

Posudek na bakalářskou práci Jakuba Tichého *Kniha Jonáš: autorství a datace*.

Kolega Tichý si v práci klade otázku po době vzniku knihy Jonáš a po jejím autorovi. Práce je psána většinou kultivovaným jazykem a je přehledně strukturovaná. Autor využívá zahraniční literatury, i když spíše komentářové. Odkazy na odborné studie a články se v textu neobjevují. Zatímco první čtenářský dojem je výborný, s tím, jak se člověk textem prokousává k závěru, postupně nabývá dojmu, že se autor opakuje a čtenář se dozvídá stále méně nového a podstatného.

Nyní ale ke konkrétním nedostatkům práce. Autor na počátku práce deklaruje snahu o nábožensky neutrální a politicky korektní jazyk. Bude prý užívat výrazu „hebrejská bible“ (i když Tenach a Starý zákon už svým řazením kanonických knih netvoří identické a zaměnitelné korpusy textů), ale toto na několika místech porušuje (Starý zákon, starozákonní, s. 13). Politicky či nábožensky nekorektní je pak uvádění Božího jména na s. 18. Z podobného soudků nedostatků pak zaráží některé formulace, které hraničí s antisemitismem, který se objevoval v biblistických interpretacích tak někdy na počátku a v 1. polovině 20. století. Kolega Tichý totiž vehementně zastává tezi o sklonu Židů k dobrovolné a záměrné separaci, který je prý obsažen „v jádru hebrejského náboženství“. Tichý dále píše, že „jednou z hlavních starostí poexilního židovství tak bylo zajistit i ‚rasovou‘ čistotu“ (s. 41). Hovořit zde o rase a rasismu – byť v uvozovkách – je nejen fakticky chybné, ale s ohledem na bolestivé dějiny židovského národa i mimořádně nevhodné. Vzápětí následuje klasický „christocentrický“ narativ o překonání židovského partikularismu křesťanským univerzalismem, který ovšem kolega Tichý nepřipisuje Pavlovi, ale dokonce už Ježíšovi, který tak prý překonává „tradičně uzavřenou a sebestřednou sebereflexi Izraele“ (s. 41). S nábožensky a politicky neutrálním a korektním jazykem je takřikajíc „Schluss“.

Zásadní výtku lze ovšem vznést proti jádru autorovy argumentace. Autor se rozhodl soustředit se na *dataci vzniku a postavu autora*. Úkol nadmíru obtížný a v bakalářské práci těžko zvládnutelný. Historicky autor knihu Jonáš vymezuje krajními body: 1. polovina 8. století a přelom 3. a 2. století př. n. l. Zatímco *terminus ante quem* tedy přelom 3. a 2. století je nezpochybnitelný (uvádí se přesněji rok 190), *terminus post quem* mi přijde spíše arbitrární. Na s. 46 se kolega Tichý pokouší vyrovnat s tezí kompendia *Grundinformation Altes Testament*, které umísťuje knihu do přelomu 3. a 2. století. A činí tak především na základě helénistických paralel k motivům knihy Jonáš. S těmito argumenty se kolega Tichý nikterak nevyrovnává a přesto tezi (tu mylně připisuje editorovi knihy J. Ch. Gertzovi a nikoli Konradu Schmidovi, který je autorem kapitoly!) odmítá a to jen na základě konstrukce, že pozice knihy v kánonu nikdy nebyl zpochybněna. Takový argument je vadný z několika důvodů. Za první, to, že se o věci nepochybovalo, neznamená vůbec nic. Za druhé, je třeba vzít v úvahu, že formování kánonu hebrejské bible je dlouhotrvající proces, který se odehrává několik století po údajném vzniku knihy Jonáš. Za třetí, stáří knihy nemuselo být argumentem pro její přijetí do kánonu.

Hovoří-li kolega Tichý o osobnosti autora, jsou jeho teze ještě problematičtější a méně opodstatněné. Pro umístění autora do Jeruzaléma totiž nehovoří vůbec nic. Stejně tak to mohl být zbožný Žid v Alexandrii nebo v Malé Asii. Tvrzení kolegy Tichého, že „Satirický tón knihy může být ozvukem zklamání vzdělaného, dobře postaveného navrátilce z exilu nebo potomka takových navrátilců, z vývoje v Judsku v době blízké působení Ezdráše a Nehemjáše“ není ničím víc než spekulací, jakých lze stvořit celou řadu.

Kolega Tichý nakonec dochází, bez nějakých zvláštních zdůvodnění, k tvrzení, že text mohl vzniknout na přelomu 5. a 4. století nebo ve 4. století př. n. l. Zde ovšem zaujímá stanovisko, které jde proti mínění většiny soudobých badatelů, aniž by pro to poskytl nějaké závažné důvody (raději přecházím jeho snahu klást dobu vzniku někam až do 6. století, což se také v textu objevuje; viz: s. 50).

Celkově tedy nelze říci, že by autor svému cíli dostal. Bez argumentace odmítá soudobý badatelský konsensus a dochází ke stanovisku, které zdůvodňuje bohužel velmi nedostatečně. Jako zvlášť problematické se mi jeví to, že autor zanedbal komparaci literárních motivů, která poskytuje snad možná jediné vodítko pro nějakou jakž takž odpovídající dataci textu (k tomu viz: G. Meik „Zur motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona“ *Theologische Zeitschrift* 59, 2003, s. 222-247). Helénistické paralely jsou totiž celkem zřejmé. Motiv velryby, která spolkně loď, člověka, zvíře a pak jej vyvrhne je totiž dosti populární a to zejména od doby Alexandrových výbojů (viz: Dionýsius Periegetes). Motiv se stane natolik populární, že si z něj satyrik Lukiános tropí legraci (viz: *Pravdivé příběhy*). Motiv velryby se však neobjevuje v řecké literatuře dříve. Nejstarší příběhy o tom, že velryba někoho či něco spolkla a pak znovu vyvrhla, máme zřejmě z literatury indické (konkrétně z Višnupurány). A právě v indické literatuře je daný motiv velice rozšířený, jak na mnoha příkladech ukazuje Gerhards Meik v odkazovaném článku. Taková koincidence vede Meika k tvrzení, že daný motiv se prostě do Evropy a Přední Asie dostal až s výboji Alexandra Makedonského do Indie, kde byl dávno doma. To má ovšem své dopady i na úvahy o dataci knihy Jonáš. Je-li taková konstrukce správná, pak kniha vznikla mezi léty 320 a 190 př. n. l. Víc nemůžeme říci ani o době vzniku, natožpak o autorovi.

To je tedy výtko, jež směřuje na samotné jádro autorovy práce. Dále několik výtek menšího významu.

Přinejmenším diskutabilní je autorovo tvrzení, že Palestina byla i v předhelénské době součástí řecké *oikumené*. Skutečně má na mysli i vnitrozemské oblasti? (s. 49)

Objevují se také protiřečící si teze: autor si klade otázku po době vzniku a na druhé straně hovoří o helénistických motivech v knize Jonáš (s. 11). Nepodkopává tím ale zároveň svůj závěr, ba dokonce celé tázání, které tyto motivy (jaké konkrétně?) nebere ve svém pojednání v potaz? Můžeme pak skutečně vážně uvažovat o tom, že kniha Jonáš vznikla dříve než koncem 4. století?

Na s. 12 autor říká, že kniha Jonáš končí otázkou bez odpovědi, že závěr je – doslova – otevřený. *A mně by nemělo být líto Ninive, toho velikého města, v němž je víc než sto dvacet tisíc lidí, kteří nedovedou rozeznat pravici od levice, a v němž je i tolik dobytka?* (Jn 4,11) Rečnická otázka není totéž co otevřený závěr, ba dokonce je tato literární figura jednoznačným, chtělo by se říci až didaktickým, interpretačním klíčem, který naopak nic otevřeného a nezodpovězeného nenechává.

Na straně 14 jsou chybně uvedena hebrejská jména. Neumím-li hebrejsky, je vhodnější uvádět transliteraci nebo transkripci.

Na s. 18. Není vůbec jasné, proč autor spojuje Taršiš s Týrem, když Týros není v Jonášovi zmíněn ani jednou.

Problematická teze je na s. 36 „Pokud však Jonáše v jedné z jeho poloh interpretujeme jako kritickou polemiku s některými aspekty poexilního židovství, pak jeho samolibá jistota, že bude zachráněn, dobře odpovídá kritickému náhledu, který kniha implicitně vyjadřuje. Izrael si je v své hříšnosti jist Boží pomocí“. Oboje je totiž hypotéza, která není dostatečně zdůvodněna. Autorova interpretace knihy Jonáš je dosti svérázná až svévolná. Opravdu lze knize rozumět jako polemice? Opravdu je kniha

kritikou Izraele a jeho údajné samolibé jistoty spásy? Máme dochovanou nějakou jinou poexilní polemiku (abychom se mohli alespoň o něco opřít)? Tohle je přece humorná kniha, satirická, tedy když už kritika, tak oblečená do humorné a naučného hávu. Knihu lze spíše číst jako parodii na prorockou situaci. Jonáš je literární postavou, která zkrátka neodpovídá tradičnímu obrazu proroka a autor si tak spíše činí legraci z několika tradiční náboženských představ a možná i z prorockého hnutí jako takového. Chápat knihu s jejím vtipně-didaktickým laděním jako kritiku či polemiku s údajnou izraelskou samolibostí (sic!) a jistotou spásy je poněkud zvláštní.

Taktéž problematická je autorova interpretace Jonášovy „vzpoury“. Její smysl autor chápe následovně: „ani putování do nejvzdálenějších míst člověka nevytrhne danostem - pokus vymknout se řádu světa, končí vždy nezdarem. Tento motiv lze v kontextu starověkého Blízkého východu sledovat v širokých kulturně-historických souvislostech, jejichž rozvedení ovšem daleko překračuje rámec této práce.“ (s. 40) Tak je nadhozena velmi silná teze, ovšem není nikterak rozvedená. Kdyby autor skutečně přikročil k interpretaci, neřku-li ke komparaci, zjistil by, že sdělení textu rozhodně nelze číst jako *vzpouru proti řádu světa*. To je naopak spíše motiv *antický, řecký*. Hebrejský Bůh – i Bůh v knize Jonáš – je Bohem slitovným, který nic takového jako neměnný řád světa nezná, spíše je to On, kdo jej nerespektuje a svou slitovností překračuje.

Závěrem drobné formální a jazykové nedostatky: Formálně horní index odkazující na poznámku se umísťuje až za interpunkční znamínko. Co je „nerigorózní psychologická sonda“ (s. 11)? Místy se objevují podivné výrazy jako „zřídka“ (s. 19), „o symbolistních činech“ (s. 38); krkolomné jmenné konstrukce: „začíná sesláním větru Bohem“ (s. 19); „což je využito ke zdůraznění radikality obrácení obyvatel“ (s. 24)

Práci nicméně doporučuji k obhajobě a navrhuji hodnocení na rozhraní **dobře až velmi dobře**.

25. srpna 2014

Milan Hanyš, Ph.D.