

UNIVERZITA PARDUBICE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

PANNA MARIE A JEJÍ PŘEDOBRAZY V POHANSKÝCH KULTECH ANTICKÉHO SVĚTA
PAVLÍNA PROCHÁZKOVÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE
2009

SOUHRN

Práce se zabývá problematikou návaznosti mariánského kultu na kultury antických bohyní. Úvodní kapitola přináší stručnou rekapitulaci dosavadního bádání s přihlédnutím k českému prostředí.

Ve druhé kapitole přináším stručný přehled uctívání bohyní od nejranějších dob až do období Římského císařství, kdy se formuje rané křesťanství. Přehled má ukázat kontinuitu náboženských představ o ženských božstvech v lidských dějinách. Připravuje také půdu pro následující pokus o charakteristiku postavy bohyně.

Stěžejní částí práce je sledování raného vývoje mariánského kultu a vývoje pohledu na postavu Panny Marie pomocí studia biblických a apokryfních textů a přehledu raných mariánských hmotných pramenů. V této kapitole je také načrtnut přehled nejranějších mariologických otázek.

V závěru se zabývám problematikou pokřesťanštění pohanských kultů z obecného hlediska, avšak s přihlédnutím právě k mariánskému kultu.

Cílem práce je zjistit, zda kult Panny Marie přejímá prvky z pohanství.

KLÍČOVÁ SLOVA

Panna Marie, rané křesťanství, mariologie, bohyně, pohanské kultury

TITLE

The Virgin Mary and the Models of Marian Concept Present in the Pagan Cults of the Ancient World

ABSTRACT

The essay deals with continuity of Marian cult with ancient cults of pagan goddesses. First chapter brings forward a brief recapitulation of existing research considering Czech background.

Second chapter summarizes worshiping of goddesses from the earliest times to Roman Empire era when the early Christianity was rising up. A goal of this survey is to demonstrate the continuity of religious visions of female deities in human history. It prepares also a ground for subsequent attempt to characterize a goddess.

The main part of the essay watch on early development of Marian cult and the perspectives to the personality of Virgin Mary with the help of a study of biblical and apocryphal texts and summaries of early archeological sources. Also in this chapter is sketched the main problems of early Mariological questions.

In the end of the work it is studied the problems of Christianizing of pagan cults from the general point of view with the emphasis on the Marian cult.

The aim is to discover if Virgin Mary cult takes same elements from the paganism.

KEY WORDS

Virgin Mary, Early Christianity, Mariology, Goddesses, Pagan Cults

OBSAH:

Úvod.....	2
1. Stručný přehled bádání problematiky.....	4
2. Nástin historie úcty k bohyním.....	7
2.1. Paleolitická Venuše.....	7
2.2. Bezejmenné bohyně neolitu.....	7
2.3. Kulty raných civilizací.....	8
2.3.1. Blízký východ.....	8
2.3.2. Řecko.....	10
2.3.3. Řím.....	11
3. Charakteristika bohyní a některé problémy s uchopením problematiky.....	13
3.1. Panenská bohyně.....	13
3.2. Bohyně matka.....	16
3.3. Další znaky.....	21
4. Textové mariánské prameny.....	22
4.1. Marie v Novém Zákoně.....	22
4.2. Zhodnocení Mariina výskytu v Novém Zákoně.....	27
4.3. Jakubovo protoevangelium.....	28
4.4. Zhodnocení Protoevangelia a jeho vliv na další apokryfní spisy a mariánskou tradici....	31
4.5. Apokryfní spisy o Mariině smrti a Mariiny apokalypsy.....	35
4.6. Další apokryfní texty.....	36
4.7. „Žena oděná sluncem...“.....	38
5. Formování mariánského kultu.....	41
5.1. Stručná chronologie.....	41
5.2. Rané hmotné prameny mariánského kultu.....	43
6. Problematika pokřesťanštění v souvislosti s Pannou Marií.....	46
6.1. Efez.....	47
Závěr	49
Bibliografie.....	52
Obrazová příloha.....	57

ÚVOD

Přála bych si, aby byla předkládaná práce vnímána v širších souvislostech. To, co mě hlavně zajímá, je prolínání náboženských systémů v určitém časovém období. Nástup křesťanství na místo pohanských kultů může být z určitého pohledu označován jako změna paradigmatu, já se však domnívám, že to je pohled příliš zjednodušený, který za vítězícím křesťanstvím vidí radikální proměnu formy a praxe víry. Nepočítá s dlouhým časovým úsekem, který křesťanství pro svou úspěšnou expanzi a vývoj potřebovalo, ani nehledí na myšlenkové pozadí, z něhož křesťanství vyrůstá. Považujeme se za dědice křesťanského myšlení, jako bychom se chtěli odtrhnout od jevů, které mu předcházely a nutně je ovlivnily.

Abych dokázala kontinuitu náboženských představ lidstva, vybrala jsem si Pannu Marii jako nástupkyni pohanských bohyní antického světa. Vybrala jsem si tedy postavu z křesťanského prostředí, která v mém pojetí přebírá aspekty srovnatelných postav z pohanského prostředí. Bohyně, které jsem si pro srovnávání zvolila, nesou v sobě panenský nebo mateřský aspekt, popřípadě oba, tedy aspekty specifické právě pro Pannu Marii. Vycházím tedy zpětně od Panny Marie k bohyním, na nichž tyto aspekty sleduji. Opačnému procesu, tedy vyabstrahování jistých znaků charakteristických pro bohyně a jejich následnému „přiložení“ jako formy na Pannu Marii se věnuji spíše okrajově, a to z toho důvodu, že v raném mariánském kultu nebyl ještě prostor pro jejich plné rozvinutí. V textech se sice například objevují zmínky o Mariině zázračné schopnosti uzdravovat, to však spíše odráží lidové tendence, než oficiální mariologii.

Svou komparaci chci založit také na zasazení uvedených postav do určitého časového úseku, protože myslím, že srovnávat současný, stále živý a proměňující se kult Panny Marie s kulty bohyní, které již v současnosti neexistují, je bezpředmětné. Rané křesťanství se formovalo v době pozdního helénismu, v rámci „mezinárodní“ Římské říše, a v počátku bylo součástí specifického náboženského myšlení té doby. Jistá úcta k Panně Marii existovala v křesťanských obcích již od jejich zrodu, mariologie jako taková je otázkou spíše pozdějších staletí, s přesahem do raného středověku. Raný kult Panny Marie je totiž obtížné specifikovat, zaměříme-li se

například na dataci pomocí dochovaných textů, v nichž je Marie oslavována nebo je nějak řešeno její postavení v rámci křesťanské nauky. Často v sobě zahrnují několik obsahových rovin, jejichž datace se různí až v rámci staletí. Analogické problémy, možná ještě výraznější, nastávají při studiu mýtů pojednávajících o bohyních. Proto je někdy nevyhnutelné dávat do souvislosti aspekty, které v sobě nesou očividnou návaznost, ale nemůžeme je časově zařadit, ani jinak určit, jak je tato návaznost zachována. Z hlediska časového určení také například do přehledu rané mariánské ikonografie nezařazují zobrazení Panny Marie jako Piety, ačkoli by se tak dala dobře přirovnat k bohyním trpícím, jako byla Déméter Erinýs, nebo zařadit do konceptu Trojné bohyně, jako postava analogická k bohyni – stařeně, protože je až středověkou a raně novověkou záležitostí.

Hlubším nahlédnutím do raných křesťanských textů, kanonických i apokryfních, se poté pokusím nalézt doklady, které by Marii propůjčovaly vyšší status, než je „pouze“ postavení Ježíšovy matky. Se stejným záměrem prozkoumám i hmotnou stránku nejranějšího mariánského kultu.

Cílem práce rozhodně není Pannu Marii „vyprázdnit“ jako nádobu a nalít ji obsahem pohanského kultu. Nechci tuto křesťanskou postavu označit za bohyni, která se vetřela do křesťanského smýšlení z pohanství, ani ji jakkoli považovat za pohanský přežitek. Pojem „pohanství“ totiž má v naší kultuře jistý pejorativní, či alespoň provokativní nádech. Panna Marie v sobě nese spíše archaické prvky náboženského smýšlení, které byly vlastní i postavám z pohanských kultů. Záměrem práce je vysledovat, jak se v mariánském kultu ustanovovaly, v rámci doby a prostředí.

1. STRUČNÝ PŘEHLED BĀDÁNÍ PROBLEMATIKY

Bohyně byla v náboženských systémech koncipovaných od úsvitu lidstva vždy nějak přítomna. Badatelské uchopení jejího postavení souvisí s mýtem rozdělení světa na mužský a ženský, dvě části, které se v lepším případě doplňují, v horším případě jsou diametrálně odlišné. Bohyně byla vnímána jako Matka, Manželka, případně samostatné božstvo, stále však jako určitý protipól k mužským bohům, a to i v případě konceptu matriarchálního stádia, které bylo později vytlačeno expandujícím náboženstvím patriarchátu.

Právě koncept dávného období matriarchátu se stal jednou z nejnvlivnějších tradic vědeckého studia ženských božstev. Nic na tom nemění fakt, že s touto teorií poprvé, v roce 1851, při přípravě v této problematice stěžejního díla „*Das Mutterrecht*“ (1861), přišel švýcarský právník a historik římského práva J. J. Bachofen (1815–1887), pouze na základě četby knihy F. W. E. Gerharda, „*Metron und Göttermutter*“ (1849).¹

Na teorii matriarchálního stádia předcházejícího pozdějšímu patriarchátu, který přetrval do současnosti, s oblibou později poukazovali psychoanalytici, marxisté a feministky.² Ve 20. století se Bachofenovou prací volně inspiroval básník a esejista R. Graves, jenž vnesl do okruhu našeho bádání druhou nejnvlivnější myšlenku, teorii trojnosti bohyně, tedy jedna bohyně vystupující v jednom mýtu v podobě dívky či panny, matky a stařeny.³ „Původ této konstrukce je nejasný, byla však velmi pravděpodobně ovlivněna Trojjedností Boží podle křesťanského dogmatu.“⁴ Ačkoli je i tento postulát spíše intuitivní, než založený na kritickém postupu, dá se do tohoto schématu částečně zařadit i Panna Marie, ve svém podobách Panny, Matky a truchlící Piety.

Zatímco první vlna vědeckého zájmu o bohyně se objevila zhruba na přelomu 19. a 20. století, tedy v období konstituce nových vědeckých oborů jako je sociologie či psychologie, v nichž potom tento zájem našel uplatnění, druhá přišla na rozhraní 70. a 80. let 20. století. Velkým podnětem pro znovuoživení naší debaty se stalo hnutí

¹ BORGEAUD, Philippe. *Mother of the Gods*. s. xi.

² Tamtéž. s. xv.

³ GRAVES, Robert. *Řecké mýty*. s. 10.

⁴ IWERSEN, Julia. *Virgin Goddess*. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 9601.

feminismu.⁵ Právě feministky (ale nejenom ony) přicházejí s vědeckým zájmem o Pannu Marii.⁶ Kromě kritiky Mariina postavení v oficiální katolické teologii,

„pokoušejí se někteří feministní myslitelé navrátit Marii význam zneuznané bohyně křesťanské tradice (...). Z tohoto pohledu raná církev jen částečně porazila náboženství bohyní starověkého světa. Tato náboženství byla nahrazena a vtělena do křesťanství v postavení a úctě přidělených Panně Marii...“⁷

V současnosti toto stanovisko k Panně Marii jako nástupkyni archaických bohyní víceméně přetrvává, problém je však uchopen kritičtěji. P. Borgeaud, autor práce sledující vývoj ženských božstev od anatolské Kybelé, Velké Matky bohů, ke křesťanské Marii Bohorodičce, hovoří o teorii, na které stavíme, jako o „moderním mýtu“⁸. Kritizuje hlavně zjednodušující náhled na přenesení symboliky a funkcí starověkých pohanských bohyní na Pannu Marii.⁹

Právě zjednodušení naší problematiky, míchání přístupů, hlavně historizující a psychologizující perspektivy, se může stát největším kamenem úrazu našeho bádání. Už jen letmý přehled dějin bádání o bohyních ukazuje, na jak vratkém, téměř nevědeckém základě celá problematika stojí. V českém prostředí navíc chybí tradice zájmu o tuto problematiku. Kromě překladů neexistuje česko-jazyčná monografie cele se věnující právě studiu úcty k bohyním, natož studiu pohanských reminiscencí v mariologii, respektive v mariolatrii. Literaturou přístupnou v češtině jsou navíc často překlady již starších prací, jejichž stanoviska dnes byla překonána, případně zpochybněna. Zmínku o vlivu pohanských kultů na uctívání Panny Marie má ve své studii Iva Doležalová, ironií osudu se však jedná o anglický text.¹⁰ Světlou výjimku v české bibliografii tvoří její další práce, „Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku“¹¹, která je přepracováním referátu předneseného na konferenci *Žena*

⁵ PRESTON, James. Goddess Worship: Theoretical Perspectives. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3613.

⁶ Vůbec první větší zájem o Pannu Marii v novodobé historii vyšel z protestantské kritiky mariologie v 16. století. (blíže viz BENKO, Stephen. *The Virgin Goddess*. s. 1- 2).

⁷ BEATTIE, Tina. *Mary: Feminist Perspectives*. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 5755.

⁸ BORGEAUD, Philippe. Cit. dílo. s. xv.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ DOLEŽALOVÁ, Iva. The Rise of Christian Cult as a Result of Interreligious Communication. In DOLEŽALOVÁ, Iva a kol. *Religion in Contact*. s. 94.

¹¹ DOLEŽALOVÁ, Iva. Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku. *Religio*. listopad 1996. roč. 4. č. 2. s. 149 – 156. ISSN 1210 – 3640.

v *náboženstvích světa* pořádané Českou společností pro studium náboženství v listopadu 1995. Podobně přínosný je pro české prostředí i článek Věry Tydlitátové, „*Efesos, město panny*“¹². O podobnosti zpodobnění Panny Marie a archaických, respektive antických bohyní, se v českém prostředí zmiňuje například přední český filosof Zdeněk Kratochvíl.¹³

¹²TYDLITÁTOVÁ, Věra. Efesos, město panny. *Dingir*. 2002. roč. 5. č. 3. s. 15 – 17. ISSN 1212 – 1371.

¹³ Např. ve svém přednáškovém kurzu „*Řecké obrázky*“.

2. NÁSTIN HISTORIE ÚCTY K BOHYNÍM

Abychom dokázali kontinuitu úcty k bohyním, přinášíme letmý přehled její historie od nejranějších dob náboženského náhledu na svět až do doby pozdně římské, kdy se ustanovují i první křesťanské obce.

2.1. PALEOLITICKÁ VENUŠE

Úcta k ženské bytosti se objevuje již v období pozdního paleolitu (zhruba 20 000 – 8 000 př. K.), což potvrzují archeologické nálezy uměleckých zobrazení ženských postav z téměř celého světa. Nejtypičtějším dokladem jsou tzv. sošky Venuší (viz obrazová příloha – Venuše Willendorfská), tedy figurky z nepřeberného množství tehdy dostupných materiálů zobrazující ženy se zvýrazněnými reprodukčními znaky. Ačkoli v interpretaci těchto nálezů dodnes panují neshody, většina badatelů předpokládá, že se paleolitický člověk snažil výrobou Venuší vyjádřit symboliku plodnosti.¹⁴ Patrně však ještě nepředstavovaly konkrétní bohyně.

2.2. BEZEJMENNÉ BOHYNĚ NEOLITU

V neolitu (asi 8 000 – 4 000 př. K.) je patrná návaznost na předchozí období, u naddimenzované ženské figury se však objevují zobrazení zvířat, často býků nebo lvů. Pro označení těchto obrazů se ve vědecké obci vžil termín Paní zvěře. Bohyně v této roli se pak objevuje ještě mnohem později.¹⁵ Někdy je neolitická ženská soška očividně těhotná, popřípadě je stylizována do pozice, jako by rodila. „Také ji můžeme spatřit s hlavou krávy a s dítětem, které má hlavu býka.“¹⁶

Jedním z významných nalezišť podobných výjevů je neolitické sídlo Çatal Hüyük v Anatólii, které můžeme datovat zhruba do 7. až 6. tisíciletí př. K. V zobrazovaných scénách, kdy ženská figura sedí na trůnu, či pozvedá paže v adoračním gestu (ukázka

¹⁴ PRESTON, James. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3584.

¹⁵ Mnoho příkladů nacházíme v klasické řecké mytologii. Příkladem může být Artemis. Stejně tak maloasijská Kybelé je často zobrazována s lvíčkem ležícím na kolenou nebo bohyně Déméter je zobrazována jedoucí či sedící na lvu (viz příloha).

¹⁶ CAMPBELL, Joseph. *Primitivní mytologie*. s. 133.

stejného typu, jen z pozdější doby, viz příloha), již můžeme hledat zpodobnění bohyně. V Çatal Hüyük se objevuje ženská figura i ve spojitosti s mužskou, což je pro neolit poměrně neobvyklé.¹⁷ Typické je pro toto naleziště také zobrazení bohyně ve třech formách: jako mladé ženy, rodící matky a staré ženy.¹⁸ Našlo se i množství výjevů zobrazujících dvě bohyně, z nichž jedna právě rodí.¹⁹ Jinde se bohyně zase objevuje jako ptačí, či hadí božstvo spojené s deštěm a vodou.²⁰

Při pohledu na tyto neolitické obrazy již můžeme uvažovat o jistých kultech. Otázkou je, zda lze hovořit o jednotném kultu, který se rozkládal po celé Evropě a Středním východě, nebo každá jednotlivá bohyně reprezentuje svou vlastní kultickou tradici. Některé se zdají být totiž spojeny spíše s uctíváním předků, smrtí a životem po životě, jiné se více podobají bohyním plodnosti. Jisté však je, že tyto postavy bohyní se neobjevily v důsledku neolitické revoluce, nýbrž navazovaly na své starší předobrazy.²¹

2.3. KULTY RANÝCH CIVILIZACÍ

V raných městských civilizacích (4 000 – 800 př. K.) dosud bezejmenné bohyně získávají jméno a stávají se součástí rozvinutějších pantheonů. Pramenem se nám díky prvnímu užívání písma stávají i písemné památky. Budeme se soustředit pouze na bohyně vystupující v zeměpisném prostoru relevantním pro naše bádání, ačkoli ženská božstva hrála (a často stále dosud hraje) významné role i ve vzdálenějších civilizacích, jako je například Indie. My se však budeme pohybovat v oblasti mediteránu a Blízkého východu.

2.3.1. BLÍZKÝ VÝCHOD

Čilý kulturní ruch na Blízkém východě vedl k rozvinutí složitých mytologických a kultovních systémů s množstvím mezikulturních výpůjček. Jako nejstarší městská

¹⁷ Ve většině pozdějších kultů má bohyně právě mužského partnera.

¹⁸ Tak se bohyně objevuje podle badatelů i v pozdějších mytologiích. Viz např. GRAVES, Robert. cit. dílo. s. 10.

¹⁹ Přeskočíme-li o pár tisíciletí dopředu, je Panna Marie někdy velmi podobně zobrazována se svou matkou, sv. Annou (např. Leonardo Da Vinci: Svatá Anna samotřetí – viz příloha)

²⁰ PRESTON, J. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3585.

²¹ Tamtéž. s. 3585.

civilizace z této oblasti, a nejstarší městská civilizace vůbec, byla identifikována civilizace Uruku (asi 3 900 – 3 500 př. K.). Nejstarší zde nalezený oltář byl zasvěcen Innaně, neboť právě tato bohyně byla patronkou celého města. Inanna vystupuje v nejstarších literárních dílech lidstva²² jako královna nebe a země a bohyně lásky a pravděpodobně hrála i roli v upevňování sociální organizace městského státu. Ačkoli není jedinou bohyní archaického Sumeru, je patrně bohyní nejvýznamnější. Postava Inanny je součástí amalgamace sumerského a akkadského náboženství sahající do třetího tisíciletí před Kristem, nebo dokonce ještě hlouběji do historie, a je spojena s plodností, vývojem usedlého způsobu života ve společenské organizaci a rozvojem prvních urbanistických celků. Byla považována za rovnocennou bohu nebes Anovi, který měl v sumerském pantheonu nejvyšší postavení. Později ji můžeme identifikovat se semitskou bohyní Ištarou a západosemitskou bohyní Astarte. Tyto bohyně, stejně jako kanaánské Ašerat a Anat, bohyně války, byly velmi pravděpodobně uctívány starými Hebrejci, o čemž jsou důkazy i ve Starém Zákoně (např. 1Kr 11,5. nebo 1Kr 15,13).²³ Vyskytly se dokonce textově podložené domněnky, že v předexilní době uctívali staří Hebrejci Jahveho ve spojení s ženským paderem, který byl představován právě bohyněmi Ašerat nebo Anat, a toto uctívání nebylo jen okrajovým jevem „lidového náboženství“.²⁴

Až do křesťanských dob přetrval kult bohyně Atargatis, jež je aramejskou obdobou výše jmenovaných bohyní.²⁵ V římské době byla uctívána jako Dea Syria a pod vlivem helénismu ztotožněna s jinými ženskými božstvy, jež zastávala podobné funkce, jako byla Kybelé nebo Isis.²⁶

²² Innana je první bohyní, která ve světové mytologii sestupuje do podsvětí. Toto mytologéma je ve spojitosti s bohyněmi velmi časté, výrazně se objevuje v Řecku, do podsvětí (pekla) sestupuje v apokryfních textech i Panna Marie, aby zde prosila za hříšné (Zjevení Mariino. In DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy III.* s. 240 – 249).

²³ PRESTON, J. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion.* s. 3586.

²⁴ ANTALÍK, Dalibor. Jahve a jeho paderos v náboženství předexilního Izraele. *Religio.* listopad 1996. roč. 4. č. 2. s. 137. ISSN 1210 – 3640. Blíže k této problematice viz celý článek (s. 127 – 137).

²⁵ HARVEY, Susan Ashbrook. Women in early Syrian christianity. In CAMERON, Averil - KUHRT, Amélie. *Images of Women in Antiquity.* s. 289.

²⁶ Blíže k této bohyni a jejímu vlivu na římské náboženství a rané křesťanství v Blízkovýchodní oblasti viz BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 53 – 64. nebo HARVEY, Susan Ashbrook. Women in early Syrian christianity. In CAMERON, Averil - KUHRT, Amélie. *Images of Women in Antiquity.* s. 288 – 298.

Ve starověkém Egyptě nacházíme rovněž množství ženských božstev, která hrají poměrně významnou roli ve staroegyptské mytologii. Z těch významnějších můžeme jmenovat například bohyni Nut, jejíž tělo tvoří nebeskou klenbu, Hathor, která také plní funkci nebeského božstva a honosí se korunou z kravských rohů, a konečně Eset²⁷, bohyni moudrosti a soucitu, jež se později stala předmětem významného mysterijního kultu. Její jméno je etymologicky příbuzné s výrazem pro „trůn“. Staroegyptští faraóni sami sebe považovali za její potomky.²⁸ Zpodobnění bohyně Eset kojící svého syna Hora je velmi často přirovnáváno k podobnému vyobrazení Marie s Ježíšem (srovnání viz obrazová příloha).²⁹

2.3.2. ŘECKO

Ve starém Řecku pozorujeme podobně složitou situaci. Bohyně předolympských kultů byly obvykle spojeny s vegetačními rituály. Příkladem může být Gaia, chthonická bohyně a matka všech bohů. Tato bohyně byla spojována s Delfskou věštírnou před tím, než tuto funkci převzal Apollón.³⁰

První jména bohyní z řeckého prostředí nalézáme již v mykénské době na tabulkách psaných lineárním písmem B datovaných do 14. až 13. století př. K. Je tu jmenována například Héra, Artemis a Démétér (v podobě Dámétér). „Velmi významným božstvem byla na Krétě mocná bohyně, zvaná Potnia či Paní,... vládkyně zvířat... (, která) připomíná i anatolskou Velkou matku bohů Kybelu.“³¹

Ačkoli v Olympském pantheonu má každá bohyně svou specifickou funkci (jež jsou dobře rozlišeny například u Homéra), některá božstva mohou kvůli podobným, respektive stejným atributům a přívlastkům poněkud splývat. Například Démétér a Persefona se v jistých mýtech chovají jako jedna bohyně, která v jednu chvíli vystupuje jako mladá dívka a vzápětí jako zralá žena – matka. Právě tyto dvě bohyně jsou rovněž

²⁷ Eset a Hathor jsou někdy ztotožňovány, protože obě plní jistou mateřskou funkci.

²⁸ PRESTON, J. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3586.

²⁹ Na to poukazoval již J. G. Frazer, viz FRAZER, James Georg. *Zlatá ratolest*, s. 640.

³⁰ PRESTON, J. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3587.

³¹ VIDMAN, V. *Od Olympu k panteonu*. s. 18.

hlavními božstvy mysterijního kultu, jenž spojuje plodnost přírody s individuálním znovuzrozením zasvěcence.

Na Démétéřin mýtus naráží už Homér, jehož dílo, stejně jako dílo mytologa Hésioda, charakterizuje náboženské představy archaické doby. V klasické době převládá stále ještě antropomorfní polytheismus. V této době také dosahují svého vrcholu městské státy, pro něž je typický společný kult. Významným společným kultem bylo například uctívání Pallas Athény, která byla hlavní ochránkyní Athén. V Athénách se v této době také ustanovuje představa dvanácti hlavních olympských bohů, z nichž polovinu tvoří právě ženská božstva.³²

Vedle státních kultů se na venkově projevovala i náboženská úcta k héroům a polobožským bytostem. Zmínit bychom mohli alespoň nymfy, jež vystupovaly hlavně jako ochránkyně pramenů a vod, doklady o jejich uctívání nacházíme však i v lesích, hájích, horách a hlavně v přirozených jeskyních.³³

Období helénismu přináší velkou proměnu náboženských představ. Objevuje se požadavek univerzálních božstev, jako protějšku univerzální říše, kterou předtím vybudoval Alexandr Veliký. Vyznavači zároveň touží po individuálním až vnitřním vztahu ke svému Bohu. Oba tyto požadavky splňují orientální, hlavně egyptské kultury, které se v této době mohutně rozšiřují po celém řecky mluvícím světě. Jednou z nejpobulárnějších božstev se stává bohyně Isis, původně egyptská bohyně, přijatá po procesu helenizace do řeckého pantheonu (helenizovaná podoba Isis viz příloha).

2.3.3. ŘÍM

O raném římském náboženství toho příliš nevíme. Bohové této počáteční fáze jsou spíše abstraktní představou, než živoucími postavami. Jejich jména byla konkretizací jejich funkce. K úplné antropomorfizaci římských bohů dochází až vlivem řeckých představ. Bohyně jako Venus („Půvab“) nebo Ceres („Obilní zrno“) byly postupně ztotožněny se svými řeckými protějšky. Jisté je, že Římané byli ve svém náboženském smýšlení od raných dob pod vlivem řecké a etruské kultury. Římský pantheon známe v úplnosti až od dob republiky. Římané však formálně zachovávali

³² Tamtéž. s. 27 – 29.

³³ Tamtéž. s. 30.

staré kultury. Mezi ně patří i kult Diany z posvátného háje u jezera Nemi³⁴. Zároveň neustále dochází k pronikání orientálních kultů.³⁵ „V roce 204 před Kristem římská aristokracie oficiálně přebrala kult anatolské bohyně Kybelé, která byla později známa jako Magna Mater (Velká Matka).“³⁶ Populární bohyně byla vzápětí považována za národní božstvo. Kybelé byla spojena, jako ostatně mnoho dalších bohyň³⁷, s uctíváním jejího milence, jenž během prováděných rituálů umíral a procházel znovuzrozením (v nové, často rostlinné podobě) v souvislosti s vegetačním rokem. Podobně se v době helénismu na římském území objevilo i uctívání egyptské bohyně Eset, ovšem již známé pod polatinštělou podobou jména, Isis. Tyto kultury, ve své mysterijní a soteriologické podobě, byly v Římě velmi oblíbené i v době křesťanství.

³⁴ Blíže k tomuto kultu např. FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*.

³⁵ VIDMAN, V. cit. dílo. s. 40 – 50.

³⁶ PRESTON, J. Goddess Worship: An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3587.

³⁷ Například Afrodita nebo Persefona.

3. CHARAKTERISTIKA BOHYNÍ A NĚKTERÉ PROBLÉMY S UCHOPENÍM PROBLEMATIKY

Pouhý výčet bohyní by nám však nepřipravil půdu pro náš badatelský záměr. Ne každá z těchto postav by se totiž zpětně mohla zdát být předobrazem Panny Marie. Pouhé vyabstrahování znaků, které by vytvořily matici, podle níž bychom mohli hodnotit ženská božstva jako odpovídající vzory Panny Marie či nikoli, je sice příhodnou metodou, avšak příliš zjednodušující. Předchozí přehled dějin úcty k ženským božstvům měl dokázat, jak staré základy tato úcta má. Na počátku však pravděpodobně nestojí uctívání nějaké transcendentní bytosti, nýbrž ženství samotného. Mateřství a plodnost, bezpochyby výsostně ženské funkce, byly zjevně jádrem, či alespoň podstatnou složkou, většiny kultů věnovaných ženským božstvům. Americký badatel Stephen Benko považuje porozumění těmto ženským rolím za všeobecně lidské. Stejně tak koncept mateřství ve spojitosti s panenstvím není podle něj inovací křesťanské teologie, nýbrž existoval již v bezpočtu pohanských variacích, a stejně jako u předchozího, i tomuto konceptu každý nějak předem rozumí.³⁸ Pokud přijmeme tuto teorii, tak Panna Marie není jen pouhou křesťanskou náhražkou za pohanské bohyně, nýbrž sama je ztělesněním mateřského a ženského archetypu neustále se opakujícího v lidských dějinách. I za tímto pohledem se však může v extrému rozplynout její originalita, která, předpokládejme, vychází ze spojení reálné postavy židovské dívky Mariam, matky Ježíše, z židovských biblických představ o zrození mesiáše a z mýtických prvků mediteránu a Blízkého východu. Stejně tak mizí i originalita ženských božských postav před ní. Odmítnout teorii archetypů, která se nám takto do našeho bádání promítá, ale také jednostranně nelze, už proto, že ji většina badatelů v této oblasti přijímá.³⁹

3.1. PANENSKÁ BOHYNĚ

Určíme-li tedy rysy, které jsou u Panny Marie z pohledu teorie archetypů nejzřetelnější, jsou to bezpochyby její postavení Panny a Matky, v novozákonním pojetí

³⁸ BENKO, Stephen. *The Virgin Goddess*. s. 12 – 13.

³⁹ Zřetelné je to například u Karla Kerényho a Josepha Campbella.

v těchto rolích dokonce působí zároveň⁴⁰. V izraelském kulturním prostoru nehrálo panenství zvláštní roli. Ve Starém Zákoně se spíše klade důraz na plodnost, o panenství není fakticky ani zmínka (o problematice Izajášova proroctví se zmíníme v kapitole Panna Marie v Novém Zákoně). Naopak v mytologii starého Řecka, a i v pozdějším římském náboženství, nese status panny či panice jisté významové hodnoty. V řecké mytologii se panenské bohyně objevují dokonce častěji, než jiné božské či mýtické postavy. „Božské panny jsou pro toto náboženství... tak typické, že je nelze nazývat „náboženstvím Otce“, „náboženstvím Matky“, ani kombinací obojího.“⁴¹ Panenství v klasickém Řecku symbolizuje spojení mezi světem lidí a bohů, či lépe spojení se světem prajednoty. Panna či panice ještě nevstoupili do stavu plného ženství, respektive mužství, nesou tedy v sobě aspekty obojího. Jako takoví mají lepší předpoklady pro kontakt s nadpřirozenem.⁴² V tomto významu se smysl panenství přenesl přes osobu Panny Marie i do křesťanství. Panenství Mariino je nutným předpokladem pro „druhé Boží stvoření“. Její status neposkvrněnosti nutně odkazuje na „neposkvrněnost“ země před prvním stvořením v Genesis. Přes její osobu vstoupil do světa „druhý Adam“, jenž v sobě spojoval Boha a člověka.⁴³

V klasickém Řecku ale v sobě neslo panenství ještě význam jisté nezávislosti na společnosti postavené na patriarchálním řádu. Panenství tak v sobě neslo jisté konotace divokosti a nezkrocenosti.⁴⁴ V Římě byly panenské Vestálky na druhou stranu dokonce součástí státního kultu.

Všechny tyto obsahy převzaté z profánního světa se pak objevovaly v mytologii u panenských bohyní.

Příkladem panenské bohyně je Artemis, původně arkadská bohyně, jejíž starobylý kult byl rozšířen i v době raného křesťanství. Je to také jediná pohanská bohyně, jejíž jméno se objevuje v Novém Zákoně (Sk 19, 23 – 40). Artemis je bohyní, jejíž panenství v sobě zahrnuje právě aspekt divokosti a nespoutanosti. Je bohyní volné přírody a hor, lovu a lukostřelby. Věčné panenství si podle mýtu jako malá vyprosila na svém otci

⁴⁰ V mytologickém pojetí můžeme považovat spojení těchto rolí za analogii ke spojení Ježíšova lidství a božství.

⁴¹ KERÉNYI, Karl – JUNG, Carl Gustav. *Věda o mytologii*. s. 129.

⁴² DRIJVERS, Han. *Virginité*. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 9607.

⁴³ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 11.

⁴⁴ IWERSEN, Julia. *Virgin Goddess*. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 9603.

Diovi.⁴⁵ Mladičké nymfy, které tvoří její družinu, jsou snad ozvěnou jejího kultu, do něhož byly zasvěcovány již devítileté dívky a ve službách bohyně zůstávaly až do svého sňatku.⁴⁶ Artemis tak podle pověry chránila jejich panenství, jak nejdéle to bylo možné. Během sňatku dívka odevzdávala bohyni své hračky a bohyně se pak starala o lehký průběh porodu jejich dětí.⁴⁷ Ačkoli je Artemis většinou spojována se ženami a dívkami, je nutno připomenout, že jako bohyně lovu, potažmo boje, byla patronkou i chlapců a mladých mužů. Ve Spartě snad v dávných dobách během rituálů docházelo i k lidským obětem, později byli před její sochou rituálně bičováni mladíci, aby tak byli připraveni na válečné strasti.⁴⁸

Stejně jako jejímu bratru Apollónovi, i Artemis byl darován luk s šípy. Byla nazývána „Panna stříbrného luku“ a tento stříbrný luk má být symbolickým odkazem na její původní funkci měsíční bohyně.⁴⁹ Neviditelný šíp vystřelený z Artemidina luku byl prý příčinou smrti žen, které zemřely kvůli nemoci, či nebyla příčina jejich smrti vysvětlitelná nebo byla neznámá.⁵⁰ Proto Héra v Iliadě Artemis posměšně říká, že ji Zeus učinil „...lvicí... ženám“ (Ílias XXI, 483). Naproti tomu je Artemis také bohyní léčivých pramenů.

Artemis tedy můžeme považovat za bilaterální postavu, která na jednu stranu je bohyní ochrannou až mateřskou a na druhou stranu je božstvem ničivé povahy. Tento paradox je dán patrně její archaičností a také tím, že její rozšiřující se kult postupem času pohltil kultury jiných, převážně místních bohyní, jejichž aspekty potom Artemis přebrala. Tak například podle tradice při zakládání Efezu našli iónští osadníci na místě svatyni božské Matky, snad maloasijského původu, která byla uctívána původními obyvateli. Tato bohyně byla s Artemidou později ztotožněna.⁵¹ Tak se Artemis dostává do svazku s Velkou Matkou Bohů Kybelé, jejíž uctívání také přišlo z Malé Asie.

⁴⁵ GRAVES, Robert. cit. dílo. s. 79.

⁴⁶ TYDLITÁTOVÁ, Věra. cit. dílo. s. 15.

⁴⁷ GRAF, Fritz. Artemis. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 507.

⁴⁸ ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a hrdinové antických bájí*. s. 71.

⁴⁹ GRAVES, Robert. cit. dílo. s. 81.

⁵⁰ GRAF, Fritz. Cit. dílo. s. 506.

⁵¹ TYDLITÁTOVÁ, Věra. cit. dílo. s. 15.

3.2. BOHYNĚ MATKA

Druhou jasně viditelnou podstatou Panny Marie je bezpochyby její mateřství. Ze stručného přehledu úcty k bohyním je nám jasné, že kulty mateřských postav se objevovaly již pozdním paleolitu. V řecké mytologii byly mateřské bohyně často ve spojení právě s panenskými bohyněmi. Nejvýraznější příklad máme asi v postavách Démétery a Persefony. V eleusinských mystériích se o nich často hovoří jen jako o „dvou bohyních“. „Persefoné je především matčina Koré: bez ní by Démétér nebyla *Métér*.“⁵² Někdy se k této dvojici přidává ještě Hekaté, která v sobě nese aspekty obou bohyní, povahu chtonické Démétery a vlastnosti panenské Persefony, badateli je však chápána jako měsíční bohyně, která doplňuje dvojici Matky a Dcery.⁵³ Často nesou v řecké mytologii mateřský aspekt přímo panenské bohyně. Mají přívlastek kúrotrofos (ukázky typu kúrotrofos viz příloha), jako například právě panenská Artemis, starající se o mladé chlapce a dívky. Jako Artemis Locheia byla zas vzývaná ženami v porodních bolestech, protože ji samu její matka Létó nosila a zrodila bez bolestí, a Artemis pak krátce po svém narození pomáhala na svět svému bratru Apollónovi.⁵⁴

Některé bohyně měly mateřství přímo ve svém pojmenování, jako například již výše zmiňovaná, původem anatolská bohyně Kybelé (klasické zobrazení bohyně s koláčem a tympanonem viz příloha). Již ve Frýgii, kde se její zobrazení objevují během prvního tisíciletí před Kristem, ji uctívali pod označením Méter, „Matka“, zatímco slovo „Kybeliya“, z něhož později vzniklo řecké Kybelé, a posléze latinské Cybele, bylo pouze epiteton, který znamenal „hora“. Na přelomu 7. a 6. století př. K se uctívání Kybelé poprvé objevuje v řeckých koloniích západního mediteránu a v 6. st. př. K. vzniká Homérský hymnus č. 14, který je adresován bohyni „Meter“, jež je v básni oslovoována jako „Matka všech bohů a všech lidských bytostí“. Kybelin kult se v Řecku později ustálil, často bývala ztotožňována i s domácimi mateřskými božstvy, jako byla Rhea či Gaia, v helénské epoše se mohutně rozšířil, převážně zpět do Malé Asie, a byl spojen s kultem mladého milence Attida, umírajícího a znovu se rodícího boha. Takto přetvořen se Kybelin kult opět vrátil i do Frýgie.⁵⁵

⁵² KERÉNYI, Karl - JUNG, Carl Gustav. cit. dílo. s. 133.

⁵³ Tamtéž. s. 133 – 135.

⁵⁴ GRAVES, Robert. cit. dílo. s 79 – 83.

⁵⁵ ROLLER, Lynn E. Cybele. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 2108 – 2110.

V Římě byla Kybelé známa hlavně jako Magna Mater, „Velká Matka“. Její kult byl oficiálně ustanoven na základě proctví Sibylliných knih a věštby v Delfách v roce 204 př. K. Bohyně, představovaná poměrně malým černým kamenem, snad meteoritem, přeneseným z města Pessinos v Severní Frýgii, měla město chránit v nejistém období punských válek.⁵⁶ Už od počátku byly ale některé projevy tohoto východního kultu vnímány negativně, trnem v očích byli hlavně Kybelini kněží, zvaní gallové, kteří ve své úctě k bohyni „...zraňovali a zohavovali své tělo a dokonce sami sebe kastrovali.“⁵⁷ Takovéto extatické projevy, spořádanému státnímu římskému náboženství cizí, byly posléze omezeny pouze na chrámový komplex a okázalé průvody po městě byly zakázány zcela.⁵⁸ Naproti tomu byla Kybelé v době císaře Augusta ztotožněna s původní bohyní legendárních předků Římanů, kteří podle mýtů pocházeli z Tróje. Proto se jí někdy říkalo „Idská“. V Římě tedy svým způsobem existovaly vedle sebe Kybeliny kultury dva: jeden oficiální, upraven podle státní normy, a jeden původní s divokými východními prvky.⁵⁹

Na konci 2. st. př. Kr., kdy byl Kybele zasvěcen chrám na Palatinu, objevuje se v Římě i uctívání jejího milence Attida. V císařské době, tedy v době, kdy se v Římě objevuje i křesťanství, pak jeho role ve společném kultu stoupá. Okázalé slavnosti konané od 15. do 27. března v souvislosti s Attidovým zmrtvýchvstáním byly v křesťanských očích obdobou velikonočních svátků. Není také bez zajímavosti připomenout, že 25. březen, který v křesťanské tradici figuruje jako den, kdy Archanděl Gabriel zvěstuje Marii narození Ježíše, byl v kultu Kybely a Attida během slavností označován jako *Hilaria*, „den radosti“, jelikož tento den Attis procházel znovuzrozením.⁶⁰ Během celonoční slavnosti předcházející tomuto dnu sděloval archigallos, tedy vrchní kněz bohyně Kybely, který jako jediný nemusel podstupovat kastraci, věřícím „euangelion“, radostnou zvěst o Attidově zmrtvýchvstání.⁶¹ Slavnosti byly mysterijního charakteru a jejich iniciační prvky vycházely z eleusinských mystérií.⁶² Na závěrečný den slavností, 27. března, byla věřícími rituálně omývána

⁵⁶ BORGEAUD, Philippe. cit dílo. s. 57 - 58.

⁵⁷ VIDMAN, V. cit. dílo. s. 48.

⁵⁸ Tamtéž. s. 49.

⁵⁹ BORGEAUD, Philippe. cit dílo. s. 62 – 63.

⁶⁰ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 74.

⁶¹ DOSTÁLOVÁ, Růžena – HOŠEK, Radislav. *Antická mystéria*. s. 192.

⁶² Tamtéž. s. 190.

posvátná Kybelina socha v římském potoku Almon. Toto omývání, Lavatio, nemělo s attidovským cyklem mnoho společného, byla to slavnost karnevalového charakteru, mnohem staršího původu, než ostatní dny oslav.⁶³ Každoroční rituální omývání sochy připomíná každoroční koupel bohyně Héry, která si tak obnovovala své panenství. Stejně činila i Afrodita v Pafu.⁶⁴ Je nutno dodat, že v některých pozdějších verzích Kybelina mýtu je i ona, výsostně mateřská postava, zpočátku pannou, která své panenství ztrácí ve svazku s Attidem.⁶⁵

Ve druhém století po Kristu zaplavují římskou říši nové orientální kulty, jejichž hlavním rysem byla soterologie.⁶⁶ Také starší kulty procházejí významnou změnou. Už od prvního století se směly bohoslužby Kybely a Attida konat i na veřejnosti, v polovině druhého století se pak v jejich kultu objevuje nový výrazný prvek, tzv. taurobolium. Jednalo se o obětování býka, jehož krev měla věřícímu zajistit duchovní očistu. Původně dostával zasvěcenec pouze nádobku s krví obětovaného zvířete, ve 4. století se však rituál proměňuje v krvavé divadlo, které bylo silně kritizováno křesťanskými současníky. Zasvěcenec prý sestoupil do jámy pokryté prkny, na nichž byl býk rituálně zabíjen, a jeho krev stékající přímo na zasvěcence měla očistné účinky vedoucí ke znovuzrození. Tento akt musel zasvěcenec podstupovat každých dvacet let.⁶⁷ Taurobolium samozřejmě vyvolávalo analogie s křesťanským křtem, samotnými křesťany však bylo zesměšňováno a býčí krev byla dávana do kontrastu s očišťující krví Kristovou.⁶⁸

Soteriologickým kultem bylo v císařském Římě i uctívání mateřské bohyně Isis. S touto původně egyptskou bohyní se v 5. století před Kristem setkává Hérodotos, ztotožňuje ji s Déméterou (Hérodotos II, 59) a popisuje její slavnosti (Hérodotos II, 61). V době helénské pronikla Isis jako součást egyptského kultu, který v sobě sdružoval mnohá egyptská božstva, do celého prostoru obývaného Řeky, včetně jižní Itálie. V Římě se její uctívání objevuje prý už v roce 80 př. K., jak nám to dokládá Apuleius

⁶³ Tamtéž. s. 192.

⁶⁴ GRAVES, Robert. cit. dílo. s. 48.

⁶⁵ DOSTÁLOVÁ, Růžena – HOŠEK, Radislav. cit. dílo. s. 188.

⁶⁶ VIDMAN, Ladislav. cit. dílo. s. 64.

⁶⁷ Tamtéž. s. 65 – 66.

⁶⁸ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 74 – 75.

ve „Zlatém oslovi“ (*Metamorfózy* XI, 30)⁶⁹. Od tohoto autora se také dochovalo nejvíce zpráv o Isidině kultu.

V původním egyptském mýtu je Isis, či spíše Eset, jak zní její původní jméno, manželkou svého bratra Osirida (Usirewa). Osirise však zavraždí žárlivý bratr Séth (Sutech), který rozseká jeho tělo na čtrnáct kusů, jež rozhodí po celé zemi. Žalem zničená bohyně bloudí zemí a hledá svého manžela. Kousky jeho těla pak složí dohromady a pomocí magie a dalších bohů jej znovu ožíví. Osiris poté s Isis zplodí syna Hora, který pomstí otcovu smrt.⁷⁰

V mýtu vystupující bohové se stali také součástí egyptského kultu a jejich vzájemnými spojeními vznikali bohové další. Tak se v kultu objevil i Sarapis, snad spojením boha Osirida a posvátného býka Apida, který byl s Osiridem ztotožňován.⁷¹ Sarapidův chrám nacházíme na římském území zhruba ve stejném období, jako se v Římě objevuje Isis.

Isidin kult nebyl v Římě v počátku příliš dobře přijat, dokonce byl několikrát zcela zakázán. Až od období vlády císaře Caliguly (37 – 41 po K.) byl oficiálně tolerován.⁷²

Na konci republiky a hlavně v době císařské pomalu upadaly v Římské říši staré kultury a stará božstva buď ztrácela svou božskou podstatu, nebo splývala s helenizovanými božstvy orientálního původu. Přetrvání starých božstev římského státního kultu bylo možné jen díky konservatismu římských císařů.⁷³ Pro novou vlnu religiozity, která následovala, je typický příklon k božstvům, která zajišťovala věřícímu individuální spásu. Do této vlny patřilo jak křesťanství, tak i právě kult Isidy, který pod vlivem eleusinských mystérií dostává mysterijní podobu. Isis, která je z archaických bohyň s Pannou Marií badateli spojována snad nejčastěji, byla svými vyznavači zvána „Sóteira“. Neznamenal to však, že by věřícím zajišťovala věčnou spásu, nýbrž je měla chránit od různých nebezpečí, která mohla nastat například při plavbě na moři nebo při porodu.⁷⁴ Dalším typickým znakem nové religiozity jsou synkretické tendence, které se výrazně objevovaly i v kultech významných bohyň, jako byla právě Isis. Tak je Isis

⁶⁹ APULEIUS, Lucius. *Zlatý osel (Metamorfózy)*. Přel. Stiebitz, Ferdinand.s. 210.

⁷⁰ TAKÁCS, Sarolta A. Isis. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 4557.

⁷¹ DOSTÁLOVÁ, Růžena – HOŠEK, Radislav. cit. dílo. s. 160.

⁷² VIDMAN, Ladislav. cit. dílo. s. 50 – 51. nebo BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 44 – 45.

⁷³ VIDMAN, Ladislav. cit. dílo. s. 51.

⁷⁴ Tamtéž. s. 64.

v Apuleiovu „*Zlatém oslovi*“ oslovována jako Venuše, Ceres nebo Proserpina (*Metamorfózy* XI, 5).⁷⁵

Isidin kult se záhy stal terčem kritiky křesťanů, stejně jako kult Velké Matky bohů. Koncem 2. století například křesťan Marcus Municius Felix v obraně křesťanství nazvané „*Octavius*“ posměšně popisuje průběh Isidiných mystérií, při nichž Isis žalostně hledá svého ztraceného syna, přičemž její vyznavači velmi dramaticky truchlí, a když ho nalézá, zasvěcenci kultu se zase okázale radují. „A oni neustávají rok co rok opět ztrácet to, co nalézají, a nalézat to, co ztrácejí...“ (*Octavius* 22, 1).⁷⁶ Tady je však třeba si povšimnout, že Isis, která v původním egyptském mýtu hledala svého manžela, hledá v mystériích svého syna. Isidina bolest nad jeho ztrátou může připomínat Mariinu bolest nad Ježíšovou smrtí a radost nad jeho nalezením může být analogická radosti nad Ježíšovým zmrtvýchvstáním. Ale to jsou pouze domněnky a pravděpodobnější je, že takovýto průběh Isidiných mystérií ovlivnilo podobné probíhání eleusínských mystérií, při nichž Démétér hledala ztracenou dceru.

Jisté je, že Isidin kult byl velmi oblíbený u žen. Isis totiž vystupovala jako ochránkyně žen, zakladatelka svazku manželského i ženské plodnosti, zároveň také zajišťovala lásku dětí k rodičům a rodičů k dětem. Tak se z bohyně, která hlásala tělesné odříkání, stala vlivem přízně žen také ochránkyně milenců a posléze se v jejím chrámu scházeli nejen milenci, ale i nevěstky. Samotný obsah Isidina kultu byl posléze nahlížen také filosoficky. Z mnohem dřívější doby, snad až ze 4. století př. K. vystupuje její postava v prostředí hermetismu, kde je vnímána jako „nejvyšší bohyně“ či „mocná velkých věcí“. Její jméno můžeme nalézt například ve svatých knihách Herma Trismegista. V prvních staletích po Kristu se v této linii Isis proměnila ve velkou kouzelnici.⁷⁷

Nastupující křesťanství ve 4. století však Isidin kult silně omezovalo. Zničení sarapeia v Alexandrii roku 391 vedlo potom k jeho úplnému zániku.⁷⁸

⁷⁵ DOLEŽALOVÁ, Iva. Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku. *Religio*. listopad 1996. roč. 4. č. 2. s. 149 – 156. ISSN 1210 – 3640. cit. z Apuleia: APULEIUS, Lucius. *Zlatý osel* (*Metamorfózy*). Přel. Stiebitz, Ferdinand. S. 192.

⁷⁶ DOSTÁLOVÁ, Růžena – HOŠEK, Radislav. cit. dílo. s. 170.

⁷⁷ Tamtéž. s. 180 – 182.

⁷⁸ Tamtéž. s. 183.

3.3. DALŠÍ ZNAKY

Teorie archetypů, která přinesla představu o bohyních jako o archetypálních postavách Matek a Panen však v základě vychází z komparativního studia náboženských představ o bohyních. Metodika srovnávání vynesla několik dalších znaků, respektive funkcí, jež svým spojením (celkovým nebo částečným) charakterizují ženské božské postavy. Do tohoto vzorce, můžeme – li to tak nazývat, patří kromě již zmíněného panenství a mateřství například zajišťování plodnosti a úrody, nebo plodnost či úroda sama, vystupování ve svazku – manželském, mileneckém nebo mateřském – s mužským bohem, ochranná funkce, schopnost zázračného uzdravování, ale i jisté konotace násilí.⁷⁹ Po přehlédnutí těchto znaků můžeme konstatovat, že nejen archaické či současné bohyně, ale i Panna Marie je nositelkou alespoň několika z nich. Jasně viditelné jsou tyto znaky hlavně v lidových kultech Panny Marie, které přetrvaly až do současnosti.

⁷⁹ PRESTON, James. Goddess Worship: Theoretical Perspectives. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 3588 – 3590.

4. TEXTOVÉ MARIÁNSKÉ PRAMENY

V této kapitole přejdeme k osobě Panny Marie a zaměříme se na studium pramenných textů, v nichž se vyskytuje.

4.1. MARIE V NOVÉM ZÁKONĚ

Nejstarší částí Nového Zákona jsou pravděpodobně *Pavlovy epištoly*, které vznikly v polovině 1. st. V *Listu Galatským* je tedy poprvé zmíněna Ježíšova matka, o níž Pavel hovoří pouze jako o „ženě“ (Ga 4,4).⁸⁰ Za nejstarší novozákonní evangelium je považováno *evangelium Markovo*, které v sobě shrnuje vyprávění o Ježíšově působení, sbírku Ježíšových výroků a tradici povelikonočních výroků.⁸¹ V *Markově evangeliu* je Marie připomínána jen dvakrát, jednou přichází jako „matka“ (Mk 3,31) za Ježíšem a je jím odmítnuta, podruhé nacházíme její jméno v pasáži: „Což to není ten tesař, syn Mariin...?“ (Mk 6,3).⁸² Také v *evangeliu podle Jana*, které pravděpodobně vzniklo jako poslední, vystupuje Marie jen dvakrát.⁸³ Ačkoli zde není ani jednou jmenována, ale hovoří se o ní opět jen jako o matce či ženě, její role již nabývá na významu. Doprovází Ježíše na svatbu v Káni Galilejské, kde dvěma prostými větami uvádí Ježíšovo zázračné působení ve světě (J 2, 1 – 5). Po zázraku proměnění vody ve víno odchází Marie (opět jmenována jako matka) spolu s Ježíšem a jeho učedníky do Kafarnaum (J 2,12). Při ukřižování je Ježíšova matka jmenována jako první z žen, které stály pod křížem. Ježíš ji spatří a shledá, že vedle ní stojí „učedník, kterého miloval“ a pronese: „Ženo, hle, tvůj syn!“ a posléze se obrátí na učedníka: „Hle, tvá matka!“, a ten ji prý „v tu hodinu přijal k sobě,“ (J 19, 25 – 27). Tradice ztotožňuje tohoto učedníka s autorem evangelia, tedy s Janem, jenž je považován za Jana Zebedea z Dvanácti

⁸⁰ WARNER, Marina. *Alone of All Her Sex*. s. 3.

⁸¹ DUS, Jan. *Neznámá evangelia I*. s. 22.

⁸² U evangelisty Marka však Ježíšově smrti přihlíží také několik žen, mezi nimiž je jmenována i „Marie, matka Jakuba mladšího a Josefa“ (Mk 15, 40). Jakubem „Mladším“ či „Menším“ byl podle tradice označován Ježíšův bratr, aby byl lépe odlišitelný od jiného Jakuba vystupujícího v okruhu Ježíšových učedníků, Jakuba Zebedea. Pokud tedy v tomto výroku figuruje Ježíšův bratr, jeho matka Marie by mohla být totožná s Pannou Marií. „Marie, matka Jakubova“ je u Marka také jednou z žen, jež jdou pomazat Kristovo tělo a spatří při tom prázdný hrob (Mk 15, 1 – 8). Zde však už není Jakub označen žádným přívlastkem, a proto jsme v určování totožnosti této Marie ještě více odkázáni na pouhé dohady.

⁸³ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 4.

Ježíšových učedníků. Díky této poměrně krátké, ale významné epizodě vzniká mimochodem také tradice Mariánského kultu v Efezu, který byl původně zasvěcen Artemidě.⁸⁴ Blíže se k problematice Efezu vrátíme ještě v jedné z následujících kapitol.

V *Matoušově* a v *Lukášově evangeliu* již Marie vystupuje častěji. Oba evangelisté hovoří o Ježíšově zázračném narození i o tom, co mu bezprostředně předcházelo i následovalo.

Matouš o Mariině zázračném početí říká jen to, že počala z Ducha svatého (Mt 1, 18). Lukáš k tomu dodává další podrobnosti. Za dívkou jménem Maria z rodu Davidova je poslán archanděl Gabriel, který ji zdraví: „Bud' zdráva, milostí zahrnutá, Pán s tebou,“(L 1, 28). Již tento pozdrav, k němuž se ve variantách přidává ještě oslovení „požehnaná mezi ženami“, evokuje důležitost Mariina postavení. Marie však neví, co to znamená. Anděl, který rozpozná její rozpaky, jí tedy řekne:

„Neboj se, Maria, vždyť jsi našla milost u Boha. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán Bůh mu dá trůn jeho otce Davida. Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce.“ (L 1, 30 – 33)

Marie se samozřejmě diví, jak se taková věc může stát. „...vždyť nežiji s mužem?“ říká (L 1, 34). Věta je v mariologii vykládána jako důkaz o Mariině nevinosti a panenství.⁸⁵

Gabriel Marii odpoví: „Sestoupí na tebe Duch svatý a moc Nejvyššího tě zastíní; proto i tvé dítě bude svaté a bude nazváno Syn Boží,“(L 1, 35). Následuje Mariina odpověď, která může být považována za doklad jejího význačného postavení v křesťanské spáse. Marie totiž souhlasí, „...staň se mi podle tvého slova,“ říká (L 1, 38). Její souhlas je „nutnou podmínkou vtělení... její otevřenost duchu svatému umožnila zázrak Vykoupení,“ hodnotí tento Mariin krok britský filosof a spisovatel Alan W. Watts. Ve svém hodnocení jde dokonce ještě dál a na základě pouze tohoto prostého souhlasu považuje Marii za nástupkyni pohanských bohyní.⁸⁶

V Matoušovi po vylíčení Ježíšova narození následuje stručné vyprávění o klanění mudrců a útěku do Egypta. Všem těmto událostem je Marie přítomna, má však pouze pasivní roli. Dále se Marie objeví až v epizodě, která je analogická události líčené

⁸⁴ TYDLITÁTOVÁ, Věra. cit dílo. s. 16.

⁸⁵ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 8.

⁸⁶ WATTS, Alan W. *Mýtus a rituál v křesťanství*. s. 93.

v Markovi (MK 3, 31), a velmi podobná scéna se objevuje i u Lukáše (L 8, 19 - 21). Ježíše přijdou navštívit „jeho matka a bratři“, jsou však odmítnuti, a matkou a bratry jsou posléze nazváni Ježíšovi učedníci (Mt 11, 46 – 50). Tady může být „matkou“ míněna také církev, což mohlo vést v pozdější tradici ke ztotožnění Marie s církví. Je také nutné se pozastavit nad Ježíšovými „bratry“ jako takovými. V mariologii se později stala tato pasáž, ještě s pasážemi z Pavlových epištol, kde se objevují „bratří Páně“ (1 K 9, 5) a „Ježíšův bratr Jakub“ (Ga 1, 19), a epištolou, která je tradicí připisována právě Jakobovi (Jk), problematickou, protože existence Ježíšových sourozenců⁸⁷ boří předpoklad Mariina věčného panenství. Titulem „Věčná Panna“ (aeiparthenos) byla poprvé označena až během 2. konstantinopolského koncilu (553) v návaznosti na již vyhlášené dogma o Marii jako „Bohorodičce“ (Efez 431).⁸⁸ Definitivně potvrdit Mariino Panenství však měli potřebu církevní myslitelé i před tím. Existenci Ježíšových bratrů vesměs neodmítali, přisoudili jim však jiný vztah k Ježíšovi, než čistě sourozenecký. Většina vycházela z hebrejského pojetí slova „bratr“, kdy se pod tímto pojmem může myslet i vzdálenější příbuzný jako například bratranec, nebo dokonce přítel.⁸⁹ Diskuse, které nevedly k obecně přijímanému závěru, však ponechme stranou. Zbývá nám jen konstatovat, že již raným křesťanům záviselo na tom, aby byla Ježíšova matka považována za neposkvrněnou. Samotná myšlenka jejího věčného panenství však nemůže být podložena Novým Zákonem, který hovoří jen o panenském početí Ježíše, to, že Marie zůstala pannou i po porodu konstatují až spisy apokryfní⁹⁰, které ovlivnily pozdější církevní tradici.

Marie se pak už u Matouše výslovně neobjevuje. Ježíšově smrti sice „zpovzdálí přihlíželo mnoho žen“, jmenována je však jen Marie z Magdaly, Marie, matka Jakobova a Josefova⁹¹, a matka synů Zebedeových (Mt 27, 55 – 56).

Lukášovo evangelium vzniklo pravděpodobně až po sepsání dvou předchozích synoptických evangelií. Klade si větší literární ambice a navazují na něj Skutky apoštolů, které mají stejného autora. Lukáš také věnuje ze všech čtyř evangelií největší

⁸⁷ Hojně vystupují i v apokryfní literatuře.

⁸⁸ POKORNÝ, Pavel. Ustavičná Panna?! *Metanoia*. [online]. [Rok vydání chybí]. [Roč. chybí]. č. 4. [cit. 3. ledna 2009]. Dostupné z: <http://www.tf.jcu.cz/zivot/metanoia/cislo04-04/pavel.htm>.

⁸⁹ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 23.

⁹⁰ Například Protoevangelium Jakobovo.

⁹¹ Stejná Marie, jež by mohla být Pannou Marií, je jmenována i u Marka – viz poznámka pod čarou č. 82.

pozornost ženám a Marie je u něj několikrát v centru děje. Vyprávění začíná popisem zázračného početí Jana Křtitele, které v sobě nese četné analogie k následujícímu Ježíšově početí. Po zvěstování, jež jsme stručně popsali výše, odchází Marie za Alžbětou, která očekává Jana Křtitele. Vejde do domu jejího manžela Zachariáše a na její pouhý pozdrav se „pohnulo dítě“ v Alžbětině těle. „Byla naplněna Duchem svatým“ (L 1, 41). Alžběta nato zvolá: „Požehnaná jsi nade všechny ženy a požehnaný plod tvého těla...“ (L 1, 42) a oslovuje Marii jako „matku svého pána“ (L 1, 43). Marie jí na toto blahoslavení odpovídá proslovením tzv. *Magnificat* (L 1, 46 – 55), tedy chvalozpěvem. Je to nejdelší řeč, kterou Marie v Bibli pronese. Chvalořečí při ní Pána a prohlašuje se být jeho „služebnicí v ... ponížení“ a k tomu dodává: „Hle, od této chvíle budou mne blahoslavít všechna pokolení, že se mnou učinil veliké věci ten, který je mocný,“ (L 1, 48 – 49). Mariin chvalozpěv v sobě nese mnohé aluze na Starý Zákon, je například obdobou starozákonního Chanina chvalozpěvu (1S 2, 1 – 10).⁹² Podobně pronáší chvalozpěv na Hospodina i Zachariáš po narození Jana Křtitele (L 1, 68 – 79).

Marie zůstává s Alžbětou po tři měsíce, a poté se vrací domů. Druhá kapitola začíná popisem Ježíšova narození. Marie odchází s Josefem do Betléma, aby se dali zapsat při sčítání lidu, když tu na ni přichází „její hodina“ (L 2, 6). „I porodila tedy svého prvorozeného syna, zavinula jej do plenek a položila do jeslí...“ (L 2, 7). Anděl Páně pak zvěstuje pastýřům v krajině, že se právě v Betlémě narodil „Spasitel, Kristus Pán“ (L 2, 11). Spěchají tedy do města a naleznou tam „Marii, Josefa i to děťátko položené do jeslí“ (L 2, 16). Vypráví ihned, co jim bylo zvěstováno, a všichni nad jejich slovy žasnou. Marie však „všechno v mysli zachovávala a rozvažovala o tom,“ (L 2, 19).

Osmého dne po narození je Ježíš obřezán a jeho rodiče s ním odchází do Jeruzaléma, aby za něj jako za prvorozeného obětovali Hospodinu. Potkávají v chrámě Simeona, jemuž bylo předpovězeno, „...že neužítí smrti, dokud nespatří Hospodinova Mesiáše,“ (L 2, 26). Ten bere dítě do náruče a velebí Boha. Josef s Marií žasnou nad jeho slovy. Simeon se pak obrací k Marii a říká jí:

„Hle, on jest dán k pádu i k povstání mnohých v Izraeli a jako znamení, kterému se budou vzpírat – i tvou vlastní duši pronikne meč – aby vyšlo najevo myšlení mnohých srdcí,“ (L 2, 34 – 35).

⁹² WARNER, Marina. cit. dílo. s. 13.

Ježíše jako mesiáše rozpoznává i prorokyně Anna. Po vykonání příslušných obřadů se Marie s Josefem navrací zpět do Nazaretu.

Marie pak vystupuje v epizodě, kdy dvanáctiletý Ježíš rozmlouvá s učenci v chrámu. Malý Ježíš, který se rodičům ztratil o velikonoční pouti do Jeruzaléma, je po třech dnech nalezen, jak sedí mezi učiteli, naslouchá jim a odpovídá na jejich otázky. Marie sice spolu s Josefem žasne nad jeho rozumností, ale samozřejmě mu jako správná matka řekne: „Synu, co jsi nám to udělal? Hle, tvůj otec a já jsme tě s úzkostí hledali,“ (L 2, 48). Je to jedna z pouhých dvou příležitostí v celé Bibli, kdy Marie s Ježíšem hovoří. Podruhé spolu mluví během svatby v Káni u evangelisty Jana. Ježíš Marii odpoví: „Jak to, že jste mě hledali? Což jste nevěděli, že musím být tam, kde jde o věc mého Otce?“ (L 2, 49) Lukáš k tomu říká, že „...oni jeho slovu neporozuměli,“ (L 2, 50), ale vzápětí dodává podobně jako při líčení Ježíšova narození, že Marie „... uchovávala to vše ve svém srdci,“ (L 2, 51).

V Lukášovi se pak naposledy výslovně objevuje Ježíšova matka ve scéně, kdy je jím spolu s Ježíšovými „bratry“ odmítnuta (L 8, 19 – 21), již nemáme jistotu, zda-li je přítomna ukřižování, jako například u Jana. Jsou jmenovány pouze „ženy“, jež Ježíše oplakávají při cestě na Golgotu (L 23, 27), a „ženy, které Ježíše doprovázely z Galileje“ (L 23, 49) a vidí zázračné události po Ježíšově smrti. Stejně ženy jsou pak jako první svědkyněmi zmrtnýchvstání (L 23, 55 – 56; 24, 1 – 9). Lukáš jmenuje tři z nich, Marii z Magdaly, Janu a Marii Jakubovu a dodává, že s nimi byly „ještě jiné“ (L 24, 10). Zda-li mezi nimi byla i Marie, Ježíšova matka, se můžeme jen dohadovat.

Lukáš navazuje na své evangelium volně *Skutky apoštolů*. Zde se s Marií setkáváme naposled, kdy se modlí spolu s apoštolý, dalšími ženami a (Ježíšovými) bratry v jistém jeruzalémském domě, krátce před letnicemi, které přinesly naplnění duchem svatým (Sk 1, 14).

Více než sporná je Mariina totožnost s „Ženou oděnou sluncem...“, která se objevuje ve *Zjevení* (Zj 12), nemůžeme však tuto problematiku zanedbat, a proto se jí budeme věnovat v samostatné kapitole.

4.2. ZHODNOCENÍ MARIINA VÝSKYTU V NOVÉM ZÁKONĚ

Ze stručného přehledu výše můžeme konstatovat, že se Marie v Novém Zákoně objevuje velmi zřídka. Významnější úlohu hraje hlavně u evangelistů, kteří se zabývají líčením Ježíšova početí a epizod z jeho dětství, závazný pro mariologii je její výskyt u Lukáše a Jana⁹³. Pokud máme shrnout informace, které jsme získali, o Panně Marii se v Novém Zákoně říká jen to, že byla zaslíbena Josefovi, počala zázračným neposkvrněným způsobem z Ducha svatého Ježíše, stala se jeho matkou a jmenovala se velmi pravděpodobně skutečně Marie (respektive Maria), neboť se na tomto jméně shodlo více autorů.

Z kontextu a nepřímých odkazů se ale o Panně Marii dozvídáme více. Texty novozákonního kánonu vznikaly od poloviny 1. století do počátku 2. století po K., kánon se pak definitivně ustanovil až ve 4. století.⁹⁴ Oficiální mariologie se sice začala formovat až od 5. století (jako mezník si můžeme stanovit koncil v Efezu v roce 431), přesto byly některé mariologické problémy řešeny již předtím, hlavně ve spojitosti s otázkou poměru Kristova lidství a božství.⁹⁵ A rozhodně nemůžeme vyloučit zájem o Pannu Marii jako takovou, který mohl existovat již v nejranějších křesťanských obcích.

Evangelia a zbytek křesťanského kánonu mohou tedy nepřímo poukazovat na vývoj raného vnímání Panny Marie. Například v Pavlových epištolách, které jsou nejstarší, je Panna Marie zmíněna jen jako „žena“ z níž byl Ježíš zrozen, aby tak bylo potvrzeno Ježíšovo lidství. Pavel také patrně ještě neznal tradici panenského zrození (nebo jí prostě nepřikládal důležitost), a proto bez rozpaků hovoří o bratřech Páně (1 K 9, 5) a o Jakubovi, bratru Páně (Ga 1, 19).⁹⁶

Naproti tomu v evangeliích u Matouše a Lukáše se již panenské početí objevuje. Oba autoři tím chtějí potvrdit Ježíšovo mesiášství. Základem jejich práce je kompozice starozákonních textů, které hovoří o příchodu Mesiáše. Patrně nejdůležitějším pramenem pro panenské početí je proroctví *Izajáše*, který praví: „Hle, dívka počne a porodí syna a dá mu jméno Immanuel (*to je S námi Bůh*),“ (Iz 7, 14). Autoři evangelií

⁹³ Zajímavým faktem je, že u tohoto evangelisty, který jí klade poměrně důležitou úlohu, není jmenována.

⁹⁴ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*. s. 255.

⁹⁵ Blíže viz POKORNÝ, Pavel. cit. dílo.

⁹⁶ RYŠKOVÁ, Mireia. cit. dílo. s. 187.

byli vzděláni v řeckém prostředí, a vycházeli tedy z řeckého překladu starozákonního textu, ze Septuaginty, která pro překlad hebrejského termínu „'alma“, jež znamená spíše „dívka“, než „panna“, používá řecké slovo „parthenos“, jež už nelze vyložit jinak, než jako „panna“.⁹⁷ Termín byl primárně užíván k označení neprovdaných dívek. Jako „parthenos“ byly označovány v řeckém náboženství panenské bohyně, například Persefona. Jedním z významů, které se ve starém Řecku panenství přikládalo, bylo jeho prostředkování mezi světem bohů a světem lidí. V tomto smyslu může být vnímáno také panenství Mariino.⁹⁸

4.3. JAKUBOVO PROTOEVANGELIUM

V apokryfních textech zaujímá Marie mnohem významnější postavení.

„Především její narození a dětství, a na druhé straně poslední dny jejího života se staly předmětem velkého množství apokryfních spisů, přestože – či spíše proto, že – v bibli se tato témata neobjevují.“⁹⁹

Pojem „apokryfní“ bychom neměli chápat v negativním slova smyslu. Původně řecký termín *αποκρυφος* označoval texty obsahující tajné nauky esoterních společností a až církevní prostředí jej začalo chápat záporně, přibravši do jeho kontextu ještě význam „nepravý“, falešný“.¹⁰⁰ I přesto však reflektovaly tyto texty dění v církevní tradici a měly na ni vliv.

Nejvýznamnější apokryfy týkající se Panny Marie řadíme do skupiny apokryfních textů, které již počítají s existencí kánonu.¹⁰¹ Sem patří i tzv. *Protoevangelium Jakubovo*, jež významně podpořilo oficiální mariologii. Řadíme jej ke skupině tzv. evangelií dětství, jejichž vznik je obtížné časově určit, neboť odrážejí hlavně lidovou tvorbu, jejíž nejstarší část sahá do doby vzniku kanonických evangelií, nejmladší pak reflektuje christologické a posléze i mariologické otázky 4. a 5. století.¹⁰²

⁹⁷ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 19.

⁹⁸ IWERSEN, Julia. Virgin Goddess. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 9605.

⁹⁹ DUS, Jan. A. *Novozákonní apokryfy III*. s. 233.

¹⁰⁰ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy I*. s. 31.

¹⁰¹ Ke klasifikaci apokryfů viz tamtéž.

¹⁰² Tamtéž. s. 248.

Protoevangelium Jakubovo zaujímá mezi těmito texty významné postavení. „Z čistě filologického hlediska stojí velmi blízko kanonickému evangeliu Lukášovu.“¹⁰³ Je psáno starořeckou koiné, která sloužila ke komunikaci vzdělané střední vrstvy a podle několika znaků „dodržuje formální literární styl zvaný „*encomium*“ (chvalořečení)¹⁰⁴, jenž se užíval k oslavě významných osob.

Vlastní datace *Protoevangelia* je více než sporná. Text byl objeven a vydán v latinském překladu v roce 1552 francouzským humanistou a jezuitou Guillaumem Postelem, který také dílu dal dodnes užívaný název, domnívaje se, že autorem je Jakub Mladší, Ježíšův bratr, a že dílo samotné slouží jako výchozí pro kanonická evangelia Lukáše a Matouše. Vycházel z prostého faktu, že autor sám se v závěru textu za Ježíšova bratra Jakuba označuje a dílo datuje do doby po smrti Heroda Agrippy. Oba údaje jsou však zjevně fiktivní, autor patrně nebyl ani židovského původu, byl však podle všeho dobře obeznámen se starozákonními spisy, o něž se opíral. Stejně tak navazuje i na Lukášovo a Matoušovo evangelium, a ne naopak. Z uvedených poznatků tedy vyplývá, že nejstarší podoba textu vznikla někdy ve 2. století, konečná verze však až v 5. století, v době mariologických diskusí.¹⁰⁵

Děj *Protoevangelia Jakubova* začíná líčením nešťastné situace bezdětných manželů Jáchyma a Anny. Ačkoli je Jáchym jedním z nejpřednějších mužů Izraele, nemá právo obětovat jako první, neboť nedal Izraeli potomka. Jáchym tím velice trpí a odchází na čtyřicet dní a nocí do pustiny, aby tam setrval na modlitbách. Když se nevrací, jeho žena Anna prožívá „dvojí smutek“ (JkEv II, 1): nemá děti a zdá se jí, že ovdověla. Začne se tedy vroucně modlit, když k ní přichází boží posel a zvěstuje jí, že počne a porodí dítě, o kterém se bude mluvit po celém světě. Anna odpovídá, že když se tak stane, její dítě bude sloužit Bohu (JkEv IV, 1).

Nato přicházejí dva poslové a oznamují Anně, že její muž „přichází se svými stády“ (JkEV IV, 2). K Jáchymovi totiž také sestoupil boží posel a řekl, že Bůh vyslyšel jeho prosby. Dosud bezdětnému páru se v určeném čase narodí dívka, které dají jméno Marie. Marie je již v šesti měsících schopna udělat sedm kroků, ale její matka se zapřísahá, že ji nenechá chodit po zemi, dokud ji nepřivede do chrámu Páně. V Mariině

¹⁰³ Tamtéž. s. 253.

¹⁰⁴ Domnívá se to americký badatel Ronald F. Hock, který tyto znaky v textu sleduje a hodnotí. Viz HOCK, Ronald F. *Zakázaná kniha o Panně Marii*. s. 15.

¹⁰⁵ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy I*. s. 254 – 255.

pokoji zřídí svatyni a nedovolí, aby se dítě setkala s čímkoli světským či nevhodným. O Marii se pak starají „židovské dcery... bez poskvrny“ (JkEv VI, 1).

Ve třech letech je Marie dovedena do chrámu, kde zůstává až do svých dvanácti let. Nepřijímá během té doby jinou potravu, než „z rukou Anděla“ (JkEv VIII, 1). Když dovrší dvanácti let, začnou se kněží obávat, aby neposkvrnila svatyni, a na radu anděla se usnesou, že Marii dají do opatrovnictví vdovci, kterého označí znamením. Holubicí, jež vylétne z hole, je pak vybrán Josef, který si po krátkých odmluvách nakonec Marii odvádí domů jako svou schovanku. Když je na cestách za prací, je Marie požádána, aby s ostatními vybranými pannami „bez poskvrny z rodu Davidova“ ušila oponu do chrámu Páně (JkEv X, 1). Losem na ni připadne, aby utkala látku z pravého purpuru a šarlatu (JkEv X, 2). Jednoho dne, když jde nabrat vodu, uslyší hlas, který jí říká: „Buď zdráva, ty, jíž dal Pán svou milost. Pán je s tebou a dostalo se ti požehnání,“ (JkEv XI, 1).¹⁰⁶ Vylekaná Marie se vrátí ke tkaní šarlatu, když tu se objeví anděl. Scéna zvěstování se pak podobá zvěstování u Lukáše, jen anděl Marii sděluje, že počne z Božího slova, a ona se diví: „Copak počnu působením živého Boha a porodím, jako rodí každá žena?“ (JkEv XI, 2).¹⁰⁷ Poté však Marie dává s Božím plánem své svolení.

Když Marie dokončí svou práci na chrámové oponě, odchází, stejně jako v evangeliu podle Lukáše, navštívit Alžbětu, která očekává narození Jana Křtitele. Po třech měsících se vrací domů a po šesti měsících jejího těhotenství se navrací i Josef. Zjišťuje, že je Marie těhotná, a začne lkát nad neštěstím. Přitom srovnává Marii s hadem svedenou Evou. Marie se však brání a opakuje, že zůstala čistá (JkEv XIII, 3). Josef reaguje podobně jako v Matoušově evangeliu (Mt 1, 19 – 25), ale když se mu ve snu zjeví anděl a řekne mu, jak to s Mariiným těhotenstvím skutečně je, ponechá si ji pod svou ochranou. Mariin stav však neujde pozornosti ani kněžím. Obviní Josefa s Marií z nečistého chování. Ti se však podrobí zkoušce vypitím „vody zkoušky Páně“¹⁰⁸, dokáží svou nevinu a jsou propuštěni (JkEv XV – XVI).

Ze stejného důvodu jako v kanonických evangeliích odchází pak Josef s Marií do Betléma. Během této cesty Marii přepadnou porodní bolesti, a jelikož jsou uprostřed pustiny, nezbyvá Marii nic jiného, než se uchýlit do jeskyně. V XVIII. Kapitole se

¹⁰⁶ Srovnej L 1, 13; L 1, 31.

¹⁰⁷ V Lukášovi se diví méně explicitně: „Jak se to může stát, vždyť nežiji s mužem?“ (L 1, 34).

¹⁰⁸ Tuto rituální praktiku přebíral autor z Nu 5, 17 – 31.

náhle stává vypravěčem příběhu Josef, který popisuje, jak se během Mariina porodu, zatímco hledal porodní bábu, zastavil všechn běh dění. Po této krátké pasáži je děj vyprávěn opět ve třetí osobě. Josef přichází s porodní bábou k jeskyni, kterou zatím zahalil nejprve světelný mrak, a pak veliké světlo. Porodní bába spatří malé dítě, jež se samo „chopilo matčina prsu“ (JkEv XIX, 2). Bába vyjde z jeskyně, potká Salomé a vypráví jí o panně, jež porodila. Salomé jí nevěří a chce se přesvědčit sama. Obě se tedy vrátí do jeskyně a Salomé podrobí Marii zkoušce panenství. Za to, že nevěřila, seschne jí ruka; zjeví se jí anděl a poradí jí zvednout dítě do náruče. Salomé to učiní a má ruku opět v pořádku.

Následuje známá epizoda o příchodu mágů a o Herodově vraždění neviňátek. Svátá rodina však před jeho běsněním neprchá do Egypta jako v kanonickém líčení, nýbrž Marie ukryje malého Ježíše do žlabu ke kravám (JkEv XX, 2). V úplném závěru se do centra děje dostává Alžběta se Zachariášem. Alžběta také prchá před Herodovým pronásledováním a zázračně se jí podaří ukrýt se do rozestoupené hory. Její manžel Zachariáš za mlčení o synově a manželčině úkrytu zaplatí životem a na jeho kněžské místo nastupuje Simeon.

4.4. ZHODNOCENÍ PROTOEVANGELIA A JEHO VLIV NA DALŠÍ APOKRYFNÍ SPISY A MARIÁNSKOU TRADICI

Ačkoli v závěru Marie zcela mizí z děje, přesto je nepochybně centrální postavou díla. Příběh rekapituluje její zázračné narození, její zaslíbení rodiči Bohu a celým dílem se jako červená nit táhne motiv Mariiny čistoty a panenskosti.

„Marie byla počata vlivem božího zásahu, a ne kvůli chtíči, narodila se bohatým a zbožným rodičům, byla vychována na místě tak čistém jako chrám, a potom v chrámu samém, živili ji andělé, kněží ji dali starému muži, který o ni neměl zájem a v době početí dítěte nebyl ve městě, velekněz ji veřejně zprostil obvinění a porodní báby ji i po porodu označily za pannu.“¹⁰⁹

Je to také jen a pouze Marie, která zachrání malého Ježíše před zavražděním. Avšak přesto, že je příběhem oslavena, nelze tvrdit, že by v *Protoevangelium* vystupovala v roli bohyně. To, že je Marie počata v souladu s boží vůlí, neznamená, že

¹⁰⁹ HOCK, Ronald F. cit dílo s. 21.

má božský původ. V jejím zázračném početí pouze sledujeme vliv Starého Zákona na autorovo smýšlení. Ve Starém Zákoně je totiž velmi podobně popsáno například početí Izáka, nebo Samuela. Mariino početí tedy spíše vypovídá o jejím vyvolení v plánu boží spásy.

Stejně tak bychom nejspíš mohli hovořit o jejím až nelidsky čistém dospívání. Vychovávání dívek v chrámu však nemá v hebrejském prostředí obdoby. Ženy a dívky vůbec měly zakázáno vstupovat do vnitřního chrámu, kde Marie vyrůstala. Tento motiv autor pravděpodobně čerpal z pohanského prostředí.¹¹⁰

Symbolický význam můžeme sledovat ve vyvolení Marie, aby utkala purpur a šarlat pro oponu božího chrámu. Opona z těchto vzácných látek tvoří „příbytek“ Hospodina (Ex 25, 6 ; 36, 8) a ten, kdo je vybrán pro jejich utkání, má nepochybně vysoký status. Vždyť sama Marie se posléze má stát „příbytkem“ Boha; v době, kdy vykonává tuto důležitou práci, ji navštíví anděl a zvěstuje jí o početí Božího syna.

V Protoevangeliu Jakubově se klade víc než v kanonické literatuře důraz na Mariino panenství, které navíc neporuší ani porod. Porod sám je provázen zázraky, jež však patrně mají spíše podtrhnout význam Ježíšova zrození, než samotné Marie. Můžeme však upozornit, že se porod odehrává v jeskyni. Jeskyně byla již od paleolitu kultovním místem.¹¹¹ Ve slovníkú mýtú můžeme považovat jeskyně za symbol chtonických bohyní, který se v moderní psychoanalýze proměnil dokonce v symbol ženského pohlavního orgánu. „Znázornění sluje jako trhliny v zemi připomíná mateřský klín, čímž je zdůrazněn motiv oplodnění země nebesy ve své prastaré symbolice.“¹¹² Jeskyně je rovněž typem podzemního prostoru, do něhož bohové v mýtech vstupují jako do podsvětí, aby odtud odešli znovuzrození. V jeskyni se také odehrává mnoho mytologemat spojených s panenskými bohyněmi, například „... Zeus spal se svou dcerou Persefoné, když ji bohyně země Démétér, která ji porodila, nechala v jeskyni na Krétě střeženou dvěma hady...“¹¹³ Orfický mýtus pak popisuje, jak při tomto aktu Persefona počala „stále znovu umírajícího a zase ožívajícího boha chleba a vína

¹¹⁰ WARMER, Marina. cit. dílo s. 32.

¹¹¹ CAMPBELL, Joseph. *Primitivní mytologie*. Kapitola Paleolitické jeskyně s. 274 – 321.

¹¹² HEINZ – MOHR, Gerd. *Lexikon symbolů: Obrazy a znaky křesťanského umění*. Heslo Jeskyně. s. 86.

¹¹³ CAMPBELL, Joseph. *Mýty Západu: Představy o bozích v dějinách civilizace*. s. 26.

Dionýsa, který se narodil a byl vychován v jeskyni...“¹¹⁴ Na podobnost s Mariiným příběhem není třeba upozorňovat, explicitně o ní hovořil například Joseph Campbell.¹¹⁵

Jakubovo protoevangelium nebylo od počátku jednostranně zamítáno. Populární bylo hlavně mezi židovskými křesťany a v řecké, syrské, koptské a arménské církvi.¹¹⁶ Nebylo však vzato do oficiálního kánonu, ne z důvodu, že by bylo důkazem přehnané úcty k Panně Marii, nýbrž proto, že se v detailech neshodovalo s již obecně přijatým textem evangelia podle Lukáše.¹¹⁷ V roce 496 se pak *Protoevangelium Jakubovo* (pod názvem „*Evangelium / pod jménem/ Jakuba Mladšího*“) dostalo na seznam knih, které byly oficiálně katolickou církví zamítnuty.¹¹⁸ Dílo však nebylo všeobecně odmítnuto celým křesťanstvem a převážně v lidových vrstvách přežívalo až do raného středověku.¹¹⁹

V latinském překladu se samotné dílo neobjevilo, stalo se však součástí latinské kompilace známé pod názvem *Pseudo – Matoušovo evangelium*, která v sobě spojuje detailněji propracované *Protoevangelium Jakubovo* a další evangelium dětství, jehož hlavním hrdinou je však již Ježíš, tzv. *Pseudo – Tomášovo evangelium*. *Pseudo – Matoušovo evangelium* odborníci datují až mezi 8. a 9. století.¹²⁰ Dílo se pak dočkalo obrovské popularity, o čemž svědčí hlavně jeho ohlasy jak v literárním, tak i ve výtvarném umění (viz obrazová příloha).¹²¹ Ačkoli se tedy jedná o spis značně pozdní, vyjevuje nám zajímavé detaily, a proto se budeme alespoň stručně věnovat jeho první části, kde je Marie centrální postavou.

Příběhová linie se od původního *Protoevangelia Jakubova* mnoho neliší. Marie se zde však jeví jako postava s propracovanějším charakterem a vykazuje známky mnohem větších schopností. Do popředí vystupuje hlavně její odhodlání pro panenství a její odevzdání se Bohu. Je označována za „královnu Panen“ a tento titul potvrzuje i

¹¹⁴ Tamtéž. s. 27.

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ HOCK, Ronald F. cit. dílo. s. 18.

¹¹⁷ Tamtéž. s. 23.

¹¹⁸ Součástí jmenovaného dokumentu známého pod názvem *Decretum Gelasianum* je nejenom seznam odmítnutých spisů, ale i seznam znovu potvrzených knih kánonu. Viz HOCK, Ronald F. cit. dílo s. 25.

¹¹⁹ Datace a seznam překladů viz DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy I.* s. 256. Našemu prostředí mohou být blízké překlady do staroslověnštiny.

¹²⁰ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy I.* s. 287.

¹²¹ Blíže viz DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy I.* s. 286. nebo HOCK, Ronald F. cit. dílo. s. 31 – 38.

boží anděl (PsMt VIII, 5). Své rozhodnutí pro panenství sama obhájuje před kněžími a dokládá ho svým pojetím božího zákona (PsMt VII, 2).

Zajímavé mohou být pro naši problematiku zdánlivé drobnosti v popisu Marie v VI. kapitole: „Mariina tvář zářila jako sníh, takže se jí stěží dalo pohlížet do obličeje,“ praví se zde například, což už samo o sobě evokuje jistou nadpřirozenost Panny Marie. Ačkoli tento popis slouží s největší pravděpodobností jako fyzické zpodobnění její čistoty, není bez zajímavosti připomenout, že bílá barva, kterou sníh bezpochyby symbolizuje, byla spojována s panenskou Artemidou. Její kněžky si prý „v Letrinách a na Ortygii natíraly obličeje sádrou nebo bílou hlínou...“¹²² Sama Artemis pak měla přezdívku Alfito, kdy kořen -alf- označuje bělost.¹²³ V tomto případě je ale podobnost mezi oběma postavami spíše náhodná a může sloužit jako charakteristický příklad nekritického srovnávání symboliky pohanských bohyní s mariánskou symbolikou.

V VI. kapitole má Marie schopnost promlouvat s anděly a je jí také přiřknuta schopnost uzdravovat.¹²⁴ Léčitelské schopnosti již mohou odkazovat nejenom k Mariině výjimečnosti, ale i k jejímu božství, neboť v křesťanském prostředí stejným nadáním oplýval již jedině Ježíš.

Ve XII. kapitole vychází najevo Mariino těhotenství a ona je obviněna z cizoložství. Podstoupí zkoušku vypitím božího nápoje a vyjde bez poskvrny. Reptající lid však nevěří znamení nevin, které by mělo být přímo od Boha, ale přesvědčí je až sama Marie svou výmluvností (PsMt XII, 4 – 5). Boha zastihuje i ve scéně před porodem, kdy je sama zdrojem světla, jež zaplaví jeskyni, a nikoli novorozený Ježíš, jako tomu bylo v *Protoevangelii Jakubově* (PsMt XIII, 2).

Před Herodovým vražděním prchá svatá rodina do Egypta. Tato cesta je v *Pseudo – Matoušově evangelii* barvitě popsána. Marie se v této části textu stává spíše pasivní postavou, do centra vyprávění již vstupuje malý Ježíš, který tak setrvává až do konce díla. Přesto, když svatá rodina putuje po poušti, a doprovází je divoká zvířata (konkrétně jsou jmenováni lvi a pardály)¹²⁵, říká Ježíšek své matce: „Neboj se, mami: nespěchají

¹²² GRAVES, Robert. Cit. dílo. s. 82.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ „Kdykoli se jí dotkl někdo nemocný, v tu chvíli se vracel domů zdrav.“

¹²⁵ Tedy zvířata, jež v mytologii často doprovází bohyně, hlavně v podobě Vládkyní zvěře, znovu můžeme zmínit obraz Kybelé s lvíčetem na klíně.

sem, aby ti ublížili, ale aby ti sloužili.“ Marie v této situaci připomíná pohanskou Paní zvěře.

Srovnáme – li tedy postavu Marie v *Protoevangelium Jakubově* a *Pseudo – Matoušově evangelium*, vidíme její jasný vývoj. Pozdější text ji ukazuje jako postavu mnohem silnější a aktivnější. Vzhledem k tomu, že mezi oběma texty leží minimálně tři staletí, můžeme jasně vidět i vývoj mariánské úcty během této doby.

4.5. APOKRYFNÍ SPISY O MARIINĚ SMRTI A MARIINY APOKALYPSY

Druhým typem apokryfních textů, o něž se budeme zajímat, jsou apokryfy popisující Mariino zesnutí. Mariina smrt byla oblíbeným námětem, jehož se dotýká přibližně šedesát spisů.¹²⁶

„Vesměs se shodují v celé řadě prvků: Panna Maria je předem upozorněna na konec svého života; odchází s třemi pannami do Betléma; na oblaku za ní přilétá apoštol Jan a Maria mu vyčítá, že nedbal Kristových slov s kříže, aby se o ni staral jako syn (srv. J 19, 26n); potom k Mariině lůžku přilétají ze všech stran světa ostatní apoštolové, aby se s ní rozloučili; přichází i sám Kristus a přijímá Mariinu čistou duši; apoštolové odnášejí Mariino tělo na nosítkách; židé se chtějí těla zmocnit a spálit je, ale andělé je raní slepotou; jeden z židů se pokusí nosítka shodit na zem, ale jakmile se jich dotkne, ruce mu uschnou a přilepí se k nosítkům; na Petrovu radu se kaje, stane se křesťanem a ruce se mu uzdraví; apoštolové pohřbívají Mariino tělo nedaleko Jeruzaléma; po třech dnech je Mariino tělo vyzdviženo do nebes.“¹²⁷

Typologické rozlišení jednotlivých textů se značně liší, stejně tak jejich datace. Čeští badatelé se přiklánějí k M. van Esbroeckovi, který texty dělí jen na dva typy a nejstarší předlohy datuje do 5. až 6. století.¹²⁸

Příběhy o Mariině zesnutí přibližují raně křesťanskou mariánskou úctu: Marie je v textech oslovována jako „panovnice“ (*Slovo Jana Teologa* 32) nebo „královna“ (*Vyprávění Josefa Arimatejského* 6). Její smrt provází mnoho zázraků, jako například zázračné přenosy osob nebo uzdravování:

„Všichni, kdo trpěli nějakou nemocí a neduhem, se zvenčí dotýkali zdi domu, kde ležela, a křičeli: „Svatá Marie, ty, jež jsi porodila Krista, našeho Boha, slituj se nad námi.“ A hned se uzdravovali,“ (*Slovo Jana Teologa* 27).

¹²⁶ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy II.* s. 447.

¹²⁷ Tamtéž. s. 448.

¹²⁸ Tamtéž s. 449.

Velmi podrobně je závěr Mariina života popsán v tzv. *Šesti knihách* (asi 5. – 6. st.), kde vyprávění o zesnutí Panny Marie plynule přechází v *Mariino zjevení*. *Mariina apokalypsa* se objevuje i v řecké verzi jako zvláštní příběh,¹²⁹ jenž vznikl pravděpodobně v 9. století.¹³⁰

V Mariiných apokalypsách Marie poté, co je její tělo přeneseno do nebes a znovu sjednoceno s duší,¹³¹ sestupuje do podsvětí, aby zde na vlastní oči spatřila potrestání hříšníků. Marie, provázena archandělem Michaellem, trpí při tomto pohledu a prosí Boha za zmírnění trestů. V řecké verzi dokonce sama předstupuje před Boží trůn, aby hříšné hájila. V tomto bodě text především „zdůrazňuje duchovní význam úcty k Panně Marii.“¹³² Tento záměr je zřetelný v odpovědi, kterou Bůh dává na Mariinu žádost: „Poslechni, přesvatá Bohorodičko, jestli někdo vyslovuje a vzývá tvé jméno, já ho neopustím ani v nebi, ani na zemi,“ (*Zjevení Mariino* 26). Hříšníkům je tedy v různých verzích v jisté míře uleveno. Jednotlivé detaily nejsou v tomto případě však tak zajímavé, jako fakt, že Mariino zjevení zpracovává velmi staré mytologéma, které je časté ve spojitosti s mocnými bohyněmi, a to tzv. sestup do podsvětí. Nejznámějším a snad také nejstarším projevem tohoto mytologématu je *Inannin sestup do podsvětí*. Inanna sestupuje z „velkého nahoře“ do „velkého dole“,¹³³ stejně jako Marie sestupuje do pekel buď z hory, jež je považována za svatou, nebo přímo z nebes. Inanna je pak v podsvětí zbavena znaků své moci, a posléze obětována, aby po třech dnech byla opět vzkříšena, což ale spíše evokuje Ježíšův příběh.¹³⁴ Sestup do podsvětí hraje velkou roli i v mýtech z řeckého prostředí, například v již zmiňovaném příběhu Démétér a její dcery Persefony tak činní obě bohyně, Persefona z donucení a Démétér, aby našla svou dceru.

4.6. DALŠÍ APOKRYFNÍ TEXTY

Výše uvedeným shrnutím jsme rozhodně nevyčerpali zásobu textů, kde se Marie objevuje. V ostatních spisech sice nehraje ústřední roli, přesto se dovídáme o úctě, která

¹²⁹ Tamtéž s. 450.

¹³⁰ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy III.* s. 233.

¹³¹ V řecké verzi je Marie naživu a modlí se na Olivové hoře.

¹³² DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy III.* s. 235.

¹³³ Citace z mýtu o Inanně převzata z CAMPBELL, J. *Primitivní mytologie.* s. 376.

¹³⁴ V apokryfním textu *Slovo Jana Teologa*, jenž se věnuje Mariinu zesnutí, je však její tělo tři dny po uložení do hrobu vzato do ráje (*Slovo Jana Teologa* 48).

jí byla prokazována. Příkladem může být text zvaný *Otázky Bartolomějovy*, který pochází pravděpodobně ze 3. století.¹³⁵ Spis sice odráží heretické tendence, je však cennou pomůckou při studiu vývoje mariologie.¹³⁶ Součástí *Otázek Bartolomějových* jsou totiž i otázky adresované přímo Marii. Apoštolové, v čele s Bartolomějem, chtějí na Marii vyzvědět tajemství, jak mohla počít a porodit samotného Boha. Marie je zapřísahá, aby se na to neptali, neboť kdyby se snažila tento dotaz zodpovědět, vyšel by z jejích úst „oheň, a ten by spálil celý svět,“ (*Otázky Bartolomějovy* II, 5). Poté následuje úsek textu nazvaný *Mariina modlitba*, kdy apoštolové na důkaz své úcty k Marii ji nechají předřikávat modlitbu, ačkoli je žena. Oslovují ji při tom jako „matku nebeského krále“ (*Otázky Bartolomějovy* II, 10), nebo jí říkají: „Tomu, jehož sedmera nebesa nemohla pojmout, se zalíbilo v tobě,“ (*Otázky Bartolomějovy* II, 12). Marie tedy před apoštoly předstoupí a odřikává modlitbu skládající se z nepřeložitelných shluků písmen, jež snad mají foneticky napodobovat nějaký jazyk. Po modlitbě pak prosí apoštoly, aby se k ní ze všech stran pevně přitiskli, protože se jim chystá sdělit nesdělitelné, a hrozí, že se jí „rozklepou kosti v těle“ (*Otázky Bartolomějovy* II, 14). Popisuje pak, jak se coby dívka vyrůstající v chrámu setkala s bytostí, jež vypadala jako anděl, ale měla nepopsatelný obličej a nenesla Marii žádný pokrm, jako andělé, s nimiž se běžně setkávala. Tajemná osoba pak společně s Marií pojedla ze zázračného chleba a popila ze zázračného vína, a ani z jednoho při tom nebylo, a sdělila jí, že jí sešle „své slovo“ a Marie počne syna, díky němuž se stane spásou světa (*Otázky Bartolomějovy* II, 20).

Když toto Marie dopoví, vyšlehne jí z úst plamen, ale objeví se Pán a zakáže jí v mluvení dále pokračovat. Ve IV. části následuje rozhovor apoštola Petra a Marie. Petr jí prosí, aby požádala Pána, zda-li by apoštolům nevyjevil „nebeská tajemství“ (*Otázky Bartolomějovy* IV, 2). Marie se opět brání, že k tomu jako žena není povolána. Při tom připodobňuje muže k Adamovi, jehož dává do souvislosti se sluncem, a ženy k Evě, již pojí s měsícem.¹³⁷ Původně prý obě nebeská tělesa zářila stejně, ale kvůli Evině poklesku již měsíc nesvítí. Petr jí však odvětlí, že Marie Evinu vinu zrušila, a je tedy na

¹³⁵ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy III.* s. 97. Dochované podoby textu však pocházejí až 9. – 17. století – viz tamtéž.

¹³⁶ DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy III.* s. 98.

¹³⁷ V mnoha kulturách je slunce mužským symbolem a měsíc ženským. Příkladem může být řecký Apollón jako božstvo sluneční a jeho sestra Artemis jako božstvo měsíční.

místě, aby se ptala ona. Vyprávění pak pokračuje v apokalyptickém žánru a Marie je odsunuta do pozadí. Přesto jí je ještě věnován hymnus, který Bartoloměj pronáší, když vítězně stoupá na krk padlému andělu Beliarovi:

*„Ó luno, které obsáhneš víc než celé město!
Ó luno, které se rozprostíráš dále než nebesa!
Ó luno, které jsi pojalo toho, jež sedmera nebesa pojmout nemohla!
Bez bolesti jsi ho pojala, k prsu přiložila posvěceného.
Ó luno, které spočíváš na místech skrytých, a Krista přejasného jsi porodilo!
Ó luno, které jsi tak malé, a obsáhneš víc než celé stvoření!“
(Otázky Bartolomějovy IV, 17)*

V křesťanském prostředí jistě netypická oslava Boží matky má evokovat Mariino vítězství nad Eviným pokleskem, respektive nad děblem. Padlý anděl pak o něco dále dokonce doslova připouští: „Avšak běda! Nad Evou jsem zvítězil, ale nade mnou zvítězila Panna Maria,...“ (Otázky Bartolomějovy IV, 59).

4.7. „ŽENA ODĚNÁ SLUNCEM...“

Ztotožnění Marie s Evou a její překonání prvotního hříchu má úzkou souvislost s Mariiným pozdějším ztotožněním se ženou popisovanou ve 12. kapitole Janova Zjevení:

„A ukázalo se veliké znamení na nebi: „Žena oděná sluncem, s měsícem pod nohama a s korunou dvanácti hvězd kolem hlavy. Ta žena byla těhotná a křičela v bolestech, neboť přišla její hodina...“ (Zj 12, 1 – 2).

Text pak popisuje draka, který se chystá pohltnout dítě, jež žena porodí. Drak je ztotožněn s hadem, děblem a satanem. Je svržen z nebes a pronásleduje ženu, která již porodila.

„Ale té ženě byla dána dvě mocná orlí křídla, aby mohla uletět na poušť do svého útočiště, kde ukryta před hadem byla zachována při životě rok a dva roky a polovinu roku. A had za ní vychrlil ze chrtánu proud vody jako řeku, aby ji smetl. Ale země přispěla ženě na pomoc, otevřela ústa a pohltila tu řeku, kterou drak vychrlil. Drak v hněvu vůči té ženě rozpoutal válku proti ostatnímu jejímu potomstvu, proti těm, kdo zachovávají příkázání Boží a drží se svědectví Ježíšova...“ (Zj 12, 14 – 17).

Za ženu z Apokalypsy je Marie považována zhruba od 4. století. Patrně zcela první ztotožnil Marii s apokalyptickou ženou Epifanios ze Salamíny.¹³⁸ Přirovnání

¹³⁸ Benko, Stephen. cit. dílo. s. 132.

Marie k ženě ze *Zjevení* vedlo k obohacení mariánské symboliky. Od středověku byla Marie zobrazována stojící na srpku měsíce, nebo s aureolou tvořenou dvanácti hvězdami. Obraznost scény z kapitoly 12 je však podle některých badatelů typicky pohanská. Poprvé v křesťanském kontextu se zde objevuje postava, jež v některých detailech připomíná pohanské bohyně.¹³⁹ Reprezentuje „Královnu nebes“, přičemž tato funkce byla v pohanských dobách vlastní velkým bohyním. Stephen Benko k tomu dodává, že celá scéna je vykreslením hieros gamos, kdy právě rodičí žena je bohyně země, a nebesa, na nichž se vše odehrává, jsou bohem – otcem.¹⁴⁰ Svou domněnku dokládá právě na attributech slunce a měsíce, které jsou ve spojitosti s ženskou postavou nejzřetelnější. Slunce je v mnoha kulturách považováno za mužský symbol, měsíc za ženský. Řecký termín pro jejich spojení je shodný s termínem pro koitus.¹⁴¹

Na božský status ženy odkazuje několik znaků: „Její pozice, její oděv, její šperky...“¹⁴² Benko užívá v souvislosti s jejím oděvem termín „kosmická róba“. Její ošacení tvoří zcela nebeská tělesa, respektive jejich svit. Takto oblečena vystupují často i pohanská božstva. Apuleius například ve *Zlatém oslovi* líčí Isis oděnou do černého pláště s roztroušenými hvězdami a s měsícem v jeho středu (*Metamorfózy* XI, 5).¹⁴³

Často se scéna *Zjevení* 12 dává do souvislosti s Vergiliovou 4. *eklogou* (r. 40 př. K.):¹⁴⁴

„Nyní má přijít poslední období cumského proroci: znovu je zrozen velký cyklus období. Nyní se vrací Panna, vrací se vláda Saturnu. Z vysokého nebe teď sestupuje nová generace. Svatá bohyně porodu Lucino, buď milosrdná k zrození tohoto chlapce, v němž Železný rod začne ustávat a Zlatý stoupat na celém světě...“¹⁴⁵

Samotnými křesťany byl Vergilius považován za pohanského proroka, který předpověděl příchod Krista.¹⁴⁶ Panna, jež je zde jmenována, byla ztotožněna samozřejmě s Marií.

Zjevení zjevně více než ze Starého Zákona a hebrejského prostředí čerpá z kontextu mytologického a náboženského myšlení antického světa. Dají se v něm

¹³⁹ Tamtéž. s. 129.

¹⁴⁰ Tamtéž. s. 94.

¹⁴¹ Tamtéž. s. 104.

¹⁴² Tamtéž. s. 129.

¹⁴³ Tamtéž. s. 98. cit. z Apuleia: APULEIUS, Lucius. *Zlatý osel*. s. 193.

¹⁴⁴ Jako první si podobností všiml německý badatel Ernst Lohmayer. Viz BENKO, Steven. cit. dílo. s. 95.

¹⁴⁵ Cit. podle CAMPBELL, Joseph. *Mýty západu*. s. 308.

¹⁴⁶ CAMPBELL, Joseph. *Mýty západu*. s. 308.

dokonce vystopovat prvky astrologie, která byla populární v době helénismu.¹⁴⁷ Obsahuje obrazy, jež byly srozumitelné pro pokřesťanštěné pohany z oblasti východního mediteránu a přilehlé Malé Asie, kde text na sklonku 1. století pravděpodobně vznikl a odkud také nejspíše pocházel autor.¹⁴⁸ Raní křesťanští teologové viděli v ústřední postavě ženy Pannu Marii, jíž tak přisoudili atributy hodné bohyně. Nelze však zcela tvrdit, že by tak činili vědomě. Křesťanské čtení vnímá apokalyptickou ženu jako zosobnění církve, jež se v nebezpečí utíká pod ochranu Boží. Souboj mezi ženou a drakem je také dáván do souvislosti s veršem v Gn 3, 15:

„Mezi tebe a ženu položím nepřátelství, i mezi símě tvé a símě její. Ono ti rozdrtí hlavu a ty jemu rozdrtíš patu.“

Verš je pak zpětně vykládán jako příslib příchodu ženy, jež na svět znovu přinese spásu. *Zjevení 12* tedy oslavuje podle křesťanské teologie Marii jako Matku Boží.¹⁴⁹ Ačkoli zde Marie není vůbec jmenována, stalo se klíčovým textem mariologie.

¹⁴⁷ Blíže k tomuto pojetí viz BENKO, Stephen, cit. dílo. s. 108 – 116.

¹⁴⁸ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 129.

¹⁴⁹ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 93.

5. FORMOVÁNÍ MARIÁNSKÉHO KULTU

Je velmi obtížné určit, kdy v úctě vzdávané Panně Marii ranými křesťany můžeme spatřovat počátek vlastního mariánského kultu. Pomůckou nám může být rozlišení mariolatrie a mariologie na dva samostatné proudy mariánské úcty, jako to činí Stephen Benko: Zatímco v mariolatrii pozoruje až nepřiměřené uctívání Marie jako nadpřirozené síly sobě vlastní, mariologii chápe jako pokřesťanštěné pohanství, byť prošlé jistou transformací.¹⁵⁰ Tak radikální názor nemůžeme bez kritiky přijmout; přikláníme se spíše k tomu, aby termín mariolatrie označoval kult lidový, jež je zatěžko badatelsky postihnout, neboť se jeho proudy nedají sledovat v čase, a mariologie byla vnímána jako ta část kultu, jež by se dala považovat za „oficiální“, doložitelná textovými a hmotnými prameny.

5.1. STRUČNÁ CHRONOLOGIE

Z tohoto pohledu se nedá hovořit o oficiálním mariánském kultu před začátkem 4. století. Písmo sice odráží jistou úctu k Matce Páně, hlavně v evangeliu podle Lukáše a podle Jana, domnívat se však z několika málo úseků textu zmiňujících Marii, jež jsme stručně probrali výše, že by dokazovaly reálně existující kult, není na místě. Apokryfní texty, kde Marie vystupuje jako hlavní postava příběhu, již mohou reflektovat jisté tendence k ustanovování kultovní tradice, jsou však často produktem lidové tvorby a lidové vrstvě jsou také určeny (ovšem pokud se nejedná o texty gnostických a heretických skupin, jež raději ponecháme stranou našeho zájmu). Apokryfy tedy podle našeho názoru spadají spíše do sféry mariolatrie. Zájem o témata, která se posléze stala ústředními pro mariologii, však můžeme najít i zde. V *Jakubově protoevangeliu* je například poprvé vysloven názor Mariina věčného panenství.

Absence oficiálního kultu Marie v nejranějších dobách církve však neznamená úplný nezájem o tuto postavu u oficiálních církevních představitelů. Mariologické problémy byly řešeny zhruba od 2. století, často v souvislosti s christologickými

¹⁵⁰ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 4 - 5.

otázkami. Justin Martyr v *Dialogu s Tryfónem* například poprvé srovnává Marii s Evou a toto téma později rozvíjí Ireneus.¹⁵¹

První známky lidového mariánského kultu se objevují spíše na východě křesťanského světa. Marie se stává vzorem pro asketické tendence raných křesťanů, Mariánská témata zde obohacují intenzivní kontakty s jinými náboženstvími. Pro východní mariánskou pietu je také typická existence několika heretických skupin, jež Marii vzdávaly úctu jako ústřední postavě křesťanství.¹⁵²

Často udávaným příkladem je sekta Kollyridianů (od kollyris – chléb, koláč). O její existenci víme od Epifania ze Salamíny, jež ji zahrnul do seznamu soudobých křesťanských herezí v knize *Panairion* (374 – 377).¹⁵³ Sekta, pocházející z Thrákie a působící v Arábii ve 4. století, podle jeho slov světila ženy za kněžky a při rituálu eucharistického typu obětovala chléb „nikoli Otcí nebo Synovi, ale Matce“.¹⁵⁴ Epifanos v uctívané postavě rozpoznává Pannu Marii, přičemž úctu jí takto prokazovanou považuje za nepřiměřenou.¹⁵⁵ Popisovaný rituál bezpochyby přiznává Marii statut bohyně. Obětování chleba či jiného pečiva (koláčů) bylo v pohanských kultech běžné, hlavně ve spojitosti s bohyněmi plodnosti.¹⁵⁶ Další podobnou sektou, jež je v odborných pracích často zmiňována jako důkaz heretických mariánských kultů, jsou Montanisté.¹⁵⁷ Sekta, jejíž existenci máme doloženou z více zdrojů, vznikla někdy kolem poloviny 2. století v Malé Asii. Velkou roli v organizaci sekty hrály opět ženy. Ústředním motivem však byla orientace na eschatologii, podporovaná prorockými vizemi, a na čistotu těla. Hlavními prorokyněmi zde byly dvě ženy, označované jako panny, z nichž jedna měla spirituální zážitek s božskou postavou v podobě ženy.¹⁵⁸ Benko vyslovuje domněnku, že obraznost sekty byla čerpána hlavně z maloasijského

¹⁵¹ REUMANN, John. Mary: An overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. s. 5753.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 170.

¹⁵⁴ BORGEAUD, Philippe. cit. dílo. s. 130. Autor z faktu, že křesťanská sekta tohoto typu působila právě v Arábii, vyvozuje domněnku, že přispěla k muslimskému chápání Panny Marie jako součásti Svaté Trojice. Podrobněji k tomuto kultu viz BENKO, Stephen. cit. dílo s. 170 – 195.

¹⁵⁵ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 171.

¹⁵⁶ BENKO, Stephen. cit. dílo. kap. 5. The Women who Scrifice to Mary: The Kollyridians: B, Bread as An Element of Sacrifices. s. 173 – 186.

¹⁵⁷ Badatel Michael P. Carrol považuje sektu Kollyridianů právě za odnož Montanismu - viz CARROLL, Michael P. *The Cult of Virgin Mary : Psychological Origins*. s. 46 – 47.

¹⁵⁸ BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 152 – 153.

kultu Velké Matky Bohů, a přes tuto křesťanskou sektu se některé pohanské motivy přenesly i do křesťanství, včetně oficiálního kultu Panny Marie.¹⁵⁹

Po teologických rozepřích získala Marie v roce 431 na koncilu v Efezu titul Theotokos, jenž byl znovu potvrzen o dvacet let později v Chalcedonu. Přiznání titulu, jež Marii zajistil blízký vztah s Bohem, prokázalo její vysoký status v křesťanské teologii.¹⁶⁰ Od Efezu můžeme hovořit o oficiálním mariánské kultu, jenž se rozvíjel hlavně ve středověku a raném novověku. Mariologické diskuse pak pokračovaly v tematice přiznání Mariina věčného panenství, jež nebylo zcela bez výjimky přijímáno, jejího nanebevzetí a neposkvrněného početí.¹⁶¹

5.2. RANÉ HMOTNÉ PRAMENY MARIÁNSKÉHO KULTU

Opomineme-li apokryfní texty, jež se svým způsobem za hmotné prameny dají rovněž považovat, nedochovalo se nám mnoho památek, jež by dosvědčovaly raný mariánský kult. Evangelista Lukáš měl podle tradice namalovat Mariin portrét, dochovalo se však pouze několik středověkých ikon (viz příloha), jež jsou věřícími za Lukášovo dílo považované.¹⁶² V průběhu středověku se také ustanovila typologie a ikonografie mariánských zobrazení. Není bez zajímavosti, že má Marie na tzv. svatolukášských obrazech velmi často černou barvu pleti. Tento fakt křesťané odůvodňují buď legendisticky (Lukáš maloval portrét na desku ebenového dřeva), nebo odkazují na verš ze starozákonní *Písň Písní*¹⁶³ (Pís 1, 5: „Černá jsem, a přece půvabná...“).¹⁶⁴ Panna Marie s černou pletí se ve středověku ustanovila – nejen ve výtvarném, ale i sochařském umění - jako typ tzv. Černé Matky Boží či Černé Madony. Stephen Benko si všiml, že uctívání Panny Marie s černou pletí je dnes v celé Evropě rozšířeno právě na místech, kde byly v pohanské době kulty bohyní země.¹⁶⁵ Černá

¹⁵⁹ BENKO, Stephen. cit. dílo. kap. 4., *The Great Mother and the Montanism*. s. 136 – 169. (Zajímavé je jeho sledování vlivu Kybelina kultu na obraznost Janova Zjevení a na srovnávání Marie s Evou).

¹⁶⁰ CARROLL, Michael P. *The Cult of Virgin Mary : Psychological Origins*. s. 85.

¹⁶¹ Všechna tato témata, jež byla řešena oficiální teologií, mají svůj základ v apokryfní literatuře.

¹⁶² WARNER, Marina. cit. dílo. s. 7.

¹⁶³ Postava dívky z *Písně písní* je křesťany ztotožňována s církví, stejně jako Marie.

¹⁶⁴ ROYT, Jan. *Slovník biblické ikonografie*. Heslo Panna Maria. s. 201.

¹⁶⁵ BENKO, Stephen. cit. dílo s. 213 – 214.

barva s nimi byla často spojována, ze příklad si můžeme dát Démétér Melainu. V této podobě je však bohyně většinou zobrazována jako trpící.¹⁶⁶

Nejstarší vyobrazení Panny Marie se dochovalo na nástěnných malbách v tzv. Priscilliných katakombách v Římě (viz příloha). Marie je zde zpodoběna na trůně vedle proroka Bileáma, jenž ukazuje na hvězdu symbolizující Krista.¹⁶⁷ Trůnící Marie, podobná královně, byla častým typem raně křesťanského vyobrazení Matky Boží. V jednom z nejstarších křesťanských kostelů v Římě, Santa Maria Maggiore, postaveném v 5. století na místě původně pohanského chrámu bohyně Juno Lucina, se nacházela mozaika zobrazující Marii sedící na trůně a oblečenou jako byzantskou princeznu.¹⁶⁸ Dalším častým typem v rané době byla Panna Maria Orans – Panna zobrazená jako modlitebnice, vztahující své ruce k nebesům.¹⁶⁹

Často se poukazuje na podobnost mariánské ikonografie se zpodobňováním bohyně Isis, což pravděpodobně vychází z až do očí bijící podoby kojící Isis s typem Maria Lactans (Galaktotrofúsa)¹⁷⁰. Obraz kojící Panny Marie pravděpodobně vychází z koptského prostředí. Nejstarší vyobrazení námětu z období kolem roku 500 nacházíme v egyptských kláštrech (viz příloha).¹⁷¹ Na západě se Maria Lactans objevuje až ve 12. století (viz příloha).¹⁷²

Na východě bylo populární uctívání předmětů s Marií spojených. Ve spojitosti s kulty svatých byly žádané i ostatky Panny Marie. Ty však nebyly k dostání, neboť bylo Mariino tělo podle tradice vzato do nebes. Věřící se tedy museli spokojit s částmi Mariina oděvu, jako například byzantská císařovna Pulcheria, která podle legendy v době konání koncilu v Chalcedonu získala od Jeruzalémského patriarchy Mariin rubáš.¹⁷³ V Chalkoprateji byl zase od 4. století uchováván Mariin pás, „jenž byl dodatečně posvěcen několika kapkami jejího mateřského mléka“.¹⁷⁴ V Salonice byla v roce 470 postavena basilika za účelem bezpečného uložení zázračné ikony, jež měla

¹⁶⁶ KERÉNYI, Karl – JUNG, Carl Gustav. cit. dílo. s. 146.

¹⁶⁷ ROYT, Jan. cit. dílo. s. 200.

¹⁶⁸ BENKO, Stephen. cit. dílo s. 216.

¹⁶⁹ ROYT, Jan. cit. dílo. s. 200.

¹⁷⁰ Viz příloha.

¹⁷¹ ROYT, Jan. cit. dílo. s. 202.

¹⁷² BENKO, Stephen. cit. dílo. s. 52.

¹⁷³ WARNER, Marina. cit. dílo. s. 291.

¹⁷⁴ Tamtéž. s. 291 – 292.

být namalována anděly, zobrazující Marii jako *Hodégétriou* (ukázka tohoto ikonografického typu viz příloha).¹⁷⁵

¹⁷⁵ Tamtéž. s. 292.

6. PROBLEMATIKA POKŘESŤANŠŤOVÁNÍ V SOUVISLOSTI S PANNOU MARIÍ

Ačkoli křesťanství přineslo jistý obrat v náboženském myšlení, přece jeho myšlenkové bohatství a formy vyjadřování nevznikly v prázdném prostoru. Křesťanství se utvářelo v kontextu nábožensky velice barvitého světa, jakým byla Římská říše v počátcích našeho letopočtu. Vyrůstalo „... z jazykových a symbolických konvencí helénistického světa a patřilo k řadě jeho náboženských alternativ.“¹⁷⁶

Jako něco neobvyklého začalo být křesťanství chápáno až od 2. století, kdy sílila jeho misijní aktivita.¹⁷⁷ Římští úředníci a politici je začali vnímat jako ohrožení, z čehož posléze vyplynulo pronásledování křesťanů. Snad i z tohoto důvodu se křesťané začali vnímat jako něco výlučného z rámce současných náboženství, a snad právě i díky tomu prokázali úžasnou životaschopnost.

Příčinou úspěchu křesťanství je ale bezpochyby i nadání křesťanského náboženství asimilovat prvky jiných, nejenom náboženských, systémů.

*„Asimilace není pasivní přijímání vnějších prvků, nýbrž samozřejmě výběr a proměna, skrze niž se integrované prvky stávají konstitutivními pro organismus, který si je přivtělil.“*¹⁷⁸

Z tohoto pohledu můžeme Pannu Marii a mariologii považovat za dílčí prvek křesťanství, jenž asimiloval jemu adekvátní část pohanství, tedy uctívání pohanských bohyní. Otázkou je pak, zdali se taková asimilace děla vědomě, byla konstituována jednotlivými věřícími, apoštoly a církevními otci, nebo byla procesem automatickým, vlastním vnitřním procesům systému křesťanské víry.

Příkladem asimilace může být již zmiňovaná obraznost Janova *Zjevení*. Text, který byl křesťany považován za křesťanský a jako takový se stal součástí kánonu, vykazuje prvky výrazně pohanského původu. V těchto prvcích rozeznáváme vliv pohanských kultů z oblasti Malé Asie, kde *Zjevení* pravděpodobně vzniklo. Předpokládejme, že autor si byl vědom, pro koho tvoří, a pohanská symbolika *Zjevení* je tedy do díla vtělena se záměrem, aby jeho sdělení bylo co nejvíc pochopitelné pro pokřesťanštěné pohany z maloasijských křesťanských obcí.¹⁷⁹

¹⁷⁶ LUTHER, H. Martin. *Helénistická náboženství*. s. 106.

¹⁷⁷ Tamtéž. s. 110.

¹⁷⁸ TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice*. s. 157.

¹⁷⁹ Konkrétní příklad symboliky udává Steven Benko. Viz BENKO, S. cit dílo s. 106.

Pokud se na velmi rané křesťanství znovu podíváme jako na součást helénistických náboženství, musíme konstatovat, že pro všechny tehdejší náboženské soustavy byla typická zvláštní forma synkretismu, jejímž působením se mísila původně řecká božstva s cizími, docházelo k proměňování jejich rolí a významů a „změně jejich pozice v kosmu“.¹⁸⁰ V prostoru obrovské mezinárodní říše se náboženství nutně ovlivňovala navzájem, přetvářela se a vytvářela systémy nové, jak ve výrazu, tak formě. Zde si za příklad můžeme vzít formování Isidina kultu během helénismu, jež jsme popsali v jedné z předešlých kapitol.

Z těchto dvou pozic vyplývá, že přejímání pohanských prvků do křesťanství vycházelo zevnitř i zvenčí systému, rané křesťanství asimilovalo pohanské prvky přirozeným procesem, který byl náboženstvím té doby vlastní, a zároveň v rámci cílené misie těchto prvků využívalo. Jakou měrou se oba tyto procesy navzájem doplňovaly, je však patrně nezjistitelné.

6.1. EFEZ

Maloasijské město Efez si můžeme vzít jako jeden z příkladů, kde byl původně pohanský kult bohyně nahrazen kultem křesťanským, vztahujícím se k Panně Marii.

Krajina, kde bylo město v 11. století založeno osadníky z Iónie, byla podle legendy původně obývána Amazonkami, jež uctívaly Velkou matku a měsíc.¹⁸¹ Důvod zasvěcení Efezu bohyni Artemidě popisuje Hérodotos ve svých *Dějínách* (Hérodotos I, 26). Chrám, patrně jeden z největších na řeckém území, byl Artemidě vystavěn v 6. století před Kristem lýdským králem Kroisem. Ve svatyni se nacházela první podoba známé sochy bohyně s mnoha prsy (ukázka viz příloha), která byla později často kopírována, a Artemis byla v této podobě v Efezu uctívána ještě v křesťanských dobách. V roce 356 před Kristem bylo artemision vypáleno, na jeho místě však záhy poté z podnětu Alexandra Velikého vznikl nový chrám, jenž byl později Filónem Alexandrijským zařazen mezi sedm divů světa. V římské době byla Artemis efezská ztotožněna s bohyní Dianou.¹⁸²

¹⁸⁰ LUTHER, H. Martin. cit. dílo. s. 10.

¹⁸¹ TYDLITÁTOVÁ, Věra. cit. dílo. s. 15.

¹⁸² Tamtéž.

V době, kdy se konstituovalo křesťanství, byl Efez významným centrem obchodním i náboženským. Kult Artemidy se pro mnohé stal výnosným obchodem, hlavně v období velkých oslav k počtě bohyně, které se konaly každý rok 15. srpna. O jeho síle svědčí scéna ze *Skutků*, v níž je líčeno Pavlovo nepřilíš úspěšné obracení Efezanů na křesťanství (Sk 19, 23 – 40).¹⁸³

K pokřesťanstění Efezu jistě přispělo úplné zničení artemisia východogótskou invází v roce 263.¹⁸⁴ Panenská bohyně Artemis byla v křesťanském prostředí nenásilně nahrazena Pannou Marií. V Efezu byl její kult ustanoven na základě pasáže z Janova evangelia (J 19, 25 – 27) a tradice, že Jan údajně působil v Efezu jako hlava obce a Marii do tohoto města přivedl s sebou. Ve městě se dnes nachází „Mariin hrob“ a několik kilometrů od města je návštěvníkům ukazován také „Mariin domek“, který se stal významným poutním místem.¹⁸⁵ Upevnění zdejšího mariánského kultu pravděpodobně přineslo i konání koncilu v roce 431, na němž byla Marie oficiálně prohlášena za Bohorodičku.

Mezi Pannou Marií a Artemidou můžeme najít mnoho zároveň srovnatelných prvků. Obě postavy vykazují panenský aspekt ve spojitosti s mateřským, díky nimž patří mezi jejich uctíváče hlavně ženy. Podíváme-li se blíže, můžeme zjistit i společné atributy, jako je například symbol včely, která byla právě pro Artemis efezskou heraldickým zvířetem, a Panna Marie byla za včelu označována v tom smyslu, že porodila Krista symbolizovaného medem.¹⁸⁶ Marie, ztotožňována s apokalyptickou ženou, zobrazována na srpku měsíce, zase odkazuje na lunární bohyně, k nimž Artemis se svým stříbrným lukem bezpochyby patří. V neposlední řadě je Mariino nanebevzetí, snad nejznámější mariánský svátek, slaveno 15. srpna, tedy v den, který byl původně zasvěcen právě Artemis.¹⁸⁷

Hlavní otázkou přesto zůstává, „nakolik vtiskla podobu Efezu Panna Marie a nakolik vtiskl Efesos podobu Panně Marii.“¹⁸⁸

¹⁸³ Tamtéž. s. 16.

¹⁸⁴ Legendární vyprávění o pokřesťanstění Efezanů podává apokryfní text Skutky Janovy (2. - 4. st. ?). Je zde popisováno i zázračné zbožení Artemidina chrámu. Viz *DUS, Jan A. Novozákonní apokryfy III.* s. 267 – 335.

¹⁸⁵ TYDLITÁTOVÁ, Věra. cit dílo. s. 16.

¹⁸⁶ Tamtéž.

¹⁸⁷ Tamtéž. s. 17.

¹⁸⁸ Tamtéž. s. 16.

ZÁVĚR

V práci jsem se snažila nahlédnout do problematiky návaznosti mariánského kultu na pohanské kultury bohyní z prostředí antických národů. V první kapitole jsem nejprve chtěla zrekapitulovat dosavadní stav bádání. Ukázalo se, že zájem o problematiku má z velké části nevědecké pozadí. Objevuje se periodicky v dobách změn naladění společnosti. Zájem o studium ženských božstev stoupá v dobách první (druhá polovina 19. století) i druhé vlny feminismu (konec 60. až počátek 80. let 20. století). Během druhé vlny feminismu se objevil i zájem o kritické zhodnocení postavy Panny Marie v souvislosti s rozvojem feministické teologie.

V našem prostředí se problematika ženských božstev objevuje až od 90. let a víceméně se pozvolna udržuje do současnosti. Kultury bohyní, potažmo kult Panny Marie, se dávají do souvislosti s genderovým výzkumem.¹⁸⁹

V současnosti se upouští od prostého srovnávání atributů Panny Marie a bohyní a mariánský kult se dává do souvislosti s kultury, které jsou mu historicky a místně blízké. Klade se důraz na kontext a kontinuitu náboženských představ, čehož jsem se chtěla přidržit také.

Stále se udržuje domněnka o archaičnosti a neustálé návaznosti idejí o ženských božstvech. Je pravda, že při zobrazování, popřípadě popisu bohyní se klade důraz na stále stejné prvky, jako je plodnost či právě panenství, od paleolitu až do současnosti. Otázkou je, zda to tak nevnímáme jen vinou naší chybné interpretace těchto obrazů. Při studiu není snadné opustit rámec nahlížení, který do naší problematiky vnesla psychoanalýza a podobné vědní obory. Vnímáme bohyně jako transcendentní zobrazení Mateřství a Panenskosti, případně nějaké jiné „esence“ ženství. Očekáváme, že bohyně tak tvoří protipól mužským bohům, kteří jsou archetypem Vládce, Válečníka, Otce.

Přes tyto pochyby o správnosti podobného nahlížení jsem ve své práci uvedla přehled úcty k bohyním, protože faktem zůstává, že bohyně měly v náboženských konceptech vždy své místo. Jistě nesly v pantheonech role, které byly adekvátní tradičním ženským rolím. I Panna Marie se dá považovat za součást křesťanského „pantheonu“ (jakkoli by křesťané s tímto označením nesouhlasili). Byly však vnímané i jako „vládkyně“ (tzv. trůnící bohyně – viz příloha) zajišťující řád obce, potažmo

¹⁸⁹ Viz např. oba zmiňované články Ivy Doležalové.

universa¹⁹⁰, nesly v sobě aspekty lovu a boje¹⁹¹. Hrály tedy role, jež bychom spíše přisuzovali mužským bohům. Nelze je tedy stavět do protikladu, ale na roveň.

Jak z práce vyplývá, i raný obraz Panny Marie má mnoho znaků, jež jsou vlastní pohanským bohyním. Je stejně jako ony označována jako „Panovnice“, oplývá kosmickou symbolikou, má zázračné léčitelské schopnosti. Dokonce snad existovaly heretické kultury, které ji za bohyni považovaly.¹⁹² V křesťanské teologii má ale Marie, ač jsou jí přiznány velké schopnosti a věnována nebývalá úcta, stále podřadné postavení. V apokryfním *Mariině zjevení* je označována za prostřednici mezi Bohem a člověkem. To také vyplývá z jejího postavení matky vtěleného Boha. Panna Marie je „něco mezi“ – není ani ženou, ani bohyní. Jako aeiparthenos má blízko k „prvotní bytosti“¹⁹³, kterou známe z řecké mytologie. V *Jakubově protoevangelii*, kde je neustále zdůrazňována její čistota, jako by ani nebyla bytostí, ale posvátným prostorem, jehož prostřednictvím se člověk může setkat se svým bohem. K tomu odkazuje i symbolika tkaní látek na nový boží příbytek. Proto je Marie přirovnávána k neposkvrněné zemi v Genesis, připravené ke stvoření, a odtud má zase blízko k pohanským bohyním země, které jsou často matkami bohů a vlastně všeho živého.

V práci jsem opomenula Mariin vztah k Ježíšovi, který by mohl být v mnoha ohledech analogický ke vztahům pohanských antických bohyní k jejich paredrům. Marie je sice prvotně vnímána jako Ježíšova matka, v pozdějších křesťanských textech, kde je ztotožněna s církví či novou Evou, je však označována i jako jeho nevěsta. I antické bohyně, jako Afrodité, Persefona nebo Kybelé mají ke svým mužským průvodcům často takto obojetný vztah mateřský a milenecký. Domnívám se, že je to problematika vyžadující hlubší studium a věnovat se jí v bakalářské práci jsem si netroufla.

Těžiště své práce jsem přesunula ke sledování raného vývoje mariánského kultu prostřednictvím studia pramenů, převážně textových a částečně hmotných. Z jistých detailů pak vyplynulo, že mariologie, potažmo mariolatrie, odráží tendence přejímat do křesťanství prvky z pohanských kultů. To bylo také víceméně cílem mé práce. Chtěla jsem na příkladě Panny Marie dokázat, že tyto tendence v křesťanství existovaly a byly

¹⁹⁰ Příkladem může být římská Juno Celestis.

¹⁹¹ Např. Artemis, egyptská Sachmet.

¹⁹² Viz kapitola Vývoj raného mariánského kultu.

¹⁹³ Viz Kerényi, Karl – Jung, Carl Gustav. cit. dílo s. 128.

důležitým konstitutivním prvkem. Problematiky pokřesťanštění jsem se dotkla v závěrečných kapitolách.

BIBLIOGRAFIE

LITERATURA:

MONOGRAFIE

BENKO, Stephen. *The Virgin Goddess : Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* . 2.vyd. Leiden/ NY: Brill, 2003. 296 s. ISBN 9004136398.

BORGEAUD, Philipe. *Mother of the Gods : From Cybele to the Virgin Mary*. 1.vyd. Lysa Hochroth. [s.l.] : JHU Press, 2004. 208 s. ISBN 080187985X.

CAMPBELL, Joseph. *Mýty Západu: Představy o bozích v dějinách civilizace*. 1. vyd. Hodkovičky: Pragma, [rok vydání chybí]. 494 s. ISBN 80-7205-874-6.

CAMPBELL, Joseph. *Primitivní mytologie : Masky Bohů*. Jana Novotná. 1. vyd. Praha : Pragma, [2008]. 432 s. ISBN 978-80-7205-220-2.

CARROLL, Michael P. *The Cult of Virgin Mary : Psychological Origins*.1.vyd. Princeton : Princeton University Press, 1986. 253 s. ISBN 0-691-09420-9.

DOSTÁLOVÁ, Růžena, HOŠEK, Radislav. *Antická mystéria*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1997. 365 s. ISBN 80-7021-217-9.

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest : Magie, mýty, náboženství*. [přeložili Erich Herold a Věra Heroldová - Šťovíčková]. 2. vyd. Praha : Mladá Fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Lexikon symbolů: Obrazy a znaky křesťanského umění*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1999. 320 s. ISBN 80-7207-300-1. Heslo „Jeskyně“: s. 86.

HOCK, Ronald F. *Zakázaná kniha o Panně Marii: Jak byl její příběh celá staletí zamlčován církví a skrýván v umění*. 1. vyd. Hodkovičky: Pragma, 2004. 105 s. ISBN 80-7205-233-0.

KERÉNYI, Karl, JUNG, Carl Gustav. *Věda o mytologii*. 3. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. 256 s. ISBN 80-85880-32-6.

LUTHER, H. Martin. *Helénistická náboženství*. 1.vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1997. xx, 162 s. ISBN 80-210-1702-3.

ROYT, Jan. *Slovník biblické ikonografie*. 1. vyd. Praha: Karolinum 2006. 344 s. ISBN 80-246-0963-0. Heslo „Panna Maria“. s. 189 – 220.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2008. 496 s. ISBN 978-80-246-1465-6.

TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1970. 174 s. ISBN [údaj chybí].

VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k panteonu*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1997. 232 s. ISBN 80-7021-221-7.

WARNER, Marina. *Alone of All Her Sex : The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. 1.vyd. New York : Pocket Books, 1978. 400 s. [Prologue xxv s., Index xix s.] ISBN 0-7043-3185-3.

WATTS, Alan W. *Mýtus a rituál v křesťanství*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. 233 s. ISBN 80-85880-09-1.

PŘÍSPĚVKY VE SBORNÍCÍCH

BEATTIE, Tina. *Mary: Feminist Perspectives*. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 5755 - 5756. ISBN 0-02-865997-X.

DOLEŽALOVÁ, Iva. The Rise of Christian Cult as a Result of Interreligious Communication. In DOLEŽALOVÁ, Iva a kol. *Religions in contact : selected Proceedings of the Special IAHR Conference held in Brno*. Brno : Česká společnost pro studium náboženství, 1996. s. 94. ISBN 80-901823-2-1.

DRIJVERS, Han. Virginity. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 9606-9609. ISBN 0-02-865997-X.

GRAF, Fritz. Artemis. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 506 - 508. ISBN 0-02-865997-X.

HARVEY, Susan Ashbrook. Women in early Syrian christianity. In CAMERON, Averil. KUHRT, Amélie. *Images of Women in Antiquity*. London: Routledge, 1993. s. 288 – 298. ISBN 0-415-09095-4.

IWERSEN, Julia. Virgin Goddess. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 9601 - 9606. ISBN 0-02-865997-X.

PRESTON, James. Goddess Worship : An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 3583-3592. ISBN 0-02-865997-X.

PRESTON, James. Goddess Worship : Theoretical Perspectives. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 3611-3616. ISBN 0-02-865997-X.

REUMANN, John. Mary : An Overview. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. s. 5751-5755. ISBN 0-02-865997-X.

ROLLER, Lynn E. Cybele. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 2108 – 2110. ISBN 0-02-865997-X.

TAKÁCS, Sarolta A. Isis. In JONES, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. s. 4557 - 4559. ISBN 0-02-865997-X.

ČLÁNKY V SERIÁLOVÝCH PUBLIKACÍCH

ANTALÍK, Dalibor. Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele. *Religio*. listopad 1996. roč. 4. č. 2. s. 127 - 137. ISSN 1210 – 3640.

DOLEŽALOVÁ, Iva. Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku. *Religio*. listopad 1996. roč. 4. č. 2. s. 149 – 156. ISSN 1210 – 3640.

TYDLITÁTOVÁ, Věra. Efesos, město panny. *Dingir*. 2002. roč. 5. č. 3. s. 15 – 17. ISSN 1212 – 1371.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

POKORNÝ, Pavel. Ustavičná Panna?!. *Metanoia*. [online]. [Rok vydání chybí].[Roč. chybí]. č. 4. [cit. 3. ledna 2009]. [Stránka již není dostupná]
<http://www.tf.jcu.cz/zivot/metanoia/cislo04-04/pavel.htm>

PRAMENY:

APULEIUS, Lucius. *Zlatý osel*. [Z latinského originálu ... přeložil, doslovem a poznámkami opatřil Ferdinand Stiebitz]. 4. vyd. (v Odeonu 2. vyd.). Praha : Odeon, 1968. 226 s. ISBN [údaj chybí].

DUS, Jan A. et al. *Proroctví a apokalypsy : Novozákonní apokryfy III*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2007. 568 s. ISBN 978-80-7021-814-3.

DUS, Jan A et al. *Příběhy apoštolů : Novozákonní apokryfy II*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 2007. 568 s. ISBN 978-80-7021-858-7.

Bible : Nový Zákon. 15. upr. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 2006. ? s. [Ekumenický překlad]. ISBN 80-85810-41-7.

DUS, Jan A. et al. *Neznámá evangelia : Novozákonní apokryfy I*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 2006. 464 s. ISBN 80-7021-839-8.

GRAVES, Robert. *Řecké mýty*. Praha : Levné knihy KMa, 2004. 744 s. ISBN 80-7309-153-4.

HERODOTOS. *Dějiny*. [jazykově upravil Jaroslav Šonka]. 3. V nakl. Academia 1. vyd. Praha : Academia, 2004. 548 s., [24] s. obr. příl. ISBN 80-200-1192-7.

HOMÉROS. *Ílias*. Otmar Vaňorný. 12. vyd. Praha : Nakladatelství Petr Rezek, 2007. 598 s. ISBN 978-80-86027-25-2.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 2. vyd. Praha : Mladá fronta, 1970. 418 s. ISBN [údaj chybí].

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA



Venuše Willendorfská, cca. 28 tis. – 25. tis. př. Kr., Willendorf, Rakousko (© Archivio Iconografico, S.A./ Corbis)

BOHYNĚ TYPU KÚROTROFOS:



Kúrotrofos, drobná polychromovaná terakota, cca. 5300 - 3300 př. Kr., Thessalie (www.fysis.cz).



Kúrotrofos, bronz, 3.tis. př. Kr.,
Horoztepe, Muzeum anatolských kultur,
Ankara (www.fysis.cz).



„Ptačí“ bohyně s dítětem (?)
v náručí, 1500 – 1300 př. Kr.,
Národní archeologické muzeum
v Athénách (www.fysis.cz).



Drobná řezba dvou žen/bohyní (?) s dítětem, slonovina, cca. 1500 – 1300 př. Kr., Mykény, Národní archeologické muzeum Athény (www.fysis.cz)



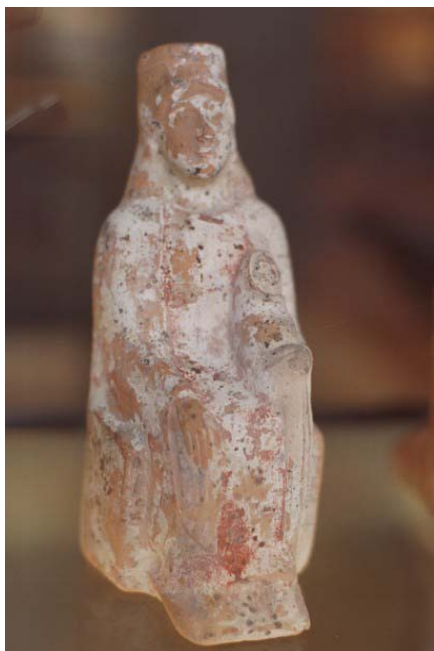
Bohyně, vlevo typ kúrotrofos, drobné terakoty, cca. – 1400 až – 1230 př. Kr., Tyr, Foinikie, Louvre, Paris (www.fysis.cz)



Kúrotrofos, drobná terakota ve tvaru vázy, cca. 900 – 700 př. Kr., Kypr, Louvre, Paris (www.fysis.cz).



Bohyně, vpravo kúrotrofoi, drobné terakoty, archaická doba, Siteia, Muzeum v Ag. Nikolau, Bulharsko (www.fysis.cz).



Kúrotrofos, cca. 5. st. př. Kr., Iónie,
Louvre, Paris (www.fysis.cz).



Artemis kúrotrofos, drobná terakota,
cca. 5. st. př. Kr., Muzeum v Baurónu
(www.fysis.cz).

BOHYNĚ SEDÍCÍ NA TRŮNĚ:



Sedící bohyně, cca. 1400 - 1050 př. Kr., Delfy (www.fysis.cz).

Persefoné na trůně, cca. 480 - 460 př. Kr., Tarentos, Pergamonmuseum v Berlíně (www.fysis.cz)





Kybelé v dívčí podobě, sedící na trůně, mramor, raný helénismus, Muzeum v Nesebaru (www.fysis.cz)

BOHYNĚ V ADORAČNÍM POSTOJI:



Bohyně s rozepjatýma rukama, cca. 1300 - 1200 př. Kr., Kania Gortys, Archeologické muzeum v Hérakleiu (www.fysis.cz).

BOHYNĚ JAKO PANÍ ZVĚŘE:



Artemis, cca. 700 př. Kr., malba na nádobě – pozdně geometrické období (www.fysis.cz).

Déméter sedící na lvici či panterovi, s hadem kolem těla, drobná polychromovaná terakota, cca. 360 – 330 př. Kr., Théby, Louvre, Paris (www.fysis.cz).



KYBELÉ



Typické zobrazení Matky bohů Kybelé. V pravé ruce drží koláč, v levé tympanon. Archeologické muzeum v Píreu. (www.fysis.cz).

ISIS:



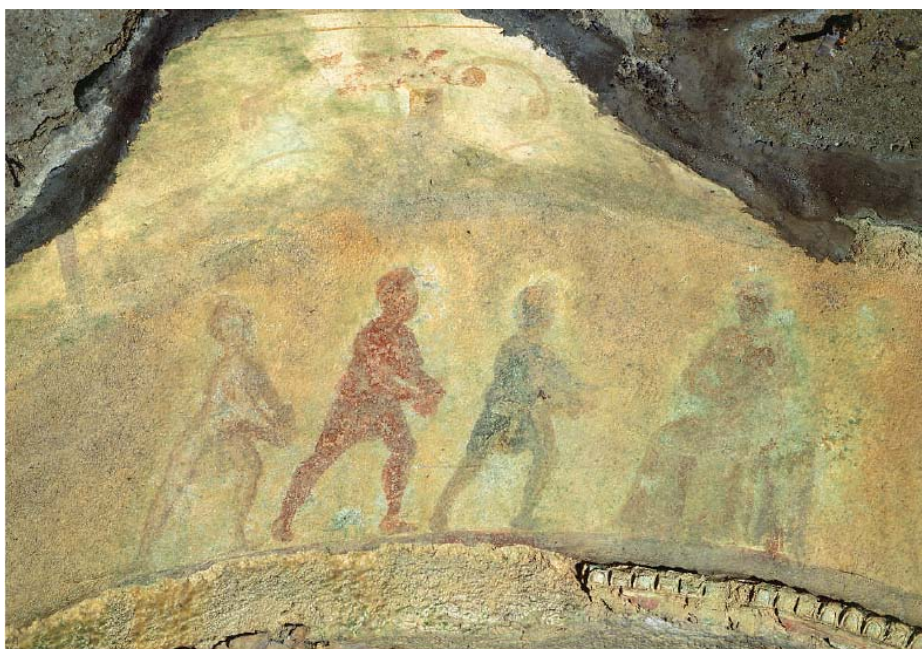
Helénistická podoba bohyně Isis – tzv. egyptský kult: Isis, Sarapis, Harpokratés, Dionýsos. Asi 150 – 175 po Kr., Řím, Louvre, Paris, (www.fysis.cz).

ARTEMIS EFEZSKÁ



Artemis s mnoha prsy, kopie sochy z původního artemisia v Efezu v životní velikosti (174 cm), cca. 2. st. po Kr. Muzeum Efez, (www.fysis.cz).

PANNA MARIE:



Marie s Ježíškem, navštívená Mágy, cca. 2.st., Priscilliny katakomby, Řím, (©Scala/Art Resource, N.Y.)



Nejstarší vyobrazení Panny Marie, Priscilliny katakomby, Řím



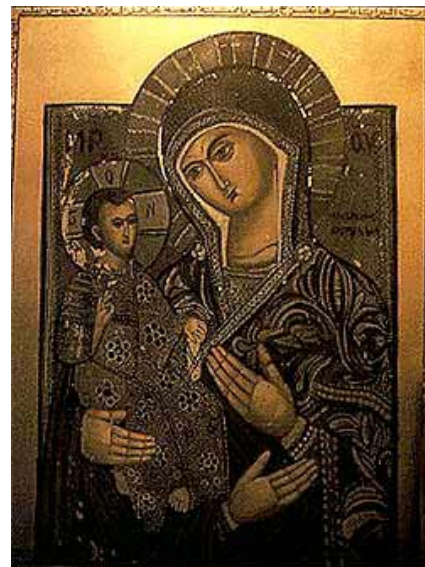
Panna Marie s Ježíškem na klíně, s rukama zvednutýma v prosebném gestu, 4. st., římské katakomby.



Scéna zvěstování, 5. st., basilika Santa Maria Maggiore, Řím.



Scéna zvěstování, scéna vypití vody zkoušky a cesta do Betléma (vliv Jakubova protoevangelia), druhá polovina 6. st.



UKÁZKY TZV. SVATOLUKÁŠSKÝCH OBRAZŮ



Jan Gossaert: Svatý Lukáš maluje portrét Panny Marie, 1520, Kunsthistorische Museum, Wien.



Ikonografický typ „Hodegetria“,
ukázka ze 14. st.



Leonardo Da Vinci: Svatá Anna samotřetí

SROVNÁNÍ KOJÍCÍ ISIS S TYPEM MARIA LACTANS

ISIS



Isis kojící Hora, bronz,
datace neuvěděna, (Réunion
des Musées, Nationaux
Resource, N.Y.)



Isis lactans, 2./3. st. po
Kr.

MARIA LACTANS



Maria Lactans z koptského prostředí, 8. st., miniatura z Kláštera sv. Michala, Fajúm.



Maria Lactans z latinského prostředí, 1335, Porýní.