

Posudek oponenta na bakalářskou práci kol. Kristýny Jiráskové

Pavlovy šátky a kapesníky: Černá a bílá magie v Efesu (Skutky 19, 11-20)

(Mgr. Filip Horáček, Ph.D.)

Cíl této zajímavé, svěží a rozumně založené práce je formulován nejen zcela jasně, ale také velmi přitažlivě (s. 6): „Cílem práce je též určit, z jakého důvodu je Pavlův typ magie nejen přípustný, nýbrž i Lukášem velmi vyzdvihovaný, zatímco na první pohled velmi podobná magie synů Skeuy ve Sk 19 je naopak odmítána.“ Magie obou protistran vypadá navenek stejně, ale je Lukášem hodnocena protikladně, a právě otázka vyvolaná touto podobností, kterou ale čtenář Sk má vnímat jako zásadní odlišnost, práci inspirovala (s. 7). Na otázku si autorka odpovídá, mohu-li parafrázovat (srv. s. 41), že síla leží na straně vzkříšeného Krista, nikoli dobových běžných čarodějů, a to i přesto, že skutky konané silou vzkříšeného Krista jsou často svou formou i cílem podobné či shodné s těmi, o které usilovala běžná každodenní magie (s. 44). Analogicky s inkriminovanou pasáží ve Sk postupuje Lukáš i v jiných příběžích tohoto typu, mj. Sk 16,16-23 (s. 42). Ve studované pasáži Sk 19 jsou čarodějové neúspěšní, jinde jsou i úspěšní (8,9.11; 13,7), ale rozdíl je především ve zdroji, z něž čerpají.

Z autorčiny práce také zajímavě vyplývá, že roli hrají i peníze. Lukášovým záměrem je zcela jasně ukázat zjevně nesamozřejmou věc (samozřejmosti není třeba prosazovat knihami), že síly působící ve víře v Krista nemají nic společného se zajištěním výdělků. To podle mne navíc znamená, že tento Lukášův autorský záměr je něco, na co bylo třeba soustředit významný aspekt jedné celé knihy a asi to tedy nebylo pro dobové (i křesťanské) publikum bernou mincí.

S autorčinou prací nemohu souhlasit v tom, že jsou potřeba termíny bílá a černá magie, na nichž práci ve značném míře staví. Lukáš se totiž ve Sk soustředí spíše na zcela klasickou západní konfrontaci „legitimní náboženství versus nelegitimní magie“. Autorka chce nazývat první člen tohoto protikladu „bílou magií“, ale opravdu donucující důvod pro to nevidím. Jinými slovy, co brání tomu, mluvit o křesťanské straně jako o legitimní či náboženské, kdežto o protihráčích jako o nelegitimních a magických? Tyto termíny by se hájily snadno, narozdíl právě od termínu „bílé magie“, který je tu takto navíc. Autorka se při tom opírá (s. 20) relativně přesvědčivě právě o Filónovu (*De spec. leg.* 3.100 nn.) distinkci *aléthés magiké* versus *kakotechniá*, „padělek té první“, protože Filón je žid hellénistického prostředí a současně patří chronologicky do zhruba téže epochy jako NZ (ale cíle a prostředky těchto umění jsou u Filóna podle mne odlišné). Nicméně i bez opory ve Filónovi pokusy chápat nějaký jev našimi, tomuto jevu vnějšími termíny, nejsou nijak předem odsouzeny ke statusu neoprávněného počínání. Shrnuji, že označovat Pavlovy mocné skutky jako „bílou magii“ je jednak nepotřebné vzhledem k samozřejmějšímu protikladu „magie versus náboženství“, jednak by sám Pavel/Lukáš nesouhlasil s využitím Filónovi koncepce (protože ta jasně neodpovídá Lukášovu teologickému záměru). Je ale součástí intelektuálního hledání zavést si pracovní definice – které se pak v procesu proměny či mohou být opuštěny. Autorčina chyba je vlastně jen v tom, že tento proces nenechala proběhnout do konce či v tom, že se dost teoreticky nepřipravila na zámotek, jež představuje pojem magie.

Magie je dost obtížné teoretické téma (jak autorka sama jasně říká na s. 19) s dlouhou historií a nejednoznačným vyústěním. Autor Sk dle mého (v perspektivě religionistického

odstupu od Lukášovy víry) myslí přinejmenším na první pohled ve schématu „můj zázrak je tvoje magie“, jinými slovy to, co je v jeho systému legitimní, je nelegitimní v systému jemu cizím, pohanském. U autorky se podobné ponětí projevuje (přinejmenším formulačně) na s. 6: „křesťanské zázraky“ versus „každodenní praktikování magie v řecko-římském světě“, ale jindy (s. 19) vnímá oproti tomu obousměrnost tohoto principu („můj zázrak je tvoje magie“), když podotýká, že „důraz na svátosti a zázraky znamenal souhlas s určitými formami magie“ (srv. Mk 5,25-34 zmíněné autorkou či užití sliny při zázračné léčbě v Mk 7,33)¹. Některé, byť málo početné, úkony i samého Ježíše mají aspoň navenek shodu s magickými praktikami, z nichž byl také napadán (Mk 3,22-9: vyhánění zlých duchů Belzebulem) a nz autoři se proto představě Ježíše-zaklínače museli bránit (s. 21). Autorčino přesvědčení, že církevní svátosti a jiné úkony jsou magické, obsahuje dobré religionistické tušení, že hranice mezi magií a náboženstvím je v západní tradici viděna obvykle jen z jedné strany („my máme náboženství, ale vy magii“). Tento názorový proud se však v religionistice neprosadil nijak plně a naopak lze hájit, že termín magie má validní formální opodstatnění. Např. hippokratovský autor *De morbo sacro* nejen pociťoval, ale i výslovně formuloval rozdíl mezi náboženstvím a jinými, méně legitimními praktikami. (Tyto úvahy včetně odkazů přebírám z teoretického religionistického článku o koncepci magie od H. S. Versnela: „Some Reflections on the Relationship Magic – Religion”, *Numen* 38/2 (1991), s. 177-97, který by byl poskytl pro autorčinu práci ještě lepší platformu než po které rozumně sáhla do velké oborové encyklopedie,² s. 19-21.)

Potíž vidím i v pojmu „křesťanská magie“, který si autorka při práci zavádí. Je velmi nesamozřejmý a již od začátku přetížený vzhledem k antickým rozhraním mezi pohany a křesťany, kdo se obrací na magické/nelegitimní síly a kdo na legitimní (obě strany, pohanská i křesťanská, se navzájem obviňovaly a pronásledovaly z téhož). Co je magické a co naopak zdravé působilo i uvnitř křesťanství od 16. stol. dodnes zejména na rozhraní katolické a protestantské teologie (v defenzivě vůči obvinění z magičnosti by měla být z protestantské perspektivy katolická strana se svou koncepcí „*ex opere operato*“). Proto je třeba zdůraznit, že termín „křesťanská magie“ je zatížen už tímto. Navíc je zde další, opět již antické rozhraní, který pojem „křesťanská magie“ může evokovat: i křesťané si podobně jako kdokoli jiný mohli vést typicky magickým způsobem, tj. používat zaklínadla donucovacím, spíše než suplikativním tónem a ve snaze škodit atp. Autorka se u „křesťanské magie“ v tomto smyslu pozastavuje na s. 21 a zejm. 39 (pasáž o Skeuových sedmi synech exorcistech používajících Ježíšovo jméno může varovat křesťany před podobnými magickými praktikami s tímto jménem, které ale dle Lukášova obrazu samozřejmě nefunguje jako magicky mocné jméno nedávno zemřelého dle hellénistického pohanského vnímání; srv. Fp 2,10). Autorčina práce nicméně při užití termínu „křesťanský magie“ předpokládá úzkou souvislost Skutků apoštolských a v tomto předem vymezeném úzkém rámci její pracovní terminologie funguje. Přesto platí, že na slovech „křesťanská magie“ již předem visí několik asociací.

Nyní přecházím ke konkrétnějším, méně obecným připomínkám, někdy výtkám.

¹ Na s. 20 vidí totéž napětí v SZ, kde je něco odsuzováno jako magie, ač se tu postupy snadno označitelné za magické vyskytují, srv. třeba Lv 14,1-7.

² V takovém případě se ale uvádějí autoři hesel, nejen hlavní editor (s. 19 pozn. 55).

Sekundární literaturou (i lukášovským dílem samým) se autorka zabývá s citem pro rozsah bakalářské práce, ale současně čte i recenze na své výchozí monografie (pozn. 48-9). Vysoké hodnocení Tannehillova komentáře jako unikátního je upřílišněné – na biblické texty jsou uplatňovány nejrůznější literárněvědní metody zcela běžně (ale autorka asi myslí jejich uplatnění konkrétně přímo na Sk). Někdy takto sice prosvítá, že autorka na bakalářském stupni se v oboru pohybuje pochopitelně nově, ale jiné pasáže ukazují, že orientace ve starověku už zapustila některé kořeny (v obohacujícím výkladu o „ženě trpící krvotokem“, s. 34 [ovšem neporozuměla ze sekundární literatury souvislosti náboženské „čistoty“ a krvotoku; správný odkaz v pozn. 167 má být na Lv 15,25-30 o abnormálním krvotoku, nikoli na Lv 12 o rodičce]³).

Spekulace o tom, jak se potní šátky dostávaly k lidem (s. 28), jsou opravdu nejisté, jakkoli představují zajímavé pokusy o domyšlení Lukášových barvitých líčení, na druhý pohled vlastně překvapivě kusých.

Ze sekundární literatury autorka vybírá cenné náhledy, například pozorování, že jeden exorcista (tj. Ježíš) zvítězil nad celým plukem démonů v Lk 8,26-39 či vyhnal „sedm démonů“ z Marie Magdalské (8,2), zatímco na druhé straně sedm exorcistů nezmohlo nad jedním démonem ve Sk 19,13-17 (s. 24, 38-9). Podobně jsou vysvětleny mocné činy apoštolů, které jsou „silově“ větší než u samotného Ježíše (uzdravení stínem v Sk 5,15 nebo ještě více „na dálku“ kapesníkem s potem v Sk 19,12), jakkoli by se proti tomu dal postavit čin uzdravení na dálku u Lukáše samotného (Lk 7,1-10).

Volba tří překladů zpracovávaného biblického textu není nevhodná. Ale autorka si nechala ujit Bauer – Dankerův slovník k NZ, který ke každému jednotlivému slovu vypracovává jeho hluboké pozadí v antickém světě. K jeho užívání se stačí za několik minut naučit písmena řecké abecedy, a celá tato odborná oblast se snadno zpřístupní (užitečnost slovníku je hlavně v odkazech do primárních dobových materiálů, odkud lze často čerpat porozumění v nz problémech).

Když autorka hovoří o významu zvoleného tématu a hodnotí ho jako „obrovský“ (s. 6), bylo by třeba explicitněji povědět, proč ho tak vidí. Jinak se čtenář jen domýšlí z následujících asi dvou stran, že jde o záhadně působící praktiky ve Skutcích.

Lukáš nakonec dopadá v autorčiných očích mj. i jako „věrohodný spisovatel“ a „historik“ (s. 9), proti čemuž by se ale dala snadno postavit například jeho až mechanická schematičnost v reprezentaci misie (zvěstování židům – odmítnutí – přijetí pohany za současného brždění možných konfliktů s římskou státní mocí, které židé rozdmýchávají).

Na s. 14-15 dopadá zvolený anglický překlad jako ten nejlepší téměř bez boje. Anglických překladů je celá řada a pozici vedoucího nebude snadné takto jednoznačně obsadit. Nicméně je jasné a užitečné, že autorka zvolila jeden ze standardních anglických překladů.

³ Podobně dotek mrtvolky není dle autorčina nepřesného vyjádření „nejpřísnější tabu“ (s. 37), protože není trestané smrtí jako je oproti tomu např. porušení šabbátu (Ex 31,14 aj.), zneužívání Božího jména či duplikace masti k velebnému pomazání (Ex 30,33) ke křivým přísahám (Lv 19,11-12 aj.); dotek mrtvolky má sice očišťovací pravidla, ta ale nestojí nic víc než týden času a očištné procedury (Nu 19,10-22; odlišná verze nakládání s poskvřenými od mrtvolky v Nu 5,1-4 vyžaduje vyhoštění z tábora, ale ani tato přísnější varianta není ještě totéž co smrt, respektive „vytětí“).

Autorka přinejmenším implikuje, že Lk oproti Sk není psáno chronologicky (s. 12), což budí podiv, ale snad jde jen o formulační chybu. Podobně není pravda, že Sk neoznačují Pavla za apoštola (s.29), srv. namátkou Sk 14,4-5.

Teologickou poznámku bych měl k tvrzení, že vymítání démonů Ježíšovo učení doplňuje. Boží království není křesťany chápáno doktrinárně jen jako osvobodivá nauka, ale přichází neméně i prostřednictvím hmatetelné skutečnosti (srv. Mt 11,5). Jistě jde ale opět jen o nedotažnou formulaci.

V pozn. 7 chybí odkaz na verš (jde o verše 6 a 13). V pozn. 47 je místo vydání „Praha“ asi chybné. Citace „z druhé ruky“ musejí obsahovat i odkaz do původního textu, nikoli jen onu „druhou ruku“ (s. 28 pozn. 114).

Někdy autorka vypadne ze stilistické roviny, např. anglismem „line by line“ (s. 18, česky: komentář po verši) a text by si zasloužil korekturu (např. s. 19: „ve většině společnostech“).

Závěr: v práci naprosto jasně převažují klady, zatímco slabosti přesně odpovídají bakalářské rovině. Navrhuji práci přijmout a známku jedna.

18. srpna 2021, Praha

F. Horáček