

Sv. Jan Apoštol v Efesu

-- Kriticko-exegetická studie --

- - - Napsal - - -

Dr. Tomáš Hudec



V BRNĚ, 1909.

Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských.

Č. 6173.

Nihil obstat.

Arnošt Gřivnacký,
professor theologie v. v.

V Brně, dne 22. listopadu 1908.

Imprimatur.

† Pavel,
biskup.

V Brně, dne 5. listopadu 1908.

Jeho Excel.

Nejdůstojnějšimu a Nejjasnějšimu Pánu

Pavlu hraběti z Huynů,

Biskupu brněnskému,

Doktoru Sv. Theologie, filosofie a kanonického práva
ard., ard., ard.

dovoluje si věnovati tuto práci
v nejhlubší úctě

Autor.

I.

Úvod.

Otázka johanitská v minulosti a přítomnosti.

Otázka johanitská, otázka o původu a věrohodnosti čtvrtého evangelia, stojí v popředí problemův a sporů, které zajímají vědu novozákonní naší doby. Jak literatura, tak i materiál k otázce této se odnášející vzrůstají čím dál více, a stává se stále obtížnějším je přehlédnout a obsáhnout. Přítomná práce proto má za úkol pouze jednu část otázky johanitské osvětliti a zde tradiční názor katolické církve obhájit proti útokům moderní kritiky.

V názvu moderní, nezávislé kritiky zahrnujeme ony učence, kteří vycházejíce ze zásady svobodného bádání, jakoukoliv vnější autoritu, a tudíž i autoritu církevní, v otázkách týkajících se Písma Svatého zamítají a pouze vědeckou metodu uznávají za jedině oprávněné vodítko, kterým opravdová věda při řešení oněch otázek smí se řídit. Katolíkům vytýká se s této strany nevědeckost a nemožnost vědecké práce, protože jejich stanovisko ve velké části biblických otázek je předem dáno a určeno rozhodnutím církevní autority.

Proti tomu třeba na obhájení říci, že metoda opravdu vědecká nemůže vésti k důsledkům falešným, jestli se jí správně užívá. Na druhé straně zaručuje nám naše víra, že Církev ve věcech víry a mravů nemůže se mýlit. Písmo Svaté však v mnohém zřeteli spadá do oboru víry. Proto i v otázkách biblických nemůže býti opravdového sporu mezi vírou a vědou, protože obojí, víra i věda, podává nám pravdu; pravda ta pak, třebaže z různého pramene k nám přichází, má jednoho a téhož Původce, Pravdu absolutní, a nemůže tudíž sobě odporovati. — Předpokládáme ovšem na jedné straně o p r a v d o v o u vědu a na druhé o p r a v d o v o u

nauku Církve. Nesmí se za vědu prohlašovat více méně libovolné a nedokázané hypotheses, nesmí se konečně také prohlašovat za dogma to, co není než míněním jistých dob neb jistých učenců církevních. V otázkách takového druhu platí: tantum valet auctoritas, quantum argumenta.

Dále, pokud katolická věda správnou methodou vědeckou se řídí, má právo důkazy a důsledky-nezávislé kritiky kontrolovati a svoje vlastní stanovisko proti ní hájiti. Právo to musí i moderní kritici katolíkům přiznati, jinak jednají nedůsledně, protože methodu správné vědy, na kterou se tak odvolávají, u druhých nechtějí uznati.

Jest přirozeno, že úloha současné katolické vědy v otázkách biblických jest namnoze apologetická. Útoky moderní vědy proti základním naukám Církve o Písmě Svatém ukládají katolíkům povinnost zděděný poklad obhájeti a obrániti. Avšak tato apologetická úloha, má-li práce její setkati se s úspěchem, nejen nevyklučuje, ale předpokládá správnou methodu vědeckou a současně vyžaduje také pozitivní prohloubení a zpracování otázek, o něž se vede spor.

Apologety konečně, jak správně podotýká Sanday ¹⁾, jsme všichni, jsou jimi i moderní kritici. I oni přistupují ku vědecké práci s velkým počtem ustálených mínění a předsudků a dávají přednost důkazům a důvodům svědčícím pro takové závěry, které ostatním jejich názorům odpovídají a s nimi souhlasí. Kritik, který chce řešiti otázku johanitskou a předem je toho mínění, že apoštol Jan není autorem čtvrtého evangelia, nenajde nikterak přesvědčivými důvody, které mluví pro jeho authencii. I on je apologetou -- svého předsudku. Řídkými jsou výjimky, jako J. Drummond, ²⁾ který přese všechny předsudky převzaté od svých učitelů, jak sám doznává, konečně v posledním svém díle dospěl k přesvědčení o správnosti tradice, která původcem čtvrtého evangelia jmenuje sv. Jana apoštola. --- Tolik proti těm, kteří katolíkům právo vědecké práce, a speciálně v otázkách biblických, upírají.

¹⁾ W i l l i a m S a n d a y, The criticism of the forth Gospel, Oxford, 1905. Str. 3.: We are all really apologists, in the sense that for all us some conclusions are more acceptable than others. No one undertakes to write on any subject with his mind in the state of a sheet of white paper. We all start with a number of general principles and general beliefs, conscious or unconscious, fixed or provisional. We all naturally give a preference to that, which harmonizes best with these beliefs.

²⁾ Dr. J. D r u m m o n d, Character and Authorship of the forth Gospel, London, 1903.

Otázka johanitská stala se pro katolíky časovou v poslední době hlavně dvěma věcmi. Předně byl to pokus, který učinil A. Loisy¹⁾, uvést protestantské theorie popírající authencii čtvrtého evangelia do vědy katolické. Při tom převzal Loisy ty nejvýstřednější názory německé kritiky. Jeho vystoupení vyvolalo ve Francii mezi katolíky celou literaturu o otázce johanitské. — Druhá věc, jež obrátila sem pozornost katolíků, bylo důrazné odmítnutí pokusu A. Loisyho a zamítnutí protestantských teorií v otázce johanitské se strany nejvyšší autority církevní.²⁾

Jak nahoře řečeno, chceme pojednat v této práci pouze o jednom bodu otázky johanitské. Ovšem, je to bod důležitý, neli základní, totiž pobyt sv. Jana apoštola v Efesu a s bytem oním související otázka o existenci Jana Presbytera, jehož mythická osobnost u moderních kritiků hraje tak velkou úlohu. Protože v otázce tak spleťtí, jako jest johanitská, všechny části navzájem souvisí a vzájemně se doplňují, nebude nemístno předeslati stručný přehled celé kontroverze od jejího počátku a vytknouti hlavní proudy a směry v přítomnosti mezi obhájei a odpůrci čtvrtého evangelia.

Celá otázka johanitská dá se uvést na dvě zásadní věci, o které se jedná: je to *a u t h e n c i e* a *v ě r o h o d n o s t* čtvrtého evangelia. Celý spor otáčí se předně o to, kdo je původcem, autorem čtvrtého evangelia, zda sv. Jan apoštol či jiná osoba. Dále, zdali a pokud zasluhují víry historické zprávy obsažené v evangeliu.

Otázka věrohodnosti, historičnosti, třeba stojí v úzkém vztahu k otázce authencie, přece sama o sobě není na ní naprosto závislou. I kdyby sv. Jan apoštol nebyl autorem čtvrtého evangelia, jak moderní criticismus dokazuje, přes to obsah jeho může obsahovati podání o životě Kristově

¹⁾ A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1903.

Idem, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903.

²⁾ *Decretum Sti Officii Lamentabili sane de 3. Julii 1907* zavrhne věty týkající se evangelia sv. Jana:

1. *Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio. Sermones in ejus Evangelio contenti sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis historica veritate destitutae.*

2. *Quartum Evangelium miracula exaggeravit, non tantum, ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam, ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi incarnati.*

3. *Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo, re tamen vera non est nisi eximius testis vitae christianae seu vitae Christi in Ecclesia exeunte primo saeculo.*

stejně věrohodné jako evangelia synoptická. Na druhé straně i když připustíme, že svatý Jan apoštol jest jeho pisatelem, jest — se stanoviska moderního kriticismu — zcela možno, že jeho vzpomínky z mládí doznaly pod vlivem častého rozjímání a mystického obdivu pro vznešenou Osobu Kristovu během času nemalé proměny, a že proto zprávy čtvrtého evangelia značně se odchyľují od historické skutečnosti, nejsou-li vůbec zázraky a události tam vyličené pouze symbolická vypravování mající obrazně znázorniti theologické spekulace obsažené v řečích Kristových.

Jest sice mezi moderními kritiky, od radikální levice až k těm, kteří se blíží k názorům konservativním, mnoho stupňů a odstínů, celkem však jejich odpověď na obě zmíněné otázky authencie a věrohodnosti zní více méně z á p o r n ě. Co do authenticity, většina považuje otázku za definitivně rozřešenou v tom smyslu, že ať již autorem čtvrtého evangelia je kdokoliv, nemůže jím býti nikterak sv. Jan apoštol. Práce kriticismu směřuje tu především k tomu, vypátrat osobu autorovu a vyšetřiti historické podmínky, v nichž evangelium povstalo. Podobně i ve příčině historické věrnosti považuje se cena čtvrtého evangelia za minimální, i když někteří ještě v něm spatřují jisté zbytky původní apoštolské tradice.¹⁾

Čtvrté evangelium je v nejstarších pramenech křesťanské tradice doloženo svědectvími stejně, ba snad i více závažnými a četnými jako evangelia synoptická. Svědectví této tradice je tak jednohlasné a tak určité, že s této strany nedá se proti čtvrtému evangeliu uvést žádných námitek. Toto svědectví tradice uznává nyní i moderní kritika. V doznání tom třeba viděti jistý pokrok a vítězství tradičních názorů. Minula již doba, kdy škola tubinská s F. Chr. Baurem v čele neviděla ve spisech křesťanské tradice a priori nic jiného než řadu falsifikátů složených a vydaných za určitým zatajeným cílem, kdy kritici všude tušili a hledali jen podezřelé interpolace a

¹⁾ H a r n a c k, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1903, Str. 13: „Insonderlich darf das vierte Evangelium, welches nicht vom Apostel Johannes herrührt und herrühren will, als eine geschichtliche Quelle in gemeinem Sinne des Wortes nicht benützt werden. Der Verfasser hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbstthätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert Dagegen ist es eine Quelle ersten Ranges für die Beantwortung der Frage, welche lebendige Anschauungen der Person Jesu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium Jesu fentbunden hat“.

podvodné manipulace. V předmluvě ku svému dílu „Chronologie der Altchristlichen Literatur“, která vzbudila takovou pozornost, A. Harnack přehlíží výsledky kritické práce za posledních 20 let (1876—1896) a doznává, že křesťanská tradice křížový útok moderní kritiky snesla a ukázala se býti ve všech svých podstatných částech pravdivou i věrohodnou. Úmyslné podvody se v první křesťanské literatuře hledati nesmí, a byly-li kde jaké, tu byly též se strany církevní ve většině případů zavrženy a odsouzeny, jak to vidíme u apokryfů, proti nimž autorita církevní vystupovala s takovou přísností.

Protože všechna tradice mluví ve prospěch čtvrtého evangelia, nemohou to býti důvody v n ě j š í, důvody vzaté z tradice, které moderní kritici ve prospěch svých teorií uvádějí. Důvody jejich jsou vesměs důvody v n i t ř n í, vzaté z evangelia samého, především z jeho poměru k synoptikům. M e t h o d o l o g i c k ý postup moderních kritiků záleží v tom, že především z vnitřních důvodů snaží se podvrátit historickou věrohodnost čtvrtého evangelia. Čtvrté evangelium dle jejich mínění nedá se naprosto sloučiti se zprávami synoptiků. Třeba se rozhodnouti mezi synoptiky a čtvrtým evangeliem. A protože volba ta nemůže jinak dopadnouti než ve prospěch synoptiků, plyne z toho, že čtvrté evangelium postrádá historické věrnosti. — Z toho vyvozuje se další důsledek, že totiž čtvrté evangelium nemůže býti dílem sv. Jana apoštola, protože očitý svědek učení a života Kristova tak psáti nemohl.

Když takto vnitřními důvody historičnost i authencie čtvrtého evangelia vývrácena, chápé se kritika teprve úlohy druhé, a to věru nikterak snadné, totiž zeslabiti a usvědčiti z omylu svědectví starokřesťanské tradice, která tak jednomyslně proti závěrům moderní kritiky protestuje.

A které jsou ony vnitřní důvody, jimiž se cítí criticismus donucen zaujati protivné stanovisko proti celé křesťanské tradici ? V čem záleží onen odpor mezi čtvrtým evangeliem a synoptiky, který prý se nedá nikterak uvéstí v souhlas ?

Předně poukazují kritici na samu O s o b u K r i s t o v u, jak nám ji čtvrté evangelium líčí. U synoptiků Kristus jest přítel chudých a nešťastných, pomáhající soucitně všem slabým, nemocným a opuštěným. Řeči jeho jsou prosté, všem srozumitelné a mají za předmět praktické a denní potřeby lidské; paraboly a podobenství, jichž tak rád užívá, vyzna-
menávají se svěžestí myšlenek a smyslem pro životní pravdu.

Jedním slovem, Kristus synoptiků jest osoba plná reální skutečnosti a života. U sv. Jana naproti tomu osoba Kristova je povznešena a oddálena do metafysických výšin theologických nauk; je to abstraktní veličina, vytvořená theologickou a filosofickou spekulací, jaká ve skutečnosti existovati nemohla. Z Krista-člověka u synoptiků stal se božský Logos, jsoucí od věčnosti, který ve svých mlhavě neurčitých a těžce srozumitelných hovorech pojednává jen o svém Božském původu a poslání. U synoptiků pozorujeme, kterak jen zvolna a postupně Kristus dospívá k vědomí svého mesiášského úkolu: plně si jej uvědomuje a veřejně jej vyslovuje teprve na vrcholu své činnosti stoje před židovskou veleradou, kde na otázku Kaifášovu, je-li Kristem, odpovídá: Ty jsi řekl! (Mat. 26, 64; Mark. 14, 62). U svatého Jana naproti tomu není žádného vývoje a postupu: od samého počátku Kristus vystupuje jako Mesiáš, plně si vědomý svého poslání shůry. — Osoba Kristova je ve čtvrtém evangeliu projevem a výrazem oné evoluce, kterou osoba i nauka Kristova v prvotní Církvi prodělala od počátku až ku konci prvního století pod vlivem a působením theologie paulinské, jakož i jiných nauk, původnímu učení Kristovu úplně cizích, ne-li protivných. Tak vliv filosofie alexandrijsko-židovské a učení Philonova pozorujeme v nauce o Logu; stálé vytýkání protivy mezi Bohem a světem, dobrem a zlem, světlem a tmou dává nám tušiti působení gnostického dualismu. Zázraky, které stojí vždy v souvislosti s řeči předchozími a následujícími musí býti vykládány, symbolicky; nejsou to než allegorie theoretických nauk v řečech obsažených; uzdravení slepce na př. značí zbavení duševní slepoty, vzkříšení Lazarovo znázorňuje nauku o z mrtvých vstání v téže hlavě se nalezající. (Jan 9, 11.)

Kromě tohoto celkového rázu čtvrtého evangelia nalezájí kritikové četné jiné věcné odpor y a nesprávnosti, které ukazují, že čtvrté evangelium knihou historickou není. Sem patří označování židů jako národa cizího, *oi Ioudaioi*, z kteréžto příčiny autor sám nemůže býti původu židovského. Čtvrté evangelium odporuje synoptikům na př. co do dne Poslední Večeře, doby veřejného působení Páně. Omyly historické a geografické (místo, kde bylo Bethanie a Sychar; Kaifáš sluje „veleknězem roku onoho“, jako by se velekněží co rok střídali) doplňují a uzavírají tuto řadu námitek, jimiž kriticismus chce podkopati autoritu čtvrtého evangelia. — Z toho pak, že čtvrté evangelium nemá historického charakteru, vy-

vozuje moderní kritika dále, jak už nahoře zmíněno, že nemůže ani býti dílem apoštola sv. Jana. —

Uvedli jsme krátce hlavní námitky proti čtvrtému evangeliu pouze za tím účelem, abychom naznačili hlavní směry, kterými se nová kritika ubírá v otázce johanitské, a vylíčili zároveň celkový dojem, který její práce u čtenářů zanechávají. Není naším úkolem podrobně vyvracet námitky ty, které jsme vytkli toliko k vůli snazší orientaci ve složité otázce johanitské. — Než několik poznámek třeba přece k nim připojit.

Především třeba s důrazem říci, že již sám *m e t h o d o l o g i c k ý* postup, který sleduje moderní kritika, jest nesprávný. Zde třeba hledat první příčinu bludů a chaotického zmatku, jaké v názorech moderní kritiky nalézáme. Falešná metoda musí vésti k falešným závěrům.

Opravdová vědecká metoda musí počínat s poznatky jistými a pevnými a na tomto základě teprve se snažiti dále budovat, dále proniknout. To platí o každé vědě. Tak i v otázce johanitské třeba počítí od studia vnějších svědectví obsažených v tradici. Svědectví tradice je historický, objektivní fakt, který se dá konstatovat a který tvoří pevný předmět vědeckého zkoumání. Nic není na druhé straně nestálějšího, nic není více přístupného, subjektivním dohadům, měnivým illusím a dojmům než ony tak zvané důvody vnitřní, které moderní kritika staví na první místo. Důvody ony závisejí ponejvíce od subjektivní nálady, od předsudků a názorů již hotových, s nimiž moderní kritika přistupuje ke studiu otázky johanitské. Není pak divu, že, jaké kdo důvody ve čtvrtém evangeliu hledá, takové tam i nalézá. Je to jen nové potvrzení pravdivosti starého výroku o Písmě Svatém:

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque;

Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Metoda tedy moderní kritiky je zvrácená, protože vychází z důvodů vnitřních a pak teprve pokouší se vyvrátiti svědectví tradice. Jedině správná cesta jest počítí tradici odnášející se ku čtvrtému evangeliu a potom teprve postoupiti ke studiu vnitřního rázu knihy samé. Jestliže pak tu jsou nějaké nesnáze a zdánlivé odpory, tu nejbližší úloha kritiky opravdu vědecké jest je vysvětliti. Vysvětlení to ovšem nebývá vždy snadným, ba někdy skoro i možným, protože evangelia jsou sepsána v úplně jiných dobách, poměrech a

okolnostech, kterých začasťe neznáme a které se dají těžko určit.

Musily by ony vnitřní důvody svědčící proti čtvrtému evangeliu býti a b s o l u t n ě jisty, aby mohly vyvrátiti svědectví celé tradice: jinak moderní kritika nemá p r á v a na jejich základě popírati věrohodnost nebo authencii čtvrtého evangelia.

Že však důvody ony takovými nejsou, toho důkazem jest celá starobylost křesťanská. Nebyly již v dobách nejstarších neznámy obtíže, které vznikají, když srovnáme čtvrté evangelium s ostatními synoptiky. Nikomu však ani na mysl nepřipadlo bráti v pochybnost svědectví tradice a popírat apoštolský původ čtvrtého evangelia, vyjímaje bezvýznamnou sektu Alogů, kteří tak činili ne z důvodů věčných, ale pro své dogmatické názory.

Rozdíly a zdánlivé odpory, s kterými se tu setkáváme, vysvětlovány dílem s a m o s t a t n o s t í pisatele, který jako bezprostřední svědek činnosti Kristovy čerpal ze svých osobních vzpomínek neodvisle od ostatních evangelistů, - dílem zvláštním ú č e l e m, který sv. Jan při sepisování svého evangelia sledoval.

Evangelia synoptická nejsou než trojí málo se různící reprodukce jednoho a téhož typu ústní tradice o životě Kristově. Typ tento vytvořil a ustálil se v prvotní církvi katechisací nově obrácených věřících. Dle toho, jednalo-li se o církve židovsko-křesťanské, pohansko-křesťanské nebo smíšené, doznal tento prvotní typ některých změn. Trojí formě onoho prvotního typu odpovídají i naše tři evangelia synoptická; jsou to tři větve vyrostlé na jednom i téžže kmenu. Pouze tímto způsobem můžeme si vysvětliti souhlas i různosti mezi synoptiky.

Tradiční typ zachovaný nám u tří synoptiků vyhovoval, jak řečeno, potřebě nově obrácených křesťanů, které měl především na zřeteli. Lze si však myslit, že ona katechisační kázání vyčerpávala celou nauku a činnost Kristovu? Není jisto, že Božská Osoba Kristova skytala téměř nekonečné bohatství jiných stránek a živelů, které apoštolé a první učenci ve svých missijních poučeních musili pominouti, protože převyšovaly duševní úroveň posluchačů sotva vybrednuvších z pohanského materialismu?

A priori tedy možno souditi, že byl možný ještě jiný typ evangelia, evangelia totiž určeného ne pro začátečníky ve víře, kteří ještě nemohli „snést pevné potravu“, ale pro ty,

kteří již ve víře dospěli, kteří dovedli se povznést k vyššímu pochopení Osoby Kristovy, kteří mohli již proniknouti v hlubší pravdy a vznešenější nauky, které Kristus učeníkům sdělil. Byl možným typ evangelia, které by si vzalo za úkol, vyličití ne tak z e v n ě j š í činnost, kterou Pán tak mocně působil na současníky, ale spíše v n i t ř n í plnost a bohatství jeho Božské Osoby, jaká se pod jeho zevnější činností tajila. Ti, kteří byli již ve víře utvrzeni, nežádali tak zázraků ku svému upevnění, ale toužili spíše proniknout meditací do samých hlubin jeho Božství a takto úže se s ním spojit.

Vedle doplnění evangelií synoptických chtěl sv. Jan právě této potřebě věřících vyhověti svým evangeliem. Poměr jeho k evangeliím synoptickým případně označil již Klement Alexandrijský, nazvav je „εὐαγγέλιον πνευματικόν“.¹⁾

Uvážíme-li tyto okolnosti a tento zvláštní účel čtvrtého evangelia, vezmeme-li při tom zřetel na svérázný sloh, který je odleskem konteplativního a mystického ducha evangelistova a přirozeně vtiškl svou pečeť vypravováním i řečem v evangeliu — neboť inspirace neruší individuální sloh autorův —, uvážíme-li to vše, pak již sama tato úvaha nutí nás býti nedůvěřivými ku kritickým teoriím, aniž bychom je blíže zkoumali. Nesmíme se při tom dáti zastrašit hlučnými hlasy „nestranných“ kritiků, kteří ve vítězoslavném sebevědomí své superiority každý pokus obhájití mínění konservativní s pohrdáním a s politováním jako překonané stanovisko zamítají. Za vítěznou posou kritiků neskrývají se vždy stejně vítězné důvody. Klasický toho příklad máme na listech sv. Ignáce, biskupa antiochenského, které na své cestě do Říma k mučnické smrti před r. 117 napsal. Listy ony v letech osmdesátých celá kritika jednohlasně zamítala jako nepůvodní a padělané. Dnes záslužnou prací dvou učenců, Theodora Zahna a anglikánského biskupa Lightfoota, authencie jejich jest nade vší pochybnost dokázána a také všeobecně uznávána. V předmluvě ku svému dílu „Ignatius“ z r. 1885 považoval Lightfoot za nutno vůči vládnoucímu mínění omluviti a vysvětliti svůj pokus authencii listů sv. Ignáce obhájití. V předmluvě té zároveň ohražuje se proti tomu, co nazývá

¹⁾ Eusebius H. E. VI, 14 uvádí fragment z Klementových *Ἱποτύποσεσ*: . . . τὸν μὲντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιζόντα, ὅτι τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγέλοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεωρορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.

„morálním zastrásováním“ a „akademickým terrorismem“, který je opravdové vědy nehodným.)

I v otázce johanitské onen „academic terrorism“ a „moral intimidation“ nejsou nikterak řídkými. Pro kritiky, kteří hájí v otázce této stanovisko konservativní, musí býti příklad s listy sv. Ignáce potěšujícím i povzbuzujícím. —

Pro věřícího katolíka konečně vzniká též otázka, kterou rovněž třeba zodpovědět, zdali totiž se dají s naukou církevní srovnati moderní theorie o čtvrtém evangeliu. A . Loisy, který se pokusil theorie ony vstípit na půdu katolickou, upokojuje nás ve svém díle „*Le Quatrième Évangile*“ str. 138 ujišťováním, že tu žádný životní zájem křesťanský není ohrožen. Cena čtvrtého evangelia, tak pokračuje, se nezmění, když tam nebudeme hledati historických údajů o Kristu. Kristus přece tam žije v duchu. Ohlas nauky evangelické je tam mnohem vzdálenější než u synoptiků. Než, co tam slyšíme, jsou přece jen slova hluboce křesťanská, jejichž duch je opravdu duchem Ježíšovým. Epištoly sv. Pavla zaujímají právem své místo v Novém Zákoně; proč by i čtvrté evangelium nemělo tam právo na místo svoje? Proč by jeho učení nezasluhovalo, aby bylo zachováno ve stejné úctě a se stejnou zbožností jako učení sv. Pavla? Theologie johanitská je výkladem prvotního evangelia, vnuknutá a oprávněná duchem Ježíšovým.

Než přes tato krásná slova o duchu Kristově, který tam vane, o kráse a vznešenosti nauky ve čtvrtém evangeliu, jest to skutečně pravda, že převzetím oněch teorií žádný životní křesťanský zájem není ohrožen? I když čtvrté evangelium je proniknuto duchem Kristovým, nemůžeme pak v něm viděti ani skutečné slovo Pána, ani historicky pravdivé zprávy o jeho životu. Či opravdu čtvrté evangelium neztrácí tím svou cenu? Či opravdu nebyla by usvědčena z omylu Církev, která po 19. století viděla ve čtvrtém evangeliu historická slova a historické skutky Kristovy? Církev dosud považovala evangelia synoptická zároveň se čtvrtým evangeliem za historický podklad naší víry. I když víra tato, která zde byla již před

¹⁾ „We have been told more than once that „all impartial critics“ have condemned the Ignatian Epistles as spurious. But this moral intimidation is unworthy of the eminent writers who have sometimes indulged in it, and will certainly not be permitted to foreclose the investigation. If the ecclesiastical terrorism of past ages has lost its power, we shall, in the interest of truth, be justly jealous of allowing an academic terrorism to usurp its place.“

synoptiky a před čtvrtým evangeliem, jest dostatečně zaručena živou tradicí v Církvi trvajících, nejsou přece theorie ony nepřímým útokem proti jedné z podstaw, na nichž víra naše spočívá ?

Otázka johanitská je důležitější a má větší dosah pro katolíka, než A. Loisy se zdá mysliti.

* * *

Kontroverse o evangelium sv. Jana mezi kritiky trvá již přes sto let. Do té doby authencie jeho nebyla odnikud brána v pochybnost. Odezíráme při tom od bezvýznamných sektářů, které sv. Epiphanius nazývá Alogy, a kteří nechtěli evangelium i Apokalypsu uzнат za díla apoštola sv. Jana. Spis sv. Hippolyta „Ἰπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως“ byl, jak se zdá, namířen proti nim.

Literatura vztahující se k této kontroverzi je tak četná a obsáhlá, že možno dnes psáti již historii otázky johanitské. V následujícím přehledu literatury obmezíme se proto na vytknutí pouze děl význačnějších, hlavně v literatuře starší.¹⁾ Při tom nesmíme se diviti, že se setkáváme v literatuře johanitské především s díly protestantských kritiků německých a anglických. Protestantská zásada svobodného výkladu Písma Sv. přímo svádí a vyzývá ku vyhledávání a řešení podobných problémů. Katoličtí učenci zachovávajíce své tradiční stanovisko, spokojovali se většinou od případu k případu díly apologetického rázu.

Můžeme v kontroverzi johanitské rozeznávati tři doby:

- a) Od počátku kontroverse až do vystoupení školy Tubinské;
- b) Škola Tubinská a její stoupenci;
- c) Novější kritické směry.

Chronologicky, jak pochopitelně, nedají se tyto tři periody přesně od sebe oddělití, nýbrž jedna přechází a splývá s druhou.

¹⁾ Obsírnější literaturu a historii kontroverse možno naléztí ve spisech: C. E. L u t h a r d t: Der Jonanneische Ursprung des vierten Evangeliums. Leipzig 1874. — F. G o d e t, Commentaire sur l'Evangile de St. Jean. Genève 1881. — B l e c k - M a n g o l d, Einleitung in das NT. Berlin 1886. — E. S c h ü r e r, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Gießen 1889. — H. H o l t z m a n n, Einleitung in das NT. Freiburg 1892. — K n a b e n b a u e r, Evangelium sec. Joannem. Parisiis 1898.

První doba.

Spor o čtvrté evangelium počal v Anglii koncem 18. století a byl odtud přenesen do Německa. R. 1792 E v a n s o n ¹⁾ první vyslovil pochybnost o apoštolském původu evangelia. Opíral se při tom hlavně o rozdíly mezi evangeliem a Apokalypsou. Evangelium připisoval platonickému filosofu v II. stol., který přijal křesťanství. V Německu vstoupil do šlepičky E c k e r m a n n, ²⁾ který však připouštěl, že autor použil nějakých záznamů sv. Jana a sloučil je s podáním, které znal z jeho úst. Theorii svou brzy odvolal. — Proti oběma mužům povstali četní obhájci, kteří však neměli velkého úspěchu. Němečtí theologové protestantští vládnoucího rationalistického směru v boji pokračovali, uvádějíce proti authencii upřílišněný ráz zázraků, metafysický obsah hovorů, vztah mezi theologií čtvrtého evangelia a Philonem a konečně nedostatek dokladů v nejstarší křesťanské literatuře. ³⁾ — Vše to byly jen šarvátky předcházející velkou bitvu.

Boj tento otevřel B r e t s c h n e i d e r spisem, který svého času způsobil velký rozruch, *Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis indole et origine*, 1820. Způsobem vědecktějším než jeho předchůdcové spojil tu dřívější námitky a přidal k nim nové. Skoro všechny pozdější námitky proti čtvrtému evangeliu jsou obsaženy v jeho díle. Odvolává se mimo jiné hlavně na rozpor čtvrtého evangelia a synoptiků co do řeči a nauky christologické. Připisuje je křesťanu obrácenému z pohanství ve 2. století, a to pocházejícímu z Alexandrie, jak prý dokazuje velmi staré užívání evangelia u Valentiniánů.

Dílo Bretschneiderovo vyvolalo četné odpovědi. ⁴⁾ Mínění své Bretschneider sice odvolal, tvrdě, že měl na mysli dílem

¹⁾ E v a n s o n. The dissonance of the four generally received evangelists. 1792.

²⁾ E c k e r m a n n. Theologische Beiträge. V. 1796.

³⁾ V o g e l, Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801. — C l u d i u s, Uransichten des Christenthums. 1808. — B a l l e n s t e d t, Philo und Johannes. 1812.

⁴⁾ S t e i n, Authentia evangelii Joannis, 1822. — T h o m s o n, Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes, 1823. — O l s h a u s e n, Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien, 1823. — C r o m e, Probabilia haud probabilia, 1824. — H a s e, Das Leben Jesu, 1829. — H a u f f, Die Authentie und der hohe Wert des Ev. Joh., 1831. — Kommentáře od L ü c k e (1820), T h o l u c k a (1827), K l e e (1829) a Introduee S c h o t t a (1830), C r e d n e r a (1836) a j. S c h l e i e r m a c h e r se svou školou měl zvláštní zálibu pro evangelium sv. Jana a dával mu velkou přednost před synoptiky.

svým přivoditi důkladnější potvrzení authencie čtvrtého evangelia, ale tím rozpoutaného boje nezastavil.¹⁾

Novou polemiku vzbudil svým dílem D. Strauss, *Das Leben Jesu*, 1835.²⁾ V důsledku svojí mythické theorie, dle níž vykládá život Kristův, popírá původnost čtvrtého evangelia. Nových důvodů však neuvádí, nýbrž opírá se vesměs o spisy dřívější, hlavně o Bretschneidra.

Kdežto Strauss viděl v evangeliích báje, kterými lidová fantasie odívá mimovolně náboženské pravdy, Bruno Bauer³⁾ vidí ve čtvrtém evangeliu dílo křesťanského myslitele a básníka, který dal v něm výraz svému individuálnímu pojmání Krista a který si byl též vědom toho, co činí. Stejnou dobou Lützelberger⁴⁾ popírá efeský pobyt sv. Jana a evangelium připisuje samaritánu, který po povstání v r. 135 se vystěhoval do Mesopotamie a tam v Edesse evangelium sepsal. „Milovaný učeník“ není Jan, nýbrž Ondřej. Ch. H. Weisse⁵⁾ popírá authencii, ale připouští apoštolský podklad ve čtvrtém evangeliu. Sv. Jan, aby uchoval kolísající a mizící již obraz Ježíše a spolu aby vylíčil svůj dojem, jaký na něj osoba a nauka Kristova učinila, sepsal vzpomínky své, jež tvoří řeči čtvrtého evangelia. K těmto částem více méně authentickým připojen později vymyšlený historický rámeček.

¹⁾ Proti authencii psali: Rettig, *Ephemerides exegetico-theologicae*, 1824. — De Wette, *Introduction*, 1826. — Reuter dahl, *De fontibus historiae Eusebianae*, 1826.

²⁾ Obhájei: Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, 1837. — Neander, *Das Leben Jesu*, 1837. Dílo toto psané umírněným a nestranným tonem učinilo na Straussa takový dojem, že ve třetím vydání „*Das Leben Jesu*“ authencii čtvrtého evangelia připustil. Ovšem již v následujícím vydání z r. 1840 zase ji odvolal, protože jinak připuštěním authencie byla ohrožena celá jeho mythická theorie. — Gfroerer, *Geschichte des Urchristenthums*, 1838. — Fromann, *Über die Echtheit und Integrität des Jh. Evangeliums*, 1840. — Norton, *The evidence of the genuiness of the Gospels*, 1837—1840. — Guericke, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1843. — Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der ev. Geschichte*. I. B. 1842. Proti Straussovi a B. Bauerovi. — Lücke, *Commentar über das Ev. des Johannes*. 3. B. 1840.

³⁾ Bruno Bauer, *Der Urevangelist*. 1838.

⁴⁾ Lützelberger, *Die Kirchliche Tradition über den Apostel Johannes*. 1840.

⁵⁾ Christian Herrmann Weisse: *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838. *Die Evangelienfrage*, 1856.

Dle této theorie hájí authencii I. listu sv. Jana. — F i s c h e r¹⁾ dokazuje z užívání výrazu $\alpha\iota\ \lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\zeta\iota\varsigma$ ve čtvrtém evangeliu, že autor nemohl býti původu židovského.

Doba druhá.

Novou dobu v otázce johanitské přivodil svým vystoupením F e r d i n a n d C h r i s t i a n B a u r²⁾, vůdce t. zv. školy tubinské a otec současné protestantské negativní kritiky. Ve svých spisech vynikajících skvělým slohem, nezůstal při pouhém popírání authencie čtvrtého evangelia, ale pokusil se pozitivně vysvětlit vznik evangelia z prostředí a z myšlenkových proudů té doby. Na počátku druhé polovice druhého století nalezal takovou situaci a takové poměry, které povstání evangelia činí pochopitelným.

Spor mezi protivnými směry, židovsko-křesťanským p e t r i n i s m e m (směr partikularistický) a pohansko-křesťanským p a u l i n i s m e m (směr universalistický) byl tehdy již v Církvi zmírněn a pocítovala se potřeba vyrovnání. To učinilo čtvrté evangelium, které oba nepřátelské směry spojilo a usmířilo a které takto bylo dílem obratné politiky církevní. V téže době kvetla gnose a spekulace o L o g u. Tato idea Loga, rozvedená v úvodu, je položena za základ čtvrtého evangelia, tradice ústní ideji této bez zřetele na historii jest přizpůsobena.

V Církvi samé vznikl okolo polovice druhého století mysticko-spiritualistický směr m o n t a n i s m u: čtvrté evangelium, aniž směr ten schvaluje, přejímá z něj, co měl v sobě dobrého. — Konečně je to spor o slavení Velkonocí, který tu jeví svůj vliv: evangelium pozměnivši chronologii Večeře Páně hledí takto zjednat všeobecnou platnost praxi západní.

Apokalypsu uznával Baur za dílo apoštola Jana a právě o ni opíral své útoky proti evangeliu. Tím že v Apokalypse viděl dílo sv. Jana, nutně připouštěl i pobyt tohoto apoštola v Malé Asii. Sepsání čtvrtého evangelia klade do let 160—170. Neodvažuje se vyslovit domněnku, kdo byl onen velký Neznámý, který dílo tak vznešené mystické filosofie napsal, jež mělo na další rozvoj nauky církevní rozhodující vliv.

¹⁾ F i s c h e r in Tübinger Zeitschrift. II. 1840.

²⁾ F. Ch. B a u r, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847. Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten 3 Jahrhunderte. 1853.

Obratně sestrojená hypotéza Baurova našla především ohlas mezi jeho žáky,¹⁾ kteří se snažili jednotlivé části její prohloubiti a obhájit. Schwegler psal o montanismu. Zeller snažil se odstraniti všechna svědectví tradice svědčící pro časnější původ evangelia, než jaký stanovil Baur. Hilgenfeld jednal podrobněji o sporu velkonočním a jeho vztahu ke čtvrtému evangeliu. Zdálo se skoro, že tito pracovníci přivedou mistrovu theorii k vítězství.

Než uprostřed samé tubinské školy záhy objevily se směry, které hrozily zvrátit celou budovu Baurovy hypotézy. Hilgenfeld ve svých dalších spisech, protože existence evangelia v r. 150 je nepochybná, uváděl je ve spojení s heresí Valentinovou a kladl jeho sepsání do let 130—140. Tobler vzhledem na ideální ráz vypravování a na hojnost geografických a historických zpráv, připisoval je Apollovi, který evangelium dle vypravování sv. Jana sepsal ku konci prvního století. Svou cestou se rovněž brali Nicolas a D'Eichthal.)

Škola tubinská nešla mezi německými kritiky mnoho stoupenců. Za to však, a v tom záleží její zásluha, dala podnět k čilé vědecké práci a k intensivnějšímu projednávání otázky johanitské. Proti Baurovi a jeho žákům povstali četní odpůrci,²⁾

¹⁾ Schwegler, Der Montanismus und die christliche Kirche im 2. Jahrhundert, 1841. — Zeller, Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums, 1845, 1847. — Hilgenfeld, Der Passahstreit der alten Kirche, 1860. — Köstlin, Über die pseudonymische Literatur in der alten Kirche, 1851. — Volkmar, Ursprung unserer Evangelien, 1866.

²⁾ Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt, 1849. Die Evangelien, 1854. [Das Urchristenthum, 1855. — J. K. Tobler, Über den Ursprung des 4. Evangeliums (Z. f. W. T.) 1860. — M. Nicolas, Etudes critiques sur la Bible, 1862. — D'Eichthal, Les Evangiles, 1863.

³⁾ Proti Baurovi psali: Ebrard, Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845. — Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der nt. Schriften, 1845. Dilo plné vzácné učenosti a bystré kritiky. — Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846. — Weitzel, Die christliche Passahfeier, 1848. — Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, 1848. — Hase, Die Tübinger Schule, 1854. — Vom Evangel. des Johannes, 1866. — Ewald, Die johanneischen Schriften, 1861. — Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seinen Eigenth. geschildert, 1852. — Niemeyer, Over de Echtheit der joh. Schriften, 1852. — Schneider, Die Echtheit des johannischen Evangeliums, 1854. — Riggenbach, Die Zeugnisse für das Ev. Johannis neu untersucht, 1866. — Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt, 1866.

kterí však na druhé straně nikterak nedospěli k jednotným závěrům. Možno o nich říci, že kolik hlav, tolik smyslů. Každý snažil se řešiti novým způsobem otázku johanitskou, která se tím jen více zatemňovala a komplikovala. Nelze v této době mimo školu tubinskou rozeznati určitější směry, mimo ony dva hlavní, obhájců a odpůrců authencie čtvrtého evangelia. Mnozí z učenců, kteří v této době svou činnost započali, pokračují v ní v době, kterou jsme označili jako novou a jejíž počátek můžeme klásti do poloviny let devadesátých.

L u t h a r d t (Der johanneische Ursprung des vierten Ev., 1875) vypočítává v přehledu 477 spisů o otázce johanitské. A kolik jich od té doby bylo napsáno! Uvádíme jen důležitější jména. Johanitský původ čtvrtého evangelia zamítá W e i z s ä c k e r, K e i m, K r e n k e l, v. U e c h t r i t z, W o l f, S c h w a l b. V Holandsku S c h o l t e n, L o m a n. v Anglii D a v i d s o n, T a y l o r, M a r t i n e a u.¹⁾

R é n a n, S a b a t i e r, R e u s s, H a s e, kteří z počátku authencii hájili, přiklonili se v pozdějších spisech na stranu odpůrců.²⁾

Mezi o b h á j c i evangelia sv. Jana třeba především jmenovati starší katolické komentáře ku čtvrtému evangeliu, jež napsali K l e e (1829), M a i e r (1843—1845), P a t r i z z i (1857),

¹⁾ W e i z s ä c k e r, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864. Připisuje evangelium učeníku sv. Jana. — K e i m, Geschichte Jesu v. Nazara, 1867—1872. Připouští, že sv. Justin znal evangelium a klade jeho sepsání do dob Trajána. Autor je žido-křesťan z maloasijské diaspory. Pobyt sv. Jana v Efesu popírá. — K r e n k e l, Der Apostel Johannes, 1871. — V. U e c h t r i t z, Studium über des Ev. Johannis, 1876. — W o l f, Das Ev. Johannis in seiner Bedeutung, 1870. — S c h w a l b, Christus und die Evangelien, 1872. — S c h o l t e n, Der Apostel Johannes in Kleinasien. (Přel. Spiegel) 1872. Das Evangelium des Johannes (Lange), 1867. Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T. (Manhot), 1867. — D a v i d s o n, Introduction in the Study of the N. T., 1868. — J. J. T a y l o r, An Attempt to ascertain the character of the forth Gospel. (2. Ed. Martineau.) 1870. Klade sepsání evangelia do Efesu do let 135—163. — Zmínky zasluhuje i anonymní dílo „Supernatural Religion“, 1874, jež se dočkalo velkého rozšíření.

²⁾ R é n a n, který v dřívějších spisech authencii popíral, v „Eglise chrétienne“, 1879, připisuje evangelium Aristionu neb Janu Presbyteru. Nevylučuje i možnost, že autorem je Cerinth. — Podobnou metamorfosu prodělal ve svých spisech R e u s s. — S a b a t i e r, Essai sur les sources de la vie de Jésus, 1866. Hájí authencii, později dává se strhnouti Rénanem. — H a s e, Das Leben Jesu. 5. Ed., 1865. V „Geschichte Jesu“, 1876, vzdává se dřívějšího mínění pro authencii, jak sám doznává, ne bez trapných rozpaků a pochybností.

Messmer (1860), Bisping (1869), Haneberg-Schegg (1878--1880), Corluy (1880), Pölzl (1882), Liagre (1883), Sušil (1867). Kommentáře protestantské: Hengstenberg (1861), Lange (1862), Godet (1864). Z ostatních autorů jmenujeme: Luthardt, Beysslag, B. Weiss, Müller). Z anglických autorů: Lightfoot, Westcott, Sanday, Salmon, Watkins, E. Abbot.²⁾

Doba současná.

Dobou současnou rozumíme tu dobu, kterou reprezentují autoři dosud žijící nebo uloživší výsledky svojí vědecké práce v dílech, která mají v otázkách sem spadajících aktuální význam. Ku všeobecné charakteristice doby této třeba podotknout následující. Nalezení některých nových spisů ze staré křesťanské literatury a spolu neunavné studium v oboru nejstarší patristické literatury mělo ten kladný výsledek, že skoro všechny these tubinské školy v otázce johanitské jsou dnešního dne opuštěny. Stěží najde se dnes vážný kritik, který by vzal ještě na sebe úkol hájiti je. S tímto zjevem souvisí současně větší uznání věrohodnosti a spolehlivosti staré křesťanské tradice, s kterou škola tubinská tak libovolně a bezohledně zacházela. Je to výsledek vědecké práce celé generace, že křesťanská tradice ve všech podstatných částech zasluhuje naší víry. (Harnack v předmluvě ku *Chronologii*.) Poněvadž pak stopy užívání čtvrtého evangelia již v nejstarších památkách druhého století jsou nepopíratelné, proto většina novějších kritiků připouští, že evangelium sv. Jana bylo sepsáno koncem prvního nebo počátkem druhého století.

Třeba že v tomto bodě starý tradiční názor o původu čtvrtého evangelia zvítězil, a nastalo následkem toho jisté

¹⁾ Luthardt, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, 1874. — Beysslag, Studien und Kritiken, 1874 a 1875. — Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus, 1882. De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis, quae in quarto evangelio inesse feruntur, 1883.

²⁾ Lightfoot, Internal Evidency for the Authencity and genuiness of the forth Gospel, 1890. — Westcott, The Gospel according to St. John., 1881. — Sanday, Authorship and historical character of the forth Gospel, 1872. — Salmon, An historical Introduction to the Study of the Books of the N. T., 1885. — Ezra Abbot, The Autorship of the forth Gospel, 1880.

sblížení obou protivných kritických táborů.¹⁾ přece tím není nikterak řečeno, že moderní kritici připouštějící časnější sepsání čtvrtého evangelia, připouštějí zároveň jeho apoštolský původ. V této věci drží se dosud stejně houževnatě svého mínění authencii nepřátelského; důvody jejich ovšem nejsou nové, nýbrž jsou to v jiné formě někdy stále tytéž pochyby a námitky, které konservativní kritika rovněž již tolikrát osvětlila a vyvrátila. Situace otázky johanitské ocitla se tu v mrtvém bodě. Jedni se závidění hodnou naivností prohlašují, že ten, kdo ještě dnes hájí authencii čtvrtého evangelia, kompromituje svou vědeckou čest (Kreyenbühl²⁾) — na druhé straně vidíme tu šik učenců, kteří v učenosti nikterak nestojí pozadu za oněmi a kteří pevně brání svůj konservativní názor.

Dle stanoviska, jaké v novější době zastávají moderní kritici v otázce johanitské, můžeme je rozdělit na trojí třídu, totiž obhájců authencie, jejich odpůrců a zastánců mínění zprostředkujících.

(O b h á j c i a u t h e n c i e.) Obrátme se nejprve v našem přehledu k obhájcům mínění konservativního. Nevedou je při tom ani dogmatické předsudky³⁾, ani citová pieta k církevní minulosti, ale důvody jistě alespoň stejně závažné jako důvody protivné strany. Rozeznáváme mezi nimi dva odstíny. Obojí přiznávají a dokazují, že sv. Jan je autorem čtvrtého evangelia, tak jak je máme před sebou, a že tam složil své osobní vzpomínky týkající se světodějného vystoupení Kristova. Jedni však — katolíci a starší autoři protestantští — tvrdí, že nejenom vypravování čtvrtého evangelia jsou přísně historická, ale že i řeči ve slovech a výrocích jsou tam uchovány a sepsány tak, jak je Kristus pronesl, odezíraje pouze od většího či menšího individuálního zbarvení, jakého jim dodává svérázný sloh pisatelův. Druzí naproti tomu — novější obhájci protestantští — připouštějí authencii, tvrdí, že přes to Kristovy řeči ve čtvrtém evangeliu nejsou v přísném smyslu historickými: podstatné myšlenky a výroky jsou sice vzaty z kázání Kristova, ale prodělaly v paměti sv. Jana, který

¹⁾ E. Schürer, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, 1889, p. 58: „Wir sehen, wie die Gegner von beiden Seiten her sich nähern.“ — Srovnej též zajímavou diskusi v *Contemporary Review*, 1893, kde E. Schürer a W. Sandey jako zástupci obojího protivného stanoviska ve více článcích o otázce johanitské pojednávají.

²⁾ Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, Berlin 1900.

³⁾ A. Loisy, Le Quatr. Ev. p. 137.

mnoho o nich rozjímal, jistou změnu. Máme tu spíše meditace o slovech Kristových a idealisaci řečí skutečně pronesených. Toto poslední mínění, v němž třeba viděti ústupek moderní kritické škole, v dekretu *Lamentabili* zavrženo. (viz str. 7).

Význačnější autoři katoličtí jsou: Schanz, Cornely, Knabenbauer, Belser, Battifol, Calmes, Chauvin, Fillion, Fouard, Jacquier, A. Camerlynck, Lepin, Sýkora.¹⁾ Belser ve svém komentáři respektuje často přílišně mínění moderní kritiky a při tom hájí často své zvláštní názory těžko udržite'né. P. Th. Calmes je toho názoru, že sice sv. Jan apoštol sepsal všechny části evangelia, že však to byli jeho učenci a žáci, kteří zápisky apoštolovy uspořádali a v jeden celek sloučili. Odvolává se na slova fragmentu Muratoriho: „quartum evangelium scripsit S. Ioannes apostolus, at ejus discipuli opus ediderunt ac de iis, quae in evangelio continentur, fidem praestant. Spis M. Lepina patří k těm nejlepším z četné literatury, kterou vyvolalo vystoupení A. Loisyho.

Mezi německými protestanty třeba jmenovat na prvním místě Theodora Zahna, „nejučenějšího muže německé biblické vědy“.) Práce jeho vynucují mravenčí píli a neobyčejnou učeností uznání i u moderních kritiků, kteří mají v Zahnovi nejnebezpečnějšího odpůrce. Žáků má Zahn málo — jeho přísně konservativní stanovisko je toho příčinou. Proti Zahnovi s jeho virtuosní znalostí celé staré literatury je těžko bojovat: proto většina německých moderních kritiků spoko-

¹⁾ Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885. — P. R. Cornely, Introductio in libros N. T., Paris 1886. — Knabenbauer, Commentarius in Ev. sec. Johannem, Paris 1898. — Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, 1905. — P. Battifol, Six Lecons sur les Evangiles, Paris 1897. — P. Th. Calmes, L'Evangile selon St. Jean, Paris 1904. — C. Chauvin, Le Quatri me Evangile, Paris 1906. — Fillion, Evangile selon St. Jean, Paris 1887. — Fouard, St. Jean et la fin de l'âge apostolique, 1904. — Jacquier, Histoire des Livres du N. T., Paris 1903. — A. Camerlynck, De quarti evangelii auctore, Lovanii 1899. — M. Lepin, L'Origine du quatrieme evangile, Paris 1907. — V Dictionnaire de la Bible (Vigoureux) článek Jean (svazek III.) zpracoval Mangenot. — Sýkora, Úvod do N. Zákona, Praha 1907.

²⁾ Theodor Zahn, Einleitung in das N. T., Erlangen u. Leipzig 1899. Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, Svazek VI. vztahující se k otázce johanitské vyšel 1900. Geschichte des neutest. Kanons, Erlangen 1888. (Dosud neúplné, vyšly pouze dva svazky.) Grundriss der Geschichte des neutest. Kanons, Leipzig 1902.

juje se tím, že ho — povznešeně ignoruje. Th. Zahn zasluhuje pozornosti katolíků jak pro svůj směr, tak hlavně pro ohromný materiál nashromážděný v jeho knihách během jeho čtyřicetileté vědecké činnosti.

Dr. B e r n h a r d W e i ß má vedle Zahna rovněž zásluhy o zdravý směr mezi německou protestantskou kritikou. K nim se druží W. B e y s c h l a g, P. E w a l d, A. R e s c h.¹⁾

Mnohem více zástupců a pracovníků nežli němečtí protestanti mají na straně konservativní Angličané. Vedeni zdravým smyslem pro historickou skutečnost nedávají se strhnouti spekulacemi německé kritiky a patří proto i v otázce johanitské většinou mezi obhájce tradičních názorů, ač ovšem i německá kritika má v Anglii své přívržence. Uvádíme jména: W a t k i n s, G l o a g, S t a n t o n, S a n d a y, D r u m m o n d.²⁾ Spis Drummondův „An Inquiry into the Character and Authorship of the forth Gospel“ má tím větší význam, protože nejen vyniká učeností a znaleckým projednáním všech otázek čtvrtého evangelia, ale též proto, že jeho autor vycházející ze stanoviska úplně opačného vlastní vědeckou prací dospěl k přesvědčení o authencii evangelia sv. Jana. Řada svazků, kterou pod názvem „Diatessarica“ vydává E d w i n A b b o t t,³⁾ obírají se hlavně jazykovým rázem čtvrtého evangelia. Ve známých encyklopedických dílech konservativního směru „Dictionary of the Bible“ (1898—1904) a „Dictionary of Christ and the Gospels“ (1906) by J. H a s t i n g s články odnášející se k evangelium sv. Jana napsali R e y n o l d s,

¹⁾ Dr. B e r n h a r d W e i s s, Einleit. in das N. T., Berlin 1897. Das Johannesevangelium, Göttingen 1902. — Dr. Willibald B e y s c h l a g, Zur johanneischen Frage, Gotha 1876. Neutest. Theologie, Halle 1891. Das Leben Jesu, Halle 1893. — P. E w a l d, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, 1890. — A. R e s c h, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. (IV. H., Paralleltexte zu Johannes.) Leipzig 1896. Přiznává authencii, ale proti sv. Ireneovi hledí dokázat, že evangelium sepsal ne v Efesu, ale v Pelle v Dekapoli, kam se křesťané před obležením Jerusalema utekli, okolo r. 70. Opírá se o fragment Muratoriho, v němž nejasný text „Johannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis“ vykládá a opravuje „Johannes ex decapoli cohortantibus condiscipulis scripsit etc.“

²⁾ W a t k i n s, Bampton Lectures, 1890. — G l o a g, Introduction to the Johan. writings, 1891. — W. H. S t a n t o n, The gospels as historical documents, Cambridge 1903. — W. S a n d a y, The Criticism of the forth Gospel, Oxford 1905. — J a m e s D r u m m o n d, An Inquiry into the Character and Authorship of the forth Gospel, London 1903.

³⁾ „Diatessarica“ by E d w i n A b b o t t: From letter to spirit, 1903. Johannine Vocabulary, 1905. Johannine Grammar, 1906.

S t r a c h a u, I n g e. — Dobré jsou též francouzské komentáře (G o d e t o v y.¹⁾)

(O d p ů r c i a u t h e n c i e.) Odpůrci authencie mají to společné, že upírají apoštolu sv. Jana jakoukoliv účast při sepsání čtvrtého evangelia. Jinak však holdují těm nejrozmanitějším systémům, jimiž se snaží vznik evangelia vysvětliti. Řada jejich je četná a nenedostává se mezi nimi mužů, jimž vědeckých zásluh upírati nelze. Než nesouhlas a odpor, jaký se jeví v jejich míněních, již sám je usvědčuje z nesprávnosti a bludu. Pokud připouštějí neb zamítají jistý vliv prvotní tradice ve čtvrtém evangeliu a tím i jeho větší či menší historickou věrohodnost, můžeme je rozdělit na dvě třídy.

První s authencii zavrhuji současně i jakýkoliv historický základ čtvrtého evangelia. Je to dle nich dílo theologické spekulace povstávší v druhém století; nemá nic společného ani s apoštolem Janem, ani s původní apoštolskou tradicí. Historickým není a býti ani nechce, nýbrž je to veskrze spis allegorický a symbolický. Zástupci tohoto názoru zamítající jakýkoliv kompromis s míněním konservativním, jsou: J ü l i c h e r, P f l e i d e r e r, H. J. H o l t z m a n n, O. H o l t z m a n n, S c h m i e d e l, W r e d e, W e r n l e, T h o m a, K r e y e n b ü h l, C o r s s e n, R é v i l l e, A. L o i s y.²⁾ Sem patří též články v anglické „E n c y c l o p a e d i a b i b l i c a“, vydaná T. K. C h e y n e m (1899—1903), radikální to protějšek konservativního „Dictionary of the Bible“. Vedle obou starších Holtzmannů tvoří J ü l i c h e r, S c h m i e d e l, W r e d e, W e r n l e nejmladší kritickou generaci, která radikalismem svých názorů sama ničí to, co dobrého má v sobě přesnost jejich vědecké metody.

¹⁾ F. G o d e t, Commentaire sur l'Evangile de St. Jean, Neuchâtel 1904.

²⁾ A. J ü l i c h e r, Einleitung in das N. T., Tübingen 1904. — H. J. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T., Freiburg 1892. Das Evangelium des Johannes, Freiburg 1893. — O. H o l t z m a n n, Das Johannesevangelium, Darmstadt 1887. Das Leben Jesu, Tübingen 1901. — P. W. S c h m i e d e l, Das vierte Ev. gegenüber den drei ersten, 1906. Od něho pochází též články v „Encyclopaedia biblica“. — P. W e r n l e, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen 1904. — A. T h o m a, Die Genesis des Johannesevangeliums, 1882. — J. K r e y e n b ü h l, Das Evangelium der Wahrheit, Berlin 1900. — O. P f l e i d e r e r, Urehristenthum, Berlin 1902. — W r e d e, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, 1903. — P. C o r s s e n, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Berlin 1896. — J e a n R é v i l l e, Le quatrième évangile, Paris 1901. — A. L o i s y, Le quatrième évangile, Paris 1903.

T h o m a připisuje čtvrté evangelium alexandrijskému křesťanu okolo r. 134. -- K r e y e n b ü h l ve svém fantastickém dvousvazkovém díle hledá autora čtvrtého evangelia v gnostiku Menandru z Antiochie, žáku Šimona Maga. C o r s s e n myslí, že čtvrté evangelium bylo složeno s othodoxní strany okolo r. 150 proti apokryfickým A c t a J o a n n i s od Leucia. R é v i l l e a L ó i s y předkládají ve svých spisech francouzskému publiku pouze souhrn těch názorů, které v otázce johanitské vládnou mezi levicí německé moderní kritiky. U Loisyho přistupuje k tomu pokus sloučit své názory s dogmatickým stanoviskem věřícího katolíka. S a n d a y) se o něm vyslovuje: „M. Loisy is on the critical side of his mind as essentially rationalist as his protestant c o n f r è r e Réville, thought he brings back by an act of faith which some of us would call a t o u r d e f o r c e in the region of dogmatics what he had taken away in the field of criticism“. Úsudek tento učeného anglikána je charakteristickým pro směr A. Loisyho.

Proti těmto kritikům, které jsme označili jako radikální levici moderní kritiky, druzí, třebaže čtvrté evangelium neuznávají za dílo očitého svědka, za jakého se autor vydává, přece připouštějí jeho vypravování jistou věrohodnost a vidí v něm výraz oné staré křesťanské tradice, která se utvořila v Malé Asii. Kdo však byl pisatelem čtvrtého evangelia, Jan Presbyter či jiný učeník Páně nebo jiný neznámý autor, o tom se mínění jejich stejně rozcházejí jako u kritiků předešlých.

A. H a r n a k ne bez váhání, jak sám doznává, rozhodl se jako pro nejpravděpodobnější hypotézu pro Jana Presbytera, který byl zaměněn s Janem apoštolem. Připouští, že sv. Jan byl někdy, ale kratší dobu, přítomen v Malé Asii. H. D e l f f vidí autora v Janu, učeníku Páně, pocházejícím z vynikající rodiny velekněžské v Jerusalemě, který po r. 70 se vystěhoval do Efesu a tam na rozdíl od Jana apoštola byl nazýván Jan Presbyter. Tento Jan jest „milovaný učeník“ v evangelii. Podobných názorů je W. B o u s s e t. E. v. G o l t z zastává se pobytu sv. Jana apoštola v Efesu až do času Trajána. Evangelium však není jeho bezprostředním dílem, nýbrž bylo sepsáno podle jeho ústních vypravování některým z jeho učeníků. Sv. Ignác z Antiochie, u něhož je tolik myšlenek ze čtvrtého evangelia, byl žákem svatého

) S a n d a y, The criticism of the forth Gospel, 1905 p. 29.

Jana apoštola. — Sem patří též jména D o b s c h ü t z a W e i z s ä c k e r .)

(Z prostředkující theorie původního pramenu neb pozdější interpolace.) Je to nečetná a osamělá skupina kritiků, která se pokusila užiti i v evangeliu sv. Jana tak oblíbeného jinde systému třídění pramenů neb interpolací. Kritici tito připisují jisté části, hlavně rozmluvy a řeči čtvrtého evangelia, sv. Janovi apoštolu. K těmto řečem byl teprve později přidán rám historického vypravování. Tedy věc by se měla podobně jako u evangelia sv. Matouše, kde rovněž criticism rozeznává původní Logia od evangelia v jeho nynější podobě.

První hájil tuto theorii Ch. H. W e i s s e. Po něm G. A. F r e y t a g, nyní jejím hlavním zastancem je H. H. W e n d t. v Anglii C. A. B r i g g s .) A. S c h w e i z e r a zmíněný již H. D e l f f hájí hypothesu interpolace majíce za to, že k vůli souhlasu se synoptiky byly později i do čtvrtého evangelia připojeny části vztahující se k činnosti Kristově v Galileji.

Všechny tyto pokusy dokázat ve čtvrtém evangeliu různé prameny neb interpolace tříští se o vnitřní jednotu a jednotnost čtvrtého evangelia, kterou všichni připouštějí a která vyžaduje jednoho a téhož autora pro celé dílo. Dobře to vystihl D. F. S t r a u ß, který srovnal čtvrté evangelium se „šatem nesešitým, o který možno vrhat kostky, který však se nedá rozdělit“.

* * *

Tento přehled kontroverse o čtvrté evangelium, třeba neúplný, dává nám jasný obraz zmatku, jaký mezi moderní kritikou v otázce johanitské panuje na všech stranách. Není

¹⁾ A. H a r n a c k, Die Chronologie der alchristlichen Literatur, T. I. 1897. — H. D e l f f, Die Geschichte des Rabbi Jesu v. Nazareth, Leipzig 1889. Das vierte Evangelium wiederhergestellt, Husum 1890. — W. B o u s s e t, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896. — E. v. G o l t z, Ignatius v. Antiochien als Christ und Theologe, 1894. — D o b s c h ü t z, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904. — L. W e i z s ä c k e r, Das apostolische Zeitalter, Tübingen 1902.

²⁾ Ch. H. W e i s s e, Die evangelische Geschichte, 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856. — G. A. F r e y t a g, Die hl. Schriften des N. T. kritisch beleuchtet, 1861. Symphonie der Evangelien, 1863. — H. H. W e n d t, Die Lehre Jesu, II. Bände, Göttingen 1886, 1890. Das Johannesevangelium, Göttingen 1900. — C. A. B r i g g s, General Introduction to the Study of Holy Scripture, 1899. New Light of the life of Jesus, 1904.

mínění dnes vysloveného, které by se zítřejšího dne ne setkalo s rozhodným odporem na druhé straně. Tak moderní kritika obrací své vlastní zbraně proti sobě a sama boří to, co vystavěla. Toho, kdo se zastává mínění církevně tradičního v otázce johanitské, musí onen chaotický zmatek v jeho přesvědčení jen upevnit a utvrdit. — Přehled tento považovali jsme za vhodné předeslat k vůli orientaci čtenářově, protože tvoří rám pro následující studii o pobytu sv. Jana v Efesu a osvětluje zároveň význam a dosah pojednávaného předmětu. ■

II.

Tradice o pobytu sv. Jana v Efesu a moderní kritika.

A. Svědectví tradice.

Svědectví starokřesťanské tradice vztahující se k otázce johanitské možno rozdělití ve tři skupiny.

Především jsou to svědectví starých spisovatelů církevních, kteří uvádějí buď doslovně, buď volněji místa z evangelia sv. Jana, a tím dokazují, že evangelium sv. Jana jim bylo známo, že v době jejich existovalo a bylo v užívání církevním. Svědectví tato u nejstarších sv. Otců jsou tak četná, a tak přesvědčivá, že na př. sám A. Harnack stanoví jeho nejzažší hranici, kdy čtvrté evangelium povstalo, rok 110 po K.¹⁾ Dávno opuštěná theorie (Chr. Baura a školy tubinské, jež sepsání evangelia kladla teprve do r. 160. Ústup tento značí nemalé vítězství názorů tradičních oproti dobrodružným teoriím moderní kritiky.

Druhou skupinu tvoří svědectví, která autorem evangelia jmenují výslovně sv. Jana, syna Zebedeova, apoštola a miláčka Páně.

Na třetí místo třeba zařaditi svědectví, která se týkají pobytu sv. Jana v Efesu. Dle souhlasného mínění celé tradice sv. Jan žil v Efesu v Malé Asii až do časů Trajána, tam ve vysokém věku na žádost známých a přátel sepsal svoje evangelium a dosáhnuv nejzazších mezí lidského věku, zesnul klidnou smrtí.

Moderní kritika popírá z důvodů vnitřních, že sv. Jan apoštol je původcem čtvrtého evangelia. A popírá to přes

¹⁾ Harnack, Chronologie I. p: 659.

jednohlasné tvrzení nejstarší tradice, která autorem tím jmenuje právě sv. Jana a která na žádné straně nesetkává se za své doby s odporem nebo pochybnostmi. Tento souhlas tradice jest faktum, faktum historické, které třeba vysvětliti a vyvrátiti.

Úlohy této, věru nikterak snadné, podjímá se moderní kritika. Bod, z něhož v tomto boji proti tradici začíná svůj útok, a na němž soustřeďuje svůj nejprudší nápor, to jest právě p o b y t s v. J a n a v E f e s u, dovozený svědectvími, která jsme nahoře zařadili do třetí skupiny. Neboť, pakli sv. Jan skutečně v Efesu žil, jestli se tam opravdu dožil časů Trajána, jest-li se tedy zdržoval v Efesu v době, kdy čtvrté evangelium bylo sepsáno a vydáno, pak plyne z toho největší pravděpodobnost oněch zpráv, jež nám o původu čtvrtého evangelia podává tradice. Nelze si mysliti, že by v samé Malé Asii, tedy v místě jeho působení, a to několik jen let po jeho smrti, bylo sv. Janovi připisováno evangelium, jehož by nebyl býval původcem. Podařilo-li by se naopak dokázat, že sv. Jan v Efesu nikdy nebyl, byla by tím i ostatní svědectví tradice otřesena a moderní kritice její práce značně usnadněna.

Přítomná práce má za úkol ukázati, že svědectví křesťanské tradice o pobytu sv. Jana v Efesu zasluhuje plné víry a že pokusy kritiků, kteří tradici tuto v pochybnost uvádějí neb popírají, postrádají všeho základu. Nežli přistoupíme k nejbližšímu rozboru zmíněné otázky, uvedeme nejstarší dotyčná s v ě d e c t v í t r a d i c e, a to, pokud třeba, v doslovném znění. Na to pokusíme se soustavně vyložit v logické souvislosti t h e s i p r o t i v n o u i s důvody, které moderní kritika v její prospěch uvádí.

* . * *

. Přehlédneme-li celou tradici, která se vztahuje k pobytu sv. Jana v Efesu, tu vidíme, že ku konci druhého století všeobecně je rozšířeno přesvědčení, že sv. Jan apoštol poslední leta svého dlouhého života se zdržoval v Efesu a tam též svoje evangelium sepsal.

Důležitá jsou právě tato nejstarší svědectví, protože zprávy pozdějších spisovatelů církevních opírají se o ně jako o své prameny a jsou proto menšího významu při řešení

otázky o efeském pobytu sv. Jana. Svědectví tato z dob pozdějších jsou ostatně právě tak jednohlasná a stejně s žádné strany nepopíraná jako ony zprávy nejstarší.

Že ony zprávy nejstarší z druhého století nejsou příliš četné, nesmí nás zarážeti. Předně jsou to vůbec jen malé trosky, které ze staré křesťanské literatury druhého století na nás došly. Přemnohá důležitá díla, jako na př. spis Papiův, který právě v otázce johanitské tak důležitou úlohu hraje, nepřízní časů a okolností se ztratila. Nad to mínění o efeském pobytu svatého Jana bylo po celé církvi rozšířeno, nebylo nikoho, kdo by o něm pochyboval, nebylo tudíž ani příčiny je hájiti nebo teprve dokazovati. Proto též spisovatelé, kteří mluví o pobytu sv. Jana v Efesu, zmiňují se o něm více jenom mimochodem a příležitostně.

Na druhé straně však, jak uvidíme, svědectví ona jsou dosti četná, dosti jasná a dostačují úplně k potvrzení tradičního názoru.

Na prvním místě jako hlavního svědka třeba uvést sv. Irene a. Proti svědectví jeho, protože nejzávažnějšímu, obrací se též nejvíce námitky kritiky. Sv. Ireneus pocházel z Malé Asie a strávil své mládí pravděpodobně ve Smyrně, biskupském sídle sv. Polykarpa. Dle některých zpráv zdržoval se později též v Římě. Za pronásledování Marka Aurelia (177—178) byl od kleru lyonského poslán s listem k papeži Eleutherovi. Po návratu z Říma byl ustanoven za biskupa v Lyoně jako nástupce Pothina.

Sv. Ireneus, který byl v tak úzkém styku s církví maloasijskou, římskou a galskou a který jako muž vzdělaný a literárně činný všiml si duševních proudů své doby v Církvi i mimo Církev, jest zajisté tím nejlepším představitelem tradice křesťanské svojí doby. Nad to sv. Ireneus projevuje na četných místech hlubokou úctu ke staré křesťanské tradici, která má svůj původ v nauce apoštolů a jež ve své neporušenosti a pravdivosti jest zaručena nepřetržitou řadou církevních představených.¹⁾

¹⁾ Tak Adv. haer. III., 1, 1: „Fiducialiter ac instantissime resistes eis sc. haereticis pro vera ac vivifica fide quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Etenim dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii“. — Podobně III, 3, 1. IV, 26, 2. 4. 5. III, 2, 2. III, 4, 1: „Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est?“

Proto též svědectví jeho o pobytu sv. Jana v Efesu třeba přikládat největší důležitost. A svědectví to je jasné a zřetelné.

Ve svém velkém díle *Contra haereses* sepsaném v letech 177—189 (dílo zachováno jest v latinském překladě, z řeckého originálu nalezají se úlomky v citátech jiných spisovatelů, hlavně Eusebia) odvolává se sv. Ireneus na apoštolskou tradici.¹⁾ Tradice ta dá se snadno zjistiti v oněch církvích, kde řada biskupů po sobě platně následujících má svůj počátek od učeníků Kristových. Jako hlavní příklad uvádí církev římskou a vypočítává celou řadu římských biskupů počínaje sv. Petrem a Pavlem až po Eleuthera, svého současníka. Po té zmiňuje se o Polykarpovi, který podobně byl od apoštolů ustanoven biskupem:

Καὶ Πολύκαρπος οὗ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἐωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.

A Polykarp nejen od apoštolů byl vyučen a obcoval s mnohými, kteří Krista viděli, nýbrž i od apoštolů byl ustanoven biskupem v Asii v církvi smyrnenské.

Jako jiného svědka apoštolského podání uvádí na témže místě (Adv. H. III, 3, 4.) Ireneus církev v Efesu, o níž praví:

Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ἀπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν τραιάνου χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστὶ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως.

Avšak i církev efeská, založená sice Pavlem, kdež však Jan zůstal mezi nimi až do časů Trajána, pravdivým svědkem jest apoštolského podání.

Mluvě Adv. H. III, 1, 1. o autorech čtyř evangelií praví sv. Ireneus o čtvrtém evangeliu a jeho původci toto:

Ἐπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέβωκε τὸ εὐαγγέλιον. ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

Potom Jan, učeník Páně, který i na prsou jeho spočinul, rovněž sepsal (vydal) evangelium z drží se v Efesu v Asii.

¹⁾ Adv. H. III, 3, 3. 4.

Tak sv. Ireneus dosvědčuje všeobecnou tradici své doby o pobytu sv. Jana v Efesu. Nejen to však, nýbrž na více místech udává i p r a m e n tohoto podání, odvolávaje se na ty, kteří apoštola Jana v Asii viděli a slyšeli. Jsou to především oni „s t a r š í, οἱ πρεσβύτεροι“ maloasijské, jejichž svědectví se sv. Ireneus častěji dovolává, aniž by výslovně některé z nich jmenoval. Jménem uvádí vedle toho mezi těmito svědky P a p i a, biskupa Hierapolského a sv. P o l y k a r p a, biskupa smyrnenského, s nímž jej jako s učitelem poutaly úzké svazky a jehož autoritu co nejvýše cení.

Všeobecně odvolává se sv. Ireneus na presbytery, kteří sv. Jana v Asii viděli, především na třech místech, která pro jejich důležitost v dalším průběhu této studie uvádíme v plném znění.

A d v. H. 11, 22, 5. snaží se dokázat, že Kristus ve starsím věku než třiceti let „in aetate seniore“ hlásal evangelium a zemřel. Pro toto své mínění odvolává se na svědectví zmíněných presbyterů:

Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est juvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitetur: a quadragesimo et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniozem, quam habens Dominus noster docebat, sicut evangelium καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες (αὐτοῖς) παραδεδωκέναι (ταὐτὸ τοῦτο) τὸν Ἰωάννην. Περὶ μείνει γὰρ αὐτοῖς μέχρι Τραϊάνου χρόνων. Quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios apostolos viderunt et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de huiusmodi relatione.

Že však věk třiceti let první jest v době mládí (juventus) trvající až do roku čtyřicátého, jeden každý připouští; od čtyřicátého a padesátého roku schyluje se již k věku starsímu, kterýž maje Pán náš učil, jakož evangelium a všichni s t a r š í, k t e ř í v A s i i s J a n e m, u č e n í k e m P á n ě, ž i l i, dosvědčují, že jim Jan toto sdělil. Zůstalť n a ž i v u m e z i n i m i a ž d o č a s ů T r a j á n a. Někteří pak z nich nejenom Jana, ale též jiné apoštoly viděli a totéž od nich slyšeli a svědčí o tomto podání.

Jako důkaz pro starší věk Páně uvádí sv. Ireneus z evangelia slova židů pronesená ku Kristu: Padesáti let nemáš a Abrahama jsi viděl ? (Mat. 9, 20). Z toho uzavírá, že Kristus v době té padesáti let sice nedosáhl, ale rok čtyřicátý již značně překročil.

Co souditi o tomto mínění, jakož i o následujícím podání o vinných révách v království mesiášském, o tom bude řečeno na svém místě.

Adv. H. V. 33, 3. 4. mluví o hojnosti a požehnání v království mesiášském po vzkříšení spravedlivých na obnovené zemi. Mezi jiným praví:

Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat. Venient dies, in quibus vineae nascentur, singulae decem millia palmitum habentes, et in una palmitum dena millia brachiorum, et in uno vero palmitum dena millia flagellorum, et in uno quoque flagello dena millia botrum et unum quodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: „Botrus ego melior sum, me sume, per me Deum benedic“. Similiter et granum tritici . . . et semina . . .

Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων· ἐστὶ γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγ-

Kterak se zmiňují starší, kteří Jana, učeníka Páně, viděli, že slyšeli od něho, jak Pán o dobách oněch učil a pravil: Přijdou dny, kdy porostou vinné révy, z nichž každá bude míti deset tisíc větví, a na každé větvi deset tisíc ratolestí, a na každé ratolesti deset tisíc výhonků, a na každém výhonku deset tisíc hroznů, a každé zrno vytlačeno dá dvacet pět mír vína. A když některý svatý uchopí hrozen, druhý bude volati: „Já lepší hrozen jsem, vezmi mne a skrze mně blahoslav Boha.“ Podobně i zrno pšenice . . . a semena . . .

Toto pak i Papias, který byl posluchačem Janovým a druhem Polykarpovým, muž starých časů, dosvědčuje písemně ve čtvrté ze svých knih: pět knih od něho totiž

géz. Et adjecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et, Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: „Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficiuntur?“ dixisse Dominum: Videbunt, qui venient in illa. jest sepsáno. A připojil, řka: Věci tyto věřícím věrohodny jsou. A dí, že když zrádce Jidáš nevěřil a se tázal: „Kterak taková plodnost bude způsobena od Pána?“ Pán řekl: Uvidí, kteří tam přijdou.

Konečně Adv. H. V, 30, 1. dokazuje, že správné číslo označující Zvíře v Apokalypsi jest 666 a nikoli 606, znova odvolává se sv. Ireneus na svědectví zmíněných starších:

...καὶ μαρτυροῦντων αὐτῶν ἐξείνων τῶν κατ' ὅψιν ἰωάννην ἰσπαρξέτων. ... jak dosvědčují oni, kteří tvář v tvář Jana viděli.

Mimo tato místa a jiná, kde sv. Ireneus odvolává se všeobecně na kruh malcasijských presbyterů, uvádí výslovně svědectví dvou mužů, kteří nepochybně rovněž patřili mezi ony maloasijské presbytery. Jsou to Papias a sv. Polykarp.

Na Papias odvolává se v uvedeném místě o vinných revách v království mesiášském Adv. H. V, 33, 3, 4., kde jej výslovně označuje jako „posluchače Janova a druha Polykarpova“.

Sv. Polykarp, biskup smyrnenský, byl, jak nám Ireneus sděluje, bezprostředním učníkem sv. Jana apoštola. Tvrzení toto sv. Ireneus má tím větší váhu, protože sv. Ireneus v mládí svým měl příležitost býti žákem Polykarpovým a poslouchati jeho nauky, které se mu hluboko vtiskly do srdce i do paměti.

Jaký byl ve skutečnosti onen poměr mezi sv. Ireneem a sv. Polykarpem? Jsou to snad jen nejasné vzpomínky, které si sv. Ireneus z prvního mládí o Polykarpovi uchoval, či měl opravdu příležitost častěji a též ve zralejším věku se sv. Polykarpem se stýkati, obcovati jeho vyučování, a zaslouhují tudíž jeho zprávy o tom, co sv. Polykarp učil a vypravoval, plně naší víry? Moderní kritici totiž, aby oslabili váhu jeho svědectví o sv. Janu a aby jej usvědčili z omylu, snaží se dokázati, že sv. Ireneus slyšel pouze jako malý hoch několi-krát sv. Polykarpa a že na základě těchto neurčitých vzpomínek zaměnil Jana Presbytera, o němž sv. Polykarp ve skutečnosti mluvil, s Janem apoštolem.

Abychom v otázce této mohli si utvořiti samostatný úsudek, uvádíme obě místa, kde líčí sv. Ireneus svůj poměr ku smyrnenskému biskupu. Je to předně místo v díle Adv. H. a List ke Florinovi uchovaný nám u Eusebia.

Adv. H. III, 3, 4 zmíniv se o tom, že Polykarp byl od apoštolů vyučen a rovněž od samých apoštolů ustanoven biskupem ve Smyrně, pokračuje:

... ὅν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν
ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (ἐπι-
πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πᾶν)
γηραλέος. ἐνδόξως καὶ ἐπιφα-
νέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ
βίου) ταῦτα διδάξας ἃ εἰ, ἃ καὶ
παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν...

... jehož i my jsme vi-
děli v prvním našem
věku (neboť zůstal dlouho
na živu a ve vysokém stáří
pro slavném a přeskvělém
mučeníctví opustil život), to-
mu učil vždy, čemu se od
apoštolův sám naučil...

Mnohem obsírněji a zajímavěji jedná o poměru k sv. Polykarpovi list sv. Ireneu ku Florinovi. Florinus, římský presbyter, odpadl ve stáří svém od církve a přidal se ku nauce Valentiniánské. Sv. Ireneus znal osobně z mládí svého Florina, kdy tento jako úředník na dvoře císařském zdržoval se ve Smyrně a zde společně s Ireneem býval přítomen vyučování sv. Polykarpa. Dověděl se o tom, že přítel z mládí kloní se ku heresi, sv. Ireneus napomíná a vyzývá jej ve svém dopisu, aby setrval při nauce pravdy. Při tom odvolává se na vzpomínky z mládí, kdy oba, Ireneus i Florinus, seděli jako žáci u nohou sv. Polykarpa. Dopis tento jest sice ztracen, ale Eusebius sděluje nám z něj ve své Historia Ecclesiastica V. 20 nejdůležitější pro nás místo. Místo to zní:

Ταῦτα τὰ δόγματα, Φλο-
ρίνε, ἵνα πεφαισμένως εἴπω, οὐκ
ἐστὶ ὑγιoῦς γνώμη. ταῦτα τὰ
δόγματα ἀσύμφορὰ ἐστὶ τῇ
ἐκκλησίᾳ εἰς τὴν μεγίστην ἀσέ-
βειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθο-
μένους... ταῦτα τὰ δόγματα οἱ
πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ
τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες
οὐκ παρέδωκάν σοι. Εἶδον γάρ
σε παῖς ὢν ἔτι, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ
παρὰ τῷ Πολυχάρπῳ, λαμπρῶς

Tyto nauky, Florine,
abych co nejmírněji řekl, ne-
náleží k zdravému učení. Na-
uky tyto jsou v odporu
s Církví vrhající do největší
bezbožnosti ty, kteří jim vě-
ří... Nauky tyto presby-
terové, kteří před námi byli
a kteří i s apoštoly obcovali,
nesdělili tobě. Viděl jsem tě
zajisté, když jsem byl ještě
mladíkem, v dolní Asii u Po-

πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκίμεϊν παρ' αὐτῇ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἐναρχος γενομένων (αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις, συναύξουσαι τῇ ψυχῇ, ἐνοῦνται αὐτῇ), ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τόπον, ἐν ᾧ καθ' ἐξόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις, ὡς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστrophὴν ὡς ἀπήγγελλεν καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἐωρακότεων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημονεύειν τοὺς λόγους αὐτῶν; καὶ περὶ τοῦ κυρίου, τίνα ἦν, ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει, καὶ περὶ τῶν δυναμέων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας. ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ Λόγου παρεληφώς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς. ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον. ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάρτῃ, ἀλλὰ ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ· καὶ αἰεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμαρτυροῦμαι. Καὶ δύναιμαι διαμαρτύρασθαι ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ, ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀναγράξας ἂν καὶ ἐμψράξας τὰ ὅσα αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ σύννηθες αὐτῷ εἰπόν· „ὦ κάλε θεέ, εἰς οἷους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τοιούτων ἀνέχωμαι“,

lykarpa, kterak jsi měl skvělé postavení při dvoře císařském a kterak jsi hleděl získati si jeho vážnosti. Lépe zajisté si připomínám věci, jež tehdy se udály, nežli to, co se stalo nedávno (neboť čemu jsme se v mládí naučili, to vyrůstá s duší a sjednocuje se s ní), tak že mohu pověděti i místo, na němž sedě hovořival blažený Polykarp, kterak přicházival a odcházival, způsob jeho života, vzezření jeho těla, řeči, které míval k lidu, kterak vyprávěl o důvěrném obcování svém s Janem a s ostatními, kteří viděli Pána, a kterak připomínával řeči jejich. A co od nich slyšel o Pánu, o Jeho zázracích a učení, jak to slyšel od očitých svědků života Slova, tak to Polykarp vyprávěl, všechno v souhlasu s Písmem. Věci tyto skrze milosrdenství, jež mi udělil Bůh, i já tehdy jsem pilně poslouchal, zaznamenáváje si je nikoliv na papíře, ale ve svém srdci. A vždy s milostí Boží věrně je mám v mysli. I mohu dosvědčiti před Bohem, že kdyby onen blažený a apoštolský stařec byl slyšel něco takového, vykřiknuv a zacpav si uši a podle zvyku svého zvolav: „Dobrý Bože, jakých časů dal jsi se mi dožítí, že takové věci snášeti musím“, byl by utekl z onoho

πεφεύγει ὅν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθέζομενος ἢ ἐστὼς τῶν τοιούτων ἀκηχόει λόγων.

Sv. Ireneus a Florinus nebyli však sami, kteří slyšeli sv. Polykarpa vypravovati o jeho stycích s apoštolem Janem. Sem náleží též zpráva sv. Irenea o setkání sv. Jana s Cerinthem v lázních v Efesu. Zprávu tu nemá sv. Ireneus přímo od samého Polykarpa, nýbrž od druhých, kteří ji z jeho úst slyšeli. Adv. H. III. 3.

Καὶ εἰσιν οἱ ἀκηχόότες αὐτοῦ, ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητῆς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰζὼν ἔσω Κήρινθον, ἐξῆλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν· Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπίεσῃ ἐνδὸν ὄντος Κυρίνου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.

A jsou, kdož slyšeli od něho (od Polykarpa), že Jan, učeník Páně, v Efesu odebrav se do lázní a uviděv tam Cerintha, vyšel rychle z lázní neumyv se, ale řka: Utecme, aby se lázeň nesřítla, poněvadž jest uvnitř Cerinth, nepřítel pravdy.

Určitou zprávu o sv. Polykarpovi a jeho poměru k apoštole Janovi obsahuje též list, který sv. Ireneus napsal okolo r. 190 papeži Viktorovi v záležitosti sporu o dobu slavení Velkonocí. (V Asii totiž křesťané slavili Velkonoce téhož dne jako židé, 14. nisanu, ať připadl na kterýkoliv den týdne. Jinde, a hlavně v Římě, slavnost vzkříšení Páně konala se v neděli a tohož dne též se končil čtyřicetidenní půst (Eusebius, Hist. Ecc. V. 23). Již za papeže Aniceta sv. Polykarp za svého pobytu v Římě (154—155) vyjednával s ním o různých církevních věcech, o hlavně o dnu, kterého by se měly slaviti Velkonoce. Anicet hájil praxi západní, sv. Polykarp zastával se praxe maloasijské, t. zv. quartodecimánské. Dohodnutí sice docíleno nebylo, ale nebyla též porušena jednota a mír. Anicet a Polykarp rozešli se v pokoji, ponechávající církvím východním i západním řídit se svým dosavadním obyčejem.

Ku konci druhého století však nabyly spory tyto o slavení Velkonoce prudšího a povážlivějšího rázu. Papež Viktor, aby učinil konec přím, chtěl přiměti církev maloasijské, aby upustily od praxe quartodecimánské a přidržely se praxe západní. Brzy po svém nastoupení okolo r. 190 poslal, jak se

zdá, okružní list všem církvím, žádaje o jejich mínění ve sporu velkonočním. Když však církve maloasijské rozhodně trvaly při své dosavadní praxi, tu je Viktor v nové encyklice jako heretické z Církve vyloučil (Eusebius, H. E. V, 24).

Příliš přísné vystoupení Viktorovo nesetkalo se se souhlasem i mezi mnohými, kteří sami o sobě byli proti praxi quartodecimanské. Byly odbývány četné synody, důležité listy byly vyměněny v této věci. Tak zmiňuje se Eusebius o dopisech církví palestinských, pontských, maloasijských a galských k papeži Viktoru. Do sporu zasáhl též sv. Ireneus svým dopisem k papeži Viktoru, který mu jménem bratří v Gallii poslal a v němž sice se vyslovuje, že tajemství vzkříšení Páně má býti slaveno pouze v neděli, při tom však Viktora prosí, aby nevyklučoval ze společenství církevního celé obce, které se přidržují starého obyčeje. Při tom poukazuje sv. Ireneus na vyjednávání mezi Anicetem a sv. Polykarpem, který hájil praxi quartodecimánskou, odvolávaje se na to, že sám apoštol sv. Jan podobným způsobem slavil Velkonoce. — Dotyčná část listu sv. Ireneia uchovaná nám u Eusebia (H. E. V, 24), zní takto:

Καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημύσαντος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνίκητου καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους, εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλοριστησάντες ἑαυτούς. Οὕτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πείσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, αἰεττηρηκότα· οὕτε μὲν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὡφεῖλαι κατέχειν. Καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς. Καὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παρεχόμενον ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντρο-

Když blažený Polykarp dlel v Římě za Aniceta a když mezi nimi o některých jiných věcech mírná rozepře povstala, brzy uzavřeli mír záležitostí onou (o slavení Velkonoci) přílišného sporu nevyvolávající. Neboť ani Anicet nemohl přiměti Polykarpa, aby opustil od zvyku který povždy zachovával s Janem, učeníkem Pána našeho a s ostatními apoštoly, s nimiž obcoval. Ani Polykarp nepřiměl Aniceta, aby zachovával (zvyk východní), neboť říkal, že třeba se přidržeti obyčeje starších, kteří byli před ním. Když tak se věci měly, vstoupili

πῆν ὁγλονότι· καὶ μετ' εἰρήνης
ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν πά-
σης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνῃν ἐχόν-
των καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν
μὴ τηρούντων.

vzájemně ve společenství.
Anicet v chrámu postoupil
Polykarpovi slavení eucha-
ristie k vůli poctě, a v pokoji
se rozešli, ana celá církev,
i ti kteří zachovávali i kteří
nezachovávali, zůstala v po-
koji.

Sv. Ireneus, jak dříve řečeno, jest představitelem obojí tradice, jak západní, tak maloasijské. Že podání o pobytu sv. Jana v Efesu bylo ku konci druhého století v Malé Asii všeobecně rozšířeno, pro to máme ještě jiného svědka. Jest to P o l y k r a t e s, biskup efeský. Ve sporu o slavení Velkonocí Polykrates napsal jménem maloasijské synody papeži Viktorovi list, v němž rozhodně se zastává obyčej malosijského. Úlomky z listu jsou nám zachovány u Eusebia (H. E. V. 24, 2—8.). Polykrates, z jehož rodiny, jak sám tvrdí, pocházelo sedm biskupů, odvolává se tam na vynikající křesťanské muže, kteří v Malé Asii žili a kteří Velkonoce 14. dne měsíce dubna slavili. Vedle Polykarpa ze Smyrny, Thrasea z Eumenēje, Sagarise z Laodiceje, Papiria ze Smyrny a Melitona ze Sard. uvádí též dva apoštoly, a to Filipa apoštola s jeho třemi dcerami a Jana, který spočinul na prsou Páně.

... καὶ γὰρ κατὰ τὴν
Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοί-
μῃται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ
ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας
τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ
δόξης ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀναστήσει
πάντας τοὺς ἁγίους, Φιλίππον
τὸν τῶν ὡδεκα ἀποστόλων, ὃς
κεκοίμῃται ἐν Ἱεραπόλει καὶ
οἱ θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρα-
κυῖαι πάρθενοι, καὶ ἡ ἑτέρα
αὐτοῦ θυγάτηρ ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύ-
ματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ
ἀναπαύεται· ἐτι δὲ καὶ Ἰωάννης

... a zajisté v Asii
vynikající mužové¹⁾ odpočí-
vají, kteří vstanou z mrtvých
v poslední den příchodu Páně.
kdy přijde ve slávě s nebes a
shromáždí všechny svaté, Fi-
lipa, jednoho z dvanácti apo-
štolů, který odpočívá v Hiera-
poli, jakož i dvě dcery jeho
sestaravší se v panenství;
jiná pak jeho dcera v Duchu
Svatém strávivší život, od-
počívá v Efesu. R o v n ě ž
i J a n, k t e r ý n a p r s o u

¹⁾ O významu slova στοιχεῖα (hvězdy, světla) viz Bardenhewer, Altkir. Literatur I., p. 547.

ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀνα-
 πεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ
 πέταλον πεφορεκῶς καὶ μάρτυς
 καὶ διδάσκαλος, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ
 κακοίμνηται.

P á n ě s p o č i n u l, k t e r ý
 b y l k n ě z e m n o s í c í m
 z l a t o u č e l e n k u a m u-
 č e n í k e m a u č i t e l e m.
 t a k é o n o d p o č í v á v
 E f e s u.

Tedy Polykrates, biskup v Efesu, pocházející z vynikající rodiny, jež maloasijské církvi dala sedm biskupů, jasně vyslovuje, že sv. Jan žil a zemřel v Efesu. Svědectví jeho je tím závažnější, protože pochází ze stejné doby jako spisy sv. Ireneae, a následkem toho nemůže býti závislým od tohoto posledního, nýbrž předpokládá společný pramen staré tradice. z níž oba, sv. Ireneus i Polykrates, čerpali. —

Mezi maloasijské svědky pro pobyt sv. Jana v Efesu třeba připočísti též Montanisty a sv. Justina. Svědectví jejich, třeba nepřímé, nepostrádá své váhy.

Montanisté počali šířiti své nauky ve Frygii v letech 155—160. Při tom opírali se především o Apokalypsu. Není pochyby, že za autora Apokalypsy považovali sv. Jana apoštola. Proto též sekta t. zv. Alogů, vzniknuvší z odporu proti montanismu, popírala, že apoštol Jan byl původcem evangelia a Apokalypsy, a připisovala oba tyto spisy jeho současníku, bludaři Cerinthovi.

Jako montanisté, tak i sv. Justin v téže době nepochybuje o tom, že autorem apokalypsy je sv. Jan apoštol. V „Dialogu s Tryphonem“, který měl okolo r. 132—135, který však napsal teprve v letech 150—155,¹⁾ vyjadřuje se, mluvě o tisíciletém mesiášském království, takto:

Καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῶν
 ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς
 τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν
 ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χάρις
 ἐπηποιήσεν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς
 τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστευσάντας
 προφύτευσεν.

Nad to i mezi námi muž jménem Jan, jeden z apoštolů Kristových, ve zjevení jehož se mu dostalo, předpověděl, že tisíc let stráví v Jerusalemě ti, kteří uvěřili našemu Kristu.

Z toho však, že montanisté i sv. Justin jsou přesvědčeni, že autorem Apokalypsy je apoštol Jan, plyne, že nepochybují též o jeho pobytu v Efesu, neboť Apokalypsa nese zřetelné

¹⁾ B a r d e n h e w e r, Altkir. Literatur, I. B., p. 213.

známky svého maloasijského původu. Autor její sám se označuje jako Jan, sluha Boží, který obdržel zjevení své od Boha na ostrově Patmu, ležícím blízko samého Efesu. V listech k sedmi maloasijským církvím nazývá se jejich „bratrem a druhem v utrpení“ (Apok. I, 9.). Podrobnosti listů těchto ukazují, že autor dobře znal vnitřní poměry křesťanských obcí maloasijských a že obce tyto byly jeho autoritě podřízeny: autorita tato mu dovoluje mluvit s takovým důrazem a kárati tak přísně vady biskupů v obcích těch. Na druhé straně ideový obsah listů těchto, jejich literární zvláštnosti, jejich ráz úplně týž jako ráz ostatních částí Apokalypsy nedopouštějí rozlišovati autora sedmi listů od autora celé Apokalypsy.

Jedním slovem, Apokalypse musí v každém čtenáři vzbuditi nutně dojem, že autor její v Malé Asii dlouhou dobu jako vysoký církevní představený dlel a tam rovněž dílo svoje sepsal.

Proto též montanisté a sv. Justin tím samým, že Apokalypsu připisují sv. Janu apoštolu, potvrzují tradici o jeho pobytu v Malé Asii. —

Mimo Malou Asii nalezáme v druhém století tři svědky dotvrzující nám pobyt sv. Jana v Efesu. Jsou to Tertullián v Karthagině, Klement v Alexandrii a apokryfní Acta Joannis, u nichž místo původu není známo.

Tertullián ve svém velkém díle *De praescriptione haereticorum* sepsaném mezi 190—220 odvolává se proti bludařům na podání zachované v církvích, jež byly založeny apoštoly. Mezi jinými zmiňuje se zvláště o církvi smyrnenské a efeské, které obě původ svůj odvozují od apoštola sv. Jana. Místa ona, vztahující se na sv. Jana a jeho pobyt v Asii, znějí:

Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, per-
curre ecclesias apostolicas,
apud quas ipsae adhuc ca-
thedrae apostolorum suis locis
praesidentur, apud quas ipsae
authenticae litterae eorum
recitantur sonantes vocem et

Nuže ty, jenž chceš uko-
jiti zvědavost ve věcech své
spáasy, projdi apoštolské cír-
kve, kde stolice apoštolů do-
sud na svých místech trní,
kde jejich vlastní listy jsou
čítány, vyvolávající vzpo-
mínku hlasu a obraz tváře
jednoho každého z nich. Jsi-li

repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxime est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Ephesum; si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Statu felix Ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur ubi apostolus Joannes, postea quam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. (Praesc. adv. haer. XXXVI.)

Edant ergo origines ecclesiarum suarum: evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt. Sicus smyrnaeorum ecclesia habens Polycarpum a Joanne collocatum refert . . . (Praesc. adv. haer. XXXII.)

Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus respuit Marcion, ordo tamen episcoporum ad originem recensensus in Joannem stabit auctorem. (Adversus Marcionem IV, 5.)

na blízko Achaje, máš Korinth. Nejsi-li daleko od Macedonie, máš Filippy, máš Thessalonické. Můžeš-li se odebrat do Asie, máš Efes; jsi-li poblíže Italie, máš Řím, kde (apoštolská) autorita rovněž nám patrna jest. Šťastná Církev, které celou svou nauku apoštolé prolivše krev svou zůstavili, kde Petr v utrpení připodobněn jest Pánu . . . kde apoštol Jan, když pohřížen byv do rozžhaveného oleje ničeho ne utrpl, na ostrov jest vypovězen.

Ať předloží tedy původ církví svých: ať rozvinou řadu biskupů svých postupně tak, aby první biskup měl za původce a za předchůdce někoho z apoštolů nebo z apoštolských mužů, kteří však s apoštoly v jednotě setrvali. Takovým způsobem církve apoštolské svou autoritu dokazují. Takovým způsobem církve smyrnenské činí nárok na Polykarpa ustanoveného od Jana.

Máme i církve pocházející od Jana. Neboť ač Marcion zavrhuje jeho Apokalypsu, řada biskupů, stopujeme-li ji až k samému původu, počíná Janem jakožto původcem.

Že stejná tradice, jako v církvi karthaginské, byla též rozšířena v církvi alexandrijské, dosvědčuje nám K l e m e n t z A l e x a n d r i e, který působil okolo 190—215.¹⁾ Ve spise *Quis dives salvetur* XLII. podává známé vypravování o mladíku, kterého sv. Jan z hříšného života opět uvedl na cestu ctnosti. Ať již vypravování je legendární či historické, v každém případě jest důkazem toho, jaké bylo v církvi alexandrijské mínění o pobytu sv. Jana v Efesu.

Ἀκουσον μῦθον, οὗ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. Ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πατρὸς τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἐφεσον. ἀπῆει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχορα τῶν ἑθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὄλας ἐκκλησίας ἀρμόσων. ὅπου δὲ κληρὸν ἕνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σημαινόμενον.

Poslyš pověst, nikoli pověst, ale pravdivé vypravování o apoštolu Janovi podáním sdělené a v paměti uchované. Když po smrti tyranově vrátil se s ostrova Patmu do Efesu, navštěvoval jsa zván i sousední krajiny, buď ustanovuje biskupy, buď upevňuje celé církve, buď přijímaje do kléru jednoho každého z těch, jež Duch Svatý označil.

Následuje vypravování o mladíku, kterého v městě blízkém Efesu spatřil a jehož zvláštní péči biskupově doporučil, vida jeho krásnou postavu a duševní vlohy. Mladík dáv se svěsti zlým příkladem, stal se konečně náčelníkem lupičů ohrožujících celý kraj. Když po čase sv. Jan přišel do téhož místa a dověděl se, co se stalo s mladíkem, tu nedbaje na stáří a obtíže, odebral se na místo, kde se lupiči zdržovali. Mladík uviděv sv. Jana, chtěl utéci před jeho pohledem, než apoštol jej následoval a dojemnými slovy přiměl mladíka ku pokání a lítosti.

Konečně třeba se zmíniti o apokryfním spisu *Acta Joannis*, jehož autorem byl jakýsi *Leucius* ze školy bludaře Valentina. *Acta Joannis*, jak jest pravděpodobno, povstala v letech 160—170.²⁾ Třebaže spis tento oplývá fantastickými a nepravděpodobnými vypravováními, přece jednak hojně čerpá z kanonického evāgelia sv. Jana, jednak

¹⁾ Bardenhewer, *ib.* II. B., p. 17.

²⁾ Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons* VI., p. 14.

předpokládá u čtenáře známost o pobytu sv. Jana v Efesu. Efes a Malá Asie jsou jevištěm, kam autor klade všechny ony přemrštěné zázraky a řeči, které tvoří obsah Aktů. Tím však znova jen potvrzuje všeobecně rozšířené podání o pobytu sv. Jana v Malé Asii.

Διαφημίσθη τε ἐν τῇ Ῥώμῃ
ἡ τοῦ Ἰωάννου διδασκαλία καί
μέχρι τῶν Δομετιανοῦ ἀκοῶν
εἶναι τινα ἐν Ἐφέσῳ Ἑβραῖον
ὀνόματι Ἰωάννην, ὅς περὶ τοῦ
Ῥωμαίων βασιλέως διαφημίζει
λέγων ἐν τάχει ἐκριζωθήσεσθαι
καὶ ἐτέρῳ τὴν βασιλείαν τῶν
Ῥωμαίων διαδεδοῦσθαι. Ταραχ-
θεῖς δὲ ὁ Δομετιανὸς ἐπὶ τοῖς
εἰρημένοις ἐπεμψεν ἑκατόνταρχον
μετὰ στρατιωτῶν, ἵνα ἀρπάζοντες
ἀγάγῳσιν τὸν Ἰωάννην.¹⁾

Rozšířila se v Římě po-
věst o učení Janově až k slu-
chu Domitiánovu, že je s t
v Efesu jakýsi he-
brej jménem Jan, který
o císaři římském šíří řeči, že
v brzku má býti podvrácen
a že panství římské má se
dostati jinému. Znepokojen
byv těmito řečmi, Domitián
poslal setníka s vojíny, aby
zmocnivše se Jana přivedli
jej.

Před císařem apoštol Jan dle vypravování Aktů, aby dokázal pravdivost své předpovědi o příchodu Kristově na konci světa, vypije číši jedu, aniž by utrpěl jaké škody. Vypovězen byv na ostrov Patmos, vrátí se po smrti Domitiánově do Efesu, kdež, jak řečeno, odehrávají se vymyšlená vypravování Aktů. Před koncem svého života apoštol dal sobě vykopati hrob a rozloučiv se s bratřími, uložil se do něj a klidně vypustil ducha.²⁾

* * *

Shrneme-li všechny tyto doklady křesťanské tradice z druhého století o pobytu sv. Jana v Efesu, musíme přiznati, že tradice tak doložená nedá se snadno zvrátiti a odkázati do oboru legend, že zprávy tak určité a jasné nedají se vysvětliti omylem neb záměnou sv. Jana s jinou osobností, jak se pokouší to dokazovati moderní kritika. Vedle sv. Ireneae, který, jak řečeno, v osobě své spojuje podání Východu i Západu, jsou to svědkové z Malé Asie, tedy z působiště a místa pobytu sv. Jana, kteří svědčí, že sv. Jan v Malé Asii

¹⁾ Lipsius - Bonnet, Acta Apost. apocrypha. T. II. pars I. p. 153.

²⁾ Ibidem p. 215.

a sice v Efesu žil a zemřel: Polykrates, Montanisté, sv. Justin. Že toto podání nebylo omezeno na kraje maloasijské, do-
tvrdzuje Tertullián pro církve africké, Klement pro církev
alexandrijskou. Apokryfní Acta Joannis navazují na tuto
tradici a tím rovněž ji stvrzují.

Svědectví uvedená padají tím více na váhu, poněvadž
nesetkávají se nikde s pochybnostmi neb odporem, protože
nikde proti nim nestojí tradice odchylná. Alogové odpírají
sice čtvrté evangelium a Apokalypsu sv. Janovi, poněvadž
se přiči jejich názorům, ale mínění o pobytu sv. Jana v Efesu
bylo v době jejich již tak upevněno, že oba zmíněné spisy
připisují bludaři Cerinthovi, který současně se sv. Janem
v Efesu se zdržoval.

Z křesťanské tradice druhého století tedy vyplývá:
sv. Jan apoštol a miláček Páně, žil v Efesu,
řídil maloasijské církve a dožil se vysokého
věku klidnou smrtí zemřel. Tamtéž rovněž
sepsal své evangelium a Apokalypsu.

Kdy sv. Jan do Efesu se odebral, o tom nemáme určitých
zpráv; můžeme tu vyslovit pouze domněnky. Poslední zmínku
o apoštolu Janu nalézáme v Listu ke Gal. 2, 9, kde sv.
Pavel jej počítá s Petrem a Jakubem mezi „sloupy“ církve
jerusalemské. Mezi touto zmínkou a prvními zprávami tra-
dice zeje však velká mezera. Tradice nalézá sv. Jana již
v Efesu a to ve vysokém věku. Kdy se sv. Jan do Malé
Asie odebral, nemůžeme naprosto říci, můžeme pouze se
domýšleti, že tato změna působiště apoštolského byla v sou-
vislosti s katastrofou židovského národa v r. 70. Jerusale-
m i chrám byl zbořen; zachovávání zákona ceremoniálního stalo
se nemožným, čímž Bohem samým dán důkaz, že pro křesťany,
i ty, již se obrátili z židovství, zákon tento závaznosti nemá.
Křesťanská obec jerusalemská, dosud hlavní středisko církve,
byla rozptýlena. Těžiště církevního života přeneslo se do
Malé Asie, neboť církev římská nalezala se teprve v prvních
počátcích, kdežto církve maloasijské, založené sv. Pavlem,
vzkvétaly a utěšeně se rozvíjely. Vedle vzkvétajícího ná-
boženského života byla tu však též jiná příčina, která obra-
cela zraky a pozornost ostatních křesťanů k církvím malo-
asijským. Zde totiž počaly se jeviti první počátky gnose,
jejíž nebezpečí již sv. Pavel tušil a proti níž proto hlavně
v listech pastorálních tak energicky vystoupil. — Smrtí sv.
Pavla církve tyto ztratily svého zakladatele a pastýře, který

s takovou horlivostí jejich blaho měl na srdci. Což přirozenějšího, že sv. Jan opustiv Jerusalema, právě sem přenesl sídlo své apoštolské činnosti? Pohnuly jej k tomu jednak potřeby oněch církví, jednak možno i osobní vztahy k přátelům a známým v Malé Asii.

V Efesu zůstal sv. Jan až do konce svého života a byl tam též pohřben. O hrobě jeho zmiňuje se Dionysius Alexandrijský,¹⁾ Eusebius,²⁾ i sv. Jeroným.³⁾ Klement Alexandrijský ve vypravování o obráceném mladíku líčí nám jeho apoštolskou horlivost o spásu duší. Dojemné jest vypravování sv. Jeronýma, kterak sv. Jan nemoha již pro stáří choditi, byl do shromáždění donášen a tam přítomné napomínal ku křesťanské lásce slovy: „Synáčekové, milujte se vespolek“. (Ad Gal. VI, 10.)

Všichni apoštolové skončili již život svůj mučnickou smrtí, sv. Jan sám je přežil a stál tu jako poslední žijící svědek učení a života Kristova. Jakou láskyplností dýchala jeho osobnost a jakým kouzlem působila na celé okolí, to dokazují četné legendy, které se záhy okolo tohoto apoštola utvořily. Jeho vysoké stáří převyšující obvyklou míru lidského věku — dožil se až časů Trajána — zavadlo, jak se zdá, již jeho současníkům podnět k pověsti, že apoštol Jan nezemře, nýbrž zůstane na živu až do druhého příchodu Kristova. Proti takovému mínění a proti takovému výkladu slov, jež Pán k němu kdysi pronesl, vystoupil sám sv. Jan na konci svého evangelia (Jan 21, 23.). Přes to však udržela se dlouho legenda, že sv. Jan pouze dříme v hrobě svém, jehož kámen se stejnoměrně pohybuje jeho dechem, a že z hrobu svého povstane při slavném příchodu Páně.

* * *

¹⁾ Eusebius. H. Ecc. VII, 25, 16.

²⁾ H. Ecc. III, 39, 6.

³⁾ De vir. ill. IX.

B. Theorie moderní kritiky.

Jakými důvody pokouší se moderní kriticismus otrástit tradicí, která až do konce 18. století nebyla s žádné strany ani orthodoxní, ani heretické, brána v pochybnost? A jsou důvody ony opravdu tak pádné a rozhodující, že bude nám třeba prohlásit za mylné podání celé křesťanské starobylosti? Nežli důvody ty bližšímu rozboru podrobíme, pokusíme se v souvislosti vyložit theorii, kterou hlavní představitelé moderní kritiky se snaží popřít pobyt sv. Jana v Efesu. Při tom postavíme se na stanovisko kritiků samých, žádný z protidůvodů jejich nezatajující ani váhy jejich nezmenšující.

M l ě n í n e j s t a r š í t r a d i c e.

Nejstarší zprávy — tak dí kriticismus — které nám určitě a přesně mluví o pobytu sv. Jana v Eferu, pocházejí poměrně z d o b y p o z d n í. Mezi dobou, kdy psal Tertullián Ireneus, Polykrates a Klement z Alexandrie a mezi sv. Janem jest dlouhá perioda, ze které žádných zpráv nemáme. Svědectví sv. Polykarpa, Papias a ostatních nejmenovaných presbyterů maloasijských, na které se odvolává sv. Ireneus, jest ovšem starší, ale pouze zdánlivě. Neboť jest to sv. Ireneus, jehož prostřednictvím jsou ona svědectví nám uchována. Jestli však sv. Ireneus měl již ustálené mínění a předsudky vzhledem k osobě sv. Jana, není pravděpodobno, že svědectví ona mimovolně uvádí ve smyslu svého osobního mínění a osobního přesvědčení? Tak ona svědectví, na oko stará, stávají se jen novým projevem názorů sv. Ireneas a ztrácejí svůj význam, který by jim jinak pro jejich starobylost příslušel.

Kdežto tedy první zprávy o sv. Janu v Malé Asii jsou poměrně pozdní, nenalézáme na druhé straně ve starších památkách druhého století žádné zmínky o sv. Janovi, a to ani tam, kde bychom to s určitostí očekávali. Tradice nejstarší o sv. Janovi zachovává hluboké m l ě n í. Ničeho nenalézáme v listu sv. Polykarpa k Filipenským; ničeho v sedmi listech sv. Ignáce, a to ani v tom listu, který napsal věřícím v Efesu; ničeho v listu Klementa Římského ku Korintským.

O sv. P o l y k a r p u nám vypravuje tradice církevní, že byl od sv. Jana ustanoven biskupem. Sv. Ireneus odvolává

se na jeho osobní vzpomínky na sv. Jana. O všem tom však není ani nejmenší stopy v jeho listu k Filipenským, který od něho máme.

Sv. I g n á c, biskup antiochenský, napsal listy své, jichž autentičnost je dnes všeobecně uznávána, okolo r. 110, tedy krátce po oné době, kdy podle podání sv. Jan v Efesu zemřel. Četné obraty a formule v listech oněch připomínají nám čtvrté evangelium. Theologické názory sv. Ignáce, na př. nauka o Vtělení, o Logu, o spojení mezi Kristem a věřícím křesťanem, jsou podobny nejen obsahem, ale i formou naukám obsaženým ve spisech johanitských. Většina moderních kritiků kloní se k mínění, že sv. Ignác ony spisy znal a jich používal.¹⁾

V listě k Efeským sv. Ignác chválí Efeské, že jsou učeníky sv. Pavla a pobyt tohoto apoštola nazývá největším důvodem chlouby pro ně. Jestli však sv. Jan byl nástupcem sv. Pavla v Efesu, byl-li tam pohřben, lze si mysliti, že by sv. Ignác, který přece jeho spisy znal, nebyl učinil o něm nejmenší zmínky, a to právě v listě, poslaném obyvatelům města, kde krátce před tím sv. Jan působil a život svůj dokončil? Mohl sv. Ignác mluvit k Efeským o sv. Pavlu, aniž by slovem připomenul sv. Jana?

Sv. K l e m e n t Ř í m s k ý v listě ku Korintským mluví o nařízení apoštolů, kterými se třeba řídit při volbě biskupů a jáhnů. O apoštolech mluví jako o mužích, kteří náleží minulosti. Ničeho neví o tom, že v Efesu ještě žije apoštol sv. Jan, který přece dle církevního podání byl nejvíce vynikající osobností v celé Malé Asii a který řídil svou autoritou tamnější církev.

Mlčení toto nejstarší tradice, připustíme-li pobyt sv. Jana v Efesu, jest fakt zvláštní a nesnadno vysvětlitelný. Jest proto v mlčení tom třeba viděti „argumentum ex silentio“, jež se nesmí podceňovati.

M u č e n i c k á s m r t s v. J a n a a p o š t o l a.

Nejen však že nejstarší zprávy mlčí o pobytu sv. Jana v Efesu, — mluvíme stále jménem moderních kritiků —, ale

¹⁾ Mínění toho jsou na př. A. L o i s y, *Le quatrième Evangile* p. 6. T. Z a h n, *Geschichte des NT Kanons* II, 903. J. D r u m m o n d, *Fourth Gospel* p. 258. W. S a n d e y, *The criticism of the fourth Gospel*, p. 243-245. *Society of Oxford: The New Testament in the apostolic Fathers* p. 83.

máme vše právo domnívati se na základě jistého místa v díle Papia, biskupa hierapolského, že apoštol sv. Jan, syn Zebedeův, skončil život svůj dlouho před koncem prvního století smrtí mučnickou, a to pravděpodobně v Palestině samé.

Zpráva Papiova, na které se tato domněnka zakládá, uchována nám ve dvou kodexech.

Codex Coislianus 305 pocházející z 10. neb 11. století a obsahující chroniku Georgiā Hamartola, byzantského mnicha z 9. století, má tuto zprávu¹⁾:

Μετὰ τοῦ Δομιτιανοῦ ἐρ-
σίλευσε Νέρουας ἔτος ἕν, ὃς
ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ
τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν
Ἐφέσῳ. Μόνος τότε περιῶν τῶν
δώδεκα μαθητῶν καὶ συγγρα-
ψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέ-
λιον μαρτυρίου κατεξίωται. Πα-
πίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκο-
πος αὐτόπτης τούτου γενόμενος
ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυρι-
ακῶν λογίων φάσκει, ὅτι (Ἰω-
άννης) ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη,
πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ
ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Κυρίου περὶ
αὐτῶν πρόβρησιν εἰπὼν
γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς· τὸ
ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, πῖεσθε.
καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτί-
ζομαι, βαπτισθήσεσθε (Mark.
10, 39). καὶ εἰκότως· ἀδύνατον
γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ
καὶ ὁ πολυμαθὴς Ὁριγένης ἐν
τῇ κατὰ Ματθαῖον ἐρμηνείᾳ
διαβεβαιοῦται . . .

Po Domitiánovi vládl
Nerva rok jeden, kterýž po-
volav Jana s ostrova, dovolil
mu bydleti v Efesu. Jediný
tehdy zbýval na živu z dva-
nácti učeníků a sepsav své
evangelium, byl uznán
za hodna mučeni-
ctví. Neboť Papias,
biskup hierapolský,
jenž byločitým svěd-
kem tohoto, v druhé
knize „Řečí Páně“ dí,
že Jan byl od Židů
usmrcen, naplniv pa-
trně s bratrem svým
předpověď, kterou
jim Pán učinil
pravil zajisté Pán k nim:
Kalich, který já piji, budete
píti, a křtem, kterým já jsem
křtěn, budete křtěni (Mark.
10, 39). A právem. Nemůžeť
zajisté Bůh lháti. Tak i vele-
učený Origenes ve výkladu
k evangeliu Matouše tvrdí . .

Podobnou zprávu obsahuje Codex Baroccianus z 6.—7. století. Kodex ten obsahuje úryvky z církevní historie a zdá se býti výtahem z chroniky Filipa ze Sidy (r. 430) Χριστιανική Ἱστορία:

¹⁾ Funk, Patres apostolici, p. 368.

Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεόλογος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηγρέθησαν.	Papias v druhé knize praví, že Jan Theolog a Jakub bratr jeho byli od Židů usmrceni.
--	---

Zprávy obou těchto rukopisů jsou pozdní a stojí tu osamocené. Mnozí z moderních kritiků (A. Harnack, J. Réville¹⁾) svědectví jejich o mučeníctví sv. Jana jako podezřelé zamítají. Druzí²⁾ naproti tomu považují onu zprávu za věrohodná slova Papiova a soudí z toho, že sv. Jan zemřel v Palestině smrtí mučnickou, byv pravděpodobně současně s bratrem svým Jakubem na rozkaz Heroda Agrippy r. 41. vydán na smrt. Autor Skutků Apoštolských XII, 2 zmiňuje se pouze o usmrcení apoštola Jakuba, nejspíše proto, poněvadž nechtěl odporovati legendě o pobytu sv. Jana v Efesu, která za jeho doby byla již v oběhu. Jiní (Schmiedel) míní, že sv. Jan sice byl usmrcen v Palestině, ale při jiné příležitosti než jeho bratr Jakub.

Zprávu Papiovu o mučeníctví sv. Jana potvrzují též slova v evangeliu sv. Marka: „Kalich, který já piji, budete píti a křtem, kterým já jsem křtěn, budete křtěni“ (10, 39). Kalich a křest ve slovech Kristových značí mučnickou smrt. Slova ona nejsou nic jiného než „vaticinium post eventum“, vložená do úst Kristových. Společná smrt obou bratrů apoštolů učinila na první křesťanskou obec tak hluboký dojem, že se utvořila legenda o slovech, kterými jim Kristus společné mučeníctví předpověděl. Když autor druhého evangelia slova tato zaznamenal, oba bratři již nebyli mezi živými. — Je to hlavně A. Loisy,³⁾ který slovům sv. Marka (10, 39) a Matouše (20, 23) přikládá rozhodující důkaznou sílu pro mučnickou smrt sv. Jana.

J a n P r e s b y t e r.

Jestli sv. Jan apoštol skončil svůj život poměrně záhy smrtí mučnickou, kterak si to vysvětliti, že mohla vzniknouti tradice o jeho pobytu v Efesu? Zdá se, že podání

¹⁾ A. H a r n a c k, Chronologie der Altch. Lit. I., p. 665. — J. R é v i l l e, Le Quatr. Evangile p. 21.

²⁾ H. H o l t z m a n n, Einleit. in das N. T. p. 471. — B o u s s e t, Offenbarung Johannis p. 47. — v o n S o d e n, Urchrist. Literatur p. 214. — S c h w a r t z, Über den Tod der Söhne Zebedäi 1904.

³⁾ A. L o i s y, Revue d'hist. 1904, p. 568.

to nepostrádá všeho podkladu a že má svůj původ v záměně dvou stejnojmenných osob. Máme vážné důvody pro to, že v oné době, kdy podle tradice sv. Jan apoštol dlel v Efesu, žil tam skutečně vynikající muž jménem Jan, který však apoštolem nebyl a který teprve v době pozdější následkem mimovolného omylu tradice s Janem apoštolem byl zaměněn.

O existenci této osobnosti dovídáme se z předmluvy k dílu Papiovu, kterou uvádí Eusebius ve své Historii III. 39, 3, 4. a kde vedle Jana apoštola je řeč o druhém Janu Presbyteru neboli Starším.

Místo ono zní v překladu — textem původním budeme se obírat později — takto: „Nebudu váhati tobě i ty věci, jimž jsem se kdysi od ‚presbyterů‘ dobře naučil a dobře do paměti uložil, připojiti ku výkladům, zaručuje se za jejich pravdivost. Neměť jsem jako mnozí zálibu v těch, kteří mnoho mluví, ale v těch, kteří pravdě učí, ne v těch, kteří cizí příkazy připomínají, ale (kteří připomínají příkazy) dané od Pána víře (naší) a vyplývající ze samé Pravdy. — Jestliže však přišel někdo, kdo provázel ‚presbytery‘, doptával jsem se na výroky ‚presbyterů‘, co řekl Ondřej nebo Petr, Filip nebo Tomáš, Jakub neb Jan neb Matouš nebo některý jiný z učeníků Páně, a co praví Aristion a presbyter Jan, učeníci Páně. Neboť byl jsem toho mínění, že věci z knih nepřinášejí mi takový prospěch jako to, co jsem čerpal z živého a trvajícího slova.“

Ve výkladě uvedeného místa poukazuje Eusebius na to, že Papias tu dvakráte uvádí jméno Jana. Po prvé s Ondřejem, Petrem, Filipem a ostatními apoštoly. Nemůže býti pochyby, že je to Jan apoštol, syn Zebedeův, protože v oné první skupině uvádí Papias jménem pouze apoštoly a Jana mezi nimi.

Po druhé jmenuje Papias Jana spolu s jakýmsi Aristionem. Oba, Jana i Aristiona, označuje jako učeníky Páně a Janovi přidává ještě zvláštní titul „presbyter, starší“, patrně proto, aby jej rozlišil od apoštola Jana nahoře již uvedeného.

Z toho uzavírá Eusebius, že v Efesu žili dva Janové, a na potvrzení uvádí vypravování těch, kteří pravili, že jsou v Efesu dva hroby, jež oba se nazývají „hrob Janův“. Onen druhý Jan, Jan Presbyter, míní Eusebius, může býti považován za spisovatele Apokalypsy.

K výkladu Eusebiovu připojuje se většina moderních kritiků, jsouc toho mínění, že v úlozku Papiově opravdu je řeč o dvou různých osobnostech jménem Jan.

Jest ovšem pravda, že Eusebius ani v nejmenším nepochybuje o pobytu apoštola Jana v Efesu, nýbrž naopak odvolává se na různých místech v té příčině na svědectví sv. Irene a Klementa z Alexandrie a považuje tradici onu za naprosto jistou. Má pouze za to, že v e d l e apoštola Jana existoval ještě jiný Jan, totiž Jan Presbyter.

Než, tak soudí kritici, není pravděpodobno, že v témže městě a ve stejné době žily dvě osoby jménem Jan, z nichž jeden byl apoštolem, druhý učeníkem Páně. Mimo to odezíráme-li od textu Papiova, celá křesťanská tradice zná a mluví pouze o j e d i n é m Janu v Efesu. Co se týká oné neurčité zprávy o dvou hrobech, o níž Eusebius slyšel jen vyprávěti, tu jedná se patrně o dva památníky postavené jednomu a témuž muži.

Z toho vysvítá s největší pravděpodobností, že skutečně existoval pouze j e d i n ý Jan v Efesu. Ale pak třeba říci, že to nebyl Jan apoštol, nýbrž onen druhý Jan označený Papiem jako „presbyter“. Teprve pozdější tradice ve své snaze dověděti se co možno nejvíce o osudech jednotlivých apoštolů, zaměnila obě osoby stavíc na místo Jana Presbytera apoštola sv. Jana. Podobné „qui pro quo“ ostatně není bez analogie v církevní tradici, jak dokazuje Polykratova změna Filipa apoštola s Filipem evangelistou, o níž později bude jednáno.

Než kdo byl onen záhadný Jan Presbyter, který vinou tradice skoro úplně zmizel s jeviště prvotních církevních dějin, ustoupiv místo apoštolu Janovi?

Ze způsobu, jakým Papias o něm mluví, užívaje totiž o ostatních apoštolech slov „co řekli“, při Aristionovi a Janovi Presbyteru však v čase přítomném „co praví“ (τί εἶπεν — ἃ τε λέγουσι) zdá se plynouti, že v době, kdy Papias své dílo psal, ostatní apoštolové byli již mrtvi, onino dva mužové, Jan Presbyter s Aristionem, však dosud byli na živu.

Oba, Aristiona i Jana, označuje dále Papias jako učeníky Páně — μαθηταὶ τοῦ Κυρίου. V jakém smyslu slova ona třeba bráti, mínění kritiků se rozcházejí. Nesnáze záleží v tom, že Papias dává Janovi přívlastek „presbyter, starší“. Presbytery však rozumějí moderní kritikové žáky apoštolů a bezprostředních učeníků Kristových, tedy druhou

generaci, která osobně Krista neznala, ani neviděla. (My pokusíme se později dokázat, že výraz „presbyter“ je u Papii souznačný s názvem „apoštol“.) Zároveň však nazývá Papias Jana „učeníkem Páně“. Odpor tento — protože názvy „presbyter“ a „učeník Páně“ se vylučují — snaží se proto kritici různým způsobem vyrovnati a rozřešiti.

Delff, von Dobschütz, Bousset, v. Soden, H. Holtzmann¹⁾ mají za to, že Jan Presbyter byl žid palestinský, pocházející z Jerusalema, s hellenistickým vzděláním a že skutečně byl v osobním styku se Spasitelem jako jeho učeník. Ovšem jiná jest otázka, zda-li delší dobu následoval Krista jako učeník a poslouchal jeho učení. Možná, že pouze v útlém mládí několikrát viděl Spasitele a slyšel jeho řeč. důkladnějšího a podrobného vyučení ve víře křesťanské dostalo se mu teprve od apoštolů. Tak by se dal srovnati obojí onen název zdánlivě sobě odporující.

Jinak snaží se rozluštití záhadu A. Harnack²⁾. Název „presbyter“ dle jeho mínění je připojen především Papiem za tím účelem, aby rozlišil oba Jany, a nesmí tudíž se bráti v přísném slova toho významu. Na druhé straně, třeba že Jan Presbyter mohl býti v osobním styku se Spasitelem, nicméně název „učeník Páně“ nikterak nevyžaduje, že by musil býti učeníkem Kristovým ve vlastním smyslu. „Učeníky Páně“ ovšem na prvním místě se nazývali apoštolé a ti, kteří slyšeli kázání Kristovo a jemu uvěřili. Než „učeníci Páně“ nazývali se též první křesťané palestinští, kteří byli od apoštolů obrácení a kteří snad v mladém věku ještě Krista viděli. Konečně názvem „učeníci Páně“ označováni jednoduše všichni první křesťané obrácení ze židovství. Učeník Páně při nich značil tolik, jako vyznavač víry Kristovy. Když tito křesťané přišli do ciziny mezi své bratry ve víře obrácené z pohanství, když mluvili mezi nimi o „svém Pánu“, nazývajíce se jeho učeníky, tu jest pochopitelné, že titul tento, zvláště ku konci prvního století, dodával jim veliké vážnosti a úctyhodnosti. Do této poslední třídy starých křesťanů palestinských patřili, jak se zdá, také Jan Presbyter

¹⁾ D e l f f, Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth 1889 p. 71. V o n D o b s c h ü t z, Probleme des apostolischen Zeitalters 1904. B o u s s e t, Offenbarung des Johannes p. 46. V. S o d e n, Urchrist. Liter. p. 216. H. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T. p. 473.

²⁾ A. H a r n a c k, Chronologie I. p. 661.

a Aristion. — Tak Harnack, k jehož mínění se kloní též A. Loisy.¹⁾

Ať se již má věc tak či onak, tolik prý s určitostí plyne z textu Papiova, že skutečně existoval Jan Presbyter, různý osobou od sv. Jana apoštola.

Že tento Jan Presbyter jest jediný a pravý Jan efeský, o němž tradice druhého století mluví a jehož zaměnila se sv. Janem apoštolem, dokazují moderní kritici, jak již zmíněno omylem sv. Irenea, Polykrata a prvotní tradice maloasijské.

O m y l s v. I r e n e a.

První omyl sv. Irenea záleží v tom, že nazývá Papiu učeníkem sv. Jana. Adv. Haer. V, 33, 4. dí: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυχάρπου δὲ ἑταῖρος . . . Ze tímto Janem míní sv. Jana apoštola, není nejmenší pochyby, protože sv. Ireneus jiného Jana nezná. Nuže, Eusebius ve své Historia Ecclesiastica opravuje toto mínění sv. Irenea a dokazuje, že skutečným učitelem Papiovým nebyl Jan apoštol, nýbrž Jan Presbyter. K tomu cíli vlastně cituje onen úlomek z předmluvy Papiovy, o němž právě byla řeč.

Hist. Ecc. III, 39 praví Eusebius vzhledem na uvedené místo sv. Irenea tvrdícího, že Papias byl žákem sv. Jana apoštola: „Papias však sám na počátku svých výkladů nikterak neoznačuje, že by byl posluchačem nebo očitým svědkem svatých apoštolů; že však víru přijal od jejich známých, učí těmito slovy.“ Následuje text Papiův a jeho výklad, k němuž Eusebius ještě dodává: „Papias, o němž nyní byla řeč, dosvědčuje, že nauky apoštolů přijal od jejich průvodců a praví, že byl posluchačem Aristiona a Jana Presbytera; jménem zajisté často je nazýváje, uvádí ve svých spisech jejich podání.“ —

Závěr Eusebiův, jakoby z uvedeného fragmentu plynulo, že Papias byl žákem Aristiona a Jana Presbytera, musí nás překvapiti. Papias zdá se přec tvrditi pravý opak. Slova jeho předmluvy zdají se přímo vylučovati, že Papias byl osobním posluchačem oněch dvou mužů. I když, jak konečně z přítomného času „co praví“ možno souditi, Aristion a Jan Presbyter v době, kdy Papias psal, byli ještě na živu, nicméně Papias nikterak nemluví o bezprostředním styku s nimi,

¹⁾ A. Loisy, Le quatrième Evang. p. 11.

nýbrž pouze o tom, že se doptával těch, kteří k němu z průvodců apoštolů přišli, na výroky apoštolů samých a též na výroky Aristiona a Jana Presbytera. Osobní známost Papias s oběma muži není tu nijak naznačena.

Neschází též mezi kritiky,¹⁾ kteří Eusebia obviňují z omylu a výklad jeho nazývají nesprávným. A nad to, zdá se, že Eusebius pro své mínění, které dokazuje proti sv. Ireneovi, jakoby totiž Papias nebyl žákem apoštola Jana. nýbrž Jana Presbytera, nenalezl v celém spisu Papiově žádného jiného dokladu. Jinak by sotva byl opomenul jeho použití. Jak Eusebius praví, Papias v díle svém často cituje výroky Aristiona a Jana (Presbytera) uváděje je jménem. Bližšího však o poměru mezi Papiem a Janem ve spise tom patrně ničeho obsaženo nebylo. — Tolik třeba říci proti těm, kteří chtějíce ospravedlniti tvrzení Eusebiovo, poukazují na to, že Eusebius měl úplný spis Papiův v rukou, a mohl tudíž z jiných míst, kterých my neznáme, odvoditi, že Jan Presbyter. a nikoliv Jan apoštol, byl učitelem biskupa hierapolského.

Nieméně však většina kritiků²⁾ dává Eusebiovi za pravdu — jen aby sv. Ireneus byl usvědčen z omylu. Tu třeba v periodě, kterou Eusebius uvádí z předmluvy Papiovy. předpokládat anakoluthickou vazbu, která konečně není nemožnou při jisté nedbalosti výrazu se strany Papiovy. Slova „co praví Aristion a Jan Presbyter“ závisela by přímo na samém slovese „doptával jsem se, ἀνέχρινον“, tak že smysl by byl: Papias doptával se přišedších na výroky presbyterů a doptával se p ř í m o Aristiona a Jana Presbytera. co praví. Tak nepochybně citované místo pochopil Eusebius. jinak by výklad jeho nedal se vysvětliti. A mimo to přece jen snad buď ze samého spisu Papiova, buď odjinud měl určitější zprávy, které ho oprávněovaly tvrditi, že učitelem Papiovým byl Jan Presbyter. —

Než jestli se sv. Ireneus zmýlil co do učitele Papiova zaměniv Jana Presbyteru za Jana apoštola, pak omyl ten vztahuje se též na učitele sv. Polykarpa, onoho Jana efeského. o němž sv. Ireneus tak často ve spisech svých mluví. Ovšem sv. Ireneus pokládá za Jana apoštola onoho Jana, na něhož sv. Polykarp tak často ve svých řečech za přítomnosti Ireneovy a Florinovy se odvolával, kterého maloasijský presby-

¹⁾ A b b o t t, art. Gospels in Encyc. Biblica.

²⁾ R é n a n, L'Eglise Chr. p. 48. H a r n a c k, Chronologie I. p. 662. L o i s y, Le quatrième Ev. p. 9.

terové viděli tváří v tvář, který v lázních efeských projevil své rozhořčení proti Cerinthovi, a na něhož konečně poukázal sv. Polykarp při své rozmluvě s papežem Anicetem. Avšak sv. Ireneus ve svých vzpomínkách podobně jako při Papiovi zaměnil dvě stejnojmenné osoby: Jan onen nebyl sv. Jan apoštol, nýbrž Jan Presbyter.

Jest pravda, že sv. Ireneus odvolává se na to, kterak sám slyšel vyprávěti sv. Polykarpa o jeho důvěrném styku s apoštolem Janem a jinými učeníky Páně. Než svědectví to nemá zvláštní váhy, uvážíme-li, že Ireneus byl velice mlád, když slyšel sv. Polykarpa, a že nad to nebyl jeho žákem ve vlastním slova smyslu, nýbrž že pouze několikrát měl příležitost slyšet jeho kázání.

To sám sv. Ireneus naznačuje, když praví, že slýchal sv. Polykarpa „v prvním svém věku, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ“ (Adv. Haer. III, 3, 4.) nebo „jsa ještě hochem, παῖς ἔτι ὢν“ v listu ke Florinovi. Sv. Polykarp dle Harnacka i Bardenhewera¹⁾ zemřel 23. února 155. Sv. Ireneus dle Harnacka narodil se mezi 135—142, slyšel tedy sv. Polykarpa pouze jako hoch 12—13letý.²⁾ Jaký div tedy, že snad zcela nepochopil to, co sv. Polykarp mluvil!

Biskup smyrnenský ve svých hovorech často odvolával se na učeníky Páně, zvláště na jednoho z nich, Jana. Jan tento byl starý učeník palestinský, který snad v mládí svém viděl samého Krista. Byl v Malé Asii jedním z posledních představitelů apoštolského podání.

Hluboká úcta, s jakou se sv. Polykarp zmiňoval o tomto učeníku Páně, Janovi — nikoliv apoštolu, ale Presbyteru — musila u mladého Ireneia vyvolati představu osobnosti vznešené a úctyplné. Nebylo nic snadnějšího, než že později sv. Ireneus ve svých vzpomínkách onoho učeníka Páně považoval za apoštola Jana samého, třeba že sv. Polykarp nikdy jej apoštolem nenazval.

Jistou stopu staré správné tradice můžeme viděti v tom, že sv. Ireneus má ve zvyku apoštolu Janovi dávat titul „učeníka Páně“, a nikoliv „apoštola“. Zvyk ten jest u sv. Ireneia nevědomý zbytek staré tradice a matná vzpomínka na to, že sv. Polykarp viděl v Janu efeském nikoliv apoštola, nýbrž prostého učeníka Páně a jej také ve svých

¹⁾ H a r n a c k, Chronologie I, p. 325—329, B a r d e n h e w e r, Gesch. d. Altkirch. Literatur, I, p. 149.

²⁾ H a r n a c k, Chronologie I, p. 325.

řečech tímto názvem označoval. Je to týž název, který mu i Papias dává ve své předmluvě. Apoštolem učinil jej teprve sv. Ireneus s pozdější tradicí.

Netřeba podotýkati, že všechny vzpomínky a zprávy, jež nám sv. Ireneus zachoval o maloasijském Janu, třeba rozuměti o Janu Presbyteru a nikoliv o sv. Janu apoštolu. Jan Presbyter jest totiž onen jediný a pravý Jan, kterého tradice zná v Malé Asii.

Záměnu obou Janů neučinil ovšem sv. Ireneus zúmyslně, nýbrž, jak většina kritiků připouští, jednal v té věci bona fide. Za to tím více mu vytýkají nedostatek kritického ducha, historického smyslu a jeho lehkověrnost, s jakou i ty nejpošetilejší tradice přijímal za pravdivé, když jen se je dověděl od někoho, kdo měl nějaký styk s apoštoly.

Jako příklad nedostatku kritiky u sv. Ireneua uvádějí jeho tvrzení, že sv. Polykarp byl ustanoven za biskupa od apoštolů. (Adv. Haer. III, 3, 3.) Sv. Polykarp nemohl se naroditi před rokem 69. I když připustíme, — což ostatně je nemožno — že se stal biskupem o dvacíti letech, který apoštol byl ještě r. 90. na živu, který by jej byl ustanovil biskupem ?

Lehkověrnost Ireneovu ukazují nám nejlépe jeho zprávy o starším věku Kristově nebo o vinných révách v království mesiášském.¹⁾ Jako Kristus nemohl prosloviti podobné pošetilé předpovědi, tak žádný, kdo jen poněkud s apoštoly byl ve styku, nemohl říci sv. Ireneovi, že Spasitel dožil se staršího věku přes čtyřicet let. A přece sv. Ireneus obojí zprávu jako věrohodnou přijímá a odvolává se na svědectví presbyterů, kteří viděli Jana. Jakou váhu může tedy míti v ústech Ireneových toto odvolávání se na presbytery, když se jedná o apoštola sv. Jana ? A jest se čemu diviti, že muž s takovým nedostatkem kritické a vědecké metody²⁾ dopustil se oné záměny obou Janů, která celou církevní tradici uvedla na falešnou cestu ?

O m y l P o l y k r a t ů v.

Než máme z druhého století ještě svědectví P o l y k r a t a, biskupa efeského, v jeho listu, který jménem církvi maloasijských napsal okolo r. 190 papeži Viktorovi ve pří-

¹⁾ Adv. Haer. II, 22, 5. V, 33, 3. Viz str. 33.

²⁾ J. Réville, Le quatr. Evang. p. 18.

čině sporu velkonočního. Také Polykrates vidí rovněž v Janu maloasijském podobně jako sv. Ireneus apoštola téhož jména. Polykrates narodil se r. 125, pravíť v listu k Viktorovi, že má 65 let v Pánu; byl biskupem v Efesu, tedy v místě, kde sv. Jan působil a zemřel. Psaní jeho není privátní, nýbrž jménem ostatních církví v Malé Asii oficiálně píše papeži Viktorovi. Mimo to jistě jest od svědectví sv. Ireneua úplně neodvislým. Všechny tyto okolnosti dodávají zprávě Polykratově o sv. Janu výjimečného významu.

Ale moderní kritici shledávají také svědectví Polykratovo podezřelým a dokazují mu týž omyl, jehož se dopustil sv. Ireneus, totiž záměnu apoštola Jana s Janem Presbyterem.

Předně třeba se tázati, zda-li Polykrates opravdu vidí v Janovi, na kterého se odvolává, apoštola Jana. Praví pouze o něm: „Rovněž Jan, který spočinul na prsou Páně, který byl knězem nosícím zlatou čelenku, mučéníkem i učitelem, také on odpočívá v Efesu.“ (Euseb. H. E. V, 24.) Jest nápadno, že mezi těmito názvy není názvu nejvzácnějšího a nejvýše ceněného, totiž názvu „apoštola“, který přec, a ještě neprávem, přikládá Filipovi. Nápadno jest rovněž, že uvádí Jana až za Filipem, mezi ostatními vynikajícími muži Malé Asie: Polykarpem, Thraseem, Papiriem atd. Zdá se, že za tímto Janem Polykratovým třeba hledati, nikoliv sv. Jana apoštola, ale Jana Presbytera.¹⁾

Ale Polykrates míní přece jen apoštola sv. Jana, jak soudí většina kritiků ze slov „který spočinul na prsou Páně“. Slova ta mohl Polykrates stěží rozuměti o někom jiném, než o apoštolu Janovi. Avšak čím svědectví Polykratovo ztrácí svou důkaznou sílu, to jest omyl úplně analogický se záměnou obou Janů.

Polykrates totiž dí ve svém listu, že „v Hierapoli odpočívá Filip, jeden ze dvanácti apoštolů“ se svými dvěma dcerami, kdežto „třetí jeho dcera strávivší život v Duchu Svatém, je pohřbena v Efesu“.

Srovnejme s tímto údajem Skutky Ap. XXI, 8, 9.: „Následujícího dne odešedše přišli jsme do Cesareje. A vstoupivše do domu Filipa evangelisty, který byl jeden ze sedmi, zůstali jsme u něho. Měl pak čtyři dcery, panny prorokující.“

¹⁾ H. H o l z m a n n, Einl. in das N. T. 474. B o u s e t, Offenbarung Johannis, p. 43. L o i s y, Le quatr. Evang. p. 29.

Název evangelista, užívaný později výlučně o autorech čtyř evangelií, má zde též význam jako „hlasatel evangelia“.

Podrobnosti, které Polykrates a autor Skutků Ap. sdělují o dcerách Filipových, nenechávají žádné pochyby, že se tu jedná o jednu a touž osobu. Poněvadž však pisatel Skutků Ap. sestoupil v domě Filipově a tedy jistě dobře znal i jeho osobnost i rodinné poměry, musí býti omyl na straně Polykratově. Filip, o němž mluví Polykrates, byl jáhen a nikoliv apoštol Filip.

Jestli však takový omyl rozšířil se po Malé Asii co do jáhna Filipa, snadno lze pochopiti, že podobným způsobem byli zaměněni také apoštol a Presbyter Jan. —

Že Jan efeský stal se v době, kdy psal Polykrates, již osobou legendární, kterou tradice obestřela kruhem pověstí, toho důkaz vidí kritici v přívlastku, jaký dává Polykrates Janovi nazývaje jej „knězem nosivším zlatou čelenku“ — „τὸ πέταλον“. Πέταλον byl v úboru židovského velekněze zlatý vínek, který nosil nad čelem a který měl nadpis: „Svatý Jahve“. V jakém smyslu Polykrates slova ona přikládá sv. Janovi, je sporno. Kritikové, kteří mají za to, že Polykrates ve svém listu měl na zřeteli Presbytera Jana, soudí, že snad údaj tento spočívá na autentickém podání, a že onen Jan pocházel z některé vysoké rodiny židovské, z nichž byli brávní velekněží. Druzí, podle kterých Polykrates mluví o Janu apoštolu, považují onu zprávu za čistě legendární, fantastickou a vidí v ní nový důkaz, kterak sv. Jan se stal ku konci druhého století osobou mytickou, ba mythologickou, tak že tradice jej dokonce přetvořila v židovského velekněze, a to v městě, kde dle téže tradice po dlouhá léta vykonával apoštolskou činnost.¹⁾ —

Opomenutí apoštolského titulu, patrná záměna jáhna Filipa s apoštolem téhož jména, legendární ráz osoby Janovy v listu Polykratově, vše to spolu vzato snižuje cenu svědectví Polykratova na nejmenší stupeň a dovoluje prý směle souditi, že domnělý onen apoštol u Polykrata není nikdo jiný než opět též Presbyter Jan přetvořený tradicí v Jana apoštola. Co jistého ve zprávě Polykratově zbývá, to jest pouze tradice o hrobě Janově v Efesu: V Efesu byl hrob Jana, učeníka Páně, který byl považován za autora čtvrtého evangelia. V další otázce, kdo vlastně tento Jan, učeník Páně, byl, nemůžeme svědectví tradice důvěřovati.

¹⁾ Loisy, Le quatr. Evangile p. 29.

O m y l c e l é t r a d i c e m a l o a s i j s k é.

Jest zřejmo, že v době sv. Irene a Polykrata celá tradice maloasijská neznala než jediného Jana, a to Jana apoštola. Ať si je historická cena zprávy Polykratovy jakákoliv, potvrzuje přece jen mínění všeobecně v jeho době rozšířené o pobytu sv. Jana v Efesu.

Také u Klementa Alexandrijského legendární vyprávění o obráceném mladíku — byť bylo i nehistorické — stvrzuje zmíněnou tradici. Acta Joannis přese všechny svoje fantastické legendy jsou rovněž důkazem, že přesvědčení o pobytu apoštola Jana v Efesu bylo koncem druhého století všeobecné.

Totéž třeba konstatovati u montanistů a sv. Justina. Obojí připisují Apokalypsu sv. Janu apoštolu a tím implicity připouštějí jeho pobyt v Asii, protože z Apokalypsy samé je patrné, že jinde než v Malé Asii sepsána býti nemohla.

Z toho plyne, že vinu na záměně obou Janů nenese ani sám sv. Ireneus, ani sám Polykrates, nýbrž že záměnu tu třeba připisovat všeobecné maloasijské tradici, která zaměnila Jana, učeníka Páně, s Janem, apoštolem Páně, podobně jak se to stalo u jáhna a apoštola Filipa. Záměna tato musila se státi již před sv. Justinem, tedy před lety 155—160, kdy sv. Justin svůj Dialog s Tryphonem napsal.¹⁾ Sv. Ireneus, Polykrates a ostatní našli tradici tuto již hotovou a všeobecně přijatou; ve spisech svých tedy pouze ono obecné mínění o pobytu apoštola Jana převzali, aniž by měli tušení o tom, že se tu jedná o Jana zcela jiného. Jan Presbyter byl vynikající osobností, činnost jeho zanechala v myslích současníků hluboký dojem; není tudíž divu, že následující generace v tomto muži, kterého otcové označovali jako „učeníka Páně“, viděla snadno vysvětlitelnou záměnou apoštola sv. Jana. Záměna ona byla tím snadnější, protože o místě úmrtí apoštola Jana nebylo ničeho známo, podobně jako u většiny ostatních apoštolů. —

Z á v ě r m o d e r n í k r i t i k y.

Shrňme ku konci tohoto oddílu v krátkosti důsledky, k nimž moderní criticismus dospívá ve příčině pobytu sv. Jana v Efesu.

¹⁾ H a r n a c k. Chronologie I. p. 673.

Svědectví tradice potvrzující pobyt tento zdá se býti na první pohled velmi závažné a přesvědčivé. Avšak jen zdánlivě a na pohled.

Jest pravdou, že sv. Ireneus, Polykrates, Klement Alexandrijský na jedné straně, sv. Justin, montanisté, Acta Joannis na druhé straně potvrzují, že v druhé polovici druhého století mínění o pobytu sv. Jana apoštola v Efesu bylo všeobecně rozšířeno a nebylo bráno se žádné strany v pochybnost. Než při bližším rozboru všechna svědectví tato rozplývají se v niveč, a celý důkaz na nich sestrojený padá.

Text z předmluvy ku spisu Papia, biskupa hierapolského uchovaný nám u Eusebia, dokazuje, že okolo r. 100 žil v Malé Asii Jan, učeník Páně, který byl osobností úplně různou od sv. Jana apoštola.

Tento Jan Presbyter, a nikoliv Jan apoštol, byl učitelem Papiovým, jak Eusebius proti tvrzení sv. Ireneia dokazuje.

Byl to nepochybně též Jan Presbyter, který byl také učitelem Polykarpovým a kterého sv. Ireneus sveden býv falešnou tradicí, považoval za sv. Jana apoštola.

Též omyl potvrzuje v listě Polykratově úplně analogická záměna jáhna a apoštola Filipa. Věrohodnost svědectví Polykratova zmenšují též jisté legendární rysy, kterými je tu již postava sv. Jana apoštola vyzdobena.

Nejstarší prameny v druhém století o pobytu sv. Jana v Efesu mlčí, což nejvíce zaráží v listě sv. Ignáce k Efeským. — Zpráva Papirova uchovaná nám ve dvou kodexech zdá se nasvědčovati tomu, že sv. Jan apoštol skončil záhy svůj život v Palestině mučnickou smrtí.

Fakta tato zvracují celé svědectví tradice a opravňují nás vyslovit hypotesu nanejvýš pravděpodobnou, že sv. Jan apoštol asi vůbec do Malé Asie nikdy nepřišel, a že onen Jan, o němž mluví tradice, byl Presbyter Jan, palestinský učeník Kristův, z kterého tradice vytvořila Jana apoštola.

A. Harnack má za to, že apoštol Jan asi někdy do Malé Asie přišel podobně jako jiní apoštolové, a tam snad i kratší dobu se pozdržel. Ovšem dodává, že onen Jan, o němž mluví tradice, vynikající představený a hlava maloasijských církví, nebyl Jan apoštol, nýbrž palestinský žid vychování hellenistického a učeník Páně v širším slova smyslu. Krátký a přechodný pouze pobyt apoštola Jana zavalil podnět tra-

dici ku zmíněné záměně obou Janů.¹⁾ Mladší pokolení slyšelo od starších křesťanů, že apoštol Jan byl kdysi v Malé Asii, slyšeli však od nich zvláště mnoho vypravovat o činnosti Jana, učeníka Páně. Není divu, že brzy u tohoto mladšího pokolení, které neznalo osobně ni Jana apoštola, ni Jana, učeníka Páně, oba splynuli v jedinou postavu sv. Jana apoštola.

* * *

Většina moderních kritiků považuje, jak jsme slyšeli, otázku o efeském pobytu sv. Jana za odbytou a rozřešenou, a to ve smyslu negativním. Je tomu skutečně tak? Jsou důvody moderní kritiky opravdu takové, že konservativní názor, hájící tradici, nedá se více udržeti a že katolické vědě nezbývá než složiti zbraně a tak či onak přizpůsobiti se výsledkům moderní kritické vědy? — Odpověď na tyto otázky podá nám bližší, a to rovněž kritický, rozbor teorií právě vyložených. —

¹⁾ Ib. p. 678.

III.

Kritika kritiky.

A. Mlčení věku poapoštolského.

První důvod, který moderní kritika proti efeskému pobytu sv. Jana apoštola uvádí, jest mlčení nejstarší křesťanské tradice ve věku poapoštolském? V mlčení tomto vidí opravdové argumentum ex silentio, zvláště vezmeme-li pohromadě všechny autory, u nichž nedostatek jakékoliv zmínky nebo narážky na sv. Jana je nápadným a přímo nevysvětlitelným, předpokládáme-li, že sv. Jan opravdu v Efesu dlel. To platí hlavně o listu sv. Polykarpa k Filipenským, o listu sv. Klementa Římského ku Korintským a nejvíce o sv. Ignáci antiochenském v jeho sedmi listech, především v listu k Efeským. —

Jest ovšem třeba litovati, že se nám nedochovalo více a bližších zpráv o sv. Janovi v nejstarších památkách křesťanské literatury. Než kolik vůbec z této literatury došlo až na nás? Nejsou to pouze nepatrné trosky, které šťastná náhoda proti nepřízni časů a okolností zachránila? A kolik jest jiných osob a jiných věcí z první křesťanské historie, o nichž rovněž marně bychom hledali v těchto skrovných památkách bližších zpráv? Dokazuje tedy něco mlčení toto, je tu opravdové argumentum ex silentio?

List sv. Polykarpa jest jediný, který se nám od tohoto vynikajícího biskupa smyrnenského uchoval. V listě tom nemá žádné zvláštní příčiny neb příležitosti, aby se věřícím ve Filippech o sv. Janu zmiňoval. Mlčení tedy ono ničeho neznamena proti pobytu sv. Jana v Efesu, zvláště když na druhé straně sv. Ireneus nám podává svědectví téhož sv. Polykarpa o sv. Janu.

Stejně se má věc s listem sv. Klementa ke Korintským. I zde nemá zvláštního důvodu připomínati Korintšanům osobu sv. Jana. Že pak hovoře o nařízeních apoštolů mluví o nich jako o mužích, náležejících již minulosti, není divu; vždyť všichni apoštolé, zvláště ti, které Korintští blíže znali, jako sv. Petr a Pavel, skončili již dávno svůj život smrtí mučnickou, jediný sv. Jan přežil své spoludruhy v apoštolské práci. Že se o něm sv. Klement zvlášť jako o výjimce nezmiňuje, nemůže nás nikterak překvapovati.

Jediný sv. Ignác to jest, kde bychom nějakou zmínku o sv. Janu očekávali a v jehož mlčení možno by snad bylo viděti jistou obtíž. Spisy připisované sv. Janu byly sv. Ignáci známy, jak vysvítá z jeho listů, jež jsou plny myšlenek i obrátů vlastních čtvrtému evangeliu. Pro církev v Efesu musil pak sv. Jan, který tam tak dlouhou dobu strávil, míti obzvláštní význam. A přec sv. Ignác mluví k nim o sv. Pavlu, nezmiňuje se však ani slovem o sv. Janu. Rovněž v listu ke Smyrnenským, kteří též byli podřízeni vrchní autoritě sv. Jana, nenalézáme o něm žádné zmínky.

Než váha tohoto důvodu se zmenší, přihlédneme-li blíže k onomu místu v listu k Efeským (Hl. XII.), kde sv. Ignác mluví o apoštolu Pavlu. Myšlenky sv. Ignáce obírají se stále mučnictvím, které ho v Římě čeká. Vidí v něm milost Boží, ale nemůže se zbavit jisté obavy a bázně. Idea ta ve všech listech opět a opět se vrací. Ubíraje se okolo Efesu, připomíná si apoštola Pavla, který podobně jako on ubíral se přes Efes, aby v Římě podstoupil mučnickou smrt. Tato analogie se svým vlastním osudem je to, jež mu vkládá do péra jméno sv. Pavla v listu k církvi v Efesu, který jest proň „přechodním místem (παροδος) těch, kteří pro Boha jsou zabíjeni“. Místo ono zní: „Vím, kdo jsem a komu píši. Já odsouzený, vy pak dosáhnuvší milosrdenství; já v nebezpečí, vy upevnění. Přechodním místem jste pro ty, kteří jsou pro Boha zabíjeni. Spoluzasvěcenci Pavla, který posvěcen byl, mučnictví dosáhl a zaslouženě blažen jest, u jehož stop kéž se mi podaří nalezenu býti, když se stanu účastným Boha . . .“¹⁾ Jak vidno, z místa tohoto, zmínka o sv. Pavlu nikterak nenutí, aby v souvislosti textu též byl

¹⁾ Οἶδ᾽ αὖ, τίς εἰμι καὶ τίςιν γράσω Ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἡλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστριγμένοι. Παροδος ἐστὶ τῶν εἰς Θεὸν ἀναιρουμένων· Παύλου συμμύσται, τοῦ ἁγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιωμακαρίστου, οὃ γένοιτο μοι ὑπὸ τῶ ἰχνυ εὐρηθῆναι, ὅτ' ἂν Θεοῦ ἐπιτύχω . . . (Ad Eph. XII.)

jmenován sv. Jan apoštol. Není tedy ani zde u sv. Ignáce argumentum ex silentio, které jenom tehdy jest přípustno, když kontext a souvislost nutně zmínku o nějaké věci vyžaduje.

Nad to v témže listě na jiném místě připomíná Efeským a chválí je proto, že se vždy „přidrželi a p o š t o l ů v síle Ježíše Krista“. Množné čísle, v jakém mluví o apoštolech, zdá se předpokládati, že Efeští měli bližší styk ne pouze se sv. Pavlem, ale i s jinými apoštoly. Či nebyl v počtu těch apoštolů i sv. Jan a nenaráží takto aspoň nepřímě sv. Ignác na pobyt sv. Jana v Efesu? Mlčení jeho tedy není tak na-
prostým, jak se tvrdí.

Vidíme, že celé ono argumentum ex silentio při bližším rozboru se rozplývá a mizí; jistě pak nemá onu velikou důkaznou sílu, jakou mu kritika v tomto případě připisuje.¹⁾

Můžeme však tento důvod obrátit proti kritice samé. Ti, kteří popírají pobyt sv. Jana v Efesu, mají za to, že žil koncem prvního století v Efesu jiný vynikající muž jménem Jan. Tento Jan Presbyter, autor Apokalypse, „velké světlo“ Malé Asie, měl takový vliv na tamější církve, že i vzpomínka na sv. Pavla byla zatemněna a že on sám byl zaměněn v apoštola Jana. — Nuže, jestliže tento znamenitý Jan Presbyter v Efesu skutečně žil a působil, proč sv. Ignác se nezmiňuje o něm a neuvádí Efeským na paměť jméno j e h o ? Není tu rovněž argumentum ex silentio proti osobnosti Jana Presbytera? —

Jak třeba býti opatrným při závěrech z argumenta ex silentio, k tomu podává J. Drummond ve svém díle²⁾ poučný příklad na Theofilu Antiochenském. Ve spise Ad A u t o l y c u m, který má býti obranou a výkladem křesťanství, nezmiňuje se ni slovem o jeho zakladateli Kristu. Ba dokonce, když se jedná o odvozování názvu „křesťan, χριστι-
άνος“ praví: ἡμεῖς τοῦτου ἐνεκεν καλούμεθα, ὅτι χριστιανὰ ἔλαβον Θεοῦ (Ad Autol. I. 12). Tedy název křesťan odvozuje od toho, že věřící jsou mazáni (χριστιανὰ) olejem Božím. Podobně když mluví v následující hlavě o vzkříšení mrtvých, bere útočiště k různým analogiím z přírody, jako jsou na př.

1) H. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T. p. 470: „Man mäkelte an jedem einzelnen dieser Zeugen. . . . aber überwältigend ist doch ihr gemeinsames Schweigen“.

2) J. D r u m m o n d, An Inquiry into the Character and authorship of the Fourth Gospel. London, 1903 p. 157.

změna ročních počasí, proměny měsíce a j., avšak nemluví ničeho o z mrtvých vstání Kristově. Kdyby to nebylo absurdním, mohlo by se soudit, že Theofil vůbec Krista neznal. ..Můžeme poznat z tohoto zajímavého faktu, že není správným tvrditi, že pisatel ničeho nevěděl o jistých věcech, jediné z té příčiny, že neměl příležitosti zmíniti se o nich v jediném spise, který od něho máme, nebo protože se o nich nezmiňuje tam, kde se nám zdá, že by toho pojednáváný předmět vyžadoval.“ Tato slova platí plnou měrou i o onom argumentu *ex silentio*, které kriticismus chce viděti v nedostatku zpráv o sv. Janu u nejstarších křesťanských autorů, především u sv. Ignáce.

B. Mučnická smrt sv. Jana apoštola.

Tvrzení, které hájí mnozí kritici, že totiž sv. Jan apoštol skončil život svůj smrtí mučnickou poměrně záhy, a to v Palestině, opírá se o domnělou zprávu Papiovu, jež se nám uchovala ve dvou kodexech.

První je *Codex Coislianus* obsahující chroniku byzantského mnicha Georgia Hamartola a pocházející z X. neb XI. století. Zpráva ona zní: „Jediný tehdy zbýval na živu (Jan) z dvanácti učeníků a sepsav své evangelium byl uznán za hodna mučnictví. Neboť Papias, biskup hierapolský, jenž byl očitým svědkem tohoto, v druhé knize řečí Páně dí, že Jan byl od židů usmrcen, naplniv patrně s bratrem svým předpověď, kterou jim Pán učinil (následuje citát Mark. 10, 39) Tak i veleučený Origenes ve výkladu k evangeliu Matouše tvrdí ujišťuje, že se to dověděl od nástupců apoštolů. Podobně učený Eusebius ve své *Historii Církevní* praví: Tomáš dostal v úděl Parthii; Jan pak Asii a proživ tam skončil život svůj v Efesu.“

Abychom věděli, jaký úsudek si o této překvapující zprávě učiniti, musíme uvážit některé okolnosti, které se týkají kodexu Coislianského.

Jest nám uchováno celkem 26 rukopisů zmíněné chroniky Georgia Hamartola. *Codex Coislianus* jest sice jedním z nejstarších, ale i on není původním rukopisem Georgia, jenž žil okolo r. 850, nýbrž dílem pozdějšího opisovatele. Opisovatel onen vložil do textu četné interpolace, které vzal z jiných pramenů a které často původnímu textu chroniky odporují.

Řečenou zprávu Papiovu o mučeníctví sv. Jana obsahuje jediný Codex Coislianus, ve všech ostatních rukopisech schází. Všechny ostatní rukopisy mají místo slov τοῦ μαρτυρίου κατεξίωται obvyklou tradiční zprávu: ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο a pokračují ihned slovy: Tak i učený Eusebius praví ve své Historii Církevní . . . Zpráva Papiova a citát z evangelia se v nich nenachází.

Jest tedy nanejvýš pravděpodobno, že zpráva ona nebyla napsána Georgiem Hamartolem, nýbrž že ji třeba přislovati pozdějšímu interpolátorovi, který chtěl ukázat, kterak se na synech Zebedeových splnilo proroctví Kristovo a který za tím účelem do původního textu vložil onu zprávu. Počínal si tím způsobem, že zaměnil, jak naznačeno, původní slova ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο a vloživ místo nich svou zprávu, pokračoval slovy originálu: „Tak i Eusebius praví“. neohlížeje se na to, že vlastně Eusebius jeho tvrzení odporuje. V odporu je také vložka interpolátorova s textem předcházejícím, kde vlastně v souhlasu s tradicí čteme, že Jan byl vypuzen na ostrov Patmos, odkudž mu dovoleno bylo se vrátiti do Efesu. Poznámka o mučeníctví sv. Jana je zrovna násilím vložena mezi dvojí zprávu dosvědčující dlouhý pobyt sv. Jana v Efesu.

Neprávem odvolává se interpolátor na Origena, který na uvedeném místě (In Matth. T. XVI c. 6.) nepraví, že sv. Jan zemřel mučnickou smrtí, nýbrž že předpověď Kristova se na něm splnila tím, žebyl poslán do vyhnanství na ostrov Patmos.

Jak vidět, tak neobratná a pozdní interpolace nezasluhovala by žádné pozornosti, kdyby tu nebyla ještě druhá zpráva, která se zdá ji potvrzovati a kterou nám podává Codex Baroccianus. Kodex tento pochází ze XIV. neb XV. století a obsahuje výpisky z Historie Církevní sepsané okolo r. 600—800. Dle mínění vydavatele těchto excerptů De Boora¹⁾ byla to Církevní Historie Filipa ze Sidy (okolo r. 430.), podle níž ona byzantská chronika byla napsána. Excerpt onen, existující pouze v jediném exempláři, zní: „Papias v druhé knize praví, že Jan Theolog a Jakub, bratr jeho, byli od Židů usmrceni“.

Zpráva tato, která podle De Boora pochází z pera Filipa ze Sidy, zdá se potvrzovati to, co praví Georgios Ha-

¹⁾ De Boor, Texte u. Untersuchungen. V. 1888 p. 178.

martolos. V jakém poměru jsou obě ony zprávy mezi sebou ? Jsou mezi nimi jisté rozdíly. Tak interpolátor Georgia nazývá Papiá αὐτόπτης Ἰωάννου, excerptor Filipa ze Sidy však dī o něm na počátku excerptu, že byl ἀκουστής Ἰωάννου. Dále dle interpolátora Papias zmiňuje se pouze o Janovi, dle excerptora zároveň o bratru jeho Jakubovi. Jsou však tu i některé podobnosti, a to dosti nápadné. Nápadným jest způsob, jakým uvádějí dílo Papiovo oba jako λογίων κυριακῶν bez obvyklého dodatku ἐξηγήσεις. Oba citují druhou knihu ἐν δευτέρῳ λόγῳ. Není proto nepravděpodobno, že obě ony zprávy nejsou od sebe neodvislé, nýbrž že jsou obě čerpány z jednoho a téhož pramene, či, což jest ještě věrojatnější, že interpolátor Georgia Hamartola použil řečeného excerptu z Filipa Sidenského a tento evangelickým citátem a nevhodným poukázáním na Origena rozhojnil. Neměli bychom tedy v tom případě zprávy dvě, nýbrž pouze zprávu jednu.

A. Harnack má za to, že věc se sběhla opačně, a že to byl kodex Coislianus, podle kterého vznikla ona poznámka v kodexu barocciánském, pocházejícím, jak bylo řečeno, teprve ze XIV. nebo XV. věku.

Ať již věc se má jakkoliv, ať obě zprávy jsou odvislé navzájem či nikoliv, ať prvním původcem jejím je interpolátor Georgia či excerptor Filipa Sidenského či někdo jiný, hlavní a přední zájem spočívá na otázce, zda-li skutečně v druhé knize Papiova spisu stála ona věta „Ἰωάννης ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἀνηγρέθη — Jan byl od Židů zabít“ ?

Na to třeba odpovědět rozhodným nikoliv. Jest úplně nemyslitelno, že by Papias byl něco podobného napsal. Lightfoot a po něm Harnack¹⁾ se domnívají, že u Papiia v druhé knize stála asi následující nebo podobná slova: Ἰωάννης (μὲν ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων βασιλέως καταδικάσθη, μαρτυρῶν εἰς Πάτμον. Ἰάκωβος δὲ) ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηγρέθη. Slova uzavřená v závorkách vypadla asi náhodou buď v exempláři Papiova spisu nebo v onom prameni, z něhož první původce oné zprávy čerpal. Tím vzniklo ono nedorozumění.

Jiným způsobem vysvětluje si povstání omylu J. Zahn.²⁾ Podle něho u Papiia zmíněná věta „Jan byl od Židů zabít“ skutečně u Papiia stála, avšak nevztahovala se nikterak na

¹⁾ A. Harnack, Chronologie I. p. 666.

²⁾ Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons. VI. p. 150.

apoštola Jana, nýbrž na sv. Jana Křtitele, který často ve starých památkách křesťanské literatury je uváděn pouhým názvem „Jan“ bez bližšího označení. K mínění Zahnovu přidružuje se také Funk.¹⁾

Gutjahr²⁾ vysvětluje nedorozumění tím způsobem, že Papias jako vysvětlení ku Mark. 10, 38 napsal asi: „Ἰάκωβος ὑπὸ Ἰουδαίων ἀντηρέθη καὶ Ἰωάννης ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησεν. Filip ze Sidy svědectví toto převzal do své Církevní Historie a připojil k němu citát z Origena, neboť z jiných míst excerptu v Baroccianu jest jisto, že Filip nejen Papias, nýbrž i Origena používal.“³⁾ Lze si mysliti, že exceptor slova ὑπὸ Ἰουδαίων vztahoval též na ἐμαρτύρησεν ve smyslu, že Jan byl od Židů umučen, a že vynechav svědectví Origenovo, napsal nesprávně pochopenou poznámku tak, jak ji v kodexu barocciánském máme.

Všechny tyto hypotese nemají do sebe ničeho nemožného nebo nepravděpodobného. Tolik však jest nepochybné, že v díle Papiově nemohla naprosto nalézati se slova, že Jan apoštol byl od Židů usmrcen. Dílo Papirovo měla v rukou většina starých křesťanských spisovatelů, kteří je horlivě a pozorně četli a zprávy jeho vysoce cenili, protože pocházely od jednoho z nejstarších svědků křesťanské minulosti. Jest nemyslitelné, že by všichni byli přehlédli nebo mlčením pomínuli tak významnou zprávu o sv. Janu, o to zprávu, která stála v odporu s míněním všeobecně rozšířeným o smrti apoštolově. A přece nenalzáme nikde ani nejmenší stopy, že by některý z oněch spisovatelů byl měl tu nejmenší pochybnost o tom, že sv. Jan po dlouhém životě zemřel klidnou smrtí v Efesu, nikde nepozorujeme ani nejmenšího tušení nebo domněnky o jeho mučnické smrti. A jak také by mohla — jestli sv. Jan zemřel jako mučovník — tradice o klidné smrti sv. Jana vzniknout? Lze si myslit, že tradice k větší oslavě znamenitých mužů vytvořila legendy o jejich mučnictví, nikdy však, že by tak důrazně nám vypravovala jako o výjimce o klidné smrti někoho, kdo podstoupil mučnictví. Církev maloasijská byla by zbavila svého nejvíce vynikajícího muže mučnické koruny! To je nemožno. Proti oné pozdní a podezřelé zprávě, která chce býti papiánskou, stojí oprav-

¹⁾ Funk, Patres apostolici. T. I. p. 367.

²⁾ Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses. (Graz 1904 p. 110.

³⁾ De Boor l. c. p. 173.

dové *argumentum ex silentio omnium*, proti němuž se nedá ničeho namítat.

Historik Eusebius také četl Papia, jemuž ostatně nebyl nikterak nakloněn. Místa četná, jež z Papia uvádí, a všeobecně uznaná jeho svědomitost jsou nám důkazem, že četl dílo Papiovo důkladně. Proti sv. Ireneovi tvrdícímu, že Papias byl žákem sv. Jana apoštola, dokazuje ne bez exegetického násilí z předmluvy k dílu Papiovu, že to byl Jan Presbyter, a nikoliv Jan apoštol, jenž byl učitelem Papiovým. V celé knize mimo předmluvu jiného důkazu pro mínění své, jak se zdá, nenalezl. Mohl-li však pro tvrzení své uvéstí pádnější důvod než zprávu samého Papia, že sv. Jan záhy skončil život mučnickou smrtí — kdyby ovšem zpráva taková byla ve spisu Papiově existovala?

Holtzman, Schmiedel¹⁾ a jiní, aby zachránili svou nemožnou hypotézu, odvolávají se na to, že Eusebius počítal řečenou zprávu mezi ony věci „zvláštní a legendární — *παράδοξις τινα . . . τινα ἄλλα μυθικώτεραι*“²⁾, které u Papia našel a které dle jeho vlastních slov chce pominouti mlčením.

(O Eusebius oněmi zvláštními a legendárními věcmi u Papia rozuměl, víme z příkladů, jež sám uvádí: byla to vypravování o nedávno se udávším vzkříšení mrtvého, o číši jedu, kterou beze škody vypil Justus Barsabas, byly to především jeho fantastické nauky o tisíciletém království po všeobecném z mrtvýchvstání. Ale zpráva o mučnické smrti apoštola Jana byla něco úplně jiného. Tu Eusebius mlčením pominouti nemohl a nebyl by tak i učinil, nýbrž byl by ji s ostatními zprávami o životě sv. Jana srovnal a ocenil co do její historické ceny. Eusebius však nejen o podobně zprávě mlčí, nýbrž přímo ji vylučuje, protože jako věc obecně známou bez nejmenšího stínu pochybnosti nám vypravuje, že sv. Jan dožív se časů Trajána, zemřel klidnou smrtí.³⁾)

Podobně se má věc u sv. Irene, který rovněž četl a užíval spisu Papiova. I on nepochybuje o tom, co všeobecná tradice vyprávěla o smrti sv. Jana. Namítají, že sv. Ireneus měl již tak pevně ustálené mínění o identitě Jana apoštola a Jana efeského, že považoval onu zprávu v Papiovi, kterého

¹⁾ H. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T. p. 471. — S c h m i e d e l, článek J o h n v Encyclopaedia Biblica.

²⁾ Eusebius, H. E. III, 39.

³⁾ Eusebius, H. E. III, 23.

jinak vysoce cenil, za pouhé nedopatření a že proto se o ní vůbec ani nezmiňuje. Ale jak právě mohla vzniknout ona pevná tradice o identitě obou Janů skoro v téže době, kdy mučeníctví Jana apoštola bylo v Malé Asii tak známo, že ještě Papias počátkem druhého století ve svém spise o něm podává zprávu ?

Jedním slovem, tak osamělá, pozdní a podezřelá zpráva, jako jest ona Georgia Hamartola, ničeho nezmůže proti mlčení celé křesťanské tradice. Mlčení ono jest v tomto případě velmi výmluvné. Diviti se jenom jest, že se našli vážní kritici, kteří lámou své kopí pro takovou nemožnou hypothesu. Titíž kritici, kteří jinak se nespokojují těmi největšími zárukami věrohodnosti a authencie, kteří všude, kde se jedná o církevní podání, vidí jenom interpolace a úmyslné podvody, najednou přikládají takový rozhodující význam nepatrné poznámce byzantského mnicha z 9. století -- protože se zdá potvrzovati jejich kritické theorie či, lépe řečeno, kritické předsudky. —

Než i když předpokládáme — *posito, non concessio* — že zpráva Georgia Hamartola je authentická a vzatá z Papia, a že sv. Jan apoštol zemřel jako mučéník, nenásleduje z toho nikterak, jak zastanci oné hypothesy tvrdí, že mučeníctví ono se událo záhy a to v Palestině.

Předně Georgios Hamartolos, či pisatel oné zprávy, nemá nikterak na mysli předčasnou smrt sv. Jana. Naopak, vypravuje o něm výslovně, že za vlády Nervovy dostal dovolení opustiti ostrov Patmos a odebrati se do Efesu. Předpokládá tudíž i dlouhý život sv. Jana i pobyt jeho v Efesu, a mluví-li o jeho mučeníctví, tu dle celé souvislosti vypravování klade je do oné doby a onoho místa, kde jinak podle celé tradice sv. Jan zemřel klidnou smrtí, totiž do Efesu a do časů Trajánových.

Jisto jest dále, že sv. Jan nepodstoupil současně mučnickou smrt s bratrem svým Jakubem. Vypravování Skutků Apoštolských (12, 2) o tom, kterak Herodes k vůli židům usmrtil apoštola Jakuba, přímo vylučuje možnost, že by i bratr jeho Jan současně s ním byl podstoupil smrt. Na druhé straně mnohem později v Listu ke Galat. (2, 9) vidíme, že týž apoštol Jan dlí v Jerusalemě a má vynikající účast na vedení a řízení Církve.

Jest tedy tvrzení naprosto libovolné a beze stínu toho nejmenšího důvodu, že sv. Jan skončil předčasně, a to v Pa-

lestině, život mučnickou smrtí. Z domnělé zprávy Papiovy, kdyby vsutku byla authentickou, dalo by se pouze vyvodit, že sv. Jan zemřel násilnou smrtí za okolností nám blíže neznámých a že to byli Židé, kteří přímo či nepřímě měli účast na jeho usmrčení. To by však neodporovalo ani apoštolské činnosti jeho v Malé Asii, ani jeho vysokému stáří, jehož se podle tradice v Efesu dožil. Bylo by si třeba mysliti, že za některého pronásledování svatý Jan dosáhl v pozdním věku v Efesu mučnické koruny. — Ovšem předpoklad tento jest, jak jsme slyšeli, nanejvýš nepravděpodobný, ba přímo nemožný.

* * *

Ještě vratčí má základ argumentace, která chce viděti důkaz pro mučnickou smrt sv. Jana ve slovech předpovědi Kristovy, kterou nalazáme u sv. Marka 9, 39 a sv. Matouše 20, 23. Synové Zebedeovi přistoupili s matkou k Pánu žádající, aby v jeho království směli seděti jeden po jeho pravici a druhý po levici. Pán se jich táže: „Můžete píti kalich, který já piji a křtění býti křtem, jímž jsem křtěn já?“ — Když odpověděli, že mohou, řekl jim Pán: „Kalich sice, který já piju, píti budete a křtem, jímž jsem já křtěn, křtění budete“ Kalich a křest, o nichž mluví Pán, značí tu mučnickou smrt. Oba bratři, tak dí někteří kritici, podstoupili společně tuto smrt za okolností, které nám líčí Skutky Ap. 12, 2. Tato společná smrt dvou bratrů apoštolů učinila takový dojem na jejich současníky, že se vytvořila v tradici legenda o předpovědi, kterou Kristus oběma bratrům o jejich společném mučnictví učinil. Slova Páně u sv. Marka 9, 39 jsou pouze vaticinium ex eventu, které tradice vložila Kristu do úst. Když oba synoptici ona slova napsali, oba bratři nebyli již mezi živými, pouze zpráva o jejich společném osudu se v tradici udržovala. — Autor Skutků Ap. 12, 1 mluví jen o smrti Jakubově, protože za jeho doby byla již rozšířená opačná legenda o pobytu sv. Jana v Efesu a jeho klidné smrti: této legendě nechtěl odporovati a proto i o smrti Janově nepodává žádné zprávy. Tak míní H. H o l z m a n n, W. B o u s s e t, S c h w a r t z.

Avšak slovům Kristovým pronešeným k oběma bratřím není rozuměti výhradně o jejich mučnické smrti, nýbrž Kristus předpovídá jimi oběma bratrům vůbec utrpení, strasti a pronásledování, která čekala učeníky podobně jako

mistra, a která při jiných příležitostech opětovně všem apoštolům a učeníkům předpověděla.¹⁾ Že tentokráte tak činí pouze vůči oběma bratřím, vysvětluje se úplně přirozeně tím, že to byli právě tito dva bratři, kteří se obrátili s matkou svou na Pána žádající, aby jim přislíbil přední místa v království mesiášském. Nepraví jim však Pán ani ničeho jiného, ani zvláštního než jako ostatním apoštolům. — Celá ona scena je tak přirozená a vyplývá tak nenuceně z povahy obou bratrů a z jejich naivních mesiášských nadějí, že ani ten nejextremnější kritik nemůže ji upíratí opravdu historického rázu. Tím méně možno v ní vidět vaticinium ex eventu o smrti obou bratří.

Skutky Ap. 12, 1 a List ke Gal. 2, 9 současnou smrt sv. Jana s jeho bratrem naprosto vylučují. Domněnkou, že autor Skutků Ap. nechtěl odporovat své doby již rozšířené legendě o pokojné smrti apoštola Jana, zaplétají se kritici do odporu tím většího. Na jedné straně podle nich smrt bratří Zebedeových vyvolala takový dojem, že dala tradici podnět k legendě o proroctví Kristovu, na druhé straně předpokládají, že v době, kdy psal autor Skutků Ap. byla všeobecně rozšířena úplně opačná legenda o dlouhém životu a pokojné smrti apoštola Jana! —

Je to jeden z nejmělejších a nejodvážnějších pokusů, který učinila moderní kritika chtějíc dokázat, že sv. Jan apoštol zemřel v Palestině násilnou smrtí! Pokus ten byl by sám o sobě zajímavým, kdyby jeho původci nečinili nároku, aby byl brán vážně se strany opravdové vědy.

C. Jan apoštol a Jan Presbyter.

Těžisko celé hypotézy sestrojené criticismem proti pobytu sv. Jana v Eféso spočívá na záměně Jana apoštola s domnělým Janem Presbyterem. Slyšeli jsme, jakým způsobem si kritici záměnu onu obou osobností představují. Nastává nám tudíž úloha zkoumati, máme-li dostatečné důvody pro to, že onen Jan Presbyter skutečně existoval a že to není pouze imaginární postava povstávající nedorozuměním Eusebiovým. „eine Fehlgeburt der kritischen Noth“, jak to případně označuje Th. Zahn.²⁾

Pátráme-li po nejstarších stopách onoho tajemného muže, musíme se nejprve zastavit u Dionysia Ale-

¹⁾ Marek 8, 34; Mat. 5, 5, 10—12, 9, 15; 10, 17 sq. atd.

²⁾ Realenc. für prot. Theologie IX. Leipzig 1901, p. 284.

x a n d r i j s k é h o, poněvadž, jak se zdá, byla to zpráva Dionysiova, která dala Eusebiovi mezi jiným podnět k rozlišování dvou Janů.

(Z p r á v a D i o n y s i a z A l e x a n d r i e.) Apokalypsa sv. Jana, jejíž autorita byla z počátku všeobecně uznávána, stala se předmětem sporů během třetího století. Příčinou toho byly bludy, které šířili chiliasté o tisíciletém království Mesiáše na zemi po všeobecném z mrtvých vstání. Nauky své opírali a dokazovali chiliasté především z Apokalypsy, vykládající její líčení a obrazy ve smyslu doslovném. Následkem toho vznikla u mnohých obhájců orthodoxy pochybnost, zda-li kniha, které chiliasté tak zneužívali a která se zdála přáteli jejich bludům, jest opravdu knihou kanonickou a inspirovanou a zda-li je dílem apoštola Jana. Sem patří předně Dionysius, biskup v Alexandrii v III. století (248—264). Poněvadž Nepos, biskup v Arsinoe, šířil millenaristické bludy ve spisu „Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν“. Dionysius napsal proti němu „Dvě knihy o zaslíbeních“ („Ἐπαγγελιῶν δύο συγγραμματα“ Euseb. H. E. VII, 24). V první knize vyložil své názory o chiasmu, v druhé pojednával o autoritě Apokalypsy, na niž se Nepos odvolával. Spis Dionysiův je sice ztracen, ale Eusebius (H. E. VII. 24. 25) zachoval nám z něho pět fragmentů.

Na počátku třetího fragmentu poukazuje Dionysius na to, že někteří z dřívějších — τινὲς πρὸ ἡμῶν (— naráží na Alogy a C'iaia -) Apokalypsu vůbec zavrhli připisující ji Cerinthovi. K tomuto mínění Dionysius nikterak se nepřipojuje. „Já však bych se neodvážil zavrhnouti knihu tuto, protože mnozí z bratrů vysoko ji cení. Měl bych spíše za to, že převyšuje moji schopnost a porozumění, domnívaje se, že jednotlivé věty mají skrytý a podivuhodný smysl. Neboť i když nerozumím, přece tuším, že pod slovy skrývá se hlubší obsah.“ Aby však Nepotovi odňal z rukou zbraň, utíkal se Dionysius k allegorickému výkladu, a sice, jak nám Eusebius sděluje, probíral celou knihu a dokazoval, že doslovný smysl jest nemožným. Než toto zkoumání textu vzbudilo u Dionysia silné pochybnosti proti authencii Apokalypsy. Spolu však nepochybuje, že autor skutečně slul Jan, jak se sám nazývá. „Že se tedy nazývá Jan a že spis pochází od Jana, nepopírám. Uznávám zajisté, že jest to dílo svatého a bohonadšeného muže. Nesnadno bych však připustil, že je to apoštol, syn Zebedea, bratr Jakuba, od něhož pochází evangelium nade-

psané „podle Jana“ a katolický list.“ Důvody, které po té Dionysius vypočítává, jsou vesměs vnitřní, vzaté z rozdílu mezi Apokalypsou a čtvrtým evangeliem. „Myslím, že bylo více jmenovců (ὀνόματα) apoštola Jana, kteří z lásky, z obdivu a horlivosti k jeho osobě, jakož že i toužili stejně býti milováni od Pána, přijali jméno jeho, tak jako i mnozí z dětí věřících slují Petr neb Pavel“. Ve Skutcích Ap. nalézá sice Dionysius Jana příjmím Marka, než toho si netroufá označit jako pisatele Apokalypsy. Končí slovy: „Já myslím, že to byl jiný z těch (Janů), kteří byli v Asii, protože prý jsou v Efesu dva pomníky a každý z nich sluje Janův — ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνημεῖα καὶ ἐκάτερον Ἰωάννου λεγέσθαι“.

Toto svědectví Dionysiovo je pro nás velmi důležité. Předně vidíme, že Apokalypsu upírá sv. Janu apoštolu pouze a jedině z důvodů vnitřních, totiž rozdílů, jež shledal, srovnávaje ji se čtvrtým evangeliem. Na druhé straně dává víru pisateli Apokalypsy a má za to, že skutečně slul Jan. Poněvadž však to nemůže býti Jan apoštol, tedy míní, že to byl asi některý jiný muž, který žil v Asii a který rovněž slul Jan. Že tam bylo více Janů, nemůže býti divným, protože věřící z úcty k apoštolům rádi si přikládali jejich jména. Pro tuto hypotesu, že totiž některý jmenovec apoštola Jana napsal Apokalypsu, nemá ani nejmenšího historického důvodu a také v celé tradici nenalezl ani nejmenší známky, z níž by mohl soudit, že mimo apoštola Jana žil v Malé Asii jiný vynikající muž jménem Jan. — Ona neurčitá pověst o dvou náhrobcích ničeho nedokazuje. Předně zdá se býti pozdějšího původu, jelikož Polykrates ve svém listě ničeho o tom neví. Mohly by to býti též dva památníky téhož Jana apoštola, jak má za to sv. Jeroným.¹⁾ Konečně ne dva, ale mnoho mohlo býti pomníků, které sluly Janovy, protože v tom má jistě Dionysius pravdu, že bylo dosti v Efesu věřících, kteří se nazývali Jan, podobně jako druzí Petr neb Pavel.²⁾ Ale co z toho plyne pro existenci onoho vynikajícího Jana Presbytera, který domněle hrál tak vynikající úlohu v Církvi maloasijské!

¹⁾ Hieronymus, De viris ill. c. 18.

²⁾ Hausleiter, Theol. Literaturblatt 1896, 468: „Guter Dionysius, es hat viele Johannes in Ephesus gegeben und viele Grabmäler mit diesem Namen“!

Celé svědectví Dionysiovo dá se uvést na toto: Jsou důvody vnitřní pro to, že čtvrté evangelium a Apokalypsa mají různého autora. Třeba že obojí autor sluje Jan, nejsme nuceni se domnívat, že to byl týž Jan apoštol, protože je možno, že žilo v Efesu více mužů s názvem Jan.

(Eusebius o Janu Presbyteru.) Domněnku vyslovenou Dionysiem, že Jan, autor Apokalypsy, je jiný než Jan apoštol, obnovil Eusebius, který zároveň se přičinil, aby osobnost onoho druhého Jana blíže osvětlil a určil.

Jak známo, Eusebius pojednává o kanonických knihách, rozděluje je na trojí třídu: *ὁμολογούμενα*, které jsou od všech bez výjimky za kanonické uznávány, *ἀντιλεγόμενα*, které většina jako kanonické přijímá, které však s té či oné strany jsou zamítány, a konečně *νόθα*, knihy podezřelého původu, a téměř ode všech zavržené. O čtvrtém evangeliu a prvním listě Janově pojednává, výslovně tvrdí, že jsou sepsány apoštolem a že patří mezi *ὁμολογούμενα*. Druhý a třetí list připočítává k *ἀντιλεγόμενα*. Váhavé a nejasné stanovisko zaujímá vůči Apokalypse. Bludy chiliastické byly pro Eusebia kamenem úrazu a svou nepřízeň přenesl též na Apokalypsu, na kterou se chiliasté tak rádi odvolávali. Jeho nechuť k této knize je patrna na více místech jeho Církevní Historie. Poněvadž při roztržení kanonických knih se opírá o princip historický, t. j. o církevní tradici, protože pak skoro žádná jiná kniha Nového Zákona nebyla z nejstarších dob doložena tak četnými svědky jako Apokalypsa, cítil se proto nucen, aby ji zařadil mezi *ὁμολογούμενα*. Zároveň však byly mu známy námitky Alogů, Caia Římského i Dionysia. To, jakož i jeho osobní nechuť ku této knize, bylo příčinou, že neustále je na rozpacích, má-li ji připočísti mezi *ὁμολογούμενα* nebo *νόθα*. Protože Apokalypsa byla v jeho vlastní palestinské církvi z veřejného čtení vyloučena, neodvažuje se obraňovati její kanonickou autoritu, na druhé straně však ji též nepopírá, nýbrž nechává otázku kanonicity nerozřešenu a spokojiv se tím, že poukázal na rozdíl mezi starou a novou praxí, ponechává rozhodnutí úsudku čtenářovu. „O Apokalypse je mínění u mnohých ještě dnes na obě strany rozděleno; než tato věc v příhodné době na základě svědectví starých bude vyšetřena.“¹⁾ Vypočítav kanonické spisy do-

¹⁾ H. E. III, 25.

dává: „K těmto, chceme-li (εἴ γε φαίνεται) možno připojit Apokalypsu Janovu, o níž svou dobou vyložíme, co třeba souditi“. — A za nedlouho, konče výpočet spisů podvržených (νóθου), praví, že k nim možno přiřaditi „také ještě, jak jsem pravil, Apokalypsu, chceme-li, kterou někteří, jak jsem pravil, zavrhuji, kdežto druzí řadí ke spisům obecně přijatým (ὁμολογούμενα).“¹⁾

Eusebius neopomíjí žádné příležitosti, aby zmenšil kanonickou a apoštolskou vážnost Apokalypsy a protože se neodvažuje popírat, že pisatel její slul Jan, chápe se domněnky pronešené Dionysiem z Alexandrie o druhém Janovi různém od Jana apoštola a snaží se zároveň tuto domněnku odůvodniti na základě textu vzatého z předmluvy k Papiovu dílu. V *Církevní Historii* III, 39, když uvedl doslovně onen známý citát z Papiia, pokračuje: „Z čehož třeba rozuměti, že dvakráte vypočítává jméno Jana, při čemž prvního uvádí s Petrem, Jakubem, Matoušem a ostatními apoštoly, a tím jasně ukazuje, že je to evangelista: druhého pak Jana, rozděliv větu, k jiným mimo počet apoštolů přiřazuje předěslav mu Aristiona: tak že tím ukazuje se pravdivým vypravování těch, kteří pravili, že dva byli v Asii stejného jména a že dva jsou v Efesu náhrobní pomníky a každý z nich ještě nyní nazývá se Janovým. A na to třeba obrátit pozornost: neboť je pravděpodobno, že onen druhý (Jan) zřel Apokalypsu nesoucí jméno Janovo, jestli by někdo nechtěl připisovati ji prvnímu.“

Co především na tomto místě u Eusebia bije v oči, jest nejistota a váhavost, s jakou pronáší svou domněnku o Janu Presbyteru. Pouze když by někdo nechtěl uznat Jana apoštola za autora Apokalypsy, může ji připisovat onomu druhému Janovi, jehož se domníval nalézt Eusebius u Papiia. Je to pouze jeho subjektivní mínění, o němž sám není pevně přesvědčen, zdá se mu pouze pravděpodobným (εἰκός) a proto je předkládá pouze s výhradami a nikterak se za jeho správnost nezaručuje. Co ho především pohnulo domněnkou onu vůbec vyslovit, bylo přání nalézt příhodného autora pro Apokalypsu.

Vedle fragmentu Papiova nemá však Eusebius pro svou hypothesu žádného jiného objektivního dokladu, než onu pověst o dvou hrobech Janových v Efesu. Není pochyby,

¹⁾ H. E. III, 25.

že o pověsti oné neví z jiného pramene jako z Dionysia, který jak se zdá, přivedl jej na onu myšlenku o dvou Janech. Když mluví o „vypravování těch, kteří pravili, že byli v Ásii dva stejného jména atd.“ tu reprodukuje pouze ono místo, které četl v Dionysiovi, a jeho svědci (τῶν ἐξηχόντων), na něž se odvolává, není nikdo než Dionysius sám, a ti, kteří mu řekli „že prý (φασί) jsou v Efesu dva hroby Janovy“. Zdá se skoro, jakoby Eusebius chtěl vzbuditi zdání, že znal ještě jinou podobnou tradici mimo Dionysia. Že však tomu tak nebylo, vyplývá prostě z toho, že by Eusebius nebyl opomenul onen pramen udati, poněvadž mu musilo záležeti na tom, aby existenci onoho druhého Jana zjistil a dokázal. Eusebius měl k dispozici mnoho a četných spisů, z nichž značná část na nás nedošla. Že spisy ty důkladně četl a srovnával, dokazuje celé jeho dílo, v němž nám svědomitě uchoval tolik vzácných zlomků ze staré křesťanské literatury. Tolik však je jisto, že mimo řečený fragment Papiův nenašel ani nejmenší zmínky o druhém Janovi, kterou by své mínění mohl doložit a odůvodnit. To je též příčinou, že svou domněnku, ač se mu jistě zamlouvá, vyslovuje jakožto svědomitý historik s takovou nejistotou a opatrností.

Nejen však v celé starokřesťanské literatuře, nýbrž i v samém spise Papiově Λογίων συριανῶν ἐξηγήσεις nenalezl mimo ona slova prologu žádné jiné stopy existence Jana Presbytera. Jak Eusebius sám dí (H. E. III. 39, 7. 14.) na dvou místech, Papias ve spise svém často uváděl jménem (ὀνομασί) Jana Presbytera a Aristiona a sděloval jejich výroky. Na všech těch místech Eusebius nenašel ani nejmenšího dokladu pro tvrzení, že Jan Presbyter nebyl apoštolem, ale učeníkem apoštolů, a musil se ve své argumentaci omeziti na exegetický rozbor zmíněného fragmentu z předmluvy Papiovy.

Třeba si též povšimnouti, že ve své Chronice sepsané před Historií Církevní Eusebius bez nejmenší pochybnosti tvrdí, že oba, sv. Polykarp i Papias, byli žáky a poštola Jana.¹⁾ Teprve v Historii Církevní opravil toto svoje mínění a činí pokus z řečeného fragmentu dokázat proti sv. Ireneovi, že Papias byl žákem ne apoštola Jana, nýbrž Jana Presbytera. Co do sv. Polykarpa setrval při dřívějším mínění a nepochybuje, že sv. Jan apoštol byl jeho učitelem. —

¹⁾ Euseb. Chronik. Ed. Schoene II. p. 162.

Při vlivu a vážnosti, jaké se Historie Eusebiova těšila v dobách následujících, jest se diviti, že jeho domněnka o druhém Janu Presbyteru nenašla žádného ohlasu. Příčinu toho asi třeba hledati v tom, že zatím kanonická autorita Apokalypsy zdánlivě otřesená znova byla upevněna, a nebylo tudíž potřeba bráti útočiště k hypothesám o jiném jejím autoru než Janu apoštolu. Domněnka Eusebiova zůstala až do nové doby většinou nepovšimnuta, a pozdější historici církevní neuznávali ani za vhodno jí se obíratí nebo ji vyvracetí.

Pouze sv. Jeroným přidal se k mínění Eusebiovu o druhém Janu Presbyteru, při tom však proti Eusebiovi tvrdí, že Papias byl žákem apoštola Jana. V knize *De viris illustribus* I. 9. praví o druhém a třetím listu sv. Jana: *Johannis presbyteri adseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur, et nonnulli putant duas memorias eiusdem Johannis evangelistae esse; super qua re cum per ordinem ad Papiam audire me ejus ventum fuerit, disseremus.* V C. 18 pak praví úplně dle Eusebia: „*Ex quo apparet in ipso catalogo nominum (apud Papiam) alium esse Joannem, qui inter apostolos ponitur, et alium seniore Joannem, quem post Aristionem enumerat. Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse, sed presbyteri*“.

Tedy ono úplně subjektivní mínění o Janu Presbyteru, s jakým jsme se setkali u Eusebia, shledáváme i u sv. Jeronýma s tím toliko rozdílem, že sv. Jeroným nezmiňuje se o autoru Apokalypsy, za to však s mnohem větší jistotou připisuje Janu Presbyterovi druhý a třetí list sv. Jana. o nichž Eusebius pouze neurčitě se vyslovil.¹⁾

Ovšem si tu sv. Jeroným sám odporuje, protože na jiném místě (*Ep. II. ad Paulinum* a *Ep. ad Evagrium*) oba ony listy bez jakýchkoli rozpaků počítá mezi knihy kanonické a připisuje je sv. Janu apoštolu. Že sv. Jeroným neopírá se o žádnou samostatnou tradici, nýbrž že zprávu onu o dvojím Janu čerpal pouze z Eusebia a že tudíž zde jako i na jiných místech spisu *De viris illustribus* přímo slepě vy-pisuje ze slavného cesarejského historika, dokázal Sychowski.²⁾

¹⁾ Euseb. H. E. III, 25, 3.: „ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, αἵτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσιν, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνου.“

²⁾ Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker. Münster 1894. p. 60.

Autorita obou mužů, Eusebia a Jeronýma, jakou měli v pozdějších stoletích, vysvětluje nám, že tu a tam nalézáme zmínku o onom druhém Janu Presbyteru. Tak autor spisu „*Constitutiones Apostolorum*“ nazývá Jana Presbytera nástupcem Jana apoštola na biskupském stolci v Efesu. Rovněž Kosmas Indikopleustes, Filip ze Sidy a Nicephorus Callisti se o něm zmiňují. Mezi syrskými spisovateli, kteří velmi záhy, snad ještě za života Eusebiova, překladem byli seznámeni s jeho Církevní Historií, jest to Salomon z Basry, který rovněž mluví o Janu Presbyteru jako o žáku a nástupci Jana apoštola. Naproti tomu nikdo nepochyboval o tom, ač Eusebius tvrdil opak, že Papias byl opravdu žákem sv. Jana apoštola. Tak vedle sv. Jeronýma Apollinaris z Laodiceje († 390), Andreas z Cesareje okolo r. 900, Maximus Confessor a Anastasius Sinaita v 7. století¹⁾ a především autor známého *Argumentum in evangelium secundum Joannem*.²⁾ Všichni tito, třeba se Eusebius o Papiovi tak pohrdavě vyslovil,³⁾ mluví o něm s největší úctou a označují jej jednohlasně jako učeníka apoštola Jana.

Z toho, co řečeno, je jasno, že celá tradice o Janu Presbyterovi různém osobou od Jana apoštola má svůj pramen a počátek u Eusebia, který však pro svou domněnku nemá jiného podkladu a základu než fragment z díla Papiova.

(Jan ve fragmentu Muratoriho.) Že autorem čtvrtého evangelia není sv. Jan apoštol, chtějí někteří a zvláště W. Bousset⁴⁾ dokázati z textu fragmentu Muratoriho. Odvolávají se při tom na slova textu:

¹⁾ Viz dotyčné texty Funk, *Patres apostolici* I. 360 sq.

²⁾ *Argumentum* ono, které mnozí kladou do velmi staré doby přikládajíce mu velký význam, zní dle Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons* I, 898: „*Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit*“. — *Argumentum* je pravděpodobně přeloženo z řečtiny. „*In exotericis*“ je chyba opisovatele místo „*exegeticis*“, jak zní obvykle titul Papiova díla. Jiný pozdější opisovatel připojil ku slovům „*in exotericis*“ glossu vysvětlující „*in externis*“, z čehož přepsáním vzniklo „*in extremis*“. (Belser, *Einleitung in das N. T.* p. 264. — Corsen, *Monarchianische Prologe*, Berlin 1897, p. 114.) Belser a jiní považují zprávu argumenta za papiánskou, t. j. za přímo vzatou ze ztraceného nyní spisu Papiova. —

³⁾ H. E. III, 39, 13: „*σφόδρα γὰρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν . . . φαίνεται*“.

⁴⁾ W. Bousset, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1896.

„quartum evangeliorum Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: coejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum est Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Joannes suo nomine cuncta describeret“. Z toho, že autor fragmentu užívá o Janovi slov „ex discipulis“, o Ondřeji však „ex apostolis“, uzavírají, že Jan, autor čtvrtého evangelia nebyl apoštolem, nebo aspoň od autora fragmentu za takového nebyl považován.

Jak bezpodstatnou jest tato domněnka, je patrné z textu fragmentu samého. Ve slovech „cohortantibus condiscipulis et episcopis suis“, jest jistě zahrnut též apoštol Ondřej, o němž hned po té se mluví. V řádku 22 fragmentu autor stotožňuje apoštoly a učeníky, když mluví všeobecně „de conversatione (Domini) cum discipulis suis“. Patrné, že nerozlišuje přesně výrazy „apostolus“ a „discipulus“, ani je nestaví proti sobě, nýbrž obojího užívá ve stejném smyslu.

Nad to v jiných částech fragmentu, kde je řeč o listech sv. Jana a o Apokalypse (řádky 15, 27, 57, 69, 71) mluví pouze o Janovi bez jakéhokoliv bližšího určení, z čehož vyplývá, že mu o dvojím Janu ničeho známo nebylo a že nikterak dvojího Jana nerozlišuje. Že však oním Janem, o němž se zmiňuje fragment, třeba rozuměti apoštola Jana, plyne též z textu ř. 26: Quid ergo mirum, si Joannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat, dicens in semetipsum: quae vidimus oculis nostris et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis. Sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitebuntur. — Slovy těmito označuje onoho Jana, jehož evangelia líčí jako horlivého učeníka Páně, to jest apoštola Jana. Proč apoštol Jan se zálibou je označován zde a jinde jako učeník Páně, vysvětluje Zahn takto: Das Wort Jünger im historischen Vollsinn charakterisiert ihn als Einen, der die ganze Geschichte Jesu miterlebt hat, und gibt ihm als evangelischem Geschichtschreiber einen Vorzug vor Marcus und Lucas, welchen ihm auch der Apostel Paulus nicht hätte streitig machen können, wenn dieser Evangelist geworden wäre“. —

(Fragment Papiův a Jan Presbyter.)
Celé podání o Janu Presbyteru opírá se, jak jsme dokázali.

o domněnku Eusebiovu. Eusebius pak se své strany nemůže své mínění doložití ničím jiným než textem předmluvy k Papiovu spisu. Máme proto právo a povinnost zlomek Papiův, na němž Eusebius zakládá svou hypotézu, podrobiti bližšímu rozboru a přesvědčiti se sami, zdali snad Eusebius nedal se svésti snahou naléztí vhodného autora pro Apokalypsu k výkladu, který skutečnému smyslu onoho místa neodpovídá.

Není snad v celé patristické literatuře místa, o kterém by bylo napsáno tolik pojednání a studií jako o fragmentu Papiově.¹⁾ Ovšem není také místa, které by bylo dalo podnět k tolika různým a navzájem si odporujícím výkladům!

Text zlomku Papiova je nám uchován u Eusebia H. E. III, 39. Starý syrský překlad a z něj vyplynuvší armenský obsahují sice některé varianty, které však v žádném podstatném bodě nemění smyslu, jaký nám podává řecký text Eusebiův.²⁾ Tohoto textu se s většinou kritiků přidržíme. Gutjahr³⁾ navrhuje čísti podle syrského překladu *συνέχρινον* (srovnával jsem) místo *ἀνέχρινον*; než konjektura ta je příliš nejistá, než aby se mohl o ní opírat výklad sporného místa, jak to činí Gutjahr.

Proti sv. Ireneovi, který Papiu Adv. Haer. V, 33 nazývá „posluchačem Jana“, Eusebius tvrdí opak, řka: „Sám však Papias v předmluvě svých „Řečí“ ukazuje, že nikterak nebyl posluchačem a očitým svědkem svatých apoštolů, nýbrž poučuje, že přijal pravdy víry od jejich známých (*γνωρίζων*) těmito slovy“. Na důkaz svého tvrzení uvádí nyní slova samého Papiu.

Οὐκ ἐκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα
ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων κα-
λῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνη-
μόνευσα, συντάξαι ταῖς ἐρμη-
ναίαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐ-

Nebudu váhati tobě i ty
věci, jimž jsem se od „presby-
terův“ kdysi dobře naučil a
dobře do paměti uložil, při-
pojiti ku výkladům zaručuje

¹⁾ Literaturu vztahující se k této otázce možno nalézt: H. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T. p. 94. — H a r n a c k, Chronologie der altheist. Literatur 1897 p. 659. — B o u s s e t, Die Offenbarung des Johannes, p. 37. — P o g g e l, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, p. 27.

²⁾ Kritický aparát ku zmíněnému místu viz Z a h n, Forschungen VI, p. 116. — G u t j a h r, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, Graz 1904, p. 74.

³⁾ G u t j a h r, l. c. p. 88.

τῶν ἀληθείαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς ἀληθῶς διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ παρ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Ἐὶ δὲ πού καὶ παρηκολούθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. —

se za jejich pravdivost. Neměl jsem zálibu jako mnozí v těch, kteří mnoho mluví, ale v těch, kteří pravdě učí, ne v těch, kteří cizí příkazy připomínají, ale (kteří připomínají příkazy) dané od Pána víře (naší) a vyplývající ze samé Pravdy. — Jestliže však přišel někdo, kdo provázel „presbytery“, doptával jsem se na výroky „presbyterů“: co Ondřej nebo co Petr řekl, co Filip nebo co Tomáš, Jakub neb Jan neb Matouš nebo některý jiný z učeníků Páně, a co praví Aristion a presbyter Jan, učeníci Páně. Neboť byl jsem toho mínění, že věci z knih nepřinášejí mi takového prospěchu jako to, co jsem čerpal z živého a trvajícího slova. —

Při čtení Papirova fragmentu je na první pohled nápadno, že dvakrát v téže periodě jmenuje Jana mezi oněmi muži, od nichž se mu dostalo vědomosti o apoštolských tradicích. Poprvé jmenuje jej mezi Ondřejem, Petrem a ostatními apoštoly, tak že nemůže býti nejmenší pochyby, že se tu jedná o apoštola Jana. Po druhé jmenuje Jana v jedné skupině s Aristionem, při čemž oběma dává název „učeníci Páně“ a Jana nad to ještě zvlášť vyznačuje titulem „presbyter-starší“.

Celý spor otáčí se o dvě otázky. Jedná se předně o to, co značí ony dva názvy „presbyter“ a „učeníci Páně“, jimiž jest Jan na druhém místě blíže charakterisován. A za druhé, je-li onen Jan zmíněný na druhém místě táž osoba jako apoštol Jan, o kterém mluvil Papias dříve. —

Papias, biskup hierapolský ve Frygii, napsal v první polovici druhého století spis v pěti knihách, uváděný obyčejně pod názvem „Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις“. (Sv. Je-

roným: „*explanatio sermonum Domini*“.) Jaký byl obsah tohoto nyní ztraceného¹⁾ díla, udává nám Papias sám v předmluvě, kterou známe z Eusebia. Ze slov, kterými uvedený zlomek počíná, je zřejmo, že Papias mluvil před tím o pramenech, z nichž čerpal „výroky“ Páně, jež ve svém spise vykládá. Které to byly prameny, není z textu samého patrné, ale můžeme s jistotou míti za to, že to byla naše kanonická evangelia, kterých Papias na předním místě užíval při sepisování svého díla; známeť výroky Papiovy o evangeliích Matouše a Marka (Euseb. H. E. III, 39, 15—16), sdělení Papiovo o evangeliu Janově jest nám uchováno v dříve zmíněném latinském Argumentu. Než Papias nechce se omeziti na tento pramen, třeba že hlavní. „Neváhá“ připojiti v knize své k výrokům Kristovým i to, co v knihách psaných sice nenašel, co však se dověděl z ústního podání. Leckomu mohl by se zdáti pramen tento podezřelým a nejistým, pročž Papias ospravedlňuje a odůvodňuje svoje počínání. Ústního podání, které pochází od věrohodných svědků, Papias si nanejvýš váží. Je toho mínění, že psané knihy nepřinášejí takového užitku, jako živé slovo, trvající a udržující se v Církvi ústním podáním. Nemíní tu knihy evangelií, nýbrž různé jiné záznamy a vypravování o Kristovi, které se mu dostaly do rukou. Tuto nedůvěru Papiovu ku psaným knihám pochopíme, uvážíme-li, že psal v době, kdy literatura apokryfická tak rozšířená a oblíbená u Židů počínala bujeti i na půdě křesťanské. Živému slovu hodnověrných mužů, kteří sami byli svědky toho, co tvrdí, kteří mohou dáti vysvětlení a objasnění, kde posluchač má nějakou záhadu, jistě třeba dáti přednost před různými spisy ceny často více než pochybné.

A odkud bral Papias toto „živé a trvající“ podání, jemuž právem takovou cenu přikládá? Snaha Papiova tam se nesla a na tom mu v první řadě záleželo, aby zvěděl autentické výroky těch, kteří sami Pána viděli a slyšeli, kteří jej jako bezprostřední učenci doprovázeli a kteří tudíž mohli

¹⁾ Photius, Oekumenius, Theophylaktus měli ještě spis Papiův v rukou. Dle Gallandis (Bibliotheca vet. patrum I, 1765 LXVII) byl mezi rukopisy chrámu v Nismes ve Francii r. 1218 spis Papiův ještě úplně uchován. Bickell (viz Zeitschrift für kath. Theologie 1879 p. 799) našel v bibliothece cisterciáckého kláštera ve Stamsu v Tyrolích katalog z r. 1341, v němž přichází mezi jiným „Papias cum sermonibus diversis“. Rukopis ten však nemohl býti nalezen.

mu dáti nepochybné zprávy o tom, co Kristus mluvil a konal. Dvojí cestou dostalo se mu oněch zpráv, jak sám udává.

Předně v mládí svém Papias stýkal se sám osobně s „presbytery“; co od nich slyšel, čemu se od nich naučil, to dobře a hluboce si vštípil do paměti. Byli již tehdy mnozí, kteří mnohomluvnými řeči šířili nauky a příkazy učení Kristovu cizí a odporující. Byli to bludaři nebo takoví, kteří se pokoušeli nauky gnostiků a alexandrinských filosofů vnést do učení křesťanského. V novotách těchto, které u mnohých nalezaly ohlas, neměl Papias záliby, ale přidržel se pevně těch, kteří učili to, čemu Kristus učil, a kteří hlásali to, co Pravda sama uložila jako příkazy víry věřícím. To byli oni „presbyterové“, jichž žákem byl kdysi Papias.

Mimo to, co sám bezprostředně slyšel od „presbyterů“, též druhou cestou dostalo se mu často zpráv o jejich naukách a výrocích. Když mu již nebylo možno osobně s presbytery se stýkati, kteří snad většinou již rozloučili se s tímto životem, tu používal Papias každé příležitosti, když se setkal s jinými jejich žáky a průvodčími a doptával se jich na to, co presbyterové říkali a učili. — Přímou tedy i nepřímou měl Papias od „presbyterů“ zprávy o výrocích Páně, které chce v díle svém vedle evangelií použít a ke slovům evangelickým připojit.

Než kdo byli oni „presbyterové“, o nichž Papias mluví s takovou úctou? Byli to mužové starší generace, od nichž Papias přijal v mládí svém pravdy víry a k nimž pohlíží s vážností a uctivostí jako ku svým učitelům a duchovním otcům. To je všeobecný smysl slova „presbyter-starší“. Úplně analogicky nazývá sv. Ireneus Papias samého a jeho současníky „presbytery“, protože stál k nim v podobném poměru jako Papias k těm, jichž byl žákem. Jest tedy „presbyter“ výraz relativní a může míti různý smysl dle toho, kdo jej užívá. Kdo však *in concreto* byli oni presbyteri Papiovi, byli to apoštolé sami anebo pouze učeníci apoštolů, jak tvrdí moderní kritici? Odpověď závisí od toho, v jaké gramatické a logické závislosti je ve zlomku Papiově věta „τὸ Ἀνδρέας ἢ τὸ Πέτρος εἶπεν“ od řídící věty, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους“. Nejprirozenější a nejbližší smysl, jaký každému nepředpojatému čtenáři se sám sebou vnucuje, jest ten, že věta „co Ondřej, nebo co Petr řekl“ stojí paralelně k výrazu τοὺς λόγους, že totiž blíže určuje a explikativně opisuje pojem

slov „τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους“. Zkoumal a doptával jsem se, dí Papias, na výroky starších, na to t o t i ž, co řekli Ondřej, Petr a jiní učeníci Páně.

Výklad tento, vedle toho, že je nepřirozenější, má pro sebe i to, že Eusebius, sv. Jeroným,¹⁾ Rufin a syrský překladatel Eusebiovy Historie Církevní, tedy vesměs mužové žijící ve čtvrtém století a dokonale jazyka řeckého mocní, pochopili slova Papiova v tomto smyslu.

Přijmeme-li tento smysl za správný, plyne z toho jako nejbližší důsledek, že Papias rozumí „presbytery-staršími“ apoštoly a ostatní učeníky Páně.

Učeníky Páně pak jsou pro Papia ti, kteří byli bezprostředními, očitými svědky života Kristova: na svědectví t a k o v ý c h mužů mu nejvíce záleží, protože tu má záruku, že jest svědectví jejich spolehlivé, a že mu nebudou sdělovat věci vybájené nebo nepravdivé. Pojem slova „presbyterové“ zahrnuje tedy v sobě, jak patrně ze slov Papiových „co řekl Ondřej, Petr atd. nebo některý jiný z učeníků Páně“ nejen apoštoly, ale i jiné učeníky, kteří viděli Pána. Že výraz „učeník Páně“ není u Papia stejnoznačný s názvem apoštola je zřejmo z toho, že nazývá učeníkem Páně též Aristiona, který jistě nenáležel do kruhu apoštolů. Tedy „presbyter-starší“ značí i n c o n c r e t o u Papia apoštoly a ostatní bezprostřední učeníky Páně, tudíž muže náležející k první křesťanské generaci, kdežto Papias sám nazývá se žákem „presbyterů“ počítá se ku generaci druhé. —

Vypočítáváje presbytery, od jejichž průvodcích se mu dostalo zpráv o životě Páně, Papias dělí je ve dvě skupiny. Do první počítá apoštoly a ostatní učeníky Páně. V druhé skupině uvádí Aristiona a Jana. Oběma dává název „učeníci Páně“ a Jana nad to ještě nazývá „presbyterem“. Než kdo jest tento Jan, kterého Papias podruhé uvádí společně s Aristionem? Jest to sv. Jan apoštol či je to jiný muž od dříve zmíněného Jana rozdílný, a má proto pravdu Eusebius a druzí, kteří slova Papiova v takovém smyslu vykládají?

Proti Eusebiovi a stoupencům jeho výkladu tvrdíme, že Jan na druhém místě j m e n o v a n ý j e t ý ž jako sv. Jan apoštol, o němž se Papias dříve

¹⁾ Sv. J e r o n ý m, De vir. ill. 18: „In quibus, cum se in praefatione adserat non varias opiniones sequi, sed a p o s t o l o s habere auctores, dicit: „considerabam, quid Andreas, quid Petrus dixissent etc. — Z a h n, Forschungen VI. p. 134.

zmínil, a že tudíž fragmentu Papiově jest řeč o jednom a nikoliv o dvou Janech.

Poněvadž nelze předpokládati, že týž výraz má v téže větě různý smysl, jest zřejmo, že onen druhý Jan nazvaný „presbyterem“ a „učeníkem Páně“ patřil do počtu bezprostředních učeníků Páně. To vysvítá ze smyslu obou výrazů, který jsme dříve na základě rozboru textu Papiova určili. Těžko si však mysliti, že vedle apoštola Jana byl mezi učeníky Páně ještě jiný muž, který rovněž měl jméno Jan, který rovněž žil v Asii a patřil mezi ony presbytery, od nichž Papias sbíral zprávy týkající se Krista, který podobně jako apoštol Jan dosáhl vysokého věku. Neboť přítomný čas „λέγουσιν“ předpokládá, že onen druhý Jan byl na živu v době, kdy Papias od průvodců presbyterů doptával se na apoštolské podání.

Onen druhý Jan má ještě zvláštní název ὁ πρεσβύτερος, který Papias nedává Aristionovi, a kterým proto chce patrně Jana zvláště vyznačit. To vidno i z toho, že název ὁ πρεσβύτερος stojí před jménem Jan. Nemůže Papias míti při tom úmysl rozlišovat Jana „presbytera“ od prvního Jana, který stejně jako s ostatními apoštoly jest označen názvem „presbyter“. Kdežto však v první skupině název „presbyterové“ označuje souborně apoštoly a učeníky Páně, název presbyter, třeba že podržuje svůj smysl, má v druhém případě ještě jiný účel a význam. Značí totiž, že onen Jan byl od věřících všeobecně nazýván ὁ πρεσβύτερος, tak že každý při pouhém tomto názvu již věděl, o koho se jedná. To však úplně souhlasí s tím, co víme o apoštolu Janovi. Překav všechny ostatní své spoludruhy v apoštolské práci, zbyl samojediný na živu z celé oné generace, kterou věřící nazývali „οἱ πρεσβύτεροι“. Byl jako osamělá skála, která z minulosti čněla do doby přítomné. Ostatní presbyterové skončili život, on sám tu zůstal. Není divu, že věřící s obdivem a úctou vzhlízejíce k němu jako poslednímu reprezentantu presbyterův, nazývali jej prostě ὁ πρεσβύτερος rozumějíce tím: presbyter κατ' ἐξοχήν, to jest onen všeobecně jako presbyter známý a tak označovaný Jan. Proto též v druhém a třetím svém listě sv. Jan nazývá sebe sám prostě „ὁ πρεσβύτερος“ neobávaje se nikterak, že věřící snad nebudou věděti, kdo je tím míněn. Podobně (u Eusebia H. E. III. 39, 15.) Papias sám uvádí výrok „presbytera“ o evangelistu Markovi slovy: „καὶ τούτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν“. Tento

πρεσβύτερος bez bližšího označení není nikdo jiný než učitel Papiův Jan Presbyter, t. j. sv. Jan apoštol. —

Co především pohnulo Eusebia a jiné, že rozlišovali ve fragmentu Papiově dva různé Jany, jest ta okolnost, že Papias jmenuje v jednom a témže souvětí apoštola Jana *dva krát*. Než i to dá se zcela dobře vysvětliti. Klíč k porozumění dvojí zmínky o apoštolu Janu třeba hledati v užívání různého času, minulého a přítomného, při obojí skupině Papiových svědků. Výrazy *ἔπεν* a *λέγουσιν* třeba rozuměti se stanoviska oné doby, kdy Papias činil své dotazy (*ἀνέχρονον*). V té době, kdy se dotazoval průvodčích presbyterů, větší část učeníků Páně skončila již život; vzhledem na tyto doptával se, co řekli. Byli tu však ještě dva z učeníků Páně na živu, Aristion a „presbyter“ Jan: při těchto zcela přirozeně tázával se nejen na to, co kdysi řekli, nýbrž i na to, co dosud *praví* a *učí*. Jak Eusebius (H. E. III, 39) tvrdí, byl Papias žákem Jana Presbytera a Aristiona. V díle svém často odvolával se na jejich výroky. Jan Presbyter a Aristion byli nepochybně oni „presbyterové“, od nichž se Papias naučil pravdám víry, jak nám sám vypravuje. Později stav se biskupem v Hierapoli a jsa pastýřskými povinnostmi vázán na toto místo, neměl více příležitosti s nimi osobně obcovati. Neopomenul však žádné příležitosti dotazovati se na to, čemu *učí*. — Slovy předmluvy Papiovy „nebo někdo jiný z učeníků Páně“ jest vlastně ukončena započatá věta. Tu však v téže větě navazuje Papias myšlenku novou a vytýká zvlášt z počtu učeníků Páně ony dva, kteří byli jeho osobními učiteli a kteří v oné době také ještě byli na živu. Tím se stalo, že apoštol Jan náležející do obou skupin byl jmenován od Papii dvakráte. Jest pravda, že i takto ono dvojí jmenování zůstává nám poněkud nejasným. Než, jak dobře podotýká Zahn,¹⁾ onen přítel, kterého v předmluvě Papias oslovuje, jakož i ostatní věřící, kteří apoštola Jana nedávno zesnuvšího v Efesu měli ještě v živé paměti, jistě dobře rozuměli, co Papias svými slovy míní. Pro nás, kteří tehdejší poměry neznáme, jest sice nepříjemno, že Papias nevytýká určitěji a jasněji identitu obojího Jana, než nemůžeme toho Papiovi klásti za vinu. „Gebildetere Männer als Papias haben, wo sie zu Leuten redeten, welche mit den Personen und Sachen bekannt waren, derartige Missverständlichkeiten nicht vermieden.“ I když tedy musíme při

¹⁾ Zahn, Forschungen VI, p. 147.

pustiti u Papia jistý nedostatek přesnosti a jasnosti ve výrazu, nicméně slova jeho fragmentu nikterak neopravňují domněnku, že v něm Papias mluví o dvou různých učeníích Páně, kteří oba sluli Jan.

Nikoliv o dvou Janech, nýbrž o jediném Janu je řeč ve fragmentu Papiově, a to nemůže býti nikdo jiný než onen jediný Jan Efeský, kterého zná starokřesťanská tradice, totiž sv. Jan apoštol. Hypothese Eusebiova o dvou Janech, která se pouze a jediné opírá o slova Papiova, je proto neodůvodněná a postrádá všeho skutečného podkladu. —

Výklad tento, podle kterého Papias v předmluvě ku svému spisu mluví pouze o jednom a tomže Janu, jest sice téměř ode všech konservativních kritiků¹⁾ uznán za jediné správný, nicméně však kritici moderní všichni bez rozdílu směrů dávají za pravdu Eusebiovi, který první pronesl mínění, že je tu řeč ne o jednom, nýbrž o dvou různých Janech.

Eusebius srovnává se především s výkladem podaným nahoře, pokud pod názvem *presbyterů* rozumí bezprostřední učeníky Páně a to po výtce apoštoly. Na dvou místech (H. E. III, 39) praví: „Papias však sám v předmluvě svých řečí“ naznačuje, že nikterak nebyl posluchačem a očitým svědkem svatých apoštolů, nýbrž poučuje, že převzal pravdy víry od jejich známých.“ A dále: „Papias však, o němž nyní jednáme, dozrává, že přijal naučení apoštolů od jejich průvodčích.“²⁾ Z obou těchto míst patrně, že Eusebius má před očima především onu část Papiovy předmluvy, kde stojí: „Jestli však někdo přišel z průvodčích presbyterů, doptával jsem se na výroky presbyterů, co Ondřej neb Petr řekl atd.“. Potud má Eusebius pravdu, pokud druhou část věty „co Ondřej neb Petr řekl . . .“ rozumí jako bližší výklad slov „*τῶν πρεσβυτέρων λόγους*“ a pokud zcela důsledně

¹⁾ Tak: Zahn, *Forschungen* VI. p. 113—145. *Einleitung in das N. T.* p. 458. — Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses* 1904 p. 71—125. — Cornely, *Introductio* III., p. 214. — Funk, *Patres Apostolici* I. p. 354. — Knabenbauer, *Comm. in Ev. Joannis*, p. 6. — Camerlynck, *Quartum Evangelium*, p. 98—128. — Van Hoonacker, v *Revue Biblique* 1900 p. 237.

²⁾ „*Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει πρὸς ληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει*“ — „*καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν θελούμενος Παπίας τοῖς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγοις παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολυθηκότων ὁμολογεῖ πρὸς ληφέναι*.“

rozumí pod jménem presbyterů především apoštoly. Pochybený, a to v základě, je výklad Eusebiův, protože celou svoji argumentaci opírá pouze o tuto část předmluvy „Jestliže však někdo z průvodčích presbyterů přišel . . .“ Z toho soudí, jak jsme viděli, Eusebius, že Papiovi došlo se nauky křesťanské p o u z e od průvodčích a žáků apoštolů, nikoli však od apoštolů samých. Ztrácí úplně s očí, co pravil Papias několik řádků výše, kde výslovně tvrdí, že sám osobně od presbyterů (dle Eusebia apoštolů) mnohým věcem se naučil a dobře si je do paměti vštípil. Tím zaplétá se Eusebius sám do odporu, protože na jedné straně zcela správně rozumí presbytery apoštoly, na druhé straně však proti výslovnému znění textu Papiova tvrdí, že Papias nebyl osobním žákem těchto presbyterů-apoštolů. Papias udává dva prameny, z nichž čerpal apoštolské nauky: učení presbyterů samých, kterému osobně obcoval, a zprávy, kterých se mu dostalo od průvodčích presbyterů. Omyl Eusebiův spočívá v tom, že tento druhý pramen, zprávy učeníků apoštolů, prohlašuje za jediný, který měl Papias k dispozici. Zapomíná, co Papias sám řekl, že předním a hlavním pramenem bylo pro něj to, co sám od presbyterů osobně, bezprostředně slyšel. Harnack,¹⁾ který tento odpor u Eusebia uznává, marně se jej snaží omluviti tím, že se Eusebiusovi jednalo pouze o poměr Papias k apoštolu Janu.

Druhá nejasná a přímo nepochopitelná věc ve výkladu Eusebiově jest to, že chce citovanými slovy z předmluvy Papiovi dokázati proti sv. Ireneovi, že Papias nebyl posluchačem Jana apoštola, nýbrž Jana Presbytera. Ať již Jan Presbyter je táž či jiná osoba jako Jan apoštol, text sám ani v nejmenším nenaznačuje, že by byl Papias osobním žákem Jana Presbytera. Praví pouze, že se doptával průvodčích presbyterů na to, co praví Jan Presbyter a Aristion. Řekl sice Papias dříve, že byl žákem presbyterů a že mnohému se od nich naučil; kteří však presbyterové to byli jeho učiteli, a zda-li byl mezi nimi též Jan Presbyter s Aristionem, to v uvedeném textu nikterak není vysloveno. Kterak tedy

¹⁾ H a r n a c k, Chronologie p. 659: „In Bezug auf „Apostel-Presbyter“ bei Papias hat Eusebius das, was die Vorrede bietet nicht ganz korrekt, resp. mit einem Widerspruch behaftet, wiedergegeben. Aber die Nachlässigkeit ist verzeihlich, da es dem Eusebius auf diesen Punkt nicht ankam, sondern nur auf das angebliche Verhältnis des Papias zum Apostel Johannes“.

mohl Eusebius vyrozuměti ze slov Papias, že byl žákem Jana Presbytera ?

Jak Eusebius dosvědčuje, Papias často odvolával se na výroky Jana Presbytera a Aristiona a uváděl je jménem ve svém spise. V jednom podobném místě uchovaném u Eusebia (H. E. III, 39) počíná Papias slovy: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν. Imperfektum ἔλεγεν — říkával, naznačuje, že Papias sám a opětovně slova ona od Jana Presbytera slyšel. Eusebius, který měl celé dílo Papiovo v rukou, mohl z tohoto a podobných míst snadno dojíti k přesvědčení, že Papias skutečně byl žákem Jana Presbytera. Ovšem v celém ostatním spise Papiově nenalezl dokladu, že by onen Jan byl osobou rozdílnou od Jana apoštola a proto uvádí pouze text zmíněné předmluvy, která se zdála potvrzovat jeho domněnku o dvou Janech. Sv. Ireneus, který rovněž spis Papiův dobře znal, a který nad to byl v osobním styku s četnými představiteli maloasijské tradice, rovněž dí o Papiovi, že byl „Janovým posluchačem“ (Adv. Haer. V, 33). Eusebius opravuje sv. Ireneu jenom, pokud oním Janem chce rozuměti někoho jiného než Jana apoštola. Zdá se tedy, že na jiných místech svého spisu Papias zřetelně se nazýval posluchačem Jana Presbytera, kterýmž ovšem jest rozuměti sv. Jana apoštola. Z místa však, na které se odvolává Eusebius, nikterak to neplyne. —

Možná však též, že Eusebius rozuměl místu předmluvy Papiovy tak, jak ji vykládají R é n a n, S c h m i e d e l, H o l t z m a n n, L e p i n¹⁾ a jiní, kteří předpokládají v periodě počínající slovy „ὁὐκ ἀκρίβω“ anakoluth. Dle nich totiž slova „co praví Aristion a Jan Presbyter“ nejsou paralelní s větou předcházející a nevysvětlují obsírněji slova τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, nýbrž závisejí přímo a bezprostředně od slovesa ἀνέκρινον. Smysl by pak byl: Papias doptával se průvodčích presbyterů na to, co řekli Ondřej, Petr a jiní učeníci Páně, a zároveň dotazoval se Jana Presbytera a Aristiona, tehdy ještě žijících, na jejich učení, a to jejich samých. Jestli se tak rozumí slovům Papiovým, pak ovšem z nich vysvítá, že byl Papias bezprostředním žákem obou oněch mužů. Dříve byl se zmínil všeobecně, že byl v mládí žákem učeníků Páně, nyní jmenuje z nich zvláště

¹⁾ R é n a n, L'Eglise chrétienne p. 48. — S c h m i e d e l, článek J o h n v Encyc. Biblica. — H. H o l t z m a n n, Einleitung in das N. T. p. 471. — L e p i n, L'Origine du quatrième Evang. p. 139.

a jménem dva, Jana Presbytera a Aristiona. Výkladu tomuto zdá se přát i též sv. Jeroným¹⁾ a překlad syrský Eusebiovy Historie.²⁾

Než tento domnělý anakoluth činí celou větu náramně těžkopádnou, ne-li nejasnou, a těžko věřit, že Papias sám takto slovům svým rozuměl. Neméně zůstává pochybné, zdali takový byl smysl, který Eusebius do slov Papiových vložil. Jest proto nejisté, jak a odkud vyvodil Eusebius z předmluvy Papiovy svoje tvrzení, že Papias byl posluchačem Jana Presbytera. To však jest a zůstává jistým, že jeho důkaz, který proti sv. Ireneovi podnikl, se nezdařil, a že nikoliv Eusebius, nýbrž sv. Ireneus má pravdu, když nazývá Papiu žákem Jana Presbytera, rozumí tímto sv. Jana apoštola. — Právem končí J. Stilling³⁾ svou důkladnou rozpravu o tomto předmětu slovy: Quamobrem candide edicere liceat, Joannem illum presbyterum, de quo ante Eusebium nemo cogitasse legitur, ex perturbato eius cerebro unice natum videri. —

(K r i t i k a a P a p i ů v f r a g m e n t.) K mínění Eusebiovu o existenci druhého Jana Presbytera přidružuje se většina moderních kritiků. Jsou ovšem v počtu těch, kteří jsou stejného mínění, též někteří, kteří jinak o pobytu sv. Jana v Efesu a o autenticii čtvrtého evangelia nikterak nepochybují.⁴⁾ Třeba však všichni tito souhlasí s Eusebiem co do existence Jana Presbytera, nicméně fragment Papiův nevykládají stejným způsobem. Jestli příliš zřejmým odpor, do něhož upadá Eusebius tím, že na jedné straně rozumí názvem prebyterů apoštoly, na druhé straně však proti výslovnému tvrzení Papiovu chce dokazovati, že Papias nebyl posluchačem těchto apoštolů. Kritici tento odpor Eusebiův uznávají a snaží se mu vyhnouti, nicméně však sami svojím

¹⁾ Hieronymus, De vir. illustribus 18.

²⁾ Překlad syrský překládá *ἀνεξήτων*: srovnával jsem. Smysl jest: Srovnával jsem to, co jsem se dověděl od průvodčích apoštolů, s tím, co praví Aristion a Jan Presbyter. Sr. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses p. 125.

³⁾ J. Stilling, Acta SS. Septembris T. VII. 1760 p. 387—390. Vide Zahn, Forschungen VI. p.

⁴⁾ Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter p. 481. — B. Weiss, Einleitung in das N. T. p. 342. — J. Godet, Evangile selon St. Jean I. p. 61. — J. Drummond, Forth Gospel, p. 205. — Stanton, The Gospels as historical documents p. 168. — Calmes, L'Evangile selon St. Jean p. 22.

výkladem dopouští se odporu nemensšího a neméně osudného pro správné pochopení Papiových slov.

Věta počínající ve zlomku Papiově slovy „τί Ἀνδρέας ἢ τί Ηλέτρος εἶπεν“ není podle těchto kritiků bližším rozvedením a vysvětlením slov „τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους“, nýbrž tvoří předmět k výrazu τοὺς λόγους. Papias dle toho doptával se průvodců presbyterů na jejich výroky o tom, co řekli Ondřej, Petr a jiní učeníci i apoštolé Páně. Názvy Ondřej, Petr, Filip atd. nejsou tedy podrobným výpočtem dříve zmíněných presbyterů, nýbrž výroky presbyterů Papiových vztahovaly se na to, co tito apoštolé učili. Presbyterové tedy nejsou apoštolé sami, nýbrž jejich učeníci, od nichž měl Papias dílem bezprostředně, dílem prostřednictvím jejich průvodců známost o naukách apoštolů. Nebyl tedy Papias žákem a posluchačem apoštolů, nýbrž učeníků apoštolských a patří proto již k třetí generaci křesťanské. Mezi ním a apoštoly stojí žáci apoštolů samých. Pravdu má proto Eusebius, když proti sv. Ireneovi tvrdí, že Papias nebyl posluchačem apoštolů, nýbrž že poznal pravdy víry od „jejich známých“.

Z tohoto významu slova „presbyter“ plyne dále, že i Jan nazývaný Papiem „Presbyter“ nemohl býti apoštolem, nýbrž učeníkem apoštolů. Jan po prvé jmenovaný jest apoštolem, jak o tom nelze pochybovati, protože se uvádí mezi ostatními apoštoly. Druhému Janovi, učeníku apoštolů, právě proto Papias přikládá název presbytera, aby jej vyznačil jako jinou osobu než Jana apoštola a aby předešel domněnku, že se jedná o jednoho a téhož muže. —

Takto, třeba že jinou cestou, dospívají zmínění kritici k témuž závěru jako Eusebius ve příčině Jana Presbytera.

Než proti takovému výkladu Papiových slov jsou tu velmi závažné pochybnosti a námitky. Co především třeba vytýkati, jest ona řečená gramatická vazba, kterou ve slovech Papiových předpokládají. Třeba není zrovna nemožnou, přece činí periodu nanejvýš těžkopádnou, ba přímo odporuje duchu řeckého jazyka. Myšlenku, že se doptával průvodců presbyterů na výroky těchto presbyterů o tom, co řekl ten či onen apoštol, byl by jistě Papias vyjádřil jiným způsobem, na příklad, jak dí Zahn, slovy: „ἀνέκρινον τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους περὶ τούτων, ἃ εἶπεν Ἀνδρέας“. Tento jazykový důvod je tím vážnějším, protože Eusebius, Jeroným a syrský překladatel Eusebia, tedy mužové, kteří

žili ve čtvrtém století a řecky dobře znali, nerozuměli žádný slovům Papiovým tímto způsobem, nýbrž všichni bez nejmenších rozpaků vztahují název presbyterů na apoštoly v následující větě vypočítávané.¹⁾

Víme, že Papias žil asi v letech 60—140 neb 70—150. Pátrání svoje po výrocích apoštolů konal tudíž okolo r. 100. Při tom, jak známo, záleželo mu především na tom, přiblížit se co nejvíce k samému zdroji apoštolské tradice a dovědět se pokud možno z autentického pramene, od samých učeníků Kristových, co Pán konal a učil. Zmínění kritici však staví nepotřebně celou řadu členů mezi Papiou a apoštoly. Papias (1) doptával se průvodců (2) presbyterů (3) na to, co řekli apoštolé (4) o Kristovi (5). Koncem prvního století žilo jistě dosti učeníků apoštolů samých a nepotřeboval se tedy Papias utíkatí teprve k žákům apoštolských učeníků, aby si zjednal poučení o výrocích a naukách Páně. Ba přímo to odporovalo snahám a intencím Papiovým obracet se na prameny tak vzdálené a proto i nejisté.

Stojí tu dále proti Eusebiovi a jeho následovníkům sv. Ireneus jako svědek, jehož slova nesmí se nikterak podceňovati. Sv. Ireneus nejenom měl v rukou spis Papiův, ale strávil své mládí v Malé Asii, znal tamnější tradice, byl ve styku s kruhem maloasijských presbyterů. Sv. Ireneus pak výslovně nazývá Papiu „žákem Janovým, druhem Polykarpovým, mužem staré doby“.²⁾ Proti sv. Ireneovi nedovedl Eusebius ničeho uvéstí než velmi pochybný výklad několika slov Papiových.

Poslední a hlavní důvod proti výkladu Papiových slov, jak jim rozumí moderní kritici, jest odpor, který vzniká ve zlomku Papiově, když názvem „presbyter“ rozumíme nikoliv apoštoly, nýbrž učeníky apoštolů. Jan na druhém místě u Papiu jmenovaný má totiž vedle názvu „presbyter“ společně s Aristionem název „učeník Páně“. „Učeník Páně“ pak značí učeníka bezprostředního, který Pána viděl a slyšel, jak patrně z předcházejících slov, kde výrazem ἡ τις ἐταίρος τῶν

¹⁾ Zahn, Forschungen VI. p. 134: „Es wird keinen Winkelzügen einer tendenziösen Exegese gelingen, bei Sprachkundigen eine andere Auffassung der Satzkonstruktion zur Anerkennung zu bringen als die, welche Rufinus, Hieronymus und der syrische Übersetzer, also lauter des Griechischen vollkommen kundige Männer des 4. Jahrhunderts und vor allem Eusebius selbst ohne Besinnen als die selbstverständliche erkannt haben“.

²⁾ Adv. Haer. V. 33. 4: Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταίρος γεγενῆς, ἀρχαῖος ἀνὴρ.

τοῦ κυρίου μαθητῶν zahrnuje Papias do počtu těchto učeníků i apoštoly. Poněvadž oba výrazy „presbyter“ a „učeník Páně“ nemohou míti v téže větě různý smysl, plynulo by z toho, že na jedné straně Papias počítá onoho Jana mezi bezprostřední učeníky Páně, na druhé straně však jej názvem „presbyter“ z tohoto počtu vylučuje a jej označuje pouze jako učeníka apoštolů.

Odpor tento marně se snaží kritici odstranit a vysvětlit. Renan¹⁾ navrhoval čísti: αἱ (τῶν) τοῦ Κυρίου μαθητῶν) μαθηταί. Slova τῶν μαθητῶν prý v originále vypadla. Než konjektura tato jako jazyková nemožnost sama se odsuzuje. Abbott²⁾ jednoduše slova αἱ τοῦ κυρίου μαθηταί škrtá jako pozdější interpolaci, protože prý v době, kdy Papias sbíral apoštolské tradice, nemohl žádný z bezprostředních učeníků Páně býti na živu. Harnack³⁾ jak jsme slyšeli, pomáhá si z nesnáze tím, že rozumí učeníky v širším slova smyslu, kteří snad v mládí viděli někdy Pána, kteří však byli vycvičeni ve víře od apoštolů. Rozumí tudíž v téže větě jednou učeníky v užším slova smyslu, po druhé v širším. Zdařilým tento pokus srovnati dva sobě odporující názvy nazvati jistě nelze. —

Všechny tyto kritické vytáčky a úskoky vysvětlují se přímo zoufalou snahou zachránit ohroženou existenci Jana Presbytera. A zachránit třeba ji za každou cenu, protože nutno míti vhodného autora pro čtvrté evangelium. Položení těchto moderních kritiků je úplně analogické s Eusebiem, s tím toliko rozdílem, že Eusebius hledal nového autora ne pro čtvrté evangelium, ale pro Apokalypsu, a aby ji nemusil přiřknout sv. Janu apoštolu, vytvořil smělou interpretaci z několika slov Papiových nového Jana Presbytera. Tentokráté jedná se o evangelium, než stejně jako Eusebius dávají se kritici svojí předpojatou snahou svěsti k nesprávné a nepřirozené exegesi Papiových slov. —

Než i když připustíme, že onen Jan Presbyter skutečně existoval a že Papias skutečně o něm mluví, co plyne z toho proti efeskému pobytu sv. Jana apoštola? Kdo a čím byl onen Jan Presbyter, kde žil, zda v Efesu či v Hierapoli nebo jinde, byl-li učitelem Papiovým nebo nikoli, o tom nám text Papiova fragmentu nepraví ničeho. Není konečně nemožno,

¹⁾ Renan, L'Antechrist p. XXIII.

²⁾ Abbott, článek Gospels v Encyc. Biblica.

³⁾ Harnack, Chronologie I. p. 661.

že byl vedle sv. Jana apoštola mezi učeníky Páně též některý jiný, který rovněž slul Jan a který rovněž přišel do Malé Asie. Ač nepravděpodobno, nemožno to není. Než v tom případě byl to učeník, který pro církev maloasijskou neměl většího významu a který by byl podobně jako Aristion, o němž rovněž ničeho nevíme, v církevní historii úplně beze stopy zmizel, kdyby nám nebyl Papias náhodou zachoval jeho jméno. Nebyl a nemohl to býti onen muž tak vynikající, který z Efesu řídil svou autoritou maloasijské církve, který nám zanechal spisy vyznačující se takovou hloubkou myšlenek, a kterého tradice jednohlasně označuje jako sv. Jana apoštola. I když připustíme existenci Jana Presbytera, přece hypothesis o jeho záměně s Janem apoštolem postrádá všeho podkladu a není než libovolnou kritickou fantasií. Ovšem mnohem jest pravděpodobnějším, že onen Jan Presbyter není než chimerou, která nikdy neexistovala. —

* * *

Pomíjejíce jiných výkladů, kterých se dostalo Papiovu fragmentu a které pro násilí činěné textu bližší zmínky nezasluhují, uvádíme ještě výklad, kterého se po Leimbachu a Wetzelo vi zastává Cornely.¹⁾ Podle Cornelyho zejména τίς ve slovech ἡ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν není neurčité, nýbrž tázací, tak že třeba čísti: ἡ τίς ἕτερος . . . Věta následující ἃ τε λέγουσιν je doplňkem předcházející věty tázací. Smysl by dle toho byl následující: Papias doptával se průvodčích apoštolů, co řekli jednotliví apoštolové, a který z učeníků Páně řekl totéž, co praví Aristion a presbyter Jan, učeníci Páně. Dle toho Papias nepřímou naznačuje, že byl osobním žákem obou mužů, presbytera Jana i Aristiona. To, co se dověděl od průvodčích apoštolů, srovnával s tím, co věděl od Jana apoštola a Aristiona „ut hac ratione ad majorem retertitudinem perveniret“.²⁾ — Než slova ἡ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν nemohou míti smysl nepřímé tázací věty, protože v tomto případě bylo by naprosto nutno sloveso εἶπεν opakovati: ἡ τίς ἕτερος . . . εἶπεν, ἃ τε λέγουσιν. Tak, jak text Papiův máme, jest ona konstrukce přímo nemožnou. A nad to, nač

¹⁾ Leimbach, Das Papiasfragment 1875. — Wetzell, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis 1894. — R. Cornely, S. J., Introductio specialis in libros N. T. p. 214.

²⁾ Cornely l. c.

bylo Papiovi třeba zkoumati, který z učeníků Páně pravil totéž, co praví presbyter Jan a Aristion ? Kdyby slova Papiova měla skutečně takový smysl, jaký jim Cornely podkládá, plynulo by z toho spíše, že presbyter Jan a Aristion, učitelé Papiovi, snad nebyli učeníky Páně, a že právě proto Papias za účelem kontroly a větší jistoty srovnával to, co od nich věděl, s výroky apoštolů a jiných bezprostředních učeníků Páně. — Výklad tento tudíž mimo svoji hledanost a nucenost vede k výsledku právě opačnému, než jakého jím chce Cornely dosáhnout.

* * *

Hlavní nesnáz a kámen úrazu tvoří ve fragmentu Papiově dvakrát se vyskytující název Jana. Z té příčiny mnozí, kteří jinak nepochybují o authencii čtvrtého evangelia, připouštějí existenci Jana Presbytera, jako na př. Godet, Drummond, Stanton, Calmes. Obtíž tato byla by odstraněna hypothesou, kterou navrhl Haussleiter.¹⁾ Podle něho totiž slova, kde je Jan poprvé jmenován, ἡ τὴ ἰωάννης jsou interpolace či spíše glossa, která byla připojena k původnímu textu Papiovu, kdež Jan byl jmenován pouze jednou a to vedle Aristiona. Papias totiž řídí se celkem ve výpočtu apoštolů pořadím, které se nalézají v seznamu u sv. Matouše 10, 2—3. Jakub ovšem, o němž mluví Papias, jest Jakub syn Alfea a nikoli syn Zebedea, který byl dávno usmrcen od Heroda Agrippy. Než opisovatel pozdější považoval jej omylem za Jakuba Zebedeova a proto připojil k němu název bratra jeho Jana, podobně jako i u sv. Matouše jsou oba bratři vedle sebe jmenováni. Že slova ἡ τὴ ἰωάννης jsou pozdější glossou patrně z toho, že ruší symetrii věty, která původně obsahovala tři členy: τὴ Ἀνδρέας ἡ τὴ Πέτρος — ἡ τὴ Φίλιππος ἡ τὴ Θωμᾶς — ἡ Ἰάκωβος ἡ Ματθαῖος; tři tyto části úplně paralelní byly ukončeny slovy: ἡ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν. Tato souměrnost byla vloženou glossou patrně porušena.

Ovšem třeba předpokládati, že Eusebius tuto glossu již v textu Papiově našel. To by však nebylo nic divného, protože podobným způsobem Eusebius i v Archeologii Josefa Flavia našel glossy pozdějšího původu a tyto do své Církevní Historie převzal. Jak snadno takové glossy do textu se

¹⁾ Haussleiter v Theolog. Literaturblatt 1896 p. 467.

vloudily, vidno z toho, že Nicephorus Callisti ku výpočtu apoštolů ve zlomku Papiově, který rovněž uvádí, přidal ještě jméno Šimona před Jakubem. Co učinil Nicephorus, mohl snadno učinit před Eusebiem některý opisovatel vzhledem na název Jana. —

Hypothesa Haussleiterova zasluhuje dle Camerlyneka a Zahna¹⁾ vážné pozornosti. A nelze popírat, že jeho důvody, které uvádí, mají něco do sebe. Třeba však ona interpolace je možnou, přece nikterak nelze ji považovat za dokázanou neb oprávněnou, protože pouhý nedostatek symetrie ve výpočtu apoštolů není dostatečným důvodem předpokládat interpolaci, zvláště když se jedná o muže nevynikajícího spisovatelským talentem, jako byl Papias. Tím méně možno opírat se o ni ve výkladu Papiových slov. Dokud nebude tu jiných důvodů, celá hypothesa Haussleiterova, ač jinak důmyslná, zůstává nejistou. —

D. Omyly tradice.

Celá hypothesa o záměně obou Janů, Jana apoštola a Jana Presbytera a o domnělých omylech sv. Ireneae, Polykrata a celé maloasijské tradice není než nesprávným logickým postupem, který se nazývá *petitio principii*, a který záleží v tom, že předpokládá to, co třeba teprve dokázat. Aby se vysvětlila záměna obou osobností, třeba nejprve na jisto dokázat, že onen Jan Presbyter skutečně existoval. To však moderní kritici považují za věc jistou, o níž opírají celou svoji theorii. Viděli jsme však, že důkaz pro existenci Jana Presbytera, spočívající na několika slovech Papiových, jest více než problematický.

Zmíněná hypothesa měla by snad jistou oprávněnost, kdyby svědectví tradice vztahující se na pobyt sv. Jana v Efesu byla pochybná, nejistá, nebo sobě odporovala. Vidíme však pravý opak toho. Svědectví ona jsou tak jedno-

¹⁾ C a m e r l y n e k, De quarti Evangelii auctore I. p. 125—128. — Z a h n, Forschung. VI. p. 145. Einleitung in das N. T. II. 1899 p. 217: „Es ist aber auch sehr zu erwägen, wass Haussleiter Theolog. Literaturblatt 1896, sp. 467 scharfsinnig ausführt, dass ἡ τὴν Ἰωάννην wahrscheinlich eine vor Eusebius (und dessen Übersetzern) in den Text gedrungene Glosse ist. Dafür spricht, dass die offenbar paarweise angelegte Aufzählung hässlich dadurch gestört wird, und dass auch nach Eusebius noch die Liste des Papias um einen Namen vermehrt worden ist. Nicephorus Call. schob noch einen Simon vor Jacobus ein“.

hlasná, znějí tak uržitě a sahají tak daleko do prvních let druhého století, že ony předpokládané omyly jsou nanejvýš nepravděpodobny, ba nemožny.

Svědectví sv. Irenea, Polykrata, Justina a Montanistů ukazují nezvratně, že okolo polovice druhého století bylo v Malé Asii a v samém Efesu pevné přesvědčení, že sv. Jan v Efesu žil a tam život svůj skončil. Svědectví tato, což význam jejich ještě zvětšuje, jsou od sebe úplně neodvislá. Nezbyvá proto kritikům žádný jiný prostředek, než klásti záměnu obou Janů za vinu nikoli oněm jednotlivým mužům, nýbrž celé maloasijské tradici.

Než pak musil se omyl tento státi v první polovici druhého století, tedy nedlouho po smrti efeského Jana. Musil se státi v době, kdy v Efesu, Smyrně a okolí žili a působili sv. Polykarp a celá řada presbyterů, kteří byli žáky onoho Jana a kteří zajisté dobře věděli, zdali byl apoštolem či nikoliv. Neboť nejednalo se tu o nějakého bezvýznamného muže, nýbrž o hlavu a duchovního vůdce maloasijských církví. A mužové oni byli by takový omyl veřejného mínění strpěli, ba jej svým mlčením a tichým souhlasem schválili a potvrdili ?

Jest pravda, že lidová fantasie ráda obklopuje vynikající osobnosti kruhem legend a připisuje jim často znamenitější původ než jaký jim přísluší. I sv. Jan nebyl toho ušetřen, jak patrně z apokryfních *Acta Joannis*, kde se mu přičítá celá řada vymyšlených zázraků. Než taková legendární tvorba nemůže se ujati v kruhu těch, kteří dotyčného muže osobně znali a viděli, nýbrž nastává teprve později, kdy již odumřeli svědkové, kteří by neváhali proti takové ať bezvědomé či úmyslné mystifikaci protestovati.

Tak i tradiční zprávy o pobytu sv. Jana apoštola v Efesu sahají do doby, kdy ona legendární záměna dvou různých osobností byla ještě nemožnou. A když již se zmocnila legenda osoby sv. Jana, tu byla nucena, jak to vidíme v *Acta Joannis*, historické zprávy o sv. Janovi uchované v tradici uznati za pravé a je převzít. Tak apokryfní *Leuciova Acta* nepřímou potvrzují správnost podání o sv. Janu apoštolu a jeho pobytu v Efesu.

Nejzávažnější mezi těmito tradičními svědectvími, protože nejstarší a nejurčitější, jsou svědectví sv. Irenea a Polykrata. Jim třeba proto věnovati jistou pozornost, jakož

i námitkám, kterými se snaží moderní kritika jejich váhu zmenšiti, usvědčující oba muže z omylu.

(Ireneus a Polykarp.) Jak všichni připouštějí, sv. Ireneus je pevně přesvědčen o tom, že efeský Jan, o němž často mluví, není nikdo jiný než sv. Jan apoštol. Četná místa v jeho spisech nám uchovaných nepřipouštějí o tom nejmenší pochybnosti. Svědectví jeho je tím důležitější, protože se při tom odvolává na sv. Polykarpa, žáka sv. Jana. Tak že mimo svědectví sv. Ireneua máme tu vlastně zachováno svědectví současníka sv. Jana, totiž Polykarpa. Ovšem, namítají kritici, Polykarp mluvil častěji o Janu, učeníku Páně a dovolával se jeho nauk, než to byl právě onen Jan Presbyter, kterého Ireneus, tehdy mladý hoch, pokládal omylem za Jana apoštola.

Jedná se tedy o to, je-li svědectví sv. Ireneua týkající se Polykarpových výroků o sv. Janu věrohodným, či spočívá-li na nevědomém omylu, který se zdařilo odkrýti teprve důmyslu moderní kritiky.

Jako důkaz, že omyl sv. Ireneua je možným a pravděpodobným, odvolávají se moderní kritici na trojí okolnost.

1. Omylu dopustil se sv. Ireneus tím, že jmenuje učitelem Papiovým sv. Jana apoštola, kdežto v pravdě jím byl dle Eusebia Jan Presbyter. Podobně nemůže býti než omylem zpráva Ireneova, že Polykarp byl ustanoven biskupem „od apoštolů“ (Adv. Haer. III. 3. 3.). Jaký div, že se sv. Ireneus dopustil stejného omylu co do učitele Polykarpova ?

2. Sv. Ireneus doznává, že slyšel sv. Polykarpa pouze v útlém věku. Jest proto pochopitelné, že jako nedospělý hoch snadno si mohl utvořit falešné mínění o onom Janu, o kterém Polykarp mluvil ve svých hovorech.

3. Pro omyl sv. Ireneua svědčí nekritičnost, s jakou přijímal za pravé různé pošetilé tradice maloasijských presbyterů, na př. o věku Kristově a o révách v mesiášském království. —

Ad 1. Než dopustil se sv. Ireneus skutečně omylu, když nazývá sv. Jana apoštola učitelem Papiovým ? Jest pravda, že Eusebius se pokouší v této věci usvědčiti sv. Ireneua z omylu, než viděli jsme, na jak slabém a vratkém základě spočívá celá Eusebiova argumentace o Janu Presbyteru. Nápadným jest, že všichni pozdější autoři, i ti, kteří přijímají mínění Eusebiovo o druhém Janu Presbyteru, nicméně výslovně Papiu nazývají žákem sv. Jana apoštola

a o něm jakožto o učeníku apoštolů s největší úctou mluví. Rozhodně není důkaz Eusebiův takový, že by omyl sv. Ireneus byl nepochybným. Zdá se spíše, že omyl jest v tomto případě na straně Eusebia a nikoli sv. Ireneus. —

Sv. Ireneus praví o Polykarpovi,¹⁾ že byl „nejen od apoštolů vyučen a obcoval s mnohými, kteří Krista viděli, nýbrž že byl i od apoštolů ustanoven biskupem“. Jak se nyní všeobecně za to má, podstoupil sv. Polykarp mučnickou smrt 23. února r. 155.²⁾ Stojí na hranici, když byl vyzván, aby zlořečil Kristu, pronesl slova: ὀγδοήκοντα καὶ ἕξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ — „osmdesát šest let sloučím jemu a v ničem mi neublížil“. (Mart. Polycarpi C. 9). H a r n a c k, B a r d e n h e w e r a jiní rozumějí oněch osmdesát šest let v tom smyslu, že se Polykarp jako křesťan narodil a že dosáhl věku 86 let. Z toho by následovalo, že rok 69. je rok narození Polykarpova (155 bez 86). I když připustíme, že se stal biskupem okolo 30. roku věku svého, což však odporuje vši starokřesťanské praxi, kteří to byli okolo r. 100 oni apoštolé, kteří dle sv. Ireneus ustanovili Polykarpa biskupem? Okolo r. 70. apoštolé většinou již nežili. Výrok sv. Ireneus — tak tvrdí kritici — nedá se naprosto srovnati s chronologií života sv. Polykarpa.

Než jest předně otázkou, nemá-li pravdu Z a h n, který ze slov „vyučen od apoštolů — μαθητευθεὶς ὑπὸ ἀποστόλων“ dovozuje, že Polykarp se nenarodil z rodičů křesťanských, nýbrž že teprve později byl pokřtěn, a že následkem toho oněch 86 let strávených ve službě Kristově třeba počítati od jeho obrácení na víru. Moskevský rukopis V i t a P o l y c a r p i (Ed. Duchesne 3.), který vedle vymyšlených bájí obsahuje mnohé zdravé zrnko staré tradice, vypravuje nám, že byl Polykarp jako chlapec (παιδάριον) od otrokářů uloupen z vlasti a prodán ve Smyrně křesťanské paní jménem Kallisto, která jej ve víře křesťanské vychovala. Slova sv. Ireneus (Adv. Haer. III, 3, 4) o Polykarpovi „ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γεραλέως“ zdají se nasvědčovati, že sv. Polykarp dosáhl výjimečně vysokého stáří, dle Zahna okolo 100 let. Stáří 86 let, třeba vysoké, není zvláštní a nezdá se oprávněvati slova Ireneusova.

Jestliže však r. 69 je rokem nikoliv narození, nýbrž křtu Polykarpova, pak zpráva sv. Ireneus nepůsobí nejmenší

¹⁾ Adv. Haer. III, 3, 3.

²⁾ Z a h n, Forschungen VI, p. 94. — A. H a r n a c k, Chronologie p. 245. — B a r d e n h e w e r, Altkirchliche Literatur, I. p. 149.

nesnáze. Okolo r. 69 bylo v Malé Asii činnno více apoštolů a bezprostředních učeníků Páně, a stejně není žádné překážky věřit, že sv. Jan nadanému a vynikajícímu muži asi 40 let svěřil správu církve smyrnenské.

Sv. Ireneus konečně na zmíněném místě vytýká a klade důraz na to, že sv. Polykarp souvisí bezprostředně s věkem apoštolským, a že učení jeho jest učením přímo plynoucím z nauky apoštolů. Slova sv. Ireneae, i když snad nadsazená, nebyla by neoprávněná, i když by sv. Polykarp byl viděl pouze některé z přímých učeníků Páně a když by byl ustanoven biskupem pouze od sv. Jana apoštola, což není nikterak nemožno, i když s většinou kritiků přijmeme za rok narození sv. Polykarpa rok 69. —

Ad 2. Kdy a v jakém stáří byl Ireneus posluchačem sv. Polykarpa? Otázka ta úzce souvisí s chronologií života sv. Ireneae. Zde však stojí příkře proti sobě dvojí mínění reprezentované s jedné strany *Theodorem Zahnem*, s druhé *Harnackem*.¹⁾

Hlavní údaje, na jejichž základě oba učenci snaží se přibližně určit hlavní data z života sv. Ireneae, jsou tyto:

a) Sv. Ireneus Adv. Haer. III, 3 praví, že viděl sv. Polykarpa „v prvním svém věku — ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ“. Podobně v listu ku Florinovi připomíná tomuto, kterak společně seděli u nohou sv. Polykarpa, když Ireneus byl ještě chlapcem — παῖς ἔτι ὢν. Florinus tehdy byl starší Ireneae a zaujímal vynikající postavení při císařském dvoře, jak patrně ze slov, jež o něm Ireneus pronáší „λαμπρὸς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ“.

b) Ve zlomku listu k papeži Viktorovi uchovaném nám v syrském překladě, žádá sv. Ireneus o zakročení proti Florinovi, který odpadl k Valentinianismu a spisy svými šířil nebezpečné bludy. List tento jest patrně jiný než onen, z něhož nám úlomek zachoval Eusebius, a patří do doby pozdější. Papež Viktor pak nastoupil na papežský stolec r. 189.

c) R. 177 Ireneus, tehdy kněz, jest poslán do Říma od věřících lyonských s doporučujícím listem a brzy po té jest ustanoven nástupcem devadesátiletého Pothina na biskupském stolci v Lyoně.

¹⁾ Bližší o kontroverzi viz *Harnack*, *Chronologie* I. p. 320sqq. *Zahn*, *Forschungen* IV. p. 280, VI. 27 sqq.

d) Ireneus Adv. Haer. V, 30 dī o Apokalypse, že byla zjevena před nedlouhou dobou, „téměř za našeho věku ku konci vlády Domitianovy — σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς“. Jestli však Zahn z tohoto místa soudí, že mezi dobou sepsání Apokalypsy a Ireneovým narozením nemůže býti velké vzdálenosti časové, třeba přiznati, že význam slova γενεᾶ připouští širší výklad a značí tolik co „v naší době“. Pro určení roku narození Ireneova dá se místa toho stěží užiti.

e) Totéž třeba říci o moskevském rukopisu *M a r t y r. P o l y c a r p i*. Vypravuje se tam, že se nalézá ve spisech Ireneových zpráva, kterak sv. Ireneus toho dne, kdy Polykarp byl ve Smyrně umučen, slyšel v Římě jakoby hlas polnice: Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν. Z toho by následovalo, že v r. 155, kdy Polykarp byl usmrčen, Ireneus nalezal se v Římě. —

Slova *παῖς ἔτι ὢν* rozumějí Zahn i Harnack o věku chlapeckém přibližně od 12—15 let. Ovšem, jak Zahn správně podotýká, mohl míti tehdy Ireneus 10 i 20 let. Význam výrazu *παῖς* připouští všechny tyto možnosti. Tak také Stanton a Lightfoot¹⁾ mají za to, že Ireneus byl v době té mladíkem 17—20 let.

Než, co značí slova *ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ*? Dle Harnacka jsou slova ona souznačná a paralelní s výrazem *παῖς* v listu k Florinovi a značí, že Ireneus znal a slyšel Polykarpa pouze jako dospívající hoch.

Úplně jinak však rozumí slovům těm Zahn. Ireneus Adv. Haer. II, 25 mluví o věku Kristově, praví mezi jiným: *quia autem triginta annorum a e t a s p r i m a indolis est u-venis et extenditur ad quadragesimum annum, quilibet confitebitur*. Opíraje se o slova tato, míní Zahn, že *πρώτῃ ἡλικίᾳ* odpovídá výrazu *p r i m a a e t a s*, a že tudíž dotyčné místo třeba rozuměti o věku mladého muže mezi 30 a 40 lety. V listu ke Florinovi ovšem připomíná sv. Ireneus tomuto pouze onu dobu, kdy společně slyšeli Polykarpa, a kdy Ireneus byl pouze asi patnáctiletým chlapcem. Než Ireneus byl i později ve styku s Polykarpem, byl jeho žákem a poslouchal jeho nauky i v mladém mužném věku, který označujeme ve spise Proti kacířstvím slovy *πρώτῃ ἡλικίᾳ*.

Vzniká nyní otázka, kdy se událo ono setkání Ireneas Florinem u sv. Polykarpa ve Smyrně. Z toho, že Florinus

¹⁾ Stanton, *Gospels as historical documents* p. 215. — Lightfoot, *Essays on supern. Religion* p. 265.

je označen v Ireneově listu jako úředník při císařském dvoře, plyne, že ono setkání mohlo se státi pouze za přítomnosti císaře v Malé Asii. Mezi roky 129 a 153 není známo, že by byl který římský císař navštívil Malou Asii. Naproti tomu jest jisto, že r. 129 Hadrian byl v Malé Asii. Rovněž podle zpráv historika Malaly císař Antonius Pius podnikl v letech 153-159 cestu na Východ.

Rok 129 bere T. Zahn za rok, kdy Ireneus se setkal s Florinem a buduje na tom chronologii života Ireneova. Následuje z toho, že se sv. Ireneus narodil okolo r. 115.

Harnack naproti tomu klade setkání Ireneovo s Florinem do r. 154, tedy rok před smrtí Polykarpovou. Sv. Ireneus se podle něho narodil okolo r. 140, pravděpodobně mezi lety 135—142. Jako nejzazší hranici pro narození Ireneovo stanoví rok 130. Proti výpočtu Zahnovu uvádí Harnack především to, že o listě Ireneově k papeži Viktoru se předpokládá, že Florinus je dosud na živu. Protože Florinus byl aspoň o deset let starším než Ireneus a protože list Ireneův nemohl býti napsán před rokem nastoupení Viktora, totiž 189, následovalo by z toho, že Florinus teprve ve vysokém stáří asi devadesáti let odpadl k Valentinianismu a počal šířit své bludy spisy, což však nezní pravděpodobně.

Nejzávažnější důvod Zahnův proti Harnackovi spočívá v tom, že r. 177 Ireneus jest poslán do Říma jako kněz a brzy potom jest zvolen biskupem. Byl by tedy dosáhl této hodnosti církevní, přidržíme-li se výpočtu Harnackova, v 37. roku věku svého, což však zdá se odporovati obyčeji a zvyku staré církve.

Zahn stojí se svým míněním celkem osaměle, ač nelze popřít váhy jeho důvodům. Většina kloní se k názoru Harnackovu, také Bardenhewer¹⁾ přijímá r. 140. jako rok narození Ireneova.

Avšak i když připustíme s větší částí kritiků, že sv. Ireneus viděl a znal sv. Polykarpa pouze jako 12—15letý hoch, jeho svědectví o sv. Janu apoštolu, učiteli Polykarpově, neztrácí tím ničeho na svém významu. Na vnímavého a nadaného Ireneua působila velebná postava Polykarpova neobyčejným dojmem. Hluboce vtiskly se mu do paměti jeho vzezření, pohyby, jeho obyčeje a úsloví, jichž užíval, jeho řeči a nauky. To nám dosvědčuje jeho list ke Florinovi.

¹⁾ B a r d e n h e w e r, *Altkirchliche Literatur* I. p. 497.

Vidí v duchu ještě ono místo, kde sedě hovořival blažený Polykarp, připomíná si živě, kterak přicházel a odcházel, jeho zevnějšek, jeho řeči, které míval k lidu. A vzpomínky tyto stářím nevybledly a neztratily ničeho na své jasnosti. Sv. Ireneus odůvodňuje to jemnou psychologickou poznámkou řka, že lépe si připomínáme věci z mládí, „neboť čemu jsme se vyučili v mládí, to vyrůstá s duší a sjednocuje se s ní“. Podrobnost a určitost těchto vzpomínek je nám zároveň důkazem, že mladý Ireneus častěji viděl Polykarpa a blíže se s ním stýkal, nikoli však, že pouze ho dvakrát nebo třikrát slyšel, jak tvrdí Harnack. Bylo to ovšem především učení sv. Polykarpa, které si Ireneus v paměti uchoval, „zaznamenává si je nikoliv na bláně, ale ve svém srdci a s milostí Boží je uchovává v mysli“.

Ve svých řečech sv. Polykarp často mluvil o svém osobním styku s učeníky Páně, jak vidno z téhož listu ke Florinovi, a odvolával se jmenovitě na autoritu jednoho z nich jménem Jana. Sv. Ireneus podržel vzpomínku, že sv. Polykarp jím rozuměl Jana apoštola. Patnáctiletý hoch, vychovaný v křesťanské víře, zajisté byl s to dobře rozeznati apoštola od jiné osoby, která do počtu apoštolů nepatřila, byť i byla učeníkem Páně. Sv. Ireneus však uchoval si o onom Janu určitou představu jako o jednom z apoštolů. Z toho plyne, že sv. Polykarp nikdy svého učitele Jana, učeníka Páně, nerozlišoval od apoštola Jana, syna Zebedeova; naopak musil o něm mluvit takovým způsobem a sdělit takové podrobnosti o jeho poměru k Pánu, že u Ireneua nevznikla ani nejmenší pochybnost, jakoby jednalo se o někoho jiného než o sv. Jana apoštola.

Než i kdyby se byl Ireneus skutečně při řečech Polykarpových zmýlil co do osoby Janovy, nelze si myslit, že by byl mohl dlouho v omylu onom setrvati. Nemůžeme si přece mysliti, že Ireneus několikrát slyšel hovořit sv. Polykarpa o onom Janovi, a že od té doby nikdy již se mu nenaskytla příležitost zjednat si bližších zpráv o něm. Byla tu celá řada mužů starších a dospělých, kteří společně s Ireneem obcovali učením Polykarpa a kteří jistě slova jeho správně pochopili, tím spíše, protože tu mezi starší generací jistě byli ještě někteří, kteří onoho Jana osobně znali. Sv. Ireneus strávil mládí své v Malé Asii, stýkal se s muži těmito, a není pochyby, že předmětem hovorů jejich býval na předním místě Polykarp i jeho učitel Jan, učeník Páně. Nikdy by se tu

nebyla naskytla příležitost, aby Ireneus svůj falešný názor o osobě Janově opravil ?

Než ve styku s maloasijskou tradicí zůstal sv. Ireneus i později, když se odebral do Gallie. Jest jisto, že křesťanské obce v Gallii byly v úzkém poměru s věřícími v Malé Asii. Mezi mučeníky lyonskými v r. 177 vypočítávají se (Eusebius H. E. V. 1) Attalus z Pergama a Alexander, povoláním lékař, pocházející z Frygie. Již to faktum, že křesťané ve Vienně a v Lyonu obracejí se listem ku bratrům v Asii a Frygii, je dukazem intimních styků mezi věřícími v Gallii a v Malé Asii. Ve svém listu k papeži Viktorovi r. 190 ukazuje se sv. Ireneus povolaným znalcem poměrů a tradicí maloasijských. Ještě jednou třeba se tázati, zda nikdy nepřišla řeč mezi sv. Ireneem a jeho maloasijskými známými na Jana, učitele Polykarpova, zda nikdy neměl sv. Ireneus příležitost vyprostit se ze svého omylu ?

Sám sv. Ireneus nám konečně vypravuje (Euseb. H. E. V. 24), kterak r. 154 sv. Polykarp hájil před papežem Anicetem obyčej svého kraje ve příčině slavení Velikonocí a kterak se při tom odvolával na autoritu sv. Jana apoštola. Odkud znal sv. Ireneus tuto událost, kterou nám tak živě a s takovými podrobnostmi líčí ? Tolik je jisto, že, ne-li v roku 155, tedy jistě přišel do Říma v r. 177, poslán byv od věřících Lyonských s doporučujícím listem k papeži Eleutherovi. Lze pochybovati, že se tam setkal se svědky oné návštěvy Polykarpovy, že s největším zájmem sbíral zprávy týkající se učitele svého mládí, a že při tom byl zmíněn onen Jan, na jehož apoštolskou autoritu Polykarp se odvolával ?

Měl tedy dosti příležitosti sv. Ireneus, aby kontroloval, po případě opravil to, co věděl od Polykarpa o Janovi, učeníku Páně. A to tím více, protože se nikterak netajil se svým míněním o apoštolu Janovi jako učiteli Polykarpově. Naň odvolává se proti heretikům (Adv. Haer. II, 22, 5), o něm mluví v listu ke Florinovi i v dopisu k papeži Viktorovi. Tyto okolnosti přímo vylučují možnost, že by sv. Ireneus nebyl býval ze svého omylu vyveden, kdyby skutečně byl slova Polykarpova o učeníku Páně Janovi nesprávně a falešně pochopil.

Či třeba předpokládat, že všichni byli Polykarpem uvedeni v omyl, i Ireneovi známí maloasijské, kteří rovněž sv. Polykarpa dobře znali, i jeho přátelé v Gallii, kteří tam

přibyli z Malé Asie, i věřící v Římě, k nimž přišel Ireneus a kteří se ještě pamatovali dobře na Polykarpa od jeho návštěvy u Aniceta ? V řadě těchto omylů každý o sobě je málo pravděpodobný, v celku vzaty však jsou přímo morální nemožností.

Ad c) Co soudit o nekritičnosti, s jakou sv. Ireneus přijímá tradice maloasijských presbyterů ? — Nechceme se tu obírat složitou otázkou, kdo byli oni presbyterové, na něž se sv. Ireneus častěji odvolává, a jaký byl jeho osobní poměr k nim. H a r n a c k totiž a s ním mnozí jiní¹⁾ domnívají se, že sv. Ireneus mimo Polykarpa jiných presbyterů apoštolských učeníků neznal, a že všechna ona místa v jeho spisech, kde se odvolává na výroky presbyterů, jsou jednoduše vzata z díla Papiova, které sv. Ireneus jistě měl v rukou. Papias sebral v díle svém různé výroky presbyterů, které uváděl následující či podobnou formulí: „presbyterové, kteří viděli Jana, řekli“. Mnohé z těchto citátů převzal sv. Ireneus do svých spisů i s uvozující formulí, tím pak vzbudil zdání, jakoby byl sám přímo od presbyterů čerpal, ačkoliv mimo Polykarpa žádného s nich osobně neznal a s žádným osobních styků neměl.

Závěr tento rozhodně je upřílišněný a nelze jej připustit v celém jeho rozsahu. Sv. Ireneus na př. Adv. Haer. IV, 27 praví: „quemadmodum audivi a quodam presbytero“. Tak by, jako pravdymilovný muž — a takovým sv. Ireneus byl — nemohl mluvit, kdyby dotyčné místo byl jednoduše vypsál z knihy Papiovy. Totéž mimo jiná místa stvrzují také slova, která Adv. Haer. V, 33 dodává, když byl sdělil tradici starších: „Toto pak i Papias dosvědčuje písemně ve čtvrté ze svých knih“. Místa tato a jiná jistě nejsou vzata pouze z díla Papiova.

Naproti tomu na jiných místech, a hlavně v páté knize svého díla „Proti kacířstvím“, kde jedná o věcech eschatologických, uvádí výroky presbyterů v čase přítomném a neurčitými formulemi na př. μαρτυροῦσιν, λέγουσιν. Vesměs pak přidává poznámku, že presbyterové oni viděli Jana, učeníka Páně. Zdá se skoro jistým, že tu měl sv. Ireneus psaný pramen před sebou. Na druhé straně víme z Eusebia.

¹⁾ H a r n a c k, Chronologie I. p. 335 sqq. — L i g h t f o o t, Essays on supern. Rel. p. 196. — D r u m m o n d, Fourth Gospel p. 245. — S t a n t o n, Gospels as hist. doc. p. 223. — S a n d a y, The criticism of the forth Gospel p. 241.

že Papias přál millenaristickým blouzněním, a že jeho spis v té příčině obsahoval mnohé věci zvláštní a patřící spíše do oboru báje — *παράδοξά τινα καὶ μυθώτερα*. (H. E. III, 39.) Tato charakteristika Eusebiova úplně se srovnává s tím, co nám jako podání presbyterů, kteří viděli Jana, vypravuje sv. Ireneus o vinných révách v království mesiášském (Ad. Haer. V, 33). Není tudíž nepravděpodobno, že sv. Ireneus právě tato místa vzal z Papias, a že presbyteri, o nichž se zmiňuje, jsou vlastně tytéž osobnosti, na něž se odvolává Papias, kterých však sv. Ireneus osobně neznal. A právě do této kategorie míst čerpaných z Papias zdají se patřiti ona vypravování presbyterů, kterými se kritici u sv. Ireneia tak urážejí a z kterých dovozují jeho úplnou nekritičnost. —

Ať již sv. Ireneus ona místa, jako o starším věku Kristově a vinných révách, vzal z Papias či odjinud, jest patrné, že se dal svou až přílišnou úctou k tradici svěsti k tomu, že vzal za pravá různá podání ceny velmi pochybné, nedovoliv si je ani zamítnout, ani kritisovat.

Z toho však nijak neplyne, že se zmýlil ve příčině Jana, učitele Polykarpova. Jedná se v obou případech o věc úplně jinou. Při citátech výroků presbyterů nedopustil se sv. Ireneus omylu, nýbrž za vinu se mu smí klásti pouze přílišná důvěřivost, s jakou přijímal podání podezřelého původu. Při učiteli Polykarpově však jedná se o věc, kterou sám osobně slyšel a která se týkala fakta prostého, ale při tom veledůležitého, fakta, které právě proto se musilo hluboce vrýti do mysli Ireneovy. Právě svědomitost a úcta, s jakou sv. Ireneus přijímal podání starších, jest nám zárukou, že nám stejně svědomitě sdělil, co se dověděl od sv. Polykarpa o jeho učiteli, aniž si dovolil při tom něco pozměnit nebo svůj osobní názor uplatnit. —

Svědectví Ireneovo, či lépe řečeno, svědectví Polykarpovo uchované nám u sv. Ireneia a týkající se sv. Jana apoštola, zasluhuje tudíž naší plné víry. Věrohodností jeho marně se snaží otrásti moderní kriticismus.

(S v ě d e c t v í P o l y k r a t o v o.) Stejný omyl jako sv. Ireneovi je moderní kritika nucena vytýkat i Polykratovi, biskupu efeskému. Od něho totiž máme list napsaný okolo r. 190 papeži Viktorovi v záležitosti slavení Velikonocí. Svědectví obsažené v tomto listu je tím důležitější, protože Po-

lykrates narozený r. 125 pocházel z vynikající rodiny maloasijské, která mimo něj dala církvi sedm biskupů, protože byl biskupem právě v Efesu, tedy v místě, kde tradice o sv. Janu apoštolu musila býti ještě v živé paměti, a protože konečně list jeho napsaný nikoliv privátně, nýbrž jménem maloasijských biskupů a věřících jest úřední listinou, která jest věrným výrazem těch mínění a podání, jež byla oné doby v Malé Asii všeobecně rozšířena.

Aby obhájil maloasijský obyčej slavení Velkonocí odvolává se Polykrates na vynikající muže, kteří v Malé Asii žili a pohřbeni jsou a kteří se quartodecimánskou praxí řídili. Mezi jinými vypočítává vedle Filipa s jeho dcerami i sv. Jana apoštola slovy: „Rovněž Jan, který spočinul na prsou Páně, který byl knězem nosícím zlatou čelenku (πεταλόν), mučedníkem a učitelem, také on odpočívá v Efesu“. (Euseb. H. E. V, 24, 2—8 a III, 31, 3.)

Ze slov Polykratových je především patrné, že nemíní nikoho jiného než apoštola Jana. Třeba jej nenazývá výslovně apoštolem, slova „jenž spočinul na prsou Páně“ ne-nechávají o tom žádné pochyby. D e l f f, B o u s s e t, v o n S o d e n¹⁾ mají za to, že Jan spočinuvší na prsou Páně byl jenom prostým učníkem a nikoliv apoštolem. Než pak třeba předpokládati, že při poslední večeři byly mimo apoštoly též jiné osoby přítomny, a že vedle apoštola Jana byl tam ještě učník rovněž jménem Jan, kterému se přede všemi dostalo vyznamenání, že směl spočinouti na prsou Kristových. Ale zprávy všech evangelií takovou domněnku naprosto vylučují, a diviti se jest jenom, že se našli kritici, kteří podobnou hypotesu se pokoušejí vážně hájiti.

List Polykratův, vyjadřující, jak ještě jednou opakujeme, nikoliv jeho osobní mínění, nýbrž obecnou maloasijskou tradici, je důkazem, že se v Efesu a v Malé Asii všeobecně mělo za to, že to byl apoštol sv. Jan, který v Efesu žil a tam byl pochován.

Proti věrohodnosti svědectví Polykratova uvádějí kritici dvojí věc; předně záměnu jáhna Filipa s apoštolem stejného jména, a pak legendární vliv na tradici o efeském Janovi

¹⁾ D e l f f, Geschichte des Rabbi Jesu v. Nazareth p. 71. — B o u s s e t, Offenbarung des Johannes p. 43. — V o n S o d e n, Urchristliche Literatur p. 514.

jevíci se tím, že se tu Jan nazývá veleknězem nosícím zlatou čelenku.

Co se týká záměny obou Filipů, prý úplně analogické se záměnou obou Janů, tu třeba se především tázati, jedná-li se v tomto případě o s k u t e č n o u záměnu a skutečný omyl. Srovnáme-li Skutky Ap. 21, 8, vidíme, že je tam řeč o Filipu evangelistovi, tedy jáhnovi, který měl č t y ř i dcery panny prorokující. Polykrates naproti tomu mluví pouze o t ř e c h dcerách, z nichž dvě se sestaraly v panenství, třetí pak strávivši život v Duchu Svatém, odpočívá v Efesu.

Že by dcery Filipa v Hierapoli měly charisma proctví jako dcery Filipa jáhna, není tu nijak naznačeno. Slova „strávivši život v Duchu Svatém — ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσάμενη“ —, jichž užívá Polykrates o třetí dceři, značí pouze, že vedla bohulibý život, ba tím, že je uvedena vedle dvou svých sester, které zůstaly pannami, zdá se býti nepřímou naznačeno, že dcera třetí byla provdána. S tím by souhlasilo, co Klement Alexandrijský (Eusebius, H. E. III, 30) praví proti heretikům zavrhujícím manželství: „Což i samy apoštoly odsoudí? Petr a Filip měli děti, Filip pak i dcery svoje provdal za muže“. Je patrné, že tu sv. Klement míní Filipa apoštola.

Důležitým jest v této věci i svědectví Papiovo. Eusebius H. E. III, 39, 8 referuje takto: „Že Papias, který v době těchto (Filipa a jeho dcer) žil, se zmiňuje, že se dověděl od dcer Filipových o zázračné události, jest nyní třeba se zmíniti.“ Následuje vypravování o vzkříšení mrtvého a o Barsabu Justu, který neškodně vypil číši s jedem. — Papias, který žil v Hierapoli současně s dcerami Filipa a, jak se zdá, i s Filipem samým, který s nimi obcoval a se stýkal, rozhodně měl informace, které se nesmí podceňovati. Papias pak výslovně nazývá Filipa hierapolského apoštolem. Eusebius sice Papias necituje, nýbrž pouze referuje; protože však na jiných místech Filipa hierapolského považuje za jáhna (H. E. III, 31) a protože mu na tom záleželo dokázat, že Papias neměl přímého styku se žádným z apoštolů, jest patrné, že byl úplně pod vlivem slov Papiových a že je i s názvem „a p o š t o l“ z jeho spisu převzal, když na zmíněném místě napsal: τὸν μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατρᾶσι διατρίψαι διὰ τῶν πρόσθεν δεδῆλωται. Je z toho jisto, že Papias v díle svém nazval Filipa v Hierapoli a p o š t o l e m.

Z a h n¹⁾ a jiní mají za jisté, že onen hierapolský Filip byl Filip evangelista a jáhen, a nikoliv apoštol. Soudí tak především proto, poněvadž u Filipa hierapolského nalézáme ony dcery, o nichž se děje zmínka ve Skutcích Ap. 21, 8, a poněvadž to, co nám Polykrates praví o jejich panenství a životě v Duchu Svatém, shoduje se úplně s jejich charakteristikou ve Skutcích Ap.

Než stačí ku stotožňování obou mužů pouhá okolnost, že na obou místech je zmínka o rodině pozůstávající z více dcer? Není konečně možná náhoda, že oba, Filip jáhen i apoštol, měli několik dcer? A není mezi obojí zprávou jistý rozdíl, pokud Skutky Ap. mluví o čtyřech dcerách. Polykrates však pouze o třech? Svědectví Papiovo posléze také nepostrádá své váhy. Nápadno jest, že Polykrates, ač sv. Janovi nedává název apoštola, Filipa nazývá výslovně „jedním ze dvanácti“, snad právě proto, aby ho odlišil od jáhna téhož jména.

Samo v sobě tedy nijak není nemožno, že Filip hierapolský byl opravdu jedním z apoštolů. Jestli však Polykrates, či spíše maloasijská tradice, skutečně oba muže zaměnila, lze z toho soudit per analogiam, že podobná záměna se stala i s apoštolem Janem? Předně u Filipa jednalo se o dvě historické osoby stejného jména, skutečně existující, z nichž jeden byl apoštolem, druhý pouze jáhnem; existence dvojníka sv. Jana apoštola naproti tomu je více než pochybnou. A pak ze záměny Filipa plyne nanejvýš m o ž n o s t podobné záměny u apoštola Jana. Možnost však ještě není p r a v d ě p o d o b n o s t í, a tím méně s k u t e č n o s t í. Že možnost ona se nestala skutkem, toho důkazem jsou nám ostatní svědectví sv. Ireneae, sv. Polykarpa, Justina a j., která se svědectvím Polykratovým navzájem se doplňují a potvrzují.

Ještě méně možno se odvolávat u Polykrata na jisté legendární rysy, kterými prý jest v jeho listu obestřena postava sv. Jana. Co značí názvy mučéník (μάρτυς) a učitel (διδάσκαλος), je patrné. Mučéníkem se nazývá sv. Jan, protože vydal svědectví (ἐμαρτύρησεν) Kristu v Římě, kde

¹⁾ Forschungen zum N. T. K. p. 142: „Welches immer die Vorstellungen der asiatischen Kirchenlehrer, von der geschichtlichen und amtlichen Stellung des in ihrer Provinz in der frygischen Stadt Hierapolis angesiedelten und begrabenen Philippus gewesen sein mögen, so ist doch von vornherein darüber kein Zweifel möglich, dass es sich um den aus der Apostelgeschichte bekannten Evangelisten, den Nichtapostel Philippus handelt“.

byl pohřben do kotlu s rozžhaveným olejem, a na Patmu, kam byl poslán do vyhnanství. Učitelem sluje se zřetelem na svou apoštolskou a spisovatelskou činnost. Slova pak ona „velekněz se zlatou čelenkou“ neznačí ani, že snad Jan pocházel z velekněžské rodiny, ani že snad nosil jako biskup úbor podobný šatu starozákonního velekněze, ani nemají mystický či allegorický smysl, který v nich vidí Loisy a Holtzmann.¹⁾ Smysl jejich je nepředpojatému čtenáři zřejmým. Postava staříckého Jana, zářící svatostí a velebou, jeho autorita a úctyhodnost mimovolně vyvolávaly obraz starozákonního velekněze, s kterým jej Polykrates srovnává, aby tak vyjádřil a naznačil i vznešenost apoštolského úřadu Janova i hlubokou úctu věřících k němu.

Svědectví listu Polykratova nemáme co děkovati vlivu legendární tvorby, nýbrž svědectví to je pouze výrazem a důsledkem historického faktu, přítomnosti sv. Jana apoštola v Efesu.

* * *

Netřeba šířiti mnohých slov o tom, k jakému závěru vedou všechny předešlé úvahy. Závěr ten vyplývá z nich sám sebou.

Není-li v celé otázce johanitské bodu, který by moderní kritika prudčeji napadala než pobyt sv. Jana apoštola v Efesu, není na druhé straně také v prvotní církevní tradici historického faktu, které by bylo určitěji a jasněji svědectvími tradice doloženo. Tradici tu můžeme sledovat v nej-různějších částech tehdejší Církve, v Malé Asii, v Egyptě, v Africe, v Římě, v Gallii. Muži, kteří tradici onu reprezentují, nezáviselí nikterak ve svých výpovědích od sebe navzájem, nýbrž slova jejich jsou pouze výrazem obecně rozšířeného mínění a přesvědčení. Svědectví jejich pocházejí z druhé poloviny druhého století, než ona všeobecná tradice, kterou tehdy vidíme již všeobecně upevněnou a ustálenou, musí býti původu mnohem staršího a musí sahati až do počátku prvního století. Důsledek tento vnucuje se tím spíše, protože nikde nevidíme, že by někdo tradici o pobytu sv. Jana v Efesu uváděl v pochybnost, ač by to bývalo v zájmu různých heretiků, zvláště Alogů, kteří zamítali čtvrté evangelium.

¹⁾ Loisy, *Le quatr. Evangile* p. 29. — H. Holtzmann, *Einleit. in das N. T.* p. 474.

Nieméně moderní kriticismus pokouší se tak zaručenou tradici zvrátit a usvědčit z bludu. Při tom však nebojuje svědectvími tradice opačné, protože takových není, nýbrž pouze domněnkami a hypothesesami, při nichž s obdivuhodnou obratností činívá logický skok od možnosti — ostatně pochybné — ku pravděpodobnosti. Bližší rozbor těchto kritických teorií nám ukázal, na jak vratkých základech jsou zbudovány.

Theorie tyto vycházejí z argumentu ex silentio, z mlčení věku poapoštolského, tedy z toho nejslabšího druhu důvodu, jehož neoprávněnost je ihned patrnou, když jen poněkud blíže přihlédneme k oněm místům v apoštolských Otcích, kde moderní kritika chce nalézt ono argumentum ex silentio. Hypothese o mučeníctví sv. Jana apoštola v Palestině je opravdové salto mortale, před nímž proto všichni rozvážnější z moderních kritiků ustupují, neodvažujíce se hájiti takovou výstřední thesi. Hlavní úloha připadá záhadné postavě Jana Presbytera, která právě pro svou mlhavost a neurčitost snese všemožné domněnky kritiků. Než i tento Jan Presbyter, jehož se většina kritiků křečovitě zachycuje, rozplývá se při bližším osvětlení jako vidina z dýmu a páry. Na zachránění Jana Presbytera třeba kombinovat moderním kritikům celou soustavu omylů, do nichž první představitelé tradice upadli a v nichž exegetové církevní po osmnáct set let byli držáni, dokud moderní kritika svou methodou nedopomohla k vítězství pravdě. Bližší rozbor však nám ukázal, že to není tradice, nýbrž moderní kriticismus sám, který se v otázce johanitské zapletl do bludů a odporů.

Jedním slovem, tradice o pobytu sv. Jana apoštola v Efesu není ani vyvrácena, ani otřesena. Není příčiny, abychom od ní ustupovali nebo pochybovali o její pravdivosti. Tradice ona zasluhuje plné naší víry, když tvrdí, že to byl sv. Jan apoštol a nikdo jiný, jenž v Efesu žil a zemřel. Tím jeví se obhájeno stanovisko církevní vědy v jedné z podstatných otázek ve sporu o původ čtvrtého evangelia.

OBSAH:

	Strana
I. Úvod. Otázka johanitská v minulosti a přítomnosti	5
II. Tradice o pobytu sv. Jana v Efesu a moderní kritika.	
A. Svědectví tradice	29
B. Theorie moderní kritiky	48
III. Kritika kritiky.	
A. Mlčení věku poapoštolského	63
B. Mučnická smrt sv. Jana apoštola	67
C. Jan apoštol a Jan Presbyter	74
D. Omyly tradice	99



