-221.

Fallon 1978: Fallon, F.T., *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden 1978.

Gathercole 2009: Gathercole, S., „Paradise, Kingdom and the thirteenth Aeon in the Gospel of Judas“, in: DeConick, A. D. (ed.), *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, s. 479-499.

Gero 1978: Gero, S., „The Seduction of Eve and the Trees of Paradise. A Note on a Gnostic Myth“, *Harvard Theological Review* 71 (1978), s. 299-301.

Gianotto 1990: Gianotto, C., *La testimonianza veritiera* (Testi del Vicino Oriente antico 8. Letteratura egiziana gnostica e cristiana 1.), Brescia 1990.

Gilhus 1985: Gilhus, I.S., *The Nature of Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II.4)*, Wiesbaden 1985.

Ginzberg 1947/2008: Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphia 1947 (nové vydání 2008).

Giversen 1963a: Giversen, S., *Apocryphon Johannis: the Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II*, Copenhagen 1963.

Giversen 1963b: Giversen, S., „The Apocryphon of John and Genesis“, *Studia Theologica* 17/1 (1963), s. 60-76.

Goodenough 1958: Goodenough, E.G., „A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period“, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 1 (1958), s. 71-80.

Hengel/Hanhart 2002: Hengel, M., Hanhart, R., *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the problem of its Canon*, Edinburgh/New York 2002.

Chipman 2002: Chipman, L.N.B., „Adam and the Angels: an Examination of Mythic Elements in Islamic Sources“, *Journal of Christian Studies* 49,4 (2002), s. 429-455.

- Chlup 1997: Chlup, R., „Two Kinds of Necessity in Plato’s Dialogues“, *Listy filologické* 120/3-4 (1997), s. 204-216.
- Janowski 2004: Janowski, Bernd, „Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte“ in: M. Witte – C. de Groot (eds.), *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin/New York 2004, s. 186-190.
- Jonas 1963: Jonas, H., *Gnostic Religion*, Boston 1963.
- King 1990: King, K.L., „Ridicule and Rape, Rule and Rebellion, The Hypostasis of the Archons“, in: Goehring, J.E., Hedrick, Ch. W., Sanders, J.T., Betz, H.D. (eds.), *Gnosticism and the Early Christian World. In Honour of J.M. Robinson*, Sonoma (California), 1990, s. 3-24.
- King 2003: King, K., *What is Gnosticism?*, Cambridge (Massachusetts)/London 2003.
- King 2006: King, K.L., *The Secret Revelation of John*, Harvard University Press 2006.
- Koschorke 1978: Koschorke, K., *Die polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3)*, Leiden 1978.
- Küster 1913: Küster, E., *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1913.
- Layton 1974: Layton, B., „The Hypostasis of the Archons, part I.“, *Harvard Theological Review* 67 (1974), s. 351-425.
- Layton 1976: Layton, B., „The Hypostasis of the Archons, part II.“, *Harvard Theological Review* 69 (1976), s. 31-101.
- Layton 1987: Layton, B., *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, London/Southampton 1987.
- Lincoln 1986: Lincoln, B., *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Massachusetts)/London 1986.
- Logan 1996: Logan, A.H.B., *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburg 1996.
- Luttikhuisen 1999: Luttikhuisen, G.P., „A Resistant Interpretation of the Paradise Story in the Gnostic *Testimony of Truth* (Nag, Hamm, Cod. IX.3) 45-50“, in: Luttikhuisen, G.P. (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden 1999, s. 140-152.
- Luttikhuisen 2000: Luttikhuisen, G.P., „The Creation of Man and Woman in the Secret Book of John“, in: Luttikhuisen, G.P. (ed.), *The Creation of Man and Woman*, Leiden 2000, s. 140-155.
- Luttikhuisen 2006: Luttikhuisen, G.P., *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, Leiden 2006.
- MacRae 1970: MacRae, G.W., „The Jewish background of the Gnostic Sophia Myth“, *Novum Testamentum* 12 (1970), s. 86-101
- Martin 1990: Martin, L.H., „Genealogy and Sociology in the Apocalypse of Adam“, in: Goehring, J.E., Hedrick, C.W., Sanders, J.T., Betz, H.D. (eds.), *Gnosticism and the Early Christian World. Essays in Honour of James M. Robinson*, Sonoma (California) 1990, s. 25-36.
- Meyer 1988: Meyer, M.W., „A Response to ‚Prouneikos. A Colourful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts‘ by Anne Pasquier“, in: King, K.L. (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, s. 67-70.
- Meyer 2009: Meyer, M., „When the Sethians were Young: The Gospel of Judas in the Second Century“, in: A. D. DeConick, *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, s. 57-73.
- Nagel 1980: Nagel, P., „Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis“, in: Tröger, K.W. (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, Berlin 1980, s. 49-70.
- Nagel 2002: Nagel, P., „Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Teksten“, in: Giversen, S., Petersen, T., Sørensen, J.P. (eds.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*.

- Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*, Copenhagen 2002, s. 164-181.
- Nilsson 1961: Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion II*, München 1961².
- Onuki 1989: Onuki, T., *Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes*, Göttingen 1989.
- Pagels 1986: Pagels, E., „Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi“, in: Hedrick, C.W., Hodgson, R. (eds.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Cambridge (Massachusetts) 1986, s. 257-285.
- Pagels 1988a: Pagels, E., „Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutic in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip“, in: King, K.L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, s. 187-206.
- Pagels 1988b: Pagels, E., *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988.
- Painchaud 1996: Painchaud, L., „The Use of Scripture in Gnostic Literature“, in: *Journal of Early Christian Studies* 4/2 (1996), s. 129-146.
- Pasquier 1988: Pasquier, A., „Prouneikos. A Colourful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts“, in: King, K.L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, s. 47-66.
- Pearson 1975: Pearson, B.A., „Jewish Haggadic Traditions in the ‚Testimony of Truth‘ from Nag Hammadi (CG IX, 3)“, in: Pearson, B.A. (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, Montana 1975, s. 205-222.
- Pearson 1976: Pearson, B.A., „‚She Became a Tree‘: a Note to CG II, 4: 89, 25-26“, *Harvard Theological Review* 69 (1976), s. 413-415.
- Pearson 1990a: Pearson, B.A., „Biblical Exegesis in Gnostic Literature“, in: Pearson, B.A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, s. 29-38.
- Pearson 1990b: Pearson, B.A., „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition“, in: Pearson, B.A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, s. 124-135.
- Pearson 2004: Pearson, B.A., „Gnostic Iconography“, in: Pearson, B.A., *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York/London 2004, s. 259-261.
- Pearson 2006: Pearson, B.A., „Jewish Haggadic Traditions in the ‚Testimony of Truth‘ from Nag Hammadi (CG IX, 3)“, in: Pearson, B.A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 2006³, s. 39-51.
- Pétrément 1993: Pétrément, S., *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*, San Francisco 1993.
- Pleše 2006: Pleše, Z., *Poetic of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden 2006.
- Plisch 2012: Plisch, U-K., „The Right and the Left Penis – Remarks on the Textual Problems in the Apocryphon of John“, in: Oerter, W.B, Vítková, Z. (eds.), *Coptica - Gnostica – Mandaica. Mezinárodní koptologické symposium v Praze, 31.5-1.6. 2012, Studie a Texty* (bude publikováno r. 2013).
- Pokorný 1968: Pokorný, P., *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, Praha 1968.
- Pokorný 1986: Pokorný, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1986.
- Popovic 2007: Popovic, M., *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume 67, Boston 2007.
- Quispel 1953: Quispel, G., „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition“, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), Zürich 1954, s. 195-234.
- Scopello 1991: Scopello, Les Gnostiques, Paris 1991.
- Schenke 1962: Schenke, H.-M., *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, Berlin 1962.

- Schenke 1974: „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, in: Nagel, P. (ed.), *Studia Coptica*, Berlin 1974.
- Schenke 1981: Schenke, H.-M., „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, in: Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2., *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, s. 588-616.
- Schenke Robinson 2009: Schenke Robinson, G., „The Gospel of Judas: Its Protagonist, its Composition, and its Community“, in: DeConick, A.D. (ed.), *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, s. 75-94.
- Scholem 1953: Scholem, G., „Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und Magischen Beziehungen“, *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), s. 235-289.
- Scholem: Scholem, G., s. v. „Golem“, in: *Encyclopaedia Judaica* VII, Jerusalem (rok vydání neveden), s. 501-507.
- Schottroff 1969: Schottroff, L., „*Animae naturaliter salvandae*: zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers“, in: Eltester, W. (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, s. 65-97.
- Stemberger 1999: Stemberger, G., *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, př. P. Sláma, Praha 1999.
- Stroumsa 1984: Stroumsa, G.A.G., *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.
- Tardieu 1974: Tardieu, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974.
- Tigchelaar 1999: Tigchelaar, E.J.C., „Eden and Paradise. The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and Other Texts Found at Qumran“, in: Luttikhuisen, G.P. (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden 1999, s. 39-57.
- Trumbower 1994: Trumbower, J.A., „Traditions Common to the Primary Adam and Eve Books and On the Origin of the World, NHC II,5“, *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, Lovering, E.H. (ed.), Atlanta, 1994, s. 286-293.
- Turner 1986: Turner, J.D., „Sethian Gnosticism: a Literary History“, in: Hedrick, C.W., Hodgson, R. (ed.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Massachusetts 1986, s. 55-86.
- Turner 1986: J.D. Turner, „Sethian Gnosticism: a Literary History“, in: Hedrick, C.W., Hodgson, R. (eds.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Massachusetts 1986, s. 55-86.
- Turner 2008: Turner, J.D., „The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition“, in: M. Scopello, *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, Leiden/Boston 2008, s. 187-238.
- Turner 2009: Turner, J.D., „The Sethian Myth in the Gospel of Judas: Soteriology or Demonology?“, in: DeConick, A.D. (ed.), *The Codex Judas Papers*, Leiden 2009, s. 95-133.
- van Unnik 1972: van Unnik, W.C., „Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten“, in: Krause, M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Leiden 1972, s. 120-132.
- Vítek 2002: Vítek, T., „Ofiomanteia v Řecku“, *Religio* 10 (2002), s. 189-214.
- Vítek 2006: Vítek, T., *Empedoklés III. / Komentář*, Praha 2006.
- Vymětal 2005: Vymětal, M., „Literární analýza midraše Exodus Raba 1,34-3,17,5“, in: Prudký, M., Roskovec, J. (eds.), *Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice = Studie a Texty* 9 (2005), s. 61-62.

- Waldstein 1997: Waldstein, M., „The Primal Triad in the Apocryphon of John“, in: McGuire, A., Turner, J.D., (eds.), *Nag Hammadi after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden 1997, s. 154-187.
- Williams 1988: Williams, M.A., „Variety in Gnostic Perspectives on Gender,“ in: King, K.L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, s. 2-22.
- Williams 1996: Williams, M.A., *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.
- Wilson 1968: Wilson, R. McL., *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968.
- Wintermute 1972: Wintermute, O., „The Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament“, in: Efrid, J.M. (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honour of W. F. Stinespring*, Durham 1972, s. 241-270.
- Wisse 1981: Wisse, F., „Stalking Those Elusive Sethians,“ in: Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. II. *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, s. 563-576.

Slovníky:

- Novotný, A., *Biblický slovník*, Praha 1992.
- Crum, W.C., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1962².
- Liddell, H.G., Scott, R., *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1996¹⁰.
- Westendorf, W., *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 2000².

Elektronické zdroje:

V překladu hebrejské bible a LXX jsem vycházela z databáze *BibleWorks 6* a jejích edic a slovníků.

Gn 1,26-31; 2,7-9; 2,15-3,24; 5,1-5
Překlad textu hebrejské bible a LXX

Septuaginta

První nám známý překlad Starého Zákona do řečtiny – *Septuaginta* (LXX) – představuje unikátní lingvistické dílo, které nemá ve staré řecké literatuře obdoby. Každý překlad je do jisté míry interpretací, ale o *Septuagintě* to platí obzvláště: M. Hengel a R. Hanhart ji proto nazývají „prvním kompletním a předkřesťanským ‚komentářem‘ ke Starému Zákonu.“⁸⁸¹ *Septuaginta* vznikala v rozmezí asi 350 let (tj. asi od poloviny třetího století př. Kr. do konce prvního stol. po Kr.)⁸⁸² pro potřeby řecky mluvící židovské diaspory a byla průběžně revidována. Jako první byla přeložena Tóra za časů Ptolemaia II. Filadelfa (284-246 př. Kr.) v Alexandrii.⁸⁸³ Později si LXX přivlastnili křesťané, kteří ji interpretovali christologicky.⁸⁸⁴ Židům tedy nezbývalo (obzvláště když tyto christologické výklady křesťané užívali v polemice proti nim), než si pořídit nové, doslovnější překlady (vznikly tak targumy *Aquila*, *Theodotion*, *Symmachus*).⁸⁸⁵

List Aristeův,⁸⁸⁶ sepsaný koncem 2. století př. Kr.,⁸⁸⁷ vypráví o tom, jak chtěl král Ptolemaios⁸⁸⁸ obohatit Alexandrijskou knihovnu překladem židovského Zákona: poslal proto posly do Jeruzaléma k veleknězi Eleazarovi, který mu poslal 72 starších lidu (z každého kmene po šesti) - odsud název *Septuaginta* (οἱ ἑβδομήκοντα: „sedmdesát“)⁸⁸⁹ - a ti pak do Alexandrie přinesli svitky Tóry a přeložili ji do řečtiny během sedmdesáti dvou dnů. První verze legendy tedy hovoří pouze o překladu pěti knih Mojžíšových.

Příběh se ve své další tradici rozšířil o zázračný a božsky inspirovaný rozměr. Filón píše, že vybraní učenci nepřekládali od sebe odlišně, nýbrž božskou inspirací jakoby na prorocký způsob užívali všichni stejných termínů a slov, a navrhuje, aby nebyli nazýváni překladateli, ale přímo hierofanty a proroky.⁸⁹⁰

LXX byla pro ranou církev jazykově přístupnější než hebrejský originál a o její inspirovanosti se mnoho nepochybovalo (výjimkami byli Órigenés a později Jeroným, kteří hebrejsky uměli).⁸⁹¹ Dokonce i pasáže, v nichž se LXX od hebrejského originálu odlišuje, byly křesťany mnohdy chápány pozitivně jako vyjádření výstižnější, božsky inspirované.⁸⁹²

⁸⁸¹ Hengel/Hanhart 2002, s. xi.

⁸⁸² Hengel/Hanhart, s. xii a 19-20. Soubor textů hebrejské bible a LXX se trochu liší: LXX obsahuje několik dalších knih, které v hebrejské bibli nejsou, jiné obohatila o přídavky a další zase zkrátila (Hengel/Hanhart, 36; 91-96).

⁸⁸³ Velká židovská diaspora v Egyptě a Alexandrii se v prvních desetiletích třetího století rychle helenizovala a vyvstala liturgická nutnost překladu (Hengel/Hanhart, s. 19 a 75).

⁸⁸⁴ Podnět k christologickým spekulacím dával mnohdy paradoxně překlad samotný (např. *Iz 7,14* byl dle LXX verze vykládán jednoznačně jako zrození z panny: viz např. Jústínos, *Dial.* 68).

⁸⁸⁵ Hengel/Hanhart, s. 5 a 11.

⁸⁸⁶ Česky vyšlo v překladu J. Farského pod názvem *Aristeas* (1998, s. 19-77).

⁸⁸⁷ Hengel/Hanhart, s. 19; Farský 1998, s. 22.

⁸⁸⁸ Patrně je míněn Ptolemaios II. Filadelfos, i když mnohé Aristeovy historické informace jsou chybné (viz Farský 1998, s. 21).

⁸⁸⁹ Toto označení se však vyskytuje až později u křesťanských autorů (Hengel/Hanhart, s.19). Počet sedmdesáti a dvou má svůj předobraz v *Nu 11,24-27*, kde dává Hospodin podíl z ducha, seslaného na Mojžíše, stejnému počtu starších lidu, a oni pak (jednorázově) prorokují.

⁸⁹⁰ Filón, *Mos.* II 32.37.40.

⁸⁹¹ Hengel/Hanhart, s. 41.

⁸⁹² Viz např. Augustinus, *De civitate Dei* XV,14.

Pasáže, pojednávající o stvoření člověka a o rajském příběhu jsem co nejdoslovněji přeložila, aby čtenář viděl, z čeho gnostická interpretace vycházela a mohl sledovat některé významové posuny oproti hebrejskému originálu (který jsem se také pokusila doslovně přeložit).

Hebrejský a řecký text přebírám z elektronické databáze *BibleWorks6* (edice Kittel et al., R., Elliger, K., Rudolph, W. et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990⁴ a Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart 1979).

1,26

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרַדּוּ
בְּדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הַרֹמֵשׁ הָרֶמֶשׂ
עַל־הָאָרֶץ:

A Bůh řekl: „učíňme člověka⁸⁹³ v našem obrazu, jako naši podobu.⁸⁹⁴ Ať panují nad mořskými rybami, nad nebeskými létavci a nad dobyt看em a nad celou zemí a nad všemi plazy, plazícími se po zemi.

καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα
ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων
τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ
τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν
τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

A Bůh řekl: „Stvořme člověka podle našeho obrazu⁸⁹⁵ a podle podoby, a ať panují nad mořskými rybami, nebeským ptactvem, dobyt看em a celou zemí a všemi plazy, kteří se plazí po zemi.

1,27

וַיְבָרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא

⁸⁹³ Nebo: Adama.

⁸⁹⁴ Nebo: připodobnění.

⁸⁹⁵ Nebo: zobrazení, tvar, vzhled.

אתו זָכַר וַיִּקְבְּהָ בְרֵא אֱתָם:

A Bůh stvořil člověka ve svém⁸⁹⁶ obrazu, v obrazu Božím jej stvořil, samce a samici⁸⁹⁷ je stvořil.

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον,
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

A Bůh stvořil člověka, podle obrazu Božího jej stvořil, samce a samici⁸⁹⁸ je stvořil.

1,28

יְבָרֶךְ אֱתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ
מִלֵּאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשׁוּ וּרְדוּ בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה
הַרְמִשָּׁת עַל־הָאָרֶץ:

A Bůh je požehnal, a Bůh jim řekl: „Plod'te a rozmnožte se a naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami a nad nebeskými létavci a nade vším živým, co se plazí po zemi.

καὶ ηὐλόγησεν αὐτούς ὁ θεὸς λέγων Αὐξάνεσθε καὶ
πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε
αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν
πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης
τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς
γῆς.

A Bůh je požehnal a řekl: „Vzrůstajte⁸⁹⁹ a množte se a naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem a nade vším dobyt看kem a nad celou zemí a nade všemi plazy, plazícími se po zemi.

⁸⁹⁶ Nebo: jeho.

⁸⁹⁷ Nebo: muže a ženu.

⁸⁹⁸ Nebo: muže a ženu.

⁸⁹⁹ Nebo: přibývejte.

1,29

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם
יְהִי לְאֹכְלָהּ:

A Bůh řekl: „Hle, dal jsem vám všechny byliny rozsévající semena, které jsou na povrchu celé země, a všechny stromy, v nichž je ovoce stromu, rozsévající semena, vám budou k jídlu,

καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἴδου δέδωκα ὑμῖν πᾶν χόρτον σπόριμον
σπεῖρον σπέρμα, ὃ ἐστὶν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς,
καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος
σπορίμου – ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν

A Bůh řekl: „Hle, dal jsem vám všechny semenné rostliny rozsévající semena, které jsou na celé zemi, a všechny stromy, co v sobě mají ovoce rozsévající semena, vám budou k jídlu

1,30

וְלִכְל־חַיַּת הָאָרֶץ וְלִכְל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל רוֹמֵשׁ
עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ וַיְהִי־כֵן:

a vší zemské zvěři a všem nebeským létavcům a všemu, co se plazí na zemi, v čem je živá duše, (jsem dal) všechnu zelenou bylinu k jídlu.“ A stalo se tak.

καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ
οὐρανοῦ καὶ παντὶ ἔρπετῷ τῷ ἔρποντι ἐπὶ τῆς γῆς,
ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς, πάντα χόρτον χλωρὸν εἰς
βρῶσιν. καὶ ἐγένετο οὕτως.

a všem zemským zvířatům a všem nebeským ptákům a všem plazům, co se plazí po zemi a má v sobě duši života, (jsem dal) každou zelenající se rostlinu k jídlu. A stalo se tak.

1,31

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד
וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם הַשֵּׁשִׁי:

A Bůh viděl vše, co učinil, a hle, (bylo to) velmi dobré. A byl večer a bylo ráno, den šestý.

καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα ἕκτη.

A Bůh viděl vše, co stvořil, a hle (bylo to) velmi dobré. A nastal večer a nastalo ráno, den šestý.

2,7

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח
בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

A Hospodin Bůh uhnětl člověka, prach ze země, a vdechl do jeho chřípí⁹⁰⁰ dech života. A člověk se stal živou duší.

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

A Bůh uhnětl člověka, prach ze země, a vdechl do jeho tváře dech života. A člověk se stal živou duší.

2,8

וַיִּטַע יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשְׂם שָׁם אֶת-הָאָדָם
אֲשֶׁר יָצָר:

⁹⁰⁰ Nebo: tváře.

A Hospodin Bůh zasadil zahradu v Edenu na východě a umístil tam člověka, kterého uhnětl.

Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν.

A pán Bůh zasadil ráj v Edemu na východě a umístil tam člověka, kterého uhnětl.

2,9

וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה כָּל־עֵץ נֹחֵמַד לְמִרְאָה וטוב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע:

A Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všem stromům, potěšujícím na pohled a dobrým k jídlu, stromu života uprostřed zahrady a stromu poznání dobrého a zlého.

καὶ ἐξάνετειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.

A Bůh dal ještě vyrůst ze země všem stromům těšícím pohled a dobrým k jídlu, stromu života ve středu ráje a vědoucímu stromu poznání⁹⁰¹ dobrého a zlého.

2,15

וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחָהוּ בְּגֶן־עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ:

A Hospodin Bůh vzal člověka a usadil jej v zahradě Eden, aby ji obdělával a střežil ji.

⁹⁰¹ Nebo: vědění, znalosti.

Καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.

A pán Bůh vzal člověka, kterého uhnětl, a umístil jej do ráje, aby jej obdělával a střežil.

2,16

וַיִּצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ-הַגָּן אָכַל תֹּאכַל:

A Hospodin Bůh přikázal člověku a řekl: „Ze všech stromů v zahradě budeš jíst;

καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδαμ λέγων Ἐκ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη,

A přikázal pán Bůh Adamovi řka: „Ze všech stromů, co jsou v ráji, budeš jíst potravu;

2,17

וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

a ze stromu poznání dobrého a zlého, z něj nejez, protože v den svého jedení smrtí zemřeš.“

ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ· ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.

avšak ze stromu poznání dobrého a zlého, z toho nejezte, neboť v den, kdy z něj pojíte, smrtí zemřete.

2,18

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם הֲיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ
אֶעֱשֶׂה־לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ:

A Hospodin Bůh řekl: „Není dobré být člověku samotnému. Učiním mu pomoc jemu rovnou.“⁹⁰²

Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.

A řekl pán Bůh: „Není dobré být člověku samotnému, stvořme mu pomoc podle něj.“

2,19

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת
כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לְרִאוֹת מִה־יִקְרָא־לוֹ וְכָל־אֲשֶׁר
יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:

A Hospodin Bůh uhnětl ze země všechnu polní zvěř a všechny nebeské létavce a přivedl k člověku, aby viděl, jak je⁹⁰³ nazve. A jakkoli člověk nazval kterou živou duši, to je její jméno.

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν, τί καλέσει αὐτά, καὶ πᾶν, ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ.

⁹⁰² Dosl.: jako před ním.

⁹⁰³ Dosl: jej.

A dále Bůh uhnětl ze země všechna polní zvířata a všechno nebeské ptactvo a přivedl je k Adamovi, aby viděl, jak je nazve.⁹⁰⁴ A jakkoli Adam nazval kterou živou duši, to je její jméno.

2,20

וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל
חַיַּת הַשָּׂדֶה וְלָאָדָם לֹא-מָצָא עֹזר כְּנֹגְדוֹ:

A člověk nazval jmény všechn dobytek a nebeské létavce a všechnu polní zvěř. A člověku se nenašla pomoc jemu rovná.

Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ, τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.

A Adam nazval jmény všechn dobytek a všechno nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř, Adamovi se však nenašla pomoc⁹⁰⁵ mu stejná.⁹⁰⁶

2,21

וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרֵדָמָה עַל-הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת
מִצַּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בְּשָׂר תַּחְתָּנָה:

A Hospodin Bůh na člověka přivedl mrákotu⁹⁰⁷ a on usnul. A vzal jedno z jeho žeber a uzavřel jeho místo⁹⁰⁸ tělem.⁹⁰⁹

καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ, καὶ ὑπνωσεν· καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ' αὐτῆς.

⁹⁰⁴ Dosl.: co je pojmenuje.

⁹⁰⁵ Dosl.: pomocník.

⁹⁰⁶ Nebo: podobná, rovná. Srv. Gn 2,18 LXX, které stejnou hebrejskou frází překládá jinak.

⁹⁰⁷ Nebo: bezvědomí, hluboký spánek.

⁹⁰⁸ Dosl.: místo něj.

⁹⁰⁹ Nebo: masem.

A Bůh uvrhl⁹¹⁰ Adama do stavu mimo sebe, a on usnul. A vzal jedno z jeho žeber a zaplnil jeho místo⁹¹¹ tělem.⁹¹²

2,22

וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם
לְאִשָּׁה וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם:

A Hospodin Bůh utvořil žebro, které vzal z člověka, do ženy a přivedl ji k člověku.

καὶ ὠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδαμ, εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδαμ.

A pán Bůh vytvaroval žebro, které vzal z Adama, do ženy a přivedl ji k Adamovi.

2,23

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מֵעַצְמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי
לְזָאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת:

A člověk řekl: „Toto je teď kost z mých kostí a tělo z mého těla. Tato bude zvána ženou, protože ona byla vzata z muže.“

καὶ εἶπεν Ἀδαμ Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη.

A Adam řekl: „Toto je teď kost z mých kostí a tělo z mého těla. Ona bude zvána ženou, protože byla vzata ze svého muže.“

⁹¹⁰ Dosl.: uvrhl na Adama stav mimo.

⁹¹¹ Dosl: místo něj.

⁹¹² Nebo: masem.

2,24

עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ
לְבָשָׂר אֶחָד:

Proto opustí muž svého otce a svoji matku a přilne ke své ženě a budou jedním tělem.

ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Kvůli tomu opustí člověk svého otce a svoji matku a přilne ke své ženě, a ti dva budou jedním tělem.

2,25

וְהָיוּ שְׁנֵיהֶם עָרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׂשׁוּ:

A byli ti dva nazí, člověk a jeho žena, a nestyděli se.

καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοί, ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἦσχύνοντο.

A byli ti dva nazí, Adam a jeho žena, a nestyděli se.

3,1

וְהַנְחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה
אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַךְ כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ
הַגֶּן:

A had byl nejmazanější⁹¹³ ze vší polní zvěře, kterou učinil Hospodin Bůh. A řekl ženě: „Jakže, co řekl Bůh? „Nebudete jíst ze všech stromů v zahradě?““

⁹¹³ V češtině se mi nepodařilo nalézt lepší slovo pro vystihnoutí obou významů slova (nejzchytralejší i nejchytřejší), proto překládám tímto (byť lidovým) výrazem.

Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός· καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί· Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός· Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ;

Had byl nejmazanější⁹¹⁴ ze všech zvířat, co jsou na zemi, která učinil pán Bůh. A řekl had ženě: „Co že řekl Bůh? „Nejezte z každého stromu v ráji?““

3,2

וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחָשׁ מִפְּרִי עֵץ־הַגָּן נֹאכָל:

A žena řekla hadovi: „Z ovoce stromů v zahradě jíme;

καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει Ἐκ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα,

A žena řekla hadovi: „Ovoce stromů ráje jíst smíme;

3,3

וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ
מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶן־תָּמוּתוּן:

a o ovoci stromu, který je uprostřed zahrady, řekl Bůh: „Nebudete z něj jíst a nebudete se jej dotýkat, abyste nezemřeli.“

ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου, ὃ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, εἶπεν ὁ θεός· Οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἅψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε.

⁹¹⁴ Viz předchozí poznámku.

ale o ovoci stromu, který je uprostřed ráje, Bůh řekl: „Nejezte z něj, a ať se jej ani nedotkněte, abyste nezemřeli.“

3,4

וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמּוּתֶיךָ:

A had řekl ženě: „Smrtí nezemřete,

καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε·

A had řekl ženě: „Smrtí nezemřete,

3,5

כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם
וְהָיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע:

neboť Bůh ví, že v den, kdy z něj pojíte, budou otevřeny vaše oči a budete jako Bůh znát dobré a zlé.

ἦδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἡ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

neboť Bůh ví, že v ten den, kdy byste z něj pojedli, budou otevřeny vaše oči a budete jako bohové znát dobré a zlé.“

3,6

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל וְכִי תֵאֵוָה־הוּא
לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם־לְאִשָּׁה
עִמָּה וַיֹּאכַל:

A žena viděla, že strom je dobrý k jídlu a že je přitažlivý pro oči, strom žádoucí pro způsobení chápání. A vzala z jeho ovoce a jedla a dala také svému muži s ní, a on jedl.

καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσιν καὶ ὅτι ἄρεστον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστὶν τοῦ κατανοῆσαι, καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον.

A žena viděla, že strom je dobrý k jídlu, a že je milé očím (jej) vidět, a žádoucí k porozumění.⁹¹⁵ A vzala jeho ovoce a jedla. A dala také svému muži s ní, a jedli.

3,7

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵיהֶם
תַּאֲנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגָרֹת:

A jim oběma byly otevřeny oči a poznali, že jsou nazí. A svázali fíkové listí a učinili si opásání.

καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.

A oběma byly otevřeny oči, a poznali, že byli nazí, a svázali listy fíkovníku a učinili si opásání.

3,8

וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְּהַלֵּךְ בַּגֶּן לְרוּחַ הַיּוֹם
וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֶּן:

A uslyšeli hlas Hospodina Boha, procházejícího se v zahradě za denního vánku.⁹¹⁶ A skryl se člověk a jeho žena před tváří Hospodina Boha uprostřed stromů zahrady.

⁹¹⁵ Nebo: ke zkoumání, k nazírání.

⁹¹⁶ Nebo: větru, duchu, dechu.

Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν, καὶ ἐκρύβησαν ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου.

A uslyšeli hlas pána Boha, procházejícího se k večeru v ráji; i ukryli se Adam a jeho žena před tváří pána Boha uprostřed stromů ráje.

3,9

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה:

A zavolał Hospodin Bůh na člověka a řekl mu: „Kde jsi?“

καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὰμ, ποῦ εἶ;

A zavolał pán Bůh Adama a řekl mu: "Adame, kde jsi?"

3,10

וַיֹּאמֶר אֶת-קִלְדָּךְ שָׁמַעְתִּי בַּגֶּן וַאֲיָרָא כִּי-עֵרֹם אָנֹכִי וַאֲחָבֵא:

A řekl: „Uslyšel jsem tvůj hlas v zahradě a bál jsem se, protože jsem nahý, a skryl jsem se.

καὶ εἶπεν αὐτῷ Τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνός εἰμι, καὶ ἐκρύβην.

A řekl mu: „Uslyšel jsem tvůj hlas, když ses procházel v ráji, a vyděsil jsem se, protože jsem nahý, a skryl jsem se.“

3,11

וַיֹּאמֶר מִי הַגִּיד לְךָ כִּי עִירַם אֶתְּהָ הַמֶּן-הָעֵץ אֲשֶׁר
צִוִּיתִיךָ לִבְלֹתָי אֶכְלֵ-מִמֶּנּוּ אֶכְלֹתָ:

A řekl: „Kdo ti pověděl, že jsi nahý? Což jsi jedl ze stromu, o němž jsem ti přikázal, abys z něj nejedl?“

καὶ εἶπεν αὐτῷ Τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνὸς εἶ; μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἔφαγες;

A řekl mu: „Kdo ti zvěstoval, že jsi nahý? Zda jsi nejedl ze stromu, o němž jediném jsem ti přikázal, abys z něj nejedl?“

3,12

וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נְתַנָּה-לִּי
מֶן-הָעֵץ וָאֶכְלָ:

Člověk řekl: „Žena, kterou jsi dal, (aby byla) se mnou, mi dala ze stromu a jedl jsem.“

καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ Ἡ γυνή, ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ, αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἔφαγον.

A Adam řekl: „Žena, kterou jsi dal, (aby byla) se mnou, ona mi dala ze stromu a já pojedl.“

3,13

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מִה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר
הָאִשָּׁה הִנֵּחַשׁ הַשִּׂיאֲנִי וָאֶכְלָ:

A Hospodin Bůh řekl ženě: „Co jsi to učinila?“ A žena řekla: „Had mne oklamal, a jedla jsem.“

καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί Τί τοῦτο ἐποίησας;

καὶ εἶπεν ἡ γυνή Ὁ ὄφεις ἠπάτησέν με, καὶ ἔφαγον.

A pán Bůh řekl ženě: „Co jsi to učinila?“ A žena řekla: „Had mne oklamal, a já pojedla.“

3,14

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אָרוּר
אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל-גִּחְזֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל
כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ:

A Hospodin Bůh řekl hadovi: „Protože jsi to učinil, jsi proklet ode všeho dobytka a ode vší polní zvěře. Polezeš po svém břiše a po všechny dny svého života budeš jíst prach.

καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῷ ὄφει Ὅτι ἐποίησας τοῦτο, ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων τῆς γῆς· ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ καὶ γῆν φάγη πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

A pán Bůh řekl hadovi: „Protože jsi to učinil, jsi proklet ode všeho dobytka a od všech zemských zvířat. Polezeš po svém hrudníku a břiše a budeš po všechny dny svého života jíst zem.

3,15

וַאֲיִבָּה אֲשִׁית בֵּינֶךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין יַרְעֶךָ וּבֵין יַרְעֶהָ
הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפְנֵנּוּ עָקֵב:

A mezi tebe a ženu položím nepřátelství i mezi sémě tvé a sémě její; ono ti bude drtit hlavu a ty mu budeš drtit patu.“

καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει

κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

A mezi tebe a ženu položím nepřátelství i mezi sémě tvé a sémě její; ono se bude střežit tvé hlavy a ty se budeš střežit jeho paty.“

3,16

אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אֲרַבָּה עֲצָבוֹנָךְ וְהִרְגַּךְ בְּעָצֵב
תִּלְדִּי בָנִים וְאֶל-אִישֶׁךָ תִּשְׁוֹקֶתָךְ וְהוּא יִמְשָׁל-בָּךְ:

Ženě řekl: „Velmi rozmnožím tvé bolesti a tvá těhotenství, v bolesti budeš rodit syny a (budeš) toužit po svém muži a on ti bude vládnout.“

καὶ τῇ γυναικὶ εἶπεν Πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου, ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα· καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει.

A ženě řekl: „Rozmnožením rozmnožím tvé bolesti a nářky, v bolestech budeš rodit děti. A ke svému muži se budeš obracet a on ti bude vládnout.

3,17

וְלָאָדָם אָמַר כִּי-שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן-הָעֵץ
אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךְ בְּעָצָבוֹן
תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

A člověku řekl: „Že jsi poslechl hlas své ženy a jedl ze stromu, o němž jsem ti přikázal slovy: ‚Nebudeš z něj jíst,´ je prokleta kvůli tobě země; v bolesti ji budeš jíst po všechny dny svého života.

τῷ δὲ Ἀδαμ εἶπεν Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου καὶ ἔφαγες ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγη αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου·

A Adamovi řekl: „Že jsi poslechl hlas své ženy a pojedl ze stromu, o němž jediném jsem ti přikázal, abys z něj nejedl, je prokleta země ve tvých dílech; v bolestech ji budeš jíst po všechny dny svého života.

3,18

וְקִיץ וְנִרְדָּפָר תִּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

Dá ti vyrůst trní a bodláčí a budeš jíst polní byliny,

ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ.

Trní a bodláčí ti zrodí a budeš jíst polní rostliny,

3,19

בְּזַעַת אַפֶּיךָ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבָךָ אֶל-הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי-עָפָר אַתָּה וְאֶל-עָפָר תָּשׁוּב:

v potu svých tváří⁹¹⁷ budeš jíst chléb, dokud se nevrátíš do země, protože z ní jsi byl vzat. Protože ty jsi prach a do prachu se vrátíš.“

ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση.

⁹¹⁷ Nebo: nozder.

v potu své tváře budeš jíst svůj chléb, dokud se nevrátíš do země, z níž jsi byl vzat. Protože země jsi a do země odejdeš.“

3,20

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַיִּי:

A člověk nazval svou ženu jménem Eva, neboť ona byla matkou všech živých.

καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζῶντων.

A Adam nazval svou ženu jménem Zóé, neboť ona je matkou všech živých.

3,21

וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כַּתְּנוֹת עוֹר וַיַּלְבָּשֵׁם:

A Hospodin Bůh učinil člověku a jeho ženě kožené oděvy a oblékl je.

Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς. —

A pán Bůh stvořil Adamovi a jeho ženě kožené oděvy a oblékl je.

3,22

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע וְעַתָּה פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעֹלָם:

A Hospodin Bůh řekl: „Hle, člověk je jako jeden z nás, když zná dobré a zlé. A nyní, aby nenapřáhl svou ruku a nevzal také ze stromu života a jedl a žil navěky.“

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ἴδου Ἀδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

A Bůh řekl: „Hle, Adam se stal jako jedním z nás, když zná dobré a zlé. A nyní, aby nevztáhl ruku a nevzal (i) ze stromu života a jedl by a žil navěky.“

3,23

וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן-עֵדֶן לְעַבְדֹת אֶת־הָאָדָמָה
אֲשֶׁר לָקַח מִצֵּם:

A poslal jej Hospodin Bůh ze zahrady Eden, aby obdělával zemi, z níž byl vzat.

καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθη.

A pán Bůh jej odeslal z ráje potěšení, aby obdělával zemi, z níž byl vzat.

3,24

וַיִּגְרֶשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לְגֶן-עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִים
וְאֵת לַחַט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת לְשֹׂמֵר אֶת־דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים:

A vyhnal člověka a na východ od zahrady Eden usadil cherubim a otáčející se plamenný meč, aby střežili cestu ke stromu života.

καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδαμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην

φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

A vyhnal Adama a usadil jej naproti ráji potěšení, a ustanovil cherubim a otáčející se plamenný meč, aby střežili cestu ke stromu života.

.....

5,1

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמוֹת
אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:

Toto je kniha rodopisu člověka: v den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej v⁹¹⁸ podobě Boží,

Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων· ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν·

Toto je kniha zrodu lidí. V den, kdy Bůh stvořil Adama, stvořil jej podle obrazu Božího,

5,2

זָכַר וַיִּקְבֶּה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵם אָדָם
בְּיוֹם הַבְּרָאָה:

samce a samici je stvořil a požehnal je. A v den, kdy je stvořil, nazval je jménem Adam.

ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς.
καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Ἀδὰμ, ἡ ἡμέρα
ἐποίησεν αὐτούς.

⁹¹⁸ (כְּדַמוֹתָיו) srv. 1,26.27

samce a samici je stvořil a požehnal jim. A toho dne, kdy je stvořil, nazval je jménem Adam.

5,3

וַיְחַי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֻּלְּד בְּרִמּוֹתוֹ כְּצַלְמוֹ
וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת:

A Adam žil sto a třicet let a zplodil (syna) ve své⁹¹⁹ podobě, jako svůj⁹²⁰ obraz a nazval ho jménem Šét.

ἔζησεν δὲ Ἀδὰμ διακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη καὶ
ἐγέννησεν κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα
αὐτοῦ καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ.

Adam pak žil dvě stě a třicet let a zplodil (syna) podle své⁹²¹ podoby a podle svého⁹²² obrazu a nazval ho jménem Šét.

5,4

וַיְהִי יְמֵי־אָדָם אַחֲרֵי הוּלְיָדוֹ אֶת־שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאֹת שָׁנָה
וַיֻּלְּד בָּנִים וּבָנוֹת:

A bylo dnů Adamových poté, co zplodil Šéta, osm set let, a zplodil syny a dcery.

ἐγένοντο δὲ αἱ ἡμέραι Ἀδὰμ μετὰ τὸ γεννηῆσαι αὐτὸν τὸν
Σηθ ἑπτακόσια ἔτη, καὶ ἐγέννησεν υἱοὺς καὶ θυγατέρας.

A bylo pak dnů Adamových poté, co zplodil Šéta, sedm set let, a zplodil syny a dcery.

5,5

וַיְהִי כָּל־יְמֵי אָדָם אַשְׁרֵ־חַי תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים

⁹¹⁹ Nebo: jeho.

⁹²⁰ Nebo: jeho.

⁹²¹ Nebo: jeho.

⁹²² Nebo: jeho.

שְׁנַת חַיָּוֵי אָדָם:

A bylo všech dnů Adamových, které žil, devět set let a třicet let, a zemřel.

καὶ ἐγένοντο πᾶσαι αἱ ἡμέραι Ἀδάμ, ὡς ἔζησεν, ἑννακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη, καὶ ἀπέθανεν.

A bylo všech dnů Adamových, které žil, devět set třicet let, a zemřel.

Adam dává jména zvířatům: Gn 2,19-20 a význam jmen v gnostické teologii

Poté, co byl v biblickém příběhu Adam dán do ráje a Bůh mu zakázal jíst z rajského stromu, povšiml si, že je mu samotnému asi smutno:

Gn 2,18-20 LXX:

Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.
καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν, τί καλέσει αὐτά, καὶ πᾶν, ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ. Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ, τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.

Gn 2,18-20 LXX (doslovný překlad Z.V.): „A řekl pán Bůh: ‚Není dobré být člověku samotnému, stvořme mu pomoc podle něj.‘ A dále Bůh uhnětl Bůh ze země všechna polní zvířata a všechno nebeské ptactvo a přivedl je k Adamovi, aby viděl, jak je nazve. A jakkoli Adam nazval kterou živou duši, to je její jméno. A Adam nazval jmény všechn dobytek a všechno nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř, Adamovi se však nenašla pomoc mu stejná.

Podívejme se nyní, jak tuto biblickou pasáž vykládají gnostické texty.⁹²³ Podle *Podstaty archontů* (*PodArch*; NHC II,4) archonti stvořili Adama, ale oživil (a pojmenoval) jej nebeský duch ze země Adamantiné. Následně přichází k Adamovi další pomoc:

„Z Neporušitelnosti přišel hlas, aby Adamovi pomohl. A archonti shromáždili všechnu zvěř země i všechno ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je nazve, aby tak pojmenoval každého ptáka a všechna zvířata.“ (*PodArch* 88,17-24)

Oproti biblické chronologii archonti Adama do ráje umístí teprve poté, co takto pojmenoval zvířata, zakázají mu jíst ze stromu poznání a vyjmou z něj jeho duchovní část v podobě Evy, aniž by ji však zamýšleli Adamovi dát jako „pomoc jemu rovnou“.

Spis *O původu světa* (*PuvSv*; NHC II,5) vyjímá příběh o pojmenování zvířat z původního biblického kontextu zcela a řadí jej až poté, co Adam s Evou pojedli ovoce ze stromu poznání:

Když archonti shledali, že jejich Adam získal jiné poznání, zachtělo se jim ho vyzkoušet. Shromáždili veškerý dobytek i zvířata zemská a ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je pojmenuje. (Adam) na jejich tvory pohlédl a dal jim jména. (Archonti) se zděsili, protože Adam vystřízlivěl ze vsí úzkosti. Shromáždili se, radili a řekli: „He, Adam! Stal se jako by jedním z nás, a proto zná rozdíl mezi světlem a tmou. Jen aby nebyl sveden podobně jako se stromem poznání a nepřistoupil také ke stromu života! (Co kdyby) z něj jedl, stal

⁹²³ V tomto příspěvku se zabývám dvěma gnostickými spisy, které tento motiv interpretačně rozvíjejí. Na pojmenování nejen zvířat, ale i všech bytostí (které se odehrává patrně po vdechnutí dechu do člověka), možná naráží (viz Barry 1993, s. 267) i „zhuštěná antropogonie“ v jedné verzi *MdrJKr* (BG 120,3-13): „když se (kapka ze Světla a Ducha, která představuje lidskou duši a sestupuje do světa) zahřála dechem velkého světla Muže a pojala myšlenku, přijali všichni, co jsou ve světě chaosu, jména, i všechno, co je v něm, skrze toho, který je nesmrtelný, když do něj dechl dech.“ Z této pasáže vyplývá, že schopnost Adamovi dávat jména přišla s vdechnutím jeho dechu, nicméně pasáž je tak enigmatická (není např. jisté, kdo tento dech vdechuje: zda-li demirg jako prostředník, nebo nějaká nebeská bytost) a svým způsobem vyprávění od našich dvou zkoumaných pasáží odlišná, že ji ve svém příspěvku pomíjím.

se nesmrtelným, stal se [pánem], pohrdl námi a [považoval nás za hlupáky] i s celou naší slávou! Potom by [nás] odsoudil [i s naším] světem. Pojďme, vyžeňme jej z ráje dolů na zem, na místo, z něhož byl vzat, aby už nemohl poznat více než my." A tak vyhnali Adama i s jeho ženou z ráje. (*PuvSv* 120,17-121,5)

Jak je vidět, obě pasáže gnostických spisů mají ke své biblické předloze (*Gn* 2,19-20) relativně blízko, jsou zde však malé, ale významné rozdíly. Tak např. „žívou duši“, kterou *Gn* 2,19⁹²⁴ přisuzuje zvířatům, žádný z gnostických spisů neuvádí: tento termín je totiž vyhrazen pouze pro člověka.⁹²⁵

Je zajímavé, že biblický rámec příběhu (tj. snahu odůvodnit potřebu stvoření Evy) gnostické spisy pomíjejí. *Podstata archontů* ani *O původu světa* sice o hledání „pomoci jemu rovné“ pro Adama nemluví, nicméně aluze na motiv „pomoci“ se v nich objevuje v poněkud jiném kontextu: v *Podstatě archontů* Adamovi pomáhá Hlas z božské oblasti Neporušitelnosti,⁹²⁶ který mu poskytl schopnost řeči.⁹²⁷ Ve spise *O původu světa* Adam k pojmenování zvířat už žádnou novou pomoc nepotřebuje, protože mu předtím pomohl had.⁹²⁸

Archonti jsou v gnostických textech nižšími stvořitelstvími bytostmi, které si kladou nepatřičný nárok na Adama, jehož sice stvořily, ale jenž na rozdíl od nich nese Boží obraz a má v sobě božský prvek, který samy nemají. Oba traktáty se snaží zdůraznit, že Adam je vybídnutím k pojmenování zvířat podrobován ze strany archontů určité zkoušce. V *Podstatě archontů* je tento motiv víceméně v původní biblické chronologii vykládán jako zkouška, nachází-li se v Adamovi božský prvek a jak se projevuje. O tento božský prvek archonti stojí, protože jim může být k užítku. Adama totiž předtím tvořili kvůli tomu, aby do něj zachytili krásnou Boží podobu, a tak získali příležitost se jí zmocnit.⁹²⁹ Adam pro ně zatím nepředstavuje hrozbu, protože schopnosti, které má v podobě ducha v sobě, ještě patrně nejsou skutečným poznáním. Archonti tedy mohou Adama v klidu umístit do ráje, dát mu práci a zakázat mu strom poznání, přičemž zřejmě pořád netuší, jaké nebezpečí pro ně Adam může znamenat.⁹³⁰

Oproti tomu ve spise *O původu světa* archonti Adama testovali až po jedení ovoce rajského stromu a Adam takto prokázal své „jiné poznání“,⁹³¹ které spočívalo v tom, že dovedl rozpoznat pravou přirozenost ostatních tvorů.⁹³² Proto se archonti vyděsili (Adam by mohl pojmenovat pravými jmény i je, a tak je odhalit!⁹³³) a vyhnali jej z ráje. Na rozdíl od

⁹²⁴ Též *Gn* 1,20.24.

⁹²⁵ Kaiser 2006, s. 209-212. K dalším rozdílům srv. tabulku tamtéž, s. 210.

⁹²⁶ Neporušitelnost je v *PodArch* označením pro božskou oblast (srv. *PodArch* 86,31-87,1; 87,11-13; 94,4-5). V teologii *PodArch* může pomoc pro Adama přijít pouze shora (Kaiser 2006, s. 209).

⁹²⁷ Bible o tom, jak se Adam naučil mluvit, sama nic neříká, ale pozdější židovské texty původ řeči připisují Božímu vdechnutí: dle targumu *Pseudo-Jonathan* ke *Gn* 2,7 se stal dech, který Bůh vdechl do Adama, v jeho těle duchem schopným řeči, aby dal světlo očím a slyšení uším (Maher 1992, s. 22). Řeč je v gnostických spisech velmi důležitá, protože je předpokladem poznání (Layton 1976, s. 53).

⁹²⁸ Nazývaný v tomto spise pouze „učitel“ (πρεϋταμο). Archonti se za Adamem přišli přesvědčit o „výsledku pomoci“, kterou je míněno patrně předchozí působení učitele.

⁹²⁹ *PodArch* 87,33-88,1.

⁹³⁰ Pro tento výklad mluví i autorovo odůvodnění zákazu: dali jej, „aniž si uvědomili, co mu [to pověděli], ale řekli to takto z vůle Otce, aby Adam jedl.“ (*PodArch* 88,32-89,2).

⁹³¹ „Jiné“, tj. pravé. Možná je zde takto vymezeno oproti poznání dílčímu, které mají archonti a které jim bylo uděleno pouze k tomu, aby mohli stvořit člověka (viz *PuvSv* 113,10-12).

⁹³² Po požití ovoce stromu poznání Adam s Evou zjistili, že oba mají stejnou (Boží) podobu, kdežto archonti ji nemají: „Vystřízlivěli, spatřili svou nahotu a zamilovali se do sebe. Když uviděli, že jejich stvořitelé mají podobu zvířat, zošklivili si je. Pochopili (to vše) dobře.“ (*PuvSv* 119,15-19). A o stromu poznání: „Ty jsi strom poznání, ten, který roste v ráji, ten, z něhož jedl první člověk. (Strom) otevřel jeho mysl a (člověk) se zamiloval do svého ženského protějšku, odsoudil jiné, cizorodé podoby a zošklivil si je.“ (*PuvSv* 110,31-111,2)

⁹³³ Není pravděpodobně náhodou, že předtím, když Adam s Evou pojedli ze stromu poznání, autor říká, že obsahem jejich poznání bylo i to, že archonti mají podobu zvířat.

biblického vyprávění zde Adam nenazývá zvířata náhodně,⁹³⁴ ale na všechna zvířata pohledně⁹³⁵ a dá jim jejich odpovídající, pravá jména.

Adamova zkouška v obou spisech stojí na dvou důležitých předpokladech: prvním z nich je ten, že archonti sami pojmenování pravými jmény nejsou schopni,⁹³⁶ a druhý, že na jménech opravdu záleží. Ta, která dává Adam, se buď tím, že jsou dána, stávají díky jeho duchovní schopnosti *skutečnými názvy* (tak patrně *PodArch*), anebo přímo *odpovídají přirozenosti nositele, jsou tedy pravá (PuvSv)*.

Podívejme se tedy blíže na první z těchto předpokladů, který nás nás vede k otázce: mohou archonti vůbec někoho pojmenovat? A pokud ano, jaká jsou jejich jména, mohou být skutečná či dokonce pravá, a mají nějaký dopad na svého nositele? Jak uvidíme, je tento problém komplikovanější, než se zprvu zdá. Podívejme se tedy na několik pasáží gnosztických spisů, v nichž archonti jména dávají. Spis *O původu světa* obsahuje pozoruhodnou pasáž, v níž Jaldabaóth pojmenovává své syny:

„Poté archón pojal ve své přirozenosti myšlenku a stvořil skrze slovo androgyna. Otevřel svá ústa a dechl do něj. Když se jeho oči otevřely, spatřil svého otce a řekl mu: ‚Í!‘ Otec jej tedy nazval Íáo (Jaó). Dále stvořil druhého syna. Dechl do něj. On otevřel oči a řekl otci: ‚El!‘ Jeho otec jej nazval Elóai. Dále stvořil třetího syna. Dechl do něj. On otevřel oči a řekl otci: ‚As!‘ Jeho otec jej nazval Astafaios.“ (*PuvSv* 101,9-22)

Tato pozoruhodná etymologie jmen a epitet starozákonního Boha ukazuje, že Jaldabaóth své syny nazývá podle toho, jaký zvuk prvně vydali. Podobným způsobem ostatně pojmenoval předtím i sám sebe, a to podle zaslechnutého hlasu, kterému zřejmě nerozuměl.⁹³⁷ Je tu tedy zřejmý rozdíl mezi náhodným pojmenováváním archontů a správným nazýváním, které ovládá Adam. Jména od archonta podle autora spisu zjevně vlastní význam nemají.

V některých spisech archonti také přímo pojmenovávají stvořeného člověka: dle traktátu *O původu světa* jej „nazvali Adam, to je „otec“, podle jména toho, který byl před ním“ (*PuvSv* 115,1-3),⁹³⁸ pojmenovali jej tedy podle nebeského Adama, který se předtím jim zjevil a podle jehož podoby pozemského Adama utvořili. Archonti zde jméno nedávají dle své volby, ale podle nebeského vzoru.⁹³⁹ Toto jméno je tedy pravé⁹⁴⁰ a archonti se jím patrně magicky snažili přitáhnout do svého výtvoru i část duchovního prvku jeho původního, nebeského nositele.

⁹³⁴ Gn 2,19 LXX doslova: „A *jakkoli* Adam nazval kterou živou duši, to je její jméno.“

⁹³⁵ Srv. důraz na „spatření“ a „vidění“ poté, co Adam s Evou pojedli ze stromu poznání (*PuvSv* 119,15-19; viz citátu výše v p. 10).

⁹³⁶ Bethge 1975, s. 397.

⁹³⁷ Sofia na něj zavolala něco, co znělo jako „Jaldabaóth“ (a prý to znamenalo něco jako „mrně, projdi sem“ „child, pass through to here“), a on se takto pojmenoval (*PuvSv* 100,10-14).

⁹³⁸ Bethge 2001, s. 254, p. 99, soudí, že se pravděpodobně jedná o etymologii fiktivní.

⁹³⁹ Podobnou tradici můžeme tušit i v *Tajné knize Janově*. Dle tohoto traktátu dávají Adamovi jméno také archonti (*TKJ* BG 49,6-9): „„Dejme mu jméno Adam, aby se nám jméno tamtoho (nebo: „tohoto“) a jeho síla staly světlem.“ „Tamtím“ (nebo „tímto“) může být míněn samozřejmě stvořený Adam pozemský, nicméně není vyloučeno (a k tomuto výkladu se přikláním), že je zde míněn zjevený obraz Boží (který se ukázal doprovázen slovy „je Člověk a syn Člověka“: autor by pak možná narážel i na to, že nebeský hlas mluvil hebrejsky, kde jména „Adam“ a „člověk“ jsou jedním).

PodArch oproti tomu Adama pojmenovává bytostí božskou, duch ze země Adamantíné, který Adama nalezl, jak se plazí po zemi, a pozvedl jej: „Nazval jej jménem ‚Adam‘, protože byl nalezen, jak se hýbal na zemi.“ *PodArch* 88,11-17 (88,16-17 citát). Člověk je zde pojmenován současně podle země, z níž byl stvořen a po níž se plazil, i po nebeské oblasti, z níž pochází jeho duch.

⁹⁴⁰ K pojmenování podle nebeského vzoru, které naznačuje duchovní souvislost, srv. též *ZjAd* 65,5-9, kde takto pojmenovává pozemský Adam svého syna Sétu: „(Poznání) však vstoupilo do semene velkých aiónů. Proto jsem tě také nazval jménem onoho člověka, který je semenem velkého pokolení: z něj (toto pokolení pochází).“ K nebeskému Sétovi viz např. *TKJ* II 9,11-13.

Jiný příklad archontského pojmenování nalézáme také v *Tajné knize Janově*, když demiurg Jaldabaóth tvoří své síly a mocnosti a pojmenovává je.⁹⁴¹ Jím stvořená sedmice sil nese dvojí jména: ta, která jim dal demiurg, jim dodávají sílu, kdežto ta, která jim byla dána nebeskými bytostmi, pro ně znamenají zničení a bezmocnost.⁹⁴² Samotná *Tajná kniha Janova* však uvádí pouze jednu sadu jmen, která mají veskrze dobré konotace,⁹⁴³ takže se nejspíše jedná o ona jména, daná demiurgem k posílení mocností. Archonti tedy jména dávat mohou, a tato jména dokonce mají svůj účinek a přinášejí svému nositeli velkou sílu; nicméně to nejsou jména pravá (protože nevystihují pravou povahu svých nositelů, ale neopak ji skrývají), a proto jejich síla platí pouze vzhledem k tomuto stvořenému světu. Pravá jména Jaldabaóthových sil a mocností oproti tomu pocházejí z božské oblasti a jsou tak silná, že je dokáží oslabit a zničit. Jak konkrétně, spis neuvádí – nicméně vzhledem k teologii gnostických spisů (dle níž je stvořený člověk prostředkem k zničení archontů) je možno předpokládat, že se tak nestane jejich pouhým magickým vyslovením, ale tím, že tato pravá jména člověk pozná, a pozná tak i pravou přirozenost těchto mocností, naučí se rozlišovat, pohrdne jimi a osvobodí se od nich.

Toto pozoruhodné zpochybňování pravosti archontských jmen (aniž by se jim ovšem upírala jejich síla, spíše naopak) nás přivádí ke gnostické „teorii jmen“, kterou zmiňuje *Filipovo evangelium*:

„Jména, která se dávají (věcem) světa, jsou velice klamná, protože odvádějí myšlení od toho, co je pevně dáno, k tomu, co pevně dáno není. Ten, kdo slyší ‚Bůh‘, nezná to, co je pevně dáno, ale zná to, co pevně dáno není. ...Ale pravda stvořila na světě jména kvůli nám, protože se ji nemůžeme naučit (znát) bez těchto jmen. ... Archonti chtěli svést člověka, protože viděli, že je příbuzný s tím, co je skutečně dobré. Vzali jméno těch, co jsou dobří, a dali je těm, kteří dobří nejsou, aby ho skrze jména svedli a svázali je s těmi, kteří nejsou dobří. A potom, jaké milosrdenství jim prokázali! Oddělil je od těch, kteří nejsou dobří, a dají je mezi ty, kteří jsou dobří.“
(*FpEv* 53,23-54,25)⁹⁴⁴

Archonti tedy jména všeho na světě vyměnili. Tato výměna však paradoxně tomu, kdo k ní odhalil klíč, mnohé osvětlil a pomůže mu nalézt význam správný.

Praktickou aplikaci šalivé metody archontů nacházíme i ve *Svědectví pravdy*, kde bůh (tj. demiurg) poté, co odhalil, že Adam s Evou jedli ze stromu poznání, „proklel hada a nazval jej ‚d‘áblem‘.“⁹⁴⁵ Had, který přesvědčil Evu, je nicméně ve *Svědectví pravdy* bytostí dobrou; je to zjevovatel alegoricky ztotožněný s Kristem.⁹⁴⁶ Neříká se o něm, že Evu oklamal (srv. *Gn* 3,13),⁹⁴⁷ ale že ji navedl (nebo poučil).⁹⁴⁸ Jeho biblické přízvisko „nejchytřejší ze vši polní zvěře“ je vyloženo pozitivně jako „moudřejší než všichni živí tvorové, kteří byli v ráji“.⁹⁴⁹ Po svém prokletí si vysloužil přízvisko „d‘ábel“. Přestože v samotné *Genesis* takto had nazván

⁹⁴¹ *TKJ* II 12,13-15.

⁹⁴² *TKJ* II 12,13-33. Podobně dvojí jména má také dvanáctero demiurgových mocností (*TKJ* BG 40,19-41,12; *TKJ* III 17,6-17). Viz King 2006, s. 130-131.

⁹⁴³ Jmenují se „Dobrota“, „Prozřetelnost“ aj. Snad pouze šestá, Žárlivost, může budit pochybnosti (verze *TKJ* BG 44,1 má místo ní „Pochopení“), ale jelikož je spojená s mocností Adonein (*TKJ* II 12,2-33), je ji třeba chápat ve světle interpretace Starého zákona jako vlastnost starozákonního Boha (kterou jeho věřící pojímají kladně).

⁹⁴⁴ Mírně upravený překlad Lucie Kopecké, in: RNH 1, s. 190-191.

⁹⁴⁵ *SvPr* 47,5-6.

⁹⁴⁶ *SvPr* 48,15-49,10.

⁹⁴⁷ *Srv.* *IK* 11,3; *ITm* 2,14. Luttikhuizen 2006, s. 75.

⁹⁴⁸ *TCARO* (*SvPr* 47,4). Viz též Nagel 2002, s. 168.

⁹⁴⁹ *SvPr* 45,31-46,2. „Moudřejší“: *CABE* (*Srv.* *PuvSv* 118,24-26). Zatímco *LXX* překládá *Gn* 3,1 negativně a hada vidí jako „nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς), ve *SvPr* je *θηρίων* nahrazeno slovem *ζῶων*, které má pozitivní konotace (dle Nagela 2002, s. 167-168 a 179, zde autor mohl mít před sebou i Aquilův překlad a částečně - Aquila hada chápe ještě negativněji a nazývá jej „nejzlotrilejší“, což se našemu autorovi ovšem nehodilo - čerpat z něj). Navíc zde had není bytost zemská, ale rajská. Viz Luttikhuizen 2006, s. 76; Gianotto 1990, s. 174.

není, byl v křesťanské i židovské tradici s d'áblem často ztotožňován.⁹⁵⁰ *Svědectví pravdy* se staví proti tomuto chápání a dokládá, že tak dobrého hada nazval „nepravým jménem“ jen dopálený demiurg, aby mu uškodil.

Podobně ve spise *O původu světa* archonti nazvali hada⁹⁵¹ „zvířetem“ (ΘΗΡΙΟΝ),⁹⁵² aby (to) uvedlo v omyl⁹⁵³ jejich výtvoř. Výklad (slova) „zvíře“ je však „učitel“,⁹⁵⁴ neboť on je moudřejší než oni všichni.“ (*PuvSv* 113,34-114,4). Archonti z hada tedy pojmenováním dělají pouhé „zvíře“, aby lidi oklamali, on je však ve své moudrosti snadno předčí. Je pozoruhodné, že samotný název je vodítkem k pravému významu tohoto tvora, aniž by to archonti tušili.

Archonti tedy nějaká jména dávat mohou, ale ta jsou buď 1) *bez významu* (archontovy děti), 2) *pejorativní*, ale s významem, který sami nedohlédají (zvíře),⁹⁵⁵ 3) *kopírují nebeský vzor* (Adam), jsou tedy pravá, avšak nevymysleli je archonti, nýbrž jim byla vnuknuta shůry zjevením 4) *klamná* (jména demiurgových sil a mocností), která mají určitou svojí sílu, avšak pouze v tomto světě, a jsou zde nástrojem archontů k tomu, aby lidi ovládli.

Z tohoto dělení vyplývá, že archonti sami o sobě nikomu a ničemu dát pravá jména nedokážou. Mohou však udílením jmen člověka ve světě klamat. Jen ten, kdo zná správný klíč (to znamená gnostický příběh), je schopen tuto lest archontů odhalit a zahlédnout pojmenování pravá.

Motiv hloupých andělů

Představu, že archonti sami nejsou schopni dát jména, sdílejí gnostické spisy s židovskými a muslimskými výklady Gn 2,18-20, v nichž se v podobné roli ocitají andělé.⁹⁵⁶ Příběh začíná výkladem Gn 1,26: Bůh navrhuje stvoření člověka a obrací se na své anděly.⁹⁵⁷ Když se jej ptají na povahu stvořené bytosti, Bůh jim odpovídá, že bude moudřejší než oni. Andělé tomu zřejmě nevěřili, ale Bůh stvořil Adama a jeho moudrost doložil tím, že přivedl zvířata, která andělé pojmenovat nedokázali, zatímco Adam ano.⁹⁵⁸

⁹⁵⁰ Srv. např. *Mdr* 2,24; *Zj* 12,9; Jústínos, *Dial.* 103.

⁹⁵¹ O kterém se nicméně nikde ve spise jako o hadovi nemluví, nýbrž jako o „učiteli“. Ve složité theologii spisu je tento „učitel“ i druhým člověkem, stvořeným Sofií Zoé.

⁹⁵² Srv. *Gn* 3,1 (LXX).

⁹⁵³ Dosl.: „aby on svedl jejich výtvoř“. Je to však nelogické: archonti se naopak tomu, aby učitel první lidi svedl, snaží zabránit. Možná z textu vypadlo „aby (toto označení) uvedlo v omyl“, případně zápor: „aby on (ne)svedl jejich výtvoř“.

⁹⁵⁴ Vztah mezi „učitelem“ a „zvířetem“ je etymologicky nejasný, nicméně stává se pochopitelným, pokud za „zvíře“ dosadíme zamlčené „had“. V takovém případě by se jednalo o narážku na aramejskou slovní hříčku se slovy „had“ (חיה) a „učitel“ (* חיה nebo spíše חיה) a „Eva“ (חיה). Více k této hříčce, která byla známa i v rabínské tradici (*Genesis Rabba* 20,11, Ginzberg 1947, s. 90-91, p. 48), viz Layton 1976, s. 55-56; Bullard 1970, s. 86; Trumbower 1994, s. 287.

⁹⁵⁵ Dle gnostických nauk je nebeský svět často o krok napřed, předvídá činy archontů a svádí je tak, aby se obracely proti nim, takže je možno předpokládat, že tento význam je ve jméně ukryt z Božího záměru.

⁹⁵⁶ Chipman 2002, s. 446.

⁹⁵⁷ Podobně i v *Koránu* (2,28/30 a 15,28), kde se však Alláh se svými anděly neradí, ale rovnou jim své rozhodnutí oznamuje.

⁹⁵⁸ Midraš *Genesis Raba* XVII,4: „Rabi Aha said: ‚When the Holy one, blessed be He, came to create Adam, He took counsel with the ministering angels, saying to them ‚Let us make man´ (*Gn* 1,26). ‚What will be the nature of this man?´ they inquired. ‚His wisdom will exceed yours,´ He answered. What did the Lord do? He brought the animals, beasts, and birds before them and asked them, ‚What should be the name of this?´ and they did not know. Then He paraded them before Adam, and asked him ‚What is the name of this?´ ‚An ox.´ ‚And of this?´ ‚A camel.´ ‚And of this?´ ‚An ass.‘ ‚And of this?´ ‚A horse.‘ Thus it is written, ‚And the man gave names to all cattle, etc. (*Gn* 2,20). Said He to him, ‚And what is thy name?´ ‚It is fitting that I be called Adam, because I was created from the ground,´ he replied. ‚And what is my name?´ ‚It is fitting for Thee to be called Adonai, since Thou art Lord over all Thy creatures,´ was the answer. Rabi Hiyya said: ‚Thus is written, ‚I am the Lord, that is My name´ (*Iz* 42,8), which means, that is my name by which Adam called me.“ (př. Freedman 1983).

Dle některých textů andělé stvoření Adama dokonce rázně oponovali. Podle jedněch pramenů proto, že se báli, co bude člověk na zemi provádět (tak *Babylónský Talmud*, traktát *Sanhedrin* 38a).⁹⁵⁹ Jiné prameny míní, že andělé nechtěli, aby Bůh stvořil člověka, také proto, že jsou pyšní. Tak dle *Pirke de Rabbi Eliezer* 91⁹⁶⁰ byli andělé pyšní a upozorňovali Boha na Adamovu nicotnost: ten jim dal proto za úkol, aby pojmenovali bytosti, které stvořil. Andělé to nezvládli, zatímco Adam tak učinil bez problémů. Žárliví andělé se jej proto rozhodli přimět k hříchu, aby jej porazili.⁹⁶¹ Dle pozdější verze *Knihy Eldada ha-Dáního* (9. stol.) Bůh přikázal, aby se andělé Adamovi poklonili a Satan, který byl ještě andělem, proti tomu protestoval: vadilo mu, že je Adam stvořen jen z prachu země, zatímco on sám byl stvořen ze slávy Boží Přítomnosti. Bůh na to odpověděl, že Adam má moudrost a pochopení, které Satanovi chybí, a navrhl zkoušku pomocí pojmenování zvířat. Satan zvířata pojmenovat nedokázal, Adam však porozuměl, že mu Bůh pomocí formulace své otázky jméno zvířete naznačuje (vždy mělo začínat na první písmeno věty, kterou se Bůh ptal),⁹⁶² a všechna jména dal správně. Satan vydal zhrzený výkřik, avšak Bůh ho potrápil ještě více tím, že ukázal Adamovi všechny jeho potomky a nechal ho pojmenovat také je.⁹⁶³

Židovské prameny Adamovy vědomosti také podstatně rozšiřují. Adam dal jméno i sám sobě (*Genesis Raba* 17,4), pojmenoval Boha (*Genesis Raba* 17,4) i všechny své budoucí potomky, které mu Bůh ukázal (*Knihy Eldada ha-Dáního*). Jeho pojmenování je určující, protože to, co nějak pojmenoval, se tím skutečně stalo.⁹⁶⁴

Také prameny islámské zdůrazňují Adamovu moudrost.⁹⁶⁵ Ta nicméně Adamovi neslouží k tomu, aby jména zvířat sám vymyslel, ale aby to, co mu bylo řečeno, správně

⁹⁵⁹ „Rab Judah said in Rab’s name: ‚When the Holy One, blessed be He, wished to create man, he created a company of ministering angels and said to them: Is it your desire that we make a man in our image? They answered ‚Sovereign of the Universe, what will be his deeds?‘- ‚Such and such will be his deeds.‘ He replied. Thereupon they exclaimed: ‚Sovereign of the Universe, ‚What is man that thou art mindful of him, and the son of man that thou thinkest of him?‘ (Ž 8,5). Thereupon He stretched out His little finger among them and consumed them with fire. The same thing happened with a second company. The third company said to him: ‚Sovereign of the Universe, what did it avail the former that they spoke to Thee? The whole word is Thine, and whatsoever that Thou wishest to do therein, do it“ (př. J. Schachter and H. Freedman, Epstein 1984). Po potopě tato poslední skupina andělů Bohu namítá, zda nakonec neměla ta první skupina pravdu). Talmud nicméně pojmenování zvířat v tomto kontextu neuvádí.

⁹⁶⁰ Je to spis z 8. či 9. stol., ale zahrnuje patrně i mnohem dřívější tradice (Stemberger 1999, s. 390-391).

⁹⁶¹ *Pirke de Rabbi Eliezer* 91: „Envy, cupidity and ambition remove man (Adam) from the world“. The ministering angels spake before the Holy One, blessed be He, saying: ‚Sovereign of all Worlds! ‚What is man, taht thou shouldest take note on him?‘ (Ž 144,3); ‚Man (Adam) is like unto vanity,‘ (Ž 144,4), upon earth there is not his like. (God) answered them: ‚Just as all of you praise Me in the heights of heaven, so he professes My Unity on earth, nay, moreover, are you able to stand up and call the names for all the creatures which I have created? They stood up, but were unable (to give the names). Forthwith Adam stood up and called the names for all the creatures, as it is said ‚And the man gave names to all cattle.‘ (Gn 2,20). When the ministering angels saw this they retreated and the ministering angels said: ‚If we do not take counsel against the man so that he sin before his Creator, we cannot prevail against him“ (př. Friedlander 1916, s. 84).

⁹⁶² „God brought the bull and said: ‚By what name shall this be called?‘ As he began the question with a B, Adam answered: ‚Bull.‘“ (citát přebírám z Chipmana 2002, s. 447).

⁹⁶³ Chipman 2002, s. 447.

⁹⁶⁴ *Midraš ha-gadol*, s. 66: „To, co nazval ‚osídlení‘, je vskutku osídlení, a to, co nazval ‚pustina‘, je vskutku pustinou.“ (cituji dle Chipmana 2002, s. 449). *Midraš ha-gadol* je spisem pravděpodobně ze 13. stol. (Stemberger 1999, s. 416).

⁹⁶⁵ Srv. obzvl. Maqdisí (citace Chipman 2002, s. 451).

pochopil.⁹⁶⁶ Podle *Koránu* Alláh Adama totiž všechna jména předem naučil, aby mu byl důstojným náměstkem (chalífou) na zemi (súra *Kráva* 2,28/30-32/34).⁹⁶⁷

Povaha jmen, která Adam dává

Podívejme se nyní na výklady příběhu o pojmenování zvířat z hlediska toho, jak který spis chápe povahu udílených jmen. V tomto ohledu lze rozlišit následující čtyři kategorie. Podle *Gn 2,19-20 má Adam možnost dávat a vymýšlet jména sám taková, jaká chce a jak se mu zlíbí* [1]. Tento motiv se v různých tradicích rozvíjel a měnil.

Židovské prameny zdůrazňují, že Adamovo poznání pochází z jeho moudrosti a pochopení, aniž by ho Bůh musel něco naučit, a proto má Adam přednost před anděly.⁹⁶⁸ V těchto pramenech tedy dal Adam jména tak, jak se mu zlíbilo, *protože toho byl schopen, a tato jména jsou patřičná* [2]: Adam sebe příhodně nazývá podle země, z níž byl stvořen, a Boha takto příhodně nazývá „Pán“.

V dalších textech je motiv rozvíjen tím směrem, že Adam dává zvířatům (a všem svým potomkům) *pravá jména* [3], na něž jej Bůh dovedně navedl (*Kniha Eldada ha-Dáního*), nebo jeho pojmenování nabývá prorocký či určující charakter, a to, co tak pojmenuje, se tím skutečně stane (*Midraš ha-gadol*).

Islámská tradice, podle níž všechna jména Adama naučil Alláh, přichází s představou *jmen nejen pravých, ale i předem daných* [4].

Gnostické texty tedy podle této klasifikace můžeme zařadit do [2] (*PodArch*) nebo do [3] (*PuvSv*; možná i *PodArch*) kategorie.

Závěr

Ve všech tradicích, kde s příběhem pojmenování zvířat mají něco společného andělé nebo archonti, je oproti nim Adam božskou stranou preferován. Přestože je slabý, nicotný a stvořený ze země, má schopnost pochopení a moudrost: dokáže pojmenovat zvířata, což sami andělé ani archonti nedovedou. V gnostických spisech archonti neznají přirozenost Adamovu, zato on zná (*PuvSv*) nebo má možnost (*PodArch*) poznat povahu jejich. Tento příběh, vůči Adamovi jeden z nejpozitivnějších, je v židovských textech lekcí pro anděly, že pravý Bůh věci dělá tak, jak chce sám, a že člověk má přese všechno, co bude dělat, Boží důvěru. Totéž platí i v gnostických spisech, v nichž sice s nápadem pojmenovat zvířata přicházejí archonti sami, ale následkem toho, že Adam zvířata pojmenoval, zjišťují, že má v sobě něco z božského světa. Reagují však nepatřičně, protože tuto část chtějí využít pro sebe (*PodArch*), nebo potlačit (*PuvSv*), a tak i tento příběh slouží v gnostických spisech k jejich budoucímu odsouzení.

Gnostické tradice rozlišovaly mezi pravými a nepravými jmény, jejichž poznání (v rámci gnostického příběhu) mělo velký význam pro pochopení uspořádání světa božského i

⁹⁶⁶ Chipman 2002, s. 446: „according to Genesis, Adam has the ability to create and invent things by himself, without God teaching him, whereas the Qur’anic Adam receives the knowledge he needs in order to be God’s *halífa*.“

⁹⁶⁷ *Korán* 2,28/30-32/34 (př. I. Hrbek): „Hle, Pán tvůj k andělům pravil: ‚Umístím na zemi náměstka!‘ I řekli: ‚Chceš tam ustanovit někoho, kdo pohoršení na ní bude šířit a krev na ní prolévat, zatímco my slávou Tvou pějeme a svatost Tvou prohlašujeme?‘ Pravil: ‚Já věru znám to, co vy neznáte!‘ A naučil Adama jména všechna, potom je předvedl andělům a řekl: ‚Sdělte mi jména těchto, jste-li pravdomluvní!‘ ‚Sláva Tobě,‘ řekli, ‚my máme vědění jen o tom, čemus nás Ty naučil, neboť Tys jediný vševědoucí, moudrý!‘ Pravil: ‚Adame, sděl jim jména toho všeho! A když jim sdělil ta jména, pravil Bůh: ‚Neřekl jsem vám, že znám nepoznatelné na nebesích i na zemi a že znám dobře i to, co najevo dáváte, i to, co skrýváte?‘ A když řekli jsme andělům: ‚Padněte na zem před Adamem!‘, tu padli všichni kromě Iblíse, jenž to odmítl, zpychl a stal se jedním z nevěřících.“

K dalším islámským pramenům viz Chipman 2002, s. 446; 448 a 450-451.

⁹⁶⁸ Srv. *Genesis Raba* 17,4; Bin Gorion 1992, s. 38-39; Ginzberg 1947, vol. 1, s. 61-62 (2008, s. 44-45).

pozemského. Dávání jmen pravých umožňuje pouze spojení s nebeským světem. Jmen a pojmenování nicméně užívají (a zneužívají) ve světě i archonti, ale jen proto, aby se to stalo v posledku jedním z prostředků, jak mohou být odhaleni.