

## Úvod do problematiky pramene *Doctrina Iacobi nuper baptizati* I: Židovská komunita a eschatologie\*

■ JÁN BAKYTA (Praha)

Abstract:

### Introduction to the issues of the *Doctrina Iacobi nuper baptizati* as a historical source I: Jewish community and eschatology

This is the first detailed introduction of the *Doctrina Iacobi*, completed with the translation of some informative passages, to Czech readers. Some problems which the text presents to the interpreters are solved by the author afresh. The thesis of Olster (1994) that the author of the work was inspired by Jewish sources in his presentation of apocalyptic issues is defended. It is furthermore argued that the scenario which counts the Roman Empire as being teared up by the nations implies most probably, even if not wholly certainly, an author writing well after the collapse of the Byzantine rule in the East under the Arab incursion.

**key words:** *Doctrina Iacobi nuper baptizati*; Jews; Christian anti-Jewish polemic; Byzantine Empire; Arab/early Islamic conquest; apocalyptic; eschatology; *Book of Zerubbabel*; Armilus

**klíčová slova:** *Doctrina Iacobi nuper baptizati*; židé; křesťanská protižidovská polemika; byzantská říše; arabský/raněislámský výboj; apokalyptika; eschatologie; *Kniha Zerubábelova*; 'Armílós

V řečtině sepsaný text dnes v literatuře zpravidla uváděný latinským názvem *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (česky tedy „Učení nedávno pokřtěného Iakóba“; dále *DI*)<sup>1</sup> a řazený mezi díla polemizující z křesťanských pozic

\* Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204053 (Univerzitní centrum pro studium antické a středověké myšlenkové tradice). Děkuji recenzentům/recenzentkám za posouzení článku a za korekce či podněty, zejména k pozn. 52 a 56 a češtině textu.

<sup>1</sup> Tento moderní latinský titul a jeho navržený český ekvivalent představují pokusy o překlad začátku titulu řeckých rukopisů *Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου*.

s judaismem neunikl pozornosti už např. zakladatele řecké paleografie B. de Montfaucona,<sup>2</sup> podrobně popsán a následně vydán byl však až v letech 1899–1910 profesorem církevních dějin N. Bonwetschem.<sup>3</sup> V recenzi této *editio princeps* vyslovil klasický filolog a byzantolog P. Maas přesvědčení, že zajímavější raněbyzantský text nebyl už dlouhou dobu objeven a že i editor samotný jeho význam podceňuje.<sup>4</sup> V době nedávné pak známý nizozemský badatel na poli judaismu a Židů<sup>5</sup> v řecko-římském světě W. P. van der Horst zdůraznil význam tohoto pramene pro hebraisty, zároveň ale i nedostatečnost jeho zpracování (postrádá anglický překlad a podrobný historicko-filologický komentář).<sup>6</sup>

Tyto dva hlasy předběžně sice poněkud abstraktně, ale snad dostatečně ilustrují, že *DI* byla a je badateli považována za zajímavý pramen. Zmínku o něm lze sice najít i v české literatuře,<sup>7</sup> avšak jeho zevrubnější představení v ní zatím chybí. V tomto příspěvku si proto kladu za cíl čtenáře a čtenářky s dílem poněkud podrobněji seznámit (a předložit překlad několika z dnešního úhlu pohledu klíčových pasáží).<sup>8</sup> Zároveň se ovšem budu – zajisté poněkud paradoxně – snažit ukázat, že ačkoli o text zajímavý i podle mého soudu skutečně jde, jeho přínos jako historického pramene je přeceňován ve všech ohledech, v nichž se těší pozornosti: jako svědectví dobové situace Židů, doklad jejich nuceného hromadného křtu za císaře Hérakleia (610–641) i nejstarší doklad ve prospěch jednoho revizionistického náhledu na počátky islámu. Při této své skepsi vycházím z pokusu odhadnout postupnou genezi textu a připisat mu ve stávající podobě pozdější dataci, než je většinou předpokládána. Daný přístup se může opřít o některé předchozí příspěvky,<sup>9</sup> ve své konkrétní podobě je však nový.

<sup>2</sup> Jak informují BONWETSCH 1899, s. 412n. a 1910, s. III a NAU 1912, s. 728–729.

<sup>3</sup> Popis a podrobná informace: BONWETSCH 1899; edice: BONWETSCH 1910.

<sup>4</sup> MAAS 1911, s. 459.

<sup>5</sup> V článku se snažím rozlišovat, ačkoli je to místy poměrně složité, mezi pojmy „žid“ a „Žid“. První z nich chápu nábožensky, druhý sociálně a kulturně.

<sup>6</sup> VAN DER HORST 2009, s. 208.

<sup>7</sup> VAVŘÍNEK – BALCÁREK 2011, s. 134 (s. v. *Doctrina Iacobi nuper baptizati*).

<sup>8</sup> Van der Horstovo dezideratum kompletního překladu a komentáře *DI* (viz pozn. 6) v angličtině (a tím spíše v češtině) je podle mého soudu autorsky a zejména nakladatelsky stěžejí realizovatelné přinejmenším proto, že většinu textu díla tvoří v zásadě nepointované starozákonní citace (cf. dále s. 66). Reprezentativní a zajímavý výběr z originálních a zajímavých pasáží lze však snad přeložit i v rámci tohoto článku.

<sup>9</sup> Zejména jde o poznámky u NAU 1912, s. 721, 725 a 737 a o SPECKA 1997b, s. 267–439 (tady viz především úvodní shrnutí na s. 268–269).

V článku určeném také rozšíření povědomí o *DI* v širší filologické a historické obci čtoucí v češtině lze samozřejmě navrhovaná řešení pouze nastínit. Navíc je při omezeném prostoru nutné výklad rozdělit: znamená to, že problematika *DI* jako pramene o Muhammadovi a dokladu nuceného křtu židů, její datace a postupné geneze zůstávají v následujících řádcích stranou.

### Neřecké verze textu a nástin jeho obecné badatelské recepce

Další zpracování a výzkum pramene a současně repertoár jeho různých neřeckých verzí, které hrály při vydávání, kontextualizaci a uchopení spisu významnou roli, lze nastínit takto: *DI* byla ve středověku přeložena do několika dalších jazykových mutací. Církevněslovanská (resp. ruská) byla slavistům, nikoli však grécistům a dalším badatelům, známá i před Bonwetschem, který z ní pak mohl těžit i při vydávání řeckého originálu. Novodobá kritická edice této verze ovšem chybí.<sup>10</sup> Překlad do arabštiny, u něhož lze rozlišit tři recenze, vydán dosud taktéž nebyl.<sup>11</sup> Z arabského textu přímo nedochované druhé recenze byl pořízen překlad do etiopštiny, jehož první část rok před Bonwetschem a v přesvědčení, že jde o text nepřekladový, vydal S. Grébaud.<sup>12</sup> Po záhy následujícím rozpoznání spojitosti etiopského a řeckého textu publikoval nově řecký, který odpovídal vydané části etiopského textu, F. Nau. Tato edice se ovšem nedočkala pokračování a nebyla už jenom proto v praxi příliš používána a recipována. Editorický úvod však obsahuje některé zajímavé a podstatné postřehy, z nichž lze na tomto místě uvést hypotézu o někdejší existenci překladu *DI* do syrštiny.<sup>13</sup> Druhá část etiopského překladu vyšla s odstupem několika let.<sup>14</sup> Zatím poslední a nejpodstatnější ediční počín je čtvrt století stará a v současnosti směrodatná edice řeckého textu, doprovázená překladem do francouzštiny, která se s využitím slovanské, etiopské a do jisté míry i nevydaných arabských verzí zároveň snaží (v pře-

<sup>10</sup> Viz informace u DAGRONA – DÉROCHE 1991, s. 54–55. Používaná edice (MAKARIJ 1907, sl. 1438–1542) pochází ze začátku 20. století, jde ovšem pouze o součást vydání rozsáhlé a edičně pochopitelně předkritické sbírky textů sestavené pod patronátem novgorodského arcibiskupa a moskevského metropolity Makarija v 16. století.

<sup>11</sup> Viz GRAF 1944, s. 371–374 a DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 51–52 (dále také s. 53–54 k volnému nakládání s řeckým originálem).

<sup>12</sup> GRÉBAUD 1909. Stručnou informaci lze najít i u DAGRONA – DÉROCHE 1991, s. 52 a NAUA 1912, s. 716.

<sup>13</sup> NAU 1912 (postulát syrského překladu na s. 719–722).

<sup>14</sup> GRÉBAUD 1919.

kladové části) rekonstruovat i hypotetické původnější, místy mírně delší, znění pramene.<sup>15</sup> Při srovnání řeckých rukopisů s překladovými verzemi, především slovanskou, se totiž ukazuje, že řecký text byl během tradování na několika místech zkrácen o většinou nerozsáhlé poznámky nebo věty.<sup>16</sup>

Receptce díla nebyla dlouhou dobu příliš masivní; v duchu již uvedeného výroku P. Maase by bylo možno říci, že význam textu badatelé spíše podceňovali. Standardní příručka byzantské teologické literatury z pera H.-G. Becka dokonce podala o *DI* výklad až překvapivě mylný.<sup>17</sup> Za zmínku stojí, že A. H. M. Jones pramen využil na vypointování jinak nutně vcelku abruptního ukončení narativních pasáží svého fundamentálního díla o pozdněantické římské říši a společnosti v momentu sesazení císaře Maurikia (r. 602).<sup>18</sup> Základní pro další receptci textu v arabistickém či islamologickém bádání byla koncem 70. let kniha P. Crone a M. Cooka.<sup>19</sup> Už zmíněná nejnovější edice řeckého znění *DI* vyšla jako hlavní část studie o Židech, resp. židech v 7. století na „Východě“,<sup>20</sup> a nepochybně tak přispěla k posunutí pramene do pozornosti (nejen) hebraistického bádání. Následující výrazné příspěvky k textu budou zmíněny v příslušném kontextu (také v pokračování článku), lze ale celkově konstatovat, že se situace mění: pramen se od publikace Dérochovy edice začíná těšit větší pozornosti.

<sup>15</sup> DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 47–229 (edici a překlad *DI* sestavil Déroche s pomocí I. Sorlin v případě slovanského a G. Troupeau v případě arabského a etiopského materiálu).

<sup>16</sup> Nejvýznamnější jsou rozdíly v pasážích *Doctr. Iacobi* 1, 37 a 3, 8, protože se v nich zkrácení řeckého textu podepisuje na struktuře dialogu (něčí výpověď je začleněna do řeči někoho jiného). Ke struktuře textu a z ní vyplývajícímu formátu odkazů na něj je vhodné na tomto místě poznamenat, že text jako celek je Bonwetschem i Dérochem členěn na pět částí (podle jednotlivých sezení debatujících Židů) vždy o několika úsecích či kapitolách; odkaz na 1, 22 tedy značí dvacátou druhou kapitolu první části. Následuje-li v odkazu ještě třetí číslo nebo číselný rozsah (např. 1, 22, 1–5), jde o určení řádku/řádků v edici Dérocheově.

<sup>17</sup> BECK 1959, s. 447. Iakóbos je podle údajů v této knize o křesťanství poučováním, nikoli poučujícím; Beck dále dokládá údajnou malou originalitu (řeckého) textu tím, že jeho první část (sic!) je „identická“ s etiopským textem, který označuje mylným titulem a o němž podává zmatené bibliografické údaje.

<sup>18</sup> JONES 1964, sv. I, s. 316–317.

<sup>19</sup> CRONE – COOK 1977.

<sup>20</sup> DAGRON – DÉROCHE 1991.

Dílo podává v jádru, přinejmenším kvantitativně nahlíženo, argumentaci, spočívající v citaci různých míst Starého zákona, méně pak v argumentech historických,<sup>21</sup> ve prospěch teze, že judaismus jako víra a rituální praxe je překonán křesťanstvím, takže Židé mohou a mají (i vnitřně) konvertovat k tomuto náboženství. Osou výkladu je prokazování toho, že pomazaným (mesiašem), který má podle hebrejského Písma (Starého zákona) přijít, byl už příšlý Kristus vyznávaný křesťany (tedy Ježíš).

Toto ideové jádro spisu ovšem není příliš pozoruhodné ani z pohledu patrně většiny dnešních čtenářek a čtenářů, ani v kontextu řecké a byzantské literatury polemizující s judaismem, ačkoli si lze klást alespoň otázku, jaké byly (písemné) zdroje použitých historických argumentů a výběru starozákonních odkazů.<sup>22</sup> Výjimečné a zajímavé skutečnosti jsou v *DI* z velké části obsaženy v narativním rámci spisu a v dialogických pasážích, které s jádrem argumentace souvisejí volněji nebo vůbec ne. *DI* je totiž koncipována jako záznam rozmluv titulní postavy, Iakóba, s několika dalšími osobami, obsahuje však místy i výraznější naraci ve formě uvozujících a doprovodných poznámek údajného autora záznamu, Ióséfa.

Po formální stránce je originál spisu, s výjimkou biblických citací, psán v řečtině, která je morfologicky i syntakticky progresivnější nežli literární

<sup>21</sup> Za zmínku stojí zejména pasáž *Doctr. Iacobi* 1, 22, v níž se tematizuje sesazení Hasmoněovců a ovládnutí Židů Héródem a Římany. I tento historický výklad je ovšem prezentován jako popis naplnění starozákonních proroctví.

<sup>22</sup> Podobně už MAAS 1912, s. 459 a 460n. Je ovšem nutno podotknout, že prameny autora *DI* (jímž se věnují DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 248–259) z větší části k dispozici nemáme, její cena proto ani v této perspektivě není zanedbatelná. Lze postulovat použití dochovaných *Církevních dějin* Eusebia z Kaisareie (DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 249), zejména pro historickou argumentaci zmíněnou v pozn. 21, ačkoli *Doctr. Iacobi* 1, 22, 40 – a alespoň v slovanském překladu také 1, 22, 8 – explicitně odkazuje pouze na Eusebiův zdroj, Fl. Ióséfa; motiv Adamovy lebky pohřbené na Golgotě (*Doctr. Iacobi* 5, 13, 18n.) je snad převzat z Órigenova komentáře k Matoušovu evangeliu (DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 250); autor *DI* čerpal také ze spisů Hippolytových (DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 250–251), dochovaných v řečtině pouze zčásti. Starozákonní florilegium (ne-li florilegií vícero), z něhož autor čerpal při sestavování argumentačního jádra svého spisu, ovšem dochováno nemáme (viz k problematice DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 256–259). Stejně tak nelze s určitostí říci, že by sestavovatel *DI* vypisoval z některého z předchozích, nám dochovaných antijudaistických spisů: DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 252–255 sice nacházejí paralely zejména s *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, uznávají ovšem, že ty závislost *DI* na tomto spisu neprokazují a mohou poukazovat pouze na nějaký společný pramen obou děl.

koiné. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry tento jazyk odpovídá některé z dobových mluvených jazykových variet (ačkoli principiálně dialogický charakter *DI* se zdá mluvit ve prospěch odpovědi spíše optimistické), v každém případě ale před sebou máme pramen zajímavý také lingvisticky.<sup>23</sup>

### Prezentace židovské komunity v *DI*

V této první části příspěvku o *DI* ponechávám stranou jednak titul spisu, jednak v řecké verzi chybějící narativní prolog a konečně také závěrečné, převážně narativní partie, protože jde vesměs o pasáže, které si zasluhují zvláštní pozornost při postulování modelu postupné geneze textu. I bez těchto částí lze z díla postupně vyčíst nejen to, že poučovaní jsou bývalí židé, nyní pokřtění, ale o správnosti křesťanské víry ještě ne zcela přesvědčení,<sup>24</sup> nýbrž také to, že židem byl i poučující a v prospěch křesťanství argumentující Iakóbos, jenž byl sice pokřtěn proti své vůli, ale v době, kdy se odehrává dialog, je už zcela věřícím křesťanem.<sup>25</sup> Rozmluva mezi křesťanem židovského původu a osobami, které, ač nominálně pokřtěné, přesvědčením ještě křesťany nejsou, je v rámci řeckých (včetně byzantských) anti-judaistických, resp. správnost křesťanství proti judaismu dokazujících dialogů unikátem.<sup>26</sup>

Z hlediska kultury a sociálních vazeb tedy dílo prezentuje dialog členů stejné komunity. Zdá se, že autor spisu se to snažil zohledňovat, a právě proto by mohlo dílo být eventuálně vhodným pramenem pro výzkum reálií a situace této minority byzantské (nebo v případě Araby ovládnuté Palestiny už postbyzantské) společnosti. Pozoruhodné jsou v tomto ohledu tři obsahové prvky spisu.

<sup>23</sup> K jazyku spisu cf. poznámky MAASE 1912, s. 465 (jenž jej hodnotí jako „durchaus vulgär“; soustředí se ovšem výhradně na lexikum) a DAGRONA – DÉROCHE 1991, s. 66–67 („La langue de l’auteur se rapproche étonnamment du grec parlé“).

<sup>24</sup> Obecně jsou nazýváni „(křesťané původem) z obfízky“, οἱ ἐκ περιτομῆς (*Doctr. Iacobi* 1, 12, 1 atd.). Dále viz zejména *Doctr. Iacobi* 3, 1, 3–5.

<sup>25</sup> *Doctr. Iacobi* 1, 7, 2n.: „děkuji Bohu, že mě pokřtili, ačkoli jsem nechtěl, a učinili mě křesťanem“ (εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, ὅτι καὶ μὴ θέλοντα ἐβάπτισάν με καὶ ἐποίησάν με χριστιανόν); 1, 40, 19nn.: „násilím ... mě přinutili stát se křesťanem. Bůh mi do srdce seslal myšlenku dotknout se Svatého písma – a skutečně jsem zjistil, že on je Kristem, který přišel za Augusta Caesara“ (ἀπὸ βίας ... ἐποίησάν με γενέσθαι χριστιανόν. Καὶ ἐνέβαλεν ὁ Θεὸς εἰς τὴν καρδίαν μου ψηλαφήσαι τὰς ἀγίας γραφάς; καὶ εὖρον ἀληθῶς ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος).

<sup>26</sup> Cf. OLSTER 1994, s. 158 a VAN DER HORST 2009, s. 205.

Když uprostřed díla na scénu přichází jeho druhá nejvýraznější postava Iustus, nepokřtěný žid z „východu“ (Palestiny),<sup>27</sup> který je pak Iakóbovým nejzdatnějším dialogickým protivníkem a nakonec nejvýznamnějším příkladem vnitřní konverze ke křesťanství pod vlivem předložené argumentace,<sup>28</sup> jde o barvitě vykreslenou situaci: místním Židům zazlívá, že se nechali pokřtít, o Iakóbovi se vyjadřuje velice tvrdě a v rozčilení jej i fyzicky napadne.<sup>29</sup> Do jaké míry jde o doklad obecnějšího dobového odporu židů k judeo-křesťanům, je však otázkou.

Dále se o Iakóbovi dozvídáme, zejména z jeho vlastního líčení, jak v mladosti škodil křesťanům. Využíval prý rivality cirkusových klubů zelených a modrých a vydával se podle situace za člena jedné nebo druhé strany:

„Když se v Konstantinopoli stal císařem Fókas, předhazoval jsem křesťany modrým jako zelené a nazýval je židy a mamziry [hebraismus; ‚levoboček‘, pak i nadávka, tedy ‚bastard‘ – J. B.]; když zelení pod Krukiem spálili Mesé [hlavní ulici, v tomto případě konstantinopolskou – J. B.] a byli v nesnázích, jako modrý (...) jsem opět mrzačil křesťany, hanobil je jako zelené, nazýval je žháři města a manichejci; když Bonosos v Antiocheii perzekvoval a zabíjel zelené, odešel jsem do Antiocheie, zbil mnohé křesťany jako zelené a nazýval je rebely (...) coby modrý a císařův přívrženec. A když v Konstantinopoli zelení uvláčeli Bonosa, uvláčel jsem ho s nimi z celého srdce jako křesťana. Stýkal jsem se totiž s křesťany jako nežid, v domnění, že sloužím Bohu. Vždyť jsem byl mladší a urostlého těla, ve věku asi čtyřiaadvaceti let, ale pošetilý, a viděl-li jsem kde rvačku nebo o ní slyšel, běžel jsem tam.“<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 1, 1n. O tom, že se pod tímto „východem“ rozumí Palestina, by mohla svědčit *Doctr. Iacobi* 3, 12, 1–13; 4, 5, 16–27; 5, 6, 4–8. Indicie zcela jistě ale text neposkytuje: tyto zmínky ukazují Iustův pobyt v palestinských přístavech Kaisareii a Sykaminech striktně vzato v minulosti. Věta v *Doctr. Iacobi* 3, 2, 28–30 („kdybych byl v Sykaminech nebo v Ptolemaidě, na základě Zákona a Proroků bych dokazoval, že Kristus ještě nepřišel a ani doba křtu ještě nenastala“), ačkoli pouze podmínková, dojem, že Iustovým domovem jsou jmenovaná místa, dále posiluje, ani ona ale explicitní není.

<sup>28</sup> *Doctr. Iacobi* 5, 17–18. O ostatních židech poučených Iakóbem spis podobné údaje na svém konci nepodává. Jejich vyznání v *Doctr. Iacobi* 2, 8, 18–21 je ořese-no Iustovým příchodem na scénu (*Doctr. Iacobi* 3, 1, 12–15), po kterém se dílo na sledování jejich víry soustřeďovat přestává.

<sup>29</sup> Viz zejména *Doctr. Iacobi* 3, 1, 2n. („Činil Isaakiovi výtky se slovy: Neměli jste se nechat pokřtít, Kristus ještě nepřišel.“); 3, 3, 7–11; 3, 4, 1–10.

<sup>30</sup> *Doctr. Iacobi* 1, 40, 7–18. Cf. i 1, 41, 8–14; 3, 1, 8–10; 4, 1, 3–5 a také 5, 12, 13–21.

O nikoli zcela bezpečném životě židů (či Židů) v křesťanském prostředí a o jejich sociální soudržnosti se zdá svědčit ta linie *DI*, která zároveň tematizuje genezi spisu. Iakóbova setkání s poučovými Židy a Iustem probíhala prý v ústraní v jednom domě a všichni zúčastnění přísahali, že nic z řečeného nebudou zapisovat. Tento závazek porušil za pomoci svého syna Symeóna jistý jako autor v textu promlouvající Ióséfós (až na samotného Iakóba se to časem zúčastnění dozvědí a dají záznamy přečíst Iustovi).<sup>31</sup> Důvod skrytého scházení se a dané přísahy je ve spisu artikulován zřetelně: je jím obava z „křesťanů“, díky křtu formálně příslušníků stejného (náboženského) společenství jako všichni vystupující (s výjimkou Iusta).<sup>32</sup>

Nastíněná náboženská a kulturní konfigurace postav by mohla svědčit o tom, že dílo si, v kontextu antijudaistické dialogické literatury opět nejspíše jako unikát, kladlo za cíl oslovit židovské čtenáře a eventuálně je pobídnout ke konverzi,<sup>33</sup> nikoli pouze promlouvat ke čtenářům křesťanským a utvrzovat je v existujícím přesvědčení o pravdě vlastního náboženství v konfrontaci s judaismem.

Objevily se i ještě dále jdoucí názory: že spis je opravdu, jak to prezentuje i samotný jeho text, v jádru záznamem skutečně proběhnuvších rozmluv jedním z jejich účastníků,<sup>34</sup> nebo že je alespoň doopravdy dílem nějakého konvertity z judaismu ke křesťanství.<sup>35</sup>

Tyto domněnky nelze podle mého soudu ani dostatečně podložit, ani definitivně vyvrátit. Ve prospěch teze o židovském (judeokřesťanském) autorovi byly v zásadě předloženy jednak poukazy na některé detaily postihující znalosti sociálního života a reálií židovských komunit, jednak na empatický přístup textu k osobám dialogu,<sup>36</sup> obojí by však, domnívám se, bylo myslitelné

<sup>31</sup> K tomuto tematickému komplexu viz *Doctr. Iacobi* 1, 43, 4–15; 2, 5, 1–3; 2, 8, 20n.; 3, 2, 3–8; 3, 2, 27–34; 3, 4, 11–14; 3, 11, 9–14.

<sup>32</sup> Např. *Doctr. Iacobi* 3, 2, 31–34 („Přísahali jsme si, že se to nemají dozvědět křesťané. Proto nás také poučuje na skrytém místě. Ani Iakóbos totiž nechce, aby se to dozvěděli křesťané. I sám se jich totiž bojí a třese se...“).

<sup>33</sup> O tom uvažují DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 268 a 270 i OLSTER 1994, s. 159, 163 a 175.

<sup>34</sup> MAAS 1911, nejjasněji na s. 463 (ovšem s doplněním: „Die dogmatischen Partien hat er gewiß vor der Publikation von einem Kenner redigieren lassen“).

<sup>35</sup> OLSTER 1994, s. 160 (a také 173).

<sup>36</sup> OLSTER 1994, s. 159–167. Alespoň blahosklonnost textu vůči Židům/židům je možné uznat (tak i DÉROCHE 1999, s. 471), pro určení jeho cíle, autorství a plánovaného auditoria to ale nemá jednoznačnou výpovědní hodnotu.



i u křesťana nežidovského původu žijícího v kontaktu s židovskou komunitou nebo alespoň v jejím sousedství. Naopak třeba poukazy na to, že spis počítá s křesťanským, nikoli židovským starozákonním kánonem<sup>37</sup> nebo že čerpá z předchozí křesťanské antijudaistické literatury,<sup>38</sup> sice svědčí o křesťanské perspektivě, je ale myslitelné, že by židovský konvertita ke křesťanství měl možnost a snad i nutnost „kontaminovat“ zvyklosti a názory svého původního společenství také náhledy svých nových souvěrců.<sup>39</sup> Otázku je tedy striktně vzato nemožné rozhodnout, ačkoli osobně inklinuji k zamítnutí představy judeokřesťanského autora.<sup>40</sup>

V této souvislosti považuji za nutné podotknout, že otázka, z jakého geografického prostředí autor *DI* pocházel a pro jaké psal, je badateli tematizována spíše výjimečně,<sup>41</sup> ačkoli hypotéza, že situace židovských komunit

<sup>37</sup> DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 269, pozn. 187.

<sup>38</sup> Jako důkaz toho, že *DI* je „a patently wishful Christian presentation“, to uvádí VAN DER HORST 2009, s. 205, pozn. 11.

<sup>39</sup> Je ostatně zřejmé, že si problému odlišného kánonu byl autor vědom: *Doctr. Iacobi* 4, 4, 40n. („Iustus odpověděl a řekl: Jako je živ Hospodin, pane Iakóbe, správně si promluvil! Nicméně tato Šalamounova slova jsou z apokryfní knihy.“); 5, 10, 10n. a 5, 14, 8. Jak ale upozorňuje ANDRIST 2009, s. 251, pisatel pravděpodobně prozrazuje, že nezná dobový židovský kánon, když beze všeho cituje septuagintní *Knihu Bárukovu* (pochopitelně jako slova proroka Jeremjáše; *Doctr. Iacobi* 1, 8, 3–5; 1, 11, 9–16; 1, 36, 7n.; také 1, 37, 7n.). Bylo by ovšem možné tuto tezi relativizovat tím, že příslušné citace se nacházejí v té části *DI*, v níž ještě nevystupuje Iustus coby dostatečně vzdělaný Iakóbuův protivník, který by mohl artikulovat námitku, že *Knihla Bárukova* je apokryfem, ačkoli si třeba autor *DI* sám tohoto faktu vědom být mohl.

<sup>40</sup> Cf. podobný dojem u DAGRONA – DÉROCHE 1991, s. 272–273 („les allusion de la Doctrina sont trop peu précises pour garantir que l’auteur possède une vraie connaissance du fonctionnement des communautés juives“). Signifikantním se mi jeví již skutečnost, že fakta o sociálním životě Židů, které z *DI* zejména D. Olster chce vyčíst, jsou do značné míry spjata se vztahem ke křesťanům.

<sup>41</sup> Explicitně se k problému vyjádřil NAU 1912, s. 716 (který Karthágo spíše odmítl, ačkoli zcela nevyloučil, a vyslovil se pro Egypt nebo Sýrii; jeho indicie pro Egypt, údajná blízkost *DI* při citování Bible k egyptským církevním otcům, je ovšem vágní a iluzorní, jelikož spisy příslušných autorů mohly být dostupné i jinde; na Sýrii by podle něj měl poukazovat „un certain nombre de détails“ – ovšem blíže nespecifikovaný) a nověji DÉROCHE 1999, s. 471, pozn. 30 („un auteur sûrement palestinien“ – ovšem zcela mimochodem a bez jakéhokoli odůvodnění). Je možné, že Déroche i jiní badatelé považují odpověď na danou otázku za natolik samozřejmou, že jí netematizují, s tím ovšem lze stěžít souhlasit. S odkazem na prominenci měst

v jednotlivých místech či oblastech Středomoří nebyla identická, by mělo být badatelskou samozřejmostí. Spis samotný toto podezření potvrzuje: už citovaná pasáž<sup>42</sup> jasně implikuje, že města Ptolemais a Sykamina na pomezí Palestiny a Foinikie jsou se zřetelem na křesťany k diskusím o křesťanství pro Židy bezpečnější než prostředí, v němž se postavy dialogu zrovna nacházejí (podle *communis opinio* tedy Karthágo). Jak si dále povšiml už G. Dagron,<sup>43</sup> v ostrém kontrastu s detaily, které čteme o Ptolemaidě a jiných galilejsko-foinických městech, neposkytuje *DI* o tomto místě až na dvě-tři bezbarvé jednotlivosti vlastně žádné informace. Jsou tedy namísto pochybnosti, zda ho autor zná. Přitom se ale právě tohoto místa týkají badatelé oceňované údaje o obavách Židů (včetně judeokřesťanů) z křesťanů. Je tedy nutno se ptát, nejde-li o fikci, resp. třeba i dobře míněnou, ale ne nutně spolehlivou rekonstrukci poměrů v prostředí pro autora cizím.

### Eschatologie v *DI*: její židovské kořeny?

Do druhé poloviny textu, v níž vystupuje coby tazatel a Iakóbov oponent Iustus, je záhy jako obsahová novinka – ve srovnání s předchozími Iakóbovými výklady – zapracován eschatologický, resp. apokalyptický prvek. Sice o něm nelze tvrdit, že by mu byla věnována celá tato druhá část díla, je však průběžně několikrát připomínán a hraje kompozičně zřejmě zásadní roli, také proto, že má nejspíše připravit čtenáře na pasáže, které, jak bude v pokračování článku argumentováno, byly původně závěrem textu a i v současné jeho podobě konec v jistém slova smyslu představují.

Tyto eschatologické motivy jsou zajímavé z několika úhlů pohledu. Samozřejmě jsou přínosem pro poznání dobové apokalyptiky a jako doklad představ o stavu římské (byzantské) říše, tedy třeba pro historiky pozdní an-

---

Ptolemais, Sykamina, Tiberias a Kaisareia v *DI* lze Galileu a přilehlé pobřeží coby domov autora pramene považovat za solidní pracovní hypotézu, nejspíše ale nikoli za zcela jisté řešení. Sykamina (Sykaminos) byla nazývána také Héfa; viz k tomu (a k lokalizaci města, resp. jeho židovské části do lokality Bat Galim na území dnešní Haify) MITTMANN 1989, s. 140–141, podle kterého druhé jméno „dürfte ... die genuin jüdische Bezeichnung sein“. To by mohlo být vykládáno jako další symptom toho, že autor *DI* byl křesťanem bez vazeb na tamější židovské prostředí, jelikož neznal interní židovský název lokality. Bylo by ovšem asi nemístné tuto evidenci přeceňovat: nelze vyloučit, že ve svém díle s ohledem na čtenáře užíval mimokomunitní název záměrně.

<sup>42</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 2, 28–30 (viz pozn. 27).

<sup>43</sup> DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 243–244.

tiky; kromě toho mají ale snad své místo i v diskusích hebraistických, resp. dějinám židovského myšlení věnovaných, jak v duchu své teorie o autorovi *DI* coby judeokřesťanovi naznačil D. Olster.

První místo *DI*, v němž je eschatologická linie výkladu nastolena, zní:

„A Iakóbos říká: Prorok Daniel říká, že Kristův příchod nastává kdy?

Iustos odpovídá a říká: Po šedesáti devíti týdnech a konci každého prorokování. A pak po čase [nastává – J. B.] příchod Hermolaa a klamného ďábla; a pak velký, jasný a slavný den Krista, syna božského, o němž promluvil Daniel.

Iakóbos odpovídá a říká: Cože? Mluvíš o dvou příchodech?

Iustos říká: Ano, jako je živ Hospodin. ...

A Iakóbos odpověděl a řekl: I já v to věřím. Nuže, o čtyřech zvířatech, o nichž promluvil prorok Daniel, říkáš co, pane Iuste; má prorok pravdu, nebo ne?

Iustos odpovídá a říká: Ano, jako je živ Hospodin. Protože čtyři zvířata, která zmínil Daniel, jsou čtyři říše. A poté [se změní – J. B.] na deset rohů, to jest deset králů, a vzápětí [se objeví – J. B.] malý roh, ďábel. A vzápětí [uvidíme – J. B.] s oblaky nebe přicházejícího Syna člověka, soudce celého člověčenství.<sup>44</sup>

Olsterovu tezi, ačkoli je spíše pouze naznačena, lze snad shrnout do konstatování, že *DI* čerpá z dobových židovských apokalyptických zdrojů (a prazrazuje tak židovský původ svého autora a očekávaného čtenáře).<sup>45</sup> Jako podstatné přitom tento badatel určuje zejména dva momenty v textu, které se jako závažné jeví i mně: narážku na židovské očekávání dvou mesiášů a postavu Hermolaa, resp. příležitostné označování antikrista tímto jménem.

V. Déroche se pokusil vyvrátit pouze první z těchto argumentů, a to dosti nezdařeně, poukazem na to, že autor *DI* dva mesiáše neočekává, už jenom proto, že by to bylo na půdě křesťanství šokující herezí.<sup>46</sup> S tím lze samozřejmě jenom souhlasit, Iustos a především Iakóbos v dialogu mluví o dvou příchodech (implicitně jednoho) Krista, a jsou tedy vůči křesťanské teologii konformní. Úvodní sumář apokalyptického scénáře v *DI* připouští ovšem interpretaci, že Iustos opravdu mířil k tezi o příchodech dvou různých mesiášů, než byl Iakóbovým výkladem nasměřován na půdu křesťanské ortodoxie. I pokud od toho odhlédneme, zásadní otázka, kterou by Déroche měl zodpovědět, zní: na jakém základě dokázal autor *DI*, resp. Iakóbos Iustovi podsunout křesťanskou představu dvou parúsí jediného mesiáše, která je naopak cizí judaismu? Iakóbos a Iustos se na daném místě explicitně odvolávají na proroka Daniela, příslušná starozákonní kniha by ale mohla k představě

<sup>44</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 8, 10–29.

<sup>45</sup> OLSTER 1994, s. 172–174.

<sup>46</sup> DÉROCHE 1999, s. 471.

o dvou mesiáších nebo dvou parúsiích mesiáše poskytnout podklad pouze nepřímou a spíše pouze čtenářům hebrejsko-aramejského, nikoli řeckého textu,<sup>47</sup> takže autor *DI* by i v tomto případě prokazoval znalost židovského prostředí. Mnohem lepším podkladem než enigmatická a mnohoznačná slova originálu *Knihy Danielovy* mu ale mohly být židovské hebrejsky psané apokalypsy, jejichž látka má pravděpodobně své kořeny alespoň v 7. století, protože nejspíše naráží (nebo původně narážela) na dočasné ovládnutí Palestiny Peršany (614–629) v průběhu jejich poslední války s římskou (byzantskou) říší.<sup>48</sup> Tak v *Knize Zerubábelově* čteme jednak o Nechemjášovi, synu Chu-

---

<sup>47</sup> Viz *Dn* 9, 24–26. Hebrejský text mluví ve verši 25 o „pomazaném vévodovi“ (*māšīaḥ nāgīd*) po šesti týdnech a ve verši 26 o odstranění („vyseknutí“) „pomazaného“ (*māšīaḥ*) po šedesáti dvou týdnech. Pravděpodobně je, že se naráží na dvě různé postavy (k problematice viz nejnověji SEGAL 2016, s. 155–179, podle kterého měl autor knihy na mysli pod „pomazaným“, jak předpokládá i *communis opinio*, velekněze Onia III., sesazeného Antiochem IV. Epifanem r. 175 př. Kr. a později v Sýrii zavražděného, pod „pomazaným vévodou“ ale nikoli postavu spjatou s návratem z „babylonského zajetí“, ať už perského krále Kýra II., místodržícího Zerubábelu, nebo velekněze Ješuu, na něž badatelé obvykle pomýšlejí, nýbrž pozdějšího perského místodržícího Nechemjáše, syna Chakaljášova, jehož činnost je tématem příslušné starozákonní knihy). Podstatnější je ale skutečnost, že „pomazaný“ má být eliminován (v době po šesti plus šedesáti dvou týdnech, což je doba, do níž Iustos v *Doctr. Iacobi* 3, 8, 12n. klade první příchod Kristův), takže aby byl i nadále možný koncept příchodu mesiáše na konci věků, bylo asi zapotřebí tuto pasáž domyslet tak, že přijde další pomazaný, nebo že tentýž pomazaný přijde podruhé. Řecký překlad *Danielovy* knihy, ať už původní septuagintní, nebo (již v pozdní antice převážně užívaný) Theodotiónův, však ve verši 26 nemluví o pomazaném, nýbrž o χρισμα, „oleji na pomazání“. Pasáž (podle Theodotiónovy recenze) cituje na jiném místě i samotná *Doctr. Iacobi* 1, 22, 1–7, χρισμα jako označení mesiáše tady očividně nechápe a celou výpověď spojuje s likvidací hasmoneovského státu Římany, po níž přišel Kristus (poprvé).

<sup>48</sup> K perskému obsazení Palestiny existuje v české (překladové) literatuře stručný, ale solidní výklad u SCHÄFERA 2003, s. 182–185 a detailnější u HURBANICE 2016, s. 130–138. Kromě *Knihy Elijášovy* (překlad s úvodem u REEVESA 2006, s. 29–39), která sice obsahuje narážky na Peršany, ale nikoli na dva mesiáše, a souboru textů, které lze seskupit s ohledem na motiv „deseti znamení“ (úvod a překlad jednotlivých děl: REEVES 2006, s. 106–132) a které prezentují asi pokročilejší stádium tradice, jde především o tzv. *Knihu Zerubábelovu*, jejíž nejpodstatnější, ačkoli nikoli zcela uspokojující, edici, doplněnou o francouzský překlad, vydal LÉVI 1914; anglický překlad s úvodem publikoval REEVES 2006, s. 40–66 (opakovaně, s mírnými doplněními a revizemi, REEVES 2013); kratší monografii tomuto dílu věnovala zcela nedávno HIMMELFARB 2017 (včetně anglického překladu na s. 148–158, bohužel ale

ší'élovu, mesiáši z Jóséfova rodu, který obnoví kult v Jeruzalémě, avšak bude zabit, jednak o davidovském mesiáši Menachémovi, synovi 'Amí'élovu, který porazí apokalyptického krále 'Armílóse.<sup>49</sup>

Tento 'Armílóš ('*rmjłws*), popsáný jako plod sexuálního styku Satana s mramorovou sochou krásné panny umístěnou v Římě (snad Konstantinopoli), který bude vládnout světu, než ho porazí davidovský mesiáš,<sup>50</sup> je ještě závažnějším argumentem pro inspiraci autora *DI* židovskými apokalyptickými motivy, protože je stěžejí možné vyvrátit podezření – a Déroche, jak bylo řečeno, se o to ani nepokusil –, že označování ďábla/satana při jeho příchodu před druhou Kristovou parúsií v *DI* jménem Hermolaos se opírá právě o figuru 'Armílóse židovské apokalyptiky. V křesťanské tradici totiž žádnou obdob-

---

bez edice). Datace (ale vlastně i původní podoba textu) pramene je principiálně nejistá, protože ohlasy a rukopisy zajišťují jeho existenci až pro 10.–11. století. Ačkoli tedy dnes převažuje datace do doby bezprostředně po byzantském znovuoapanování Palestiny, existují nadále odlišné názory; cf. přehled u REEVES 2011, s. 47–50, resp. 2013, s. 451–454 a HIMMELFARB 2017, s. 27–34, které lze doplnit odkazem na jinou netradiční dataci, do pozdního 7. století, u SPECKA 1997a, s. 187–188. Speck sice napadá identifikaci v prameni jmenovaného „Šírój, krále Persie“ (*šjrwj mlk prs*; edice LÉVI 1914, s. 135 a 142 [na druhém místě s variantami vlastního jména *šjrwj* a dokonce *prws*]; překlad REEVES 2006, s. 58 a 65, resp. 2013, s. 460 a 466) se sásánovským vládcem Kavádem II. Šeróé, z věcného hlediska ne zcela neoprávněně (není jasné, proč by měl tento krátce panující král být prezentován jako někdo, kdo vojensky napadl židy), ovšem jeho řešení (historickým předobrazem této postavy má být spíše Kavádův otec Husrav II., ačkoli pouze jako typ perského apokalyptického agresora, což by si vyžadovalo ještě dodatečnou domněnku, že židé tento typ přejali od svých křesťanských sousedů jako majority kdysi napadené křesťanské byzantské říše) musí zůstat hypotetickým a i z lingvisticky-textologického hlediska je dosti problematickým (*šjrwj* nelze reinterpretovat jako zápis Husravova jména, nanejvýš by snad bylo možné uvažovat o nějaké hypotetické textové korpentele). Lze tedy uvažovat o tom, že látka *Knihy Zerubábelovy* se zformovala s jistým odstupem od perské okupace Palestiny, ale jméno *šjrwj* svědčí nejpravděpodobněji o tom, že nikoli tak velkým, aby v tradici zcela zaniklo (původní) jméno Kaváda II.

<sup>49</sup> K Nechemjášovi viz zejména LÉVI 1914, s. 135 (edice) a REEVES 2006, s. 57–58, resp. 2013, s. 459–460 (překlad); k Menachémovi LÉVI 1914, s. 138–141 (edice) a REEVES 2006, s. 60–64, resp. 2013, s. 462–465 (překlad). Ostatní zmínky o těchto mesiáších v *Knize Zerubábelově* nechávám stranou a taktéž se spokojím s upozorněním na to, že rovněž v textech o „deseti znameních“ se objevují mesiáš z linie Josefovy a následující mesiáš davidovský.

<sup>50</sup> LÉVI 1914, s. 133 a 136 (edice), REEVES 2006, s. 54 a 58–59, resp. 2013, s. 457 a 460–461 (překlad). Další zmínky o 'Armílósovi v *Knize Zerubábelově* nechávám stranou.

nou postavu nenajdeme.<sup>51</sup> Nejde ovšem pouze o jednoduchý fakt, že mezi 'Armílosem a Hermolaem lze postulovat podobnost základní role a jména. Za Hermolaovým jménem v 7. století po Kr. (nebo později), ačkoli je řecké a užívané v řecky psaném textu, nelze vytušit žádné poselství, zatímco „'Armílos“ je pojmenování původu sice sporného, v každém případě ale motivovaného a pro apokalypsu (eventuálně pouze „neřímskou“) vhodného.<sup>52</sup> Tento deficit na straně antikristovské postavy *DI* odpadne, pokud připustíme, že

<sup>51</sup> Syrsky a snad miasfysitou sepsaná, dnes převážně velice precizně do let 691–692 datovaná *Pseudo-Methodiova apokalypsa* (viz k ní třeba REININK 1993b, s. V–XXIII, který je i autorem jmenované datace; v češtině POTESTÁ 2017, s. 29–31) zmiňuje ve své genealogii vládců z počátku dějin království Řeků (Římanů/křesťanů) „krále Římanů“ jménem 'rml'ws (Ps.-METHOD. *Revel.* 9, 4–6 [edice REININK 1993a, s. 18; překlad REININK 1993b, s. 28–29]) a jeho syna vládnoucího v Římě zřejmě stejného jména (Ps.-METHOD. *Revel.* 9, 5–6 [edice REININK 1993a, s. 18; překlad REININK 1993b, s. 29]); v jednom rukopisu je jednou jeho jméno psáno 'rmlws). Ačkoli mohou být tyto zmínky relevantním materiálem v diskusi o původu jména 'Armílos hebrejských textů a snad dokonce svědčit o tom, že Pseudo-Methodios znal židovský apokalyptický materiál nebo *vice versa* (druhá možnost je předběžnou úvahou, kterou nelze v rámci tohoto článku rozvádět), role jednoho nebo druhého 'rml'ws v historiografické části syrské apokalypsy (kladná nebo přinejhorším neutrální) nemá funkčně nic společného s antikristem v *DI* nazývaným Hermolaos, navzdory podobnosti (a snad i etymologické souvislosti) jmen. To, že by *DI* pro postavu Hermolaa čerpala z Pseudo-Methodia, lze tedy vyloučit.

<sup>52</sup> Existují dva solidní výklady. Podle prvního (např. SPECK 1997a, s. 186, pozn. 12) jde o hebraizaci řecké verze jména Romulus, Ρωμύλος, které celkem pochopitelně mohlo třeba Židům/židům symbolizovat římskou (křesťanskou) vládu. BERGER 1985, s. 158–160 oživil a přesvědčivě rozvedl hypotézu, že jde o hebraizaci řeckého kompozita ἐργημόλαος, „ničitel lidu“, vhodného pro označení záporné apokalyptického postavy. Tento výklad lze podporovat poukazem na *Knihu Zerubábelovu* samotnou, resp. zejména na její nejdůležitější rukopis, ve kterém při uvádění 'Armílose na scénu stojí: „... a jeho jméno bude 'Armílos, bude ničit lid a v hebrejském jazyce on bude kralovat nad každým...“ (*wšmw 'rmlwš wjhrjb 'm wblšwn 'brjt hw' jmlwk 'l kl*; edice LÉVI 1914, s. 136 [ke stavu textu cf. ale také editorské pozn. 7 a 8], překlad můj vlastní). Je sice možné, že si tato podoba textu vyžaduje nějakou emendaci, nepovažují ale za nutné korigovat zmínku o hebrejštině na uvedení řečtiny (*pace* LÉVI 1914, s. 152, pozn. 6, REEVES 2006, s. 59, resp. 2013, s. 460 a HIMMELFARB 2017, s. 205, pozn. 27). Původní text podle mého odhadu odpovídal této myšlence: „... a jeho jméno bude 'Armílos a ‚Bude-ničit-lid‘ v hebrejském jazyce. On bude kralovat nad každým...“; stačí tedy snad pouze athetovat spojku *w* před *blšwn*. Správným směrem se v této souvislosti ubírá úvaha L. GREISIGERA 2010, s. 23 (kterou jsem při formulování vlastní hypotézy ještě neznal). Berger se ale dále snaží

křesťanský autor převzal ze svých pramenů (snad přímo od židovských „informátorů“) ve snaze vystihnout sociální a kulturní původ postav svého dialogu 'Armílósovu postavu včetně jména, které se pak, nejspíše ve správném povědomí, že je řeckého původu, pokusil uvést do řecké podoby, avšak jméno, které za „'Armílóš“ původně stálo, správně neodhadl.<sup>53</sup> Tento omyl a z něj plynoucí bezzubost pojmenování „Hermolaos“ tedy činí velice pravděpodobnou jednak závislost autora *DI* na židovských zdrojích, jednak tezi, že usiloval o autentičnost židovských postav, v menší míře pak i to, že nebyl židem/Židem, protože by se daného omylu jinak nejspíše nedopustil.

obě teorie v jistém smyslu smířit, resp. propojit: jméno biblického Bileáma (*Num* 22–24) je i v Talmudu vyloženo jako „ničitel lidu“ (*bl' 'm*) a tuto postavu asi bylo možné ve smyslu dobře doložené rovnice Edóm = Řím pojmut na základě *Gn* 36, 32 jako prvního římského krále; „the first king of Edom, who was also the arch-enemy of the first redeemer, will return at the end of days as both the final king of Rome and the arch-enemy of the final redeemer“ (BERGER 1985, s. 159–160, citát na konci s. 160). Samozřejmě je navzdory tomuto kompromisu přípustné klást si otázku, jestli k pojmenování 'Armílósovy postavy bylo prvotním podnětem jméno zakladatele a tedy symbolu Říma Romula, nebo snaha o vyjádření 'Armílósovy role „ničitele lidu“; tento problém je ale pravděpodobně neřešitelný. Na první pohled se *matres lectionis* v ortografii jména 'rmjlws (v článku užívané vokalizované psaní 'Armílóš se z praktických důvodů drží REEVESE 2013) zdají svědčit spíše ve prospěch Romula ([-mil's]/[-milus] ~ 'Ρωμύλος = cca [r'myl's]) nežli „ničitele lidu“ (ἐρημόλαος = cca [erimolaos]). Avšak *w* ve výpůjčkách z řečtiny v rabínské literatuře nezřídka odpovídá původnímu nebo nepřivodnímu diftongu (cf. KRAUSS 1898, s. 22–23), takže je možné pomýšlet i na interpretaci cca [-mílaos]/[-mílaʊs]. Ortografie 'rmjl'ws v jistém midraši (KRAUSS 1899, s. 132 [s. v. 'rmjłws]), ač zajisté pozdější, svědčí o tom, že se konec jména v jisté části tradice takto nebo podobně četl. Vokálníká proteze před počátečním [r] v případě „Romula“ by sice byla v hebrejštině myslitelná, ale spíše překvapující (přinejmenším KRAUSS 1898, s. 138–140 ji ve svém přehledu před tímto konsonantem neviduje a konkrétně *Kniha Zerubábelova* ji nemá v názvu *rwmh*, „Řím“ [LÉVI 1914, s. 136]), takže náslovný vokál ve jméně 'rmjłws, ať už jakýkoli, mluví naopak ve prospěch etymologie ἐρημόλαος. Z rabínské literatury je navíc 'Ρωμύλος známý v zápisech jiných – a každopádně bez vokálníké proteze (*rwmwłws*, *rwmjłws*; viz KRAUSS 1899, s. 575 [s. v. *rwmwłws*]). Foneticky se tedy 'rmjłws úhrnem její spíše jako transformace ἐρημόλαος nežli 'Ρωμύλος. Tomuto řešení protičecí první *mater lectionis j* by snad mohla být nepřivodní, ačkoli by i v tomto případě zbývalo vysvětlit její sekundární průnik do tradice (třeba kontaminací právě jménem *rwmjłws*, „Romulus“).

<sup>53</sup> Tak v zásadě i SPECK 1997a, s. 186, pozn. 12 a 1997b, s. 379. Je nutno dodat, že nositel jména Ἐρημόλαος je doložen (viz Suid. ε 3048) v Konstantinopoli za císaře Iustiniana (snad I. [527–565], Iustinianus II. na přelomu 7. a 8. století se mi

## Eschatologie v *DI*: její obsah a dobové pozadí

Apokalyptika je v *DI* tematizována jako prostředek argumentace v debatě o tom, jestli Kristus už přišel, či nikoli. Výše uvedené první eschatologii věnované místo, po krátkém rozvedení výkladu Danielova proctví, pokračuje:

„Iakóbos říká: Nuže, přišel Kristus po šedesáti devíti týdnech a přestali proroci prorokovat, nebo ne?

Iustos odpověděl: Ano, jako je živ Hospodin, a nelžu. Odkdy totiž přišel Kristus, nepřišel prorok – a nedokážu o tom lhát.

Iakóbos říká: Jak se ti jeví Rómania? Stojí jako od počátku, nebo byla umenšena?

Iustos odpovídá: I když byla trochu umenšena, doufáme, že znovu vstává.“<sup>54</sup>

Iakóbos se tedy snaží Iusta přivést k poznání, v jakém bodu eschatologického scénáře se nacházejí, a tím mu ozřejmit, že první Kristův příchod už nastal. V této první scéně apokalyptickou inspirované debaty vidíme Iusta nejdříve přiznat alespoň to, že proroci už nepůsobí, což je symptom završené první parúsie, který předtím nezmínil. Realizaci symptomu jiného, dříve jmenovaného, pádu čtvrtého království, tedy římské říše, Iustos ale na tomto místě neuzná a její úpadek relativizuje, resp. označuje pouze za přechodný.

Iakóbos ovšem záhy Iustovi rozhodně signalizuje, že stav říše implikuje už realizovanou první Kristovu parúsii a také přípravu na objevení se Hermolaa:

„Iakóbos říká: ... Pozorujeme, že národy uvěřily v Krista a čtvrté zvíře padlo a je rozchvacováno národy, aby nastala vláda deseti rohů a přišel Hermolaos, satan, malý roh, a aby vzápětí byli vzkříšeni [pohřbení – J. B.] v zemi, jedni k věčnému životu, druzí k věčnému zahanbení. Skutečně tedy, pane Iuste, Kristus přišel za Augusta Kaisara, zrozen, jak řekl Micheáš, v Betlémě ze svatě Marie...“<sup>55</sup>

---

jako adresát tímto Hermolaem sestavené epitomé *Ethnika* Stefana Byzantského jeví méně pravděpodobnou možnost, i když pouze kvůli mým předsudkům o tehdejší úrovni vědy a literatury a malé potřebě encyklopedie typu *Ethnika*, třebaš jen ve zkrácené – ovšem pořád dosti obsáhlé – podobě; striktně vzato nelze ovšem o identitě císaře rozhodnout, cf. GUDEMAN 1912). Přesná sémantika výpovědi, kterou jméno původně neslo, mi není zřejmá (ačkoli význam obou členů kompozita je celkem jasný), odvažuji se proto odhadovat, že jméno nic neznamenalo ani pro autora *DI*. Že by bylo doloženo pojmání konkrétně boha Herma klasické mytologie v 6.–8. století jako démona, které by eventuálně dodalo jistý náboj pojmenování „klamného ďábla“ a „malého rohu“ jako Hermolaa, mi není známo.

<sup>54</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 8, 34–42.

<sup>55</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 9, 4–9.



A první den Iakóbova a Iustova dialogu končí těmito slovy:

„Iakóbos odpovídá a říká: Ano, skutečně: od oceánu, to jest od Skotie [= Irsko – J. B.], Brettanie, Spanie, Frangie, Itálie, Řecka a Thrákie až po Antiocheii, Sýrii, Persidu, celý východ, Egypt, Afriku a horní Afriku jsou území Římanů až dodnes a je vidět sochy jejich císařů z bronzu a mramoru. Všechny národy byly totiž podrobeny Římanům z božího příkazu. Dnes však pozorujeme, že Rómania byla ponížena.“<sup>56</sup>

<sup>56</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 10, 3–8. Tento popis byl, jak naznačují slovanská (MAKARIJ 1907, sl. 1507) a etiopská (GRÉBAUT 1919, s. 49–50) verze textu, v řecké rukopisné tradici mírně zkrácen. Z toponym byla původně navíc jmenována alespoň Bithynie, na níž se slovanský a etiopský text shodují. Cf. případně také překlad – rekonstrukci (na základě pouze slovanské verze) u DAGRONA – DÉROCHEHO 1991, s. 168. Jistý interpretační problém v této pasáži představuje část „jsou území Římanů až dodnes“ (τὰ ὄρια τῶν Ῥωμαίων ἕως σήμερον). Nevyjádřená kopula této nominální věty implikuje přezens (v imperfektu by byla vyjádřena); tuto gramatickou interpretaci dále podporují, ačkoli samy o sobě nikoli zcela prokazují, také přezens druhé věty souvětí, „je vidět“ (φαίνονται), a časový údaj „až dodnes“. Konstatování, že římská území sahají třeba až do „Brettanie“ (tj. dnešní Anglie), je ovšem pro dobu Hérakleiovy vlády (1. polovina 7. století) už nesprávným, a především se jeví být v rozporu s poselstvím citované pasáže či *DI* vůbec; např. Déroche tedy bez komentáře překládá „s'étendait“ (DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 168), OLSTER (1994, s. 169) text stěží správně přeorganizovává, každopádně ale překládá minulým časem. Tento rozpor je ale pravděpodobně pouze zdánlivý: *DI* by tu mohla dosvědčovat koncepci, podle které území kdysi přímo ovládaná Římany, resp. císaři byla pojímána jako součást jakéhosi římského světa v širším slova smyslu i po jejich efektivním ovládnutí někým jiným, takže šlo pořád o „území Římanů“. Je ale současně zřejmé, že toto vymezení někdejší římské vlády (a stávajících „území Římanů“) není bezchybné. Zahrnutí „Persidy“, ne-li „celého východu“ (kterého vymezení je ale nejasné), do seznamu ze strany autora *DI* by bylo, ať už bychom mu přiznali perspektivu retrospektivní (ve které by mohl pomýšlet na různé časově nebo rozsahem efemérní zisky na úkor „perské“ říše Sásánovců a eventuálně předchozí „parthské“ Arsakovců, např. za vlády Traianovy nebo Diocletianovy), nebo dobovou (Déroche míní, že autor byl ovlivněn nedávným Hérakleiovým vítězstvím nad Sásánovci, viz DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 168, pozn. 83), v lepším případě nanejvýš sporné. Podobnými pochybnostmi se trápit nemusíme v případě Irsko, které součástí římské říše nikdy nebylo, a figuruje tedy v seznamu rozhodně neoprávněně („Skotia“ v textu z období 7.–10. století, textu navíc řecky psaném a snad palestinského původu, nemůže být dnešním Skotskem; cf. poznámky k terminologii latinských pramenů u KEUNEHO 1921, s. 838, 839 a zejména 840). Je tedy možné, že autor *DI* jako „území Římanů“ heslovitě popsal celý svět, nakolik mu byl známý, což by ostatně bylo v souladu se vzápětí artikulovanou tezí „Všechny národy byly totiž podrobeny Římanům“. Otázku jeho pramenů lze zodpovědět asi jen stěží. Osobně mi není známá žádná parale-

Iustos v díle postupně uzná, že se věci mají tak, že se dění v eschatologickém scénáři posunulo do bodu po první parúsii.<sup>57</sup> Méně jasné už je, jak tyto postavy, resp. autor *DI* situaci říše vnímají. Užitá argumentace Danielovým proctvím ve prospěch Ježíše jako mesiáše samozřejmě vyžadovala, aby římská říše coby čtvrté zvíře byla prezentována, resp. pochopena jako něco minulého. To je ovšem v rozporu s dnešním povědomím, že římská (byzantská) říše na východě existovala až do pozdního středověku. Její trvání pravděpodobně muselo být zřejmé také současníkům, třeba i v 7. století. D. Olster nejspíš proto obraz sugerovaný *DI* sumarizuje takto: čtvrté zvíře „was in decline ... and its fall was imminent“.<sup>58</sup> Spis ovšem, i když jinak římskou říši líčí pouze buď jako „poníženou“, nebo „umenšenou“,<sup>59</sup> nechává Iakóba přinejmenším jednou zcela jednoznačně označit všechna čtyři království jako minulá.<sup>60</sup> Pokud za tím lze hledat ucelenou představu, bude pravděpodobně taková, že pád čtvrté říše, její zánik jako podstatného dějinného činitele, už nastal, ačkoli existence jejího rezidua, už bez zásadního významu pro realizaci dalšího eschatologického dění, popírána není, spíše naopak: říká se o ní, že je rozervávána národy.<sup>61</sup>

la; *Dialogus Papisci et Philonis cum monacho* s. 60 (ed. McGIFFERT 1889), na který coby doklad pro tvrzení, že výčet říši podrobených zemí je tradiční, odkazují DAGRON – DÉROCHE 1991, s. 168, pozn. 83, s ohledem na svůj kontext i velice skromný geografický výčet za paralelu považován být nemůže. Nicméně seznam v *DI* terminologicky zapadá do století 6. či pozdějších (mám na mysli zejména „Frangii“; za pozornost ale stojí i „Spania“ bez náslovného vokálu a „Skotia“ místo Hibernie, myslitelná teprve od 4. století), takže autor koncipoval svůj popis *orbis Romanus* nebo zkratka světa bez přívlastků „moderně“, nikoli antikvářsky, a jeho případné podklady buďto byly recentní, nebo je přinejmenším modernizoval.

<sup>57</sup> Nejzřetelnější je asi jeho konstatování „Pozorujeme, že čtvrté zvíře čili Rómania padlo a je rozerváváno národy, a je tedy doba čekání na deset rohů“ (*Doctr. Iacobi* 4, 5, 42–44) a jeho rozpravu jednoho dne otevřející dotaz „Pane Iakóbe, když je Rómania ničena a trhána národy a stává se z ní deset regionů, má přijít klamný ďábel?“ (*Doctr. Iacobi* 5, 1, 6–7).

<sup>58</sup> OLSTER 1994, s. 168.

<sup>59</sup> Ponížení (sloveso ταπεινώ): 3, 10, 8; 5, 5, 32; 5, 18, 9; umenšení (sloveso ἡλαττώ): 3, 8, 39–40. Obě slovesa by ovšem bylo možné vykládat oběma způsoby, jako ponížení (co se prestiže týče) i jako umenšení rozsahu apod.

<sup>60</sup> *Doctr. Iacobi* 5, 7, 2–3: „My pozorujeme, že dění i čtyři říše skončily a doba vyústila do deseti rohů“ (Θεωροῦμεν δὲ ἡμεῖς καὶ τὰ πράγματα καὶ τὰς βασιλείας τὰς τέσσαρας παρελθούσας καὶ εἰς τὰ δέκα κέρατα τὸν χρόνον φθίσαντα).

<sup>61</sup> Explicitní verbalizace toho, že říše „padla“: *Doctr. Iacobi* 3, 9, 4 a 4, 5, 43; tvrzení, že říše je trhána národy: 3, 9, 5 a 4, 5, 43.

Nutnou další otázkou ovšem je, jak prezentace stavu římské říše v *DI* odpovídá reáliím doby, do níž je dílo situováno, tedy do počátku arabské/islámské expanze v Palestině r. 633/4, nebo doby, ve které bylo napsáno (čimž se poprvé dostáváme k problematice datace spisu). Pokusy vykládat údaje apokalyptických spisů jako narážky na konkrétní historické skutečnosti jsou problematické a často vedou k výsledkům přinejmenším velice sporným. *DI* je ovšem spis nikoli apokalyptický, nýbrž svého druhu dialog, byť i s eschatologií operující, kterému nejspíše záleží na tom, aby jeho údajný dobový rámec byl čtenářem akceptován. Jak tedy mají čtenáři chápat narážky na ponížení či umenšení říše, její pád a ničení národy? Moment, v němž se Arabové, resp. muslimové teprve objevují na levantské scéně, je jako okamžik, v němž by bylo možné chápat říši jako už padlou, jakýmiisi národy rozebíranou a na deset regionů se rozpadávající,<sup>62</sup> problematický. Doba desátých a dvacátých let 7. století, značných teritoriálních ztrát říše ve prospěch sásánovské Persie, snad mohla k podobnému pohledu na stav říše navádět, avšak triumf císaře Hérakleia v této válce musel podobnou perspektivou otfást; v každém případě by autor *DI*, pokud by byl historicky věrný, nemohl tematizovat říši v předvečer arabského výboje jako územně trhanou národy.<sup>63</sup>

Uvažuje se o tom, zda se autor nevrací právě k neúspěchům a ztrátám v byzantsko-perské válce, v r. 633/4 už překonaným, a dokonce k vnitřnímu otřesu, který jí předcházal, svržení a zabití císaře Maurikia.<sup>64</sup> To, že se autor

---

<sup>62</sup> Tento rozpad říše na deset regionů je i v rámci *DI* něco, co podle mého soudu nelze se zcela dobrým svědomím vysvětlovat jako reflexi nějaké dobové reality 7.–8. století; pomýšlet na formování byzantských themat, tedy transformace území, na nichž byla po stažení se před Araby dislokována různá vojska, na autonomní administrativní okrsky (viz třeba poslední mně známý zásadní příspěvek k problematice themat: ZUCKERMAN 2005, s. 125–134, který klade počátky themat, ovšem pod jménem *στρατηγία*, v jistém smyslu až do první poloviny 8. století), by bylo počínáním dosti riskantním. V každém případě je přinejmenším počet údajných regionů bezpochyby determinován primárně počtem rohů v proctví *Dn* 7, 7.

<sup>63</sup> Bylo by možné poukazovat na to, že na Balkánu Hérakleios, jak se zdá, restauraci někdejší autority a rozsahu říše nezajistil (viz LILIE 1985, zejména s. 23–24 a 42–43). Nelze ale doložit, že by si tamějších poměrů byl autor *DI* vědom, a pokud byl opravdu z Palestiny (nebo kdyby třeba byl i z Karthága), není to už jenom *a priori* příliš pravděpodobné.

<sup>64</sup> Viz třeba OLSTER 1994, s. 168 („Doctrine held the overthrow ... in 602 to be the first sign of the empires end“) a 171 a ANTHONY 2014, s. 263 („casting Rome as ‚shriveled, destroyed, and overthrown‘, a process set in motion by the overthrow of the emperor Maurice“); cf. také JONES 1964, I, s. 316.

vztahoval k převratu r. 602, nelze však podle mého soudu dosti dobře obhajovat,<sup>65</sup> to, že narážel na Peršany, ano,<sup>66</sup> ovšem pouze za předpokladu, že přehlédl fakt, že r. 633/4 byla říše už pět let geopoliticky stabilizována a na východě každopádně restaurována do předchozího rozsahu,<sup>67</sup> ať už tak učinil z vlastního přesvědčení, neznalosti či účelově. První z těchto možností je problematická,<sup>68</sup> další dvě, neznalost či účelové zkeslení, vedou k podezření, které se musí nabízet takřka samozřejmě: že se autor nepřiznaně vztahuje v první řadě k tomu, co následovalo po r. 633/4, novému drásání říše národy – Araby. To by ovšem prakticky s jistotou znamenalo, že pisatel *DI* ví víc, než v celém textu dává najevo: na to, aby si uvědomil, že Arabové jsou dalším dějstvím trháni padlé říše na kusy, bylo nutno určitě víc nežli jedno jejich vítězství nad byzantskými silami: pravděpodobně ne zcela krátká vláda nad bývalými byzantskými územími.

Věci bohužel komplikuje první explicitní tvrzení o rozervávání říše národy, vložené do úst Iakóbovi. Protože ten srovnává tento současný stav s říím-

---

<sup>65</sup> *Doctr. Iacobi* 3, 12, 1–15 prostřednictvím Iustových vzpomínek tematizuje Maurikiův pád a krvavý nástup Fókův na trůn, který prý vyvolal radost židů v Sykamínech; jejich představený je ovšem napomenul, že mohou spatřit umenšení římské říše (Ὀντως μειώσιν τῆς βασιλείας τῶν Ῥωμαίων ἔχομεν ἰδεῖν; „umenšení“ či „ponížení“ je tu tedy vyjádřeno deverbativem od ještě dalšího slovesa, μειῶ) a až bude Rómania umenšena, rozervána a zničena podle Danielova proroctví, židé se dopustí omylu, protože nepřijali už příšlého Krista. Je možné, ale nejisté, že tento představený měl spatřovat umenšení říše (a nikoli pouze jeho předzvěst) už v samotných událostech r. 602. Není však nutné předpokládat, že je tak chápe i Iustos. Pointou jeho vzpomínání je to, že už kdysi od jiného souvěrce než Iakóbos slyšel důkaz Ježíšova mesiášství pomocí apokalyptického scénáře z *Knihy Danielovy*, tedy ho ale ještě nepřijal.

<sup>66</sup> V *Doctr. Iacobi* 4, 5, 16–42 Iustos vzpomíná na několik událostí z doby „perského vpádu“, např. na to, jak jistý žid dospěl k poznání, že Kristus křesťanů je skutečným mesiášem (nutno říci: bez jakéhokoli tematizování apokalyptiky a konkrétně Peršanů). Iustos pak (*Doctr. Iacobi* 4, 5, 42–44) k těmto vzpomínkám lakonicky dodává slova, citována v pozn. 57. Je samozřejmě v daném kontextu nejjednodušší vyložit zmíněné rozervávání Rómánie národy jako narážku na Peršany.

<sup>67</sup> Je také vhodné připomenout, že vůbec první Iustovo vyjádření o stavu Rómánie je: „I když byla trochu umenšena, doufáme, že znovu vstává“ (viz text u pozn. 54), což by mohla být narážka na pozdněherakleiovskou restauraci.

<sup>68</sup> Cf. JONES 1964, I, s. 316: „Heraclius succeeded ..., but a feeling of impending doom persisted.“ Proti tomu lze namítnout, že *DI* neartikuluje pouze jakýsi obecný pesimistický výhled do budoucna, ale konkrétní (implicitně probíhající) drásání říše národy.

ským světem v rozsahu nerozdělené římské říše nejpozději ve 4. století,<sup>69</sup> nelze vyloučit, že autor *DI* situoval pád čtvrtého Danielova království, následovaný jeho trháním národy, ve skutečnosti do doby podstatně dřívější než r. 633/4, resp. poslední byzantsko-perská válka, i když pravděpodobně nemohl mít dobrou představu o dějích, které z přímé vlády Římanů vyrvaly Británii, „Frangii“ či Hispánii. Je samozřejmě nadále možné předpokládat, že apokalyptický scénář, resp. politický diskurz pádu a rozebírání imperia si osvojil zejména díky poměrům po r. 633/4 (asi v Palestině, kde novou realitu mohl zažívat osobně), protože však nezanedbatelný podíl na rozervání říše v takto široce uchopeném rozsahu měl někdo jiný než Arabové, nelze to, že s nimi počítal, tvrdit zcela s jistotou, ačkoli se k takovému závěru osobně kloním. Otázka datace *DI*, k níž se podrobně vrátíme v pokračování článku, je tedy z tohoto úhlu pohledu otevřená.

### Citovaná literatura

- ANDRIST, Patrick. The Greek Bible used by the Jews in the dialogues *Contra Iudaeos* (fourth-tenth centuries CE). In Nicholas DE LANGE – Julia G. KRIVORUCHKO – Cameron BOYD-TAYLOR (ed.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 235–262.
- ANTHONY, Sean W. Muḥammad, the Keys to Paradise, and the *Doctrina Iacobi*: A Late Antique Puzzle. *Der Islam*, 2014, 91, s. 243–265.
- BECK, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck 1959.
- BERGER, David. Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus. *Association for Jewish Studies Review*, 1985, 10, s. 141–164.
- BONWETSCH, Nathanel. Die *Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου*. *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1899, s. 411–440.
- BONWETSCH, Nathanael. *Doctrina Iacobi nuper baptizati*. *Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge*, 1910, 12/3.

<sup>69</sup> Viz pozn. 56. Skutečnosti, že „Jacob’s ... analysis the empire’s fall includes ... also the empire’s centuries-long decline“, si v souvislosti s tímto místem povšiml i OLSTER 1994, s. 169.

- CRONE, Patricia – COOK, Michael. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge – London – New York – Melbourne: Cambridge University Press 1977.
- DAGRON, Gilbert – DÉROCHE, Vincent. Juifs et Chrétiens dans l’Orient du VII<sup>e</sup> siècle. *Collège de France. Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance. Travaux et mémoires*, 1991, 11, s. 17–273 = DAGRON – DÉROCHE 2010, s. 17–273.
- DAGRON, Gilbert – DÉROCHE, Vincent. *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*. Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance 2010.
- DÉROCHE, Vincent. Polémique antijudaïque et émergence de l’islam (VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles). In DAGRON – DÉROCHE 2010, s. 465–483 [původně: *Revue des études byzantines*, 1999, 57, s. 141–161] (= DÉROCHE 1999).
- GRAF, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Erster Band. Die Übersetzungen*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana 1944.
- GRÉBAUT, Sylvain. Sargis d’Aberga. Controverse judéo-chrétienne. Première assemblée. In *Patrologia orientalis. Tomus tertius*. Paris: Firmin-Didot 1909, s. 543–643.
- GRÉBAUT, Sylvain. Sargis d’Aberga. Controverse judéo-chrétienne. Fin. In *Patrologia orientalis. Tomus decimus tertius*. Paris: Firmin-Didot 1919, s. 1–109.
- GREISIGER, Lutz. Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert. In Wolfram BRANDES – Felicitas SCHMIEDER (eds.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*. Berlin: Akademie Verlag 2010, s. 15–37.
- GUDEMAN, Alfred. Hermolaos 2. In *Pauly’s Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. [Achter Band.] Fünftehnter Halbband. Stuttgart: J. B. Metzler 1912, sl. 891.
- HIMMELFARB, Martha. *Jewish Messiahs in a Christian Empire. A History of the Book of Zerubbabel*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press 2017.
- VAN DER HORST, Pieter W. A Short Note on the *Doctrina Iacobi nuper baptizati*. In Pieter W. VAN DER HORST, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*. Leiden – Boston: Brill 2014, s. 203–208 [původně: *Zutot*, 2009, 6, s. 1–6] (= 2009).
- HURBANIČ, Martin. *Konstantinopol 626. Poslední bitva antiky*. Praha: Academia 2016.

- JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire 284–602. A Social Economic and Administrative Survey*. Oxford: Basil Blackwell 1964.
- KEUNE, Johann Baptist. Scotti. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe. [Zweiter Band.] Dritter Halbband*. Stuttgart: J. B. Metzler 1921, sl. 838–846.
- KRAUSS, Samuel. *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Teil I*. Berlin: S. Calvary & Co. 1898 (reprint Hildesheim: Georg Olms 1964) (= 1898).
- KRAUSS, Samuel. *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Teil II*. Berlin: S. Calvary & Co. 1899 (reprint Hildesheim: Georg Olms 1964) (= 1899).
- LÉVI, Israel. L’apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès. *Revue des études juives*, 1914, 68, s. 129–160.
- LILIE, Ralph-Johannes. Kaiser Herakleios und die Ansiedlung der Serben. Überlegungen zum Kapitel 32 des De administrando imperio. *Südost-Forschungen*, 1985, 44, s. 17–43.
- MAAS, Paul. Bespr. Bonwetsch, Doctrina Jacobi nuper baptizati. In Paul MAAS, *Kleine Schriften*. München: C. H. Beck 1973, s. 459–466 [původně: *Byzantinische Zeitschrift*, 1911, 20, s. 573–578] (= 1911).
- MAKARIJ. *Velikija minei četii sobrannyja vserossijskim mitropolitom Makarijem. Vypusk dvenadcatyj. Dekabr’. Dni 18–23* [= Pamjatniki slavjano-russkoj pis’mennosti I]. Moskva: Sinodal’naja tipografija 1907.
- MCGIFFERT, Arthur Cushman. *Dialogue between a Christian and a Jew entitled ANTIΒΟΛΗ ΠΑΠΙΣΚΟΥ ΚΑΙ ΦΙΛΩΝΟΣ ΙΟΥΔΑΙΩΝ ΠΡΟΣ ΜΟΝΑΧΟΝ ΤΙΝΑ. The Greek text edited with introduction and notes, together with a discussion of Christian polemics against the Jews*. New York: The Christian Literature Company 1889.
- MITTMANN, Siegfried. Zur spätantiken Topographie der Karmelküste. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1989, 105, s. 136–150.
- NAU, F. La didascalie de Jacob. Texte grec, original du Sargis d’Aberga (*P. O.*, III, 4). Première assemblée. In *Patrologia orientalis. Tomus octavus*. Paris: Firmin-Didot / Fribourg en Brisgau: D. Herder 1912, s. 711–780.
- OLSTER, David M. *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1994.
- POTESTÀ, Gian Luca. *Poslední mesiáš. Proroctví a panovnická svrchovanost ve středověku*. Praha: Argo 2017.
- REEVES, John C. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*. Leiden – Boston: Brill 2006.

- REEVES, John C. *Sefer Zerubbabel: The Prophetic Vision of Zerubbabel ben Shealtiel. A new translation and introduction.* In Richard BAUCKHAM – James R. DAVILA – Alexander PANAYOTOV (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures. Volume one.* Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2013, s. 448–466.
- REININK, G. J. *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius.* Herausgegeben von G. J. Reinink [= Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 540. Scriptores Syri. Tomus 220]. Lovanii: in aedibus E. Peeters 1993 (= 1993a).
- REININK, G. J. *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius.* Übersetzt von G. J. Reinink [= Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 541. Scriptores Syri. Tomus 221]. Lovanii: in aedibus E. Peeters 1993 (= 1993b).
- SEGAL, Michael. *Dreams, Riddles, and Visions. Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel.* Berlin – Boston: de Gruyter 2016.
- SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu.* Překlad Štěpán ZBYTOVSKÝ. Praha: Vyšehrad 2003.
- SPECK, Paul. The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons. *Jewish Studies Quarterly*, 1997, 4, s. 183–190 (= 1997a).
- SPECK, Paul. *Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser.* Bonn: Rudolf Habelt 1997 (= 1997b).
- VAVŘÍNEK, Vladimír – BALCÁREK, Petr. *Encyklopedie Byzance.* Praha: Libri / Slovanský ústav AV ČR 2011.
- ZUCKERMAN, Constantin. Learning from the Enemy and More: Studies in “Dark Centuries” Byzantium. *Millennium*, 2005, 2, s. 79–135.

Mgr. Ján Bakyta, Ph.D., Ústav řeckých a latinských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, nám. Jana Palacha 2, Praha 1, 116 38  
jan.bakyta@ff.cuni.cz