



Dávid Cielontko
Filip Čapek
editoři

Kolektivní paměť v bibli a křesťanství

Od teoretických otázek
k praktickým
aplikacím

Kolektivní paměť v bibli a křesťanství

Od teoretických otázek k praktickým aplikacím

Dávid Cielontko

Filip Čapek

editoři

Recenzovali

doc. Vít Hušek, Th.D.

doc. Petr Chalupa, Th.D.

doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

Tato publikace je výsledkem tvůrčí činnosti konané na Univerzitě Karlově
v rámci programu Cooperatio THEO.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2023

Obálka Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

© Jaroslav Brož, Dávid Cielontko, Filip Čapek, Radka Fialová, Lenka Karfíková,
Matej Kováčik, Jan Kranát, Pavel Langhammer, Jiří Lukeš, Petr Pokorný -
heirs, Jan Royt, Petr Sláma, Zuzana Vítková, 2023

ISBN 978-80-246-5099-9

ISBN 978-80-246-5138-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Teorie kolektivní paměti a její místo v biblických vědách <i>Dávid Cielontko a Filip Čapek</i>	7
Teoretická část	
Maurice Halbwachs o kolektivní paměti a legendární topografii <i>Jan Kranát</i>	34
Minulé udalosti a ich význam v kontexte novozákonného bádania a sociálnej pamäte <i>Matej Kováčik</i>	48
<i>Sociální paměť versus historická kritika. Teorie sociální paměti jako postmoderní nástroj novozákonní exegeze</i> <i>Jiří Lukeš</i>	69
Teorie sociální paměti a škola dějin formy <i>Petr Pokorný</i>	92
Od individuální ke kolektivní paměti v Augustinových <i>Vyznáních</i> <i>Lenka Karfíková</i>	101
Starý zákon / Dějiny Izraele	
Transformace kulturní paměti v textech starověkého Izraele <i>Filip Čapek</i>	118
Velikonoce jako alegorický vůz kulturní paměti <i>Petr Sláma</i>	146
Nový zákon / Rané křesťanství	
Fragmenty „suchých kostí“ u Jana. Recepce Ez 37,1–14 v Janově evangeliu <i>Pavel Langhammer</i>	164

Je 11. kapitola Listu Židům příklad kolektivní paměti? <i>Jaroslav Brož</i>	181
Spor o Ježíšovu reputaci v Kelsově <i>Pravdivém slově</i> <i>Dávid Cielontko</i>	192
Spor o starobyrou moudrost. Úvahy o původu křesťanství u raně křesťanských apologetů <i>Radka Fialová</i>	224
Kristus alter Jupiter <i>Jan Royt</i>	241
Kolektivní paměť a koptská magie: cesta historioly ze staroegyptské magie do křesťanství <i>Zuzana Vítková</i>	256
Zkratky	299
Bibliografie	306
Rejstřík pramenů	332

Teorie kolektivní paměti a její místo v biblických vědách

Dávid Cielontko a Filip Čapek

1. K teorii kolektivní paměti

Studium kolektivní paměti není novou oblastí akademického výzkumu, a to ani v českém prostředí.¹ Již před dvaceti lety mluvil Pierre Nora o celosvětovém nástupu paměti, který sledoval od 70. a 80. let 20. století napříč humanitními a společenskými vědami.² Tento zájem lze spojit s mnoha fenomény: se zkušeností postupného odchodu generace svědků těžkých zločinů 20. století, transformačními procesy ve střední a východní Evropě a s tím souvisejícími snahami o reinterpetaci minulosti, s problémy hledání identity v globalizované společnosti a v neposlední řadě s proměnou médií, komunikace i ukládání informací.³ Dalším klíčovým aspektem je vliv moderních a postmoderních směrů ve filosofii a humanitních a sociálních vědách obecně, především pak jazykového obratu, sociálního konstruktivismu a poststrukturalismu a z nich vycházejících metod.⁴ Aleida Assmannová dokonce rozpoznává ve studiu paměti základní společný

1 V češtině vyšlo několik souborů teoretických studií k tématu kolektivní paměti, včetně překladů klíčových článků zahraničních odborníků, viz např. Jiří Šubrt – Nicolas Maslowski (ed.): *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*; Milan Hlavačka (ed.): *Paměť míst, událostí a osobností*; Alexander Kratochvíl (ed.): *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*; Alban Bensa (ed.): *Politika paměti*. Viz i překlad některých stěžejních knih: Maurice Halbwachs: *Kolektivní paměť*; Jacques Le Goff: *Paměť a dějiny*; Jan Assmann: *Kultura a paměť*; Aleida Assmannová: *Prostory vzpomínání. Podoby a proměny kulturní paměti*. Pro přehled českého bádání viz Václav Smyčka – Lucie Antošíková: *Paměť v Čechách*.

2 Pierre Nora: *L'avènement mondial de la mémoire*. Český překlad viz Pierre Nora: *Světový nástup paměti*.

3 Nicolas Maslowski – Jiří Šubrt: *Úvodem*, s. 8.

4 K tomu viz kapitola Jiřího Lukeše v této knize.

rámec pro soudobé kulturní vědy, jenž umožňuje navazovat interdisciplinární rozhovor a přesahuje perspektivy jednotlivých vědních oborů.⁵ Paměti se zabývají sociologové, psychologové, historici, kunsthistorici, politologové, literární kritici, antropologové, teologové, etnologové a další. To však s sebou nese i nebezpečí, na které poukazuje Alon Confino, že pojem kolektivní paměti se objevuje v tolika různých kontextech a užitích, že je takřka nemožné jej jednoduše teoreticky uchopit. Snadno lze tak nabýt dojmu, že jím může být označeno téměř vše. Především na poli historie pak podle Confina vzniká situace, že koncept paměti referuje spíše k nic neříkající „nálepce“ než nějakému obsahu.⁶

S tím souvisí to, že **diskusi o kolektivní paměti provází terminologická nejasnost**, která má svůj původ v různých akcentech a aplikacích teoretických poznatků. Pro lepší pochopení této nejasnosti se musíme krátce podívat na základní teoretické koncepty. Častým východiskem je dílo francouzského sociologa Maurice Halbwachse, který je mnohými považován za otce zakladatele teorie kolektivní paměti.⁷ Jeho klíčovou prací je kniha *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), kterou doplňuje posmrtně vydaná *La mémoire collective* (1950, česky 2010). V nich Halbwachs rozpracovává tezi o sociální podmíněnosti paměti.⁸ Dokládá, že naše vzpomínky jsou utvářeny a formovány ve sdílených *sociálních rámcích paměti*, které si osvojujeme prostřednictvím procesu socializace. Paměť se konstituuje, funguje a reprodukuje v těchto sociálních rámcích, v nich jsou naše vzpomínky zasazeny a zpracovávány a jimi je také určena relevance toho, nač vzpomínáme.⁹ Vzpomínky jednotlivce jsou tudíž výsledkem interakce individuálních smyslových prožitků a kolektivní paměti skupin, v nichž se jednotlivec nachází.¹⁰ Klíčová je tedy *paměť kolektivní*, která je tvořena vzpomínkami, jež se přizpůsobují aktuálním potřebám a zájmům skupiny.¹¹ Tato skupina určuje, co má být zapa-

5 Aleida Assmann: Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften.

6 Alon Confino: *Collective Memory and Cultural History*, především s. 1386–1388.

7 Nutno však dodat, že paměť byla tématem pro myslitele odjakživa. Manfred Weinberg dokládá, že akcent na produktivní stránku (v kontrastu k reproduktivní) vzpomínání položil již Aristotelés v díle *O paměti a vzpomínání* (*Peri mnémés kai anamnéseós*) a výrazně jej rozvinul Giambattista Vico ve své *Scienza nuova*. Viz M. Weinberg: *Historický přehled*. Srov. také rozsáhlou studii Jeffrey K. Olick – Vered Vinitzky-Seroussi – Daniel Levy: *Introduction*.

8 Pro přehledné zpracování Halbwachsova díla viz Jiří Šubrt – Nicolas Maslowski – Štěpánka Lehmann: *Maurice Halbwachs*.

9 Viz J. Šubrt – N. Maslowski – Š. Lehmann: *Maurice Halbwachs*, s. 17.

10 M. Halbwachs: *Kolektivní paměť*, s. 50–65.

11 Maurice Halbwachs v návaznosti na Durkheimův koncept *kolektivního vědomí* předpokládal, že tyto skupiny jsou skutečnými subjekty paměti. To je samozřejmě značně zjednodušení komplexních sociálních procesů, jež jsou ve skutečnosti ovládaný jednotlivci. Kolektivní paměť

matováno a jak. Kolektivní paměť tedy představuje proces selekce a interpretace minulosti a v tom lze vidět její neoddelitelný vztah ke kolektivní identitě. Stejný proces podle Halbwachse vysvětluje i fenomén kolektivního zapomínání – zapomenuto je to, co není relevantní pro současnost, nebo v případě řízené manipulace s pamětí to, co nevyhovuje těm, kdo určují politiku paměti.¹² Takto pochopená paměť je tedy orientována do přítomnosti a vyjadřuje proces hledání smyslu a významu minulosti.

V návaznosti na Halbwachse nabízí další terminologické dělení německý egyptolog Jan Assmann, který u kolektivní paměti rozlišuje mezi *komunikativní* a *kulturní* pamětí. *Komunikativní paměť* odkazuje k těm podobám kolektivní paměti, jež jsou založeny výlučně na každodenní komunikaci. Pod tento pojem podle Assmanna spadá to, čemu se věnoval Halbwachs a čemu se v současné vědě věnuje orální historie. Nejvýznamnější vlastností komunikativní paměti je omezený časový horizont, jež zpravidla nesahá dále než osmdesát až sto let. Assmann si také všímá, že v tomto horizontu po přibližně jedné generaci (zpravidla po čtyřiceti letech) nastává přelom v tradici (něm. *Traditionsbruch*) spojený s odchodem očitých svědků, kdy vzniká potřeba zaznamenat jejich vzpomínky trvalejším médiem, než je ústní podání.¹³ Naproti tomu stojí *kulturní paměť*, která se vyznačuje odklonem od všednodennosti. Kulturní paměť je určována osudovými událostmi minulosti, jež jsou udržovány kulturním formováním (např. v podobě textů, obřadů, památníků, svátků) a institucionalizovanou komunikací (recitace, vystoupení, přednesy). Vztahuje se ke vzdálené minulosti, na kterou je nahlíženo normativním, kanonizovaným způsobem konkrétní komunity, a často se označuje za *tradici*. Zatímco komunikativní paměť přežívá jenom v ústním podání a je pro ni typická vysoká míra proměnlivosti, kulturní paměť se vyznačuje externími úložišti, které reprezentují organizovanou a pečlivě formovanou podobu minulosti, již daná komunita považuje za vlastní. Přechod mezi komunikativní a kulturní pamětí označuje Assmann v návaznosti na Jana Vansinu za plovoucí mezeru (ang. *the floating gap*¹⁴), jež nastává po uplynutí zmíněných osmdesáti až sto let a je již druhým krizovým momentem kolektivní paměti. Tato plovoucí meze

neznamená „sdílenou paměť“ nebo dokonce interpretace, na nichž se shoduje většina lidí; znamená, že jednotlivci si vytvářejí přesvědčení o minulosti prostřednictvím interakce s ostatními a tato přesvědčení často odpovídají tomu, jak minulosti rozumí skupiny, do nichž daní jednotlivci patří.

12 K tomu viz Tzvetan Todorov: Zneužívání paměti.

13 J. Assmann: *Kultura a paměť*, s. 48–50.

14 K tomuto termínu viz Jan Vansina: *Oral Tradition as History*, s. 167–172.

se projevuje jako proces přechodu k institucionalizaci a kanonizaci formy minulosti do podoby tradice.¹⁵

Určitě lze uvést další příklady, avšak tyto nám postačí k ilustraci problému. Zatímco Halbwachs ve svých knihách uvádí příklady pro svoji teorii především z prostředí každodenních situací jednotlivce nebo rodiny, Assmann aplikuje tatáž pozorování na kulturní dějiny velkých starověkých civilizací. Oba přitom sledují stejný mechanismus utváření vztahu k minulosti v kontextu sociálních skupin, včetně zkoumání konkrétních podob kolektivních pamětí, avšak jejich otázky a badatelský zájem je směřují k jiným akcentům. Stejný jev lze sledovat i v současném používání teorie kolektivní paměti v akademické práci. Jednotliví badatelé z různých akademických disciplín přizpůsobují koncept kolektivní paměti svým potřebám a otázkám. Mluví tak například o *oficiální* paměti, *lidové* paměti, *veřejné* paměti, *politické* paměti, *místní* paměti, *rodinné* paměti, *historické* paměti nebo *kulturní* paměti.¹⁶ Paměť je zkoumána například ve vztahu k identitě, prostoru, náboženství nebo kultuře. Sociologové, kteří se více soustřeďují na popisování procesu utváření této paměti, mluví především o *sociální* paměti, jež v soustavě jejich disciplíny spadá pod sociologii vědění. Francouzský historik Pierre Nora pak přichází s konceptem míst paměti (fr. *lieux de mémoire*), jímž opisuje různé entity hmotné i nehmotné povahy, které se díky záměrnému lidskému úsilí staly symbolickým prvkem dědictví nějaké komunity. Jde tedy o „místa“ v širokém (nikoliv jenom prostorovém) smyslu, kam se paměť uchyluje před zapomenutím.¹⁷ Již vícekrát zmiňovaný Jan Assmann dále zavádí koncept figur vzpomínání (něm. *Erinnerungsfiguren*), jímž nazývá osudové události minulosti, které tvoří pevné body kulturní paměti.¹⁸ Pluralita pojmů, akcentů a konceptů v současných paměťových studiích tedy nabízí mnohost podnětů pro zkoumání široké palety společenských, historických a kulturních jevů, zároveň však vytváří místy špatně přehlednou situaci a terminologické nejasnosti. Přes tuto mnohost však lze říci, že výzkum sociální a kulturní paměti sleduje především dvě hlavní perspektivy: (1) zkoumá sociální charakter (individuálních) paměťových procesů a (2) zkoumá sdílenou paměť různých skupin. Na závěr nutno ještě dodat, že někteří badatelé jako například Noa Gedi a Yigal

15 J. Assmann: *Kultura a paměť*, s. 46–53; Jan Assmann: Kolektivní paměť a kulturní identita.

16 Jeffrey K. Olick – Joyce Robbins: *Social Memory Studies*, zvl. s. 109–112.

17 Pierre Nora: Preface to English Language Edition: From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*. Srov. Pierre Nora: *Mezi pamětí a historií: problematika míst*.

18 J. Assmann: *Kolektivní paměť*, s. 38–42; 53–54.

Elam poukazují na to, že všudypřítomný jazyk „paměti“ sice může nabízet nové pojmosloví pro široké spektrum vztahů jednotlivců a skupin k minulosti, ale ve skutečnosti nepopisuje nic jiného, než popisovaly dříve užívané pojmy jako například mýtus, tradice, zvyk nebo dějinné vědomí.¹⁹ Z toho přirozeně vyvstává otázka, do jaké míry je jazyk „paměti“ produktivnější a přesnější.

S tématem paměti se dále pojí druhá velice důležitá otázka **vztahu k historii**. Pro Halbwachse jsou kolektivní paměť a historie dvě zcela odlišné věci. Kolektivní paměť je vždy živá a v nepřetržitém spojení s minulostí, patří vždy nějaké skupině a ze své povahy je subjektivní a nepřesahující hranice této skupiny. Naopak historie je objektivizující věda, jež se snaží o členění minulosti do jednotlivých epoch, které jsou definovány odlišností. Zatímco kolektivní paměť je selektivní a pro skupinu nerelevantní aspekty minulosti vypouští nebo záměrně vytěšňuje, historie usiluje o univerzalitu a komplexnost, čímž aspiruje na uchování všeho minulého.²⁰ Zatímco kolektivních pamětí existuje vedle sebe nespočet, historie je (alespoň teoreticky) jenom jedna, neboť se chápe jako nestranná a objektivní.²¹ Kolektivní paměť je nabitá emocionalitou a angažovaností, naopak historie slovy Friedricha Nietzscheho svou objektivistickou snahou „hubí vše živé, ať je to člověk nebo národ nebo kultura“.²²

Podobně kontrastně nahlíží na vztah paměti a historie také Pierre Nora, který si všímá, že s všudypřítomným rozmachem historie díky moderním médiím a vzdělání se přirozená kolektivní paměť jako živé pouto s minulostí a kořeny vytrácí a umírá. Paměť je uchvacována historií, která usiluje o univerzalitu bez navázanosti na jakoukoliv konkrétní skupinu. Historie tím usvědčuje všechny podoby paměti z provinčnosti a zpochybňuje jejich nárok na pravdu: „V srdci historie působí kriticismus ničící spontánní paměť. Paměť je pro historii vždy podezřelá, neboť skutečným posláním historie je její zničení a potlačení. Historie je tím, co odnímá žité minulosti legitimitu.“²³

Smířlivější pozici zastává Paul Ricoeur, který uznává legitimitu cílů jak paměti, tak historie.²⁴ Paměť se podílí na utváření identity skupin

19 Viz Noa Gedi – Yigal Elam: *Collective Memory – What Is It?*.

20 M. Halbwachs: *Kolektivní paměť*, s. 123–128.

21 M. Halbwachs: *Kolektivní paměť*, s. 129–135.

22 Viz Friedrich Nietzsche: *O užítku a škodlivosti historie pro život*, s. 80.

23 P. Nora: *Mezi pamětí a historií*, s. 9.

24 Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*.

a zachovávání věrnosti kořenům. Historie se orientuje na hledání pravdy. Zároveň pokud paměť a historie nebudou stát v ostrém protikladu, mohou si být nápomocné. Problém historie vyvstává na pozadí traumatických událostí 20. století, kdy je zřejmé, že o tématech, jako je holocaust, nelze mluvit zcela bez emocí a objektivně, tedy bez paměti. Je však úkolem historie s touto pamětí pracovat tak, aby nebyla zneužívána. Na straně druhé hrozí paměti, že se bude izolovat a ideologizovat, což může mít destruktivní potenciál a také to znemožňuje dialog s druhými. Historie může sloužit v tomto smyslu jako korektiv před přílišnou ideologizací jednotlivých pamětí. Nositelé těchto pamětí jsou proto vyzýváni k „práci paměti“, jež spočívá v zodpovědné aktivitě zahrnující úsilí o historickou pravdivost i věrnost tradici. To umožňuje uchovávat věrnost jednotlivých pamětí svým kořenům a zároveň se vyhýbat izolaci a prohlubování traumat a křivd vůči druhým.²⁵ V Ricoeurově pojetí tedy existují paměť a historie vedle sebe a každá plní jinou funkci a sleduje jiný cíl, přičemž v ideálním případě se vzájemně doplňují.

V podobném duchu na vztah paměti a historie nahlíží Aleida Assmannová, která naznačuje, že paměťová studia poukázala na další otázky, jež historikové mohou a mají klást. Jejich zájem o otázku „co se ve skutečnosti stalo?“ je přirozený a legitimní. Avšak je potřeba si klást i další otázky, na které upomínají paměťová studia, jakými jsou například: Jak je událost, zejména traumatická událost, prožívána a zapamatována? Jaký stín vrhá minulost na současnost? Jaké jsou adekvátní způsoby reprezentace minulých událostí? Jak lze uchovat paměť na historickou událost ve veřejném připomínání a v osobních vzpomínkách? Tyto a další otázky se netýkají ani tak samotných událostí, jako spíše jejich prožívání a následků v životě těch, kdo je zažili, a těch, kdo se rozhodli na ně vzpomínat, spolu s problémy, jak je reprezentovat. Assmannová dovozuje, že „historie a paměť tedy již nejsou považovány za soupeře a stále více jsou přijímány jako komplementární způsoby rekonstrukce a vztahování se k minulosti“.²⁶ Otázky, o které Assmannová rozšiřuje historické bádání, mají blízko ke konceptu historie paměti (ang. *Mnemohistory*, něm. *Gedächtnisgeschichte*), který zavedl Jan Assmann. Tato „mnemohistorie“ je studiem způsobů, jakými byla v dějinách zapamatována minulost, a také toho, jaký smysl měla minulost pro jedince, společnosti i kultury.

²⁵ Ibid., s. 493–506.

²⁶ Aleida Assmann: *History, Memory, and the Genre of Testimony*, s. 263.

Historie paměti je tak podle Assmanna „teorie recepce aplikovaná na historii“.²⁷

Pro diskusi o paměti a historii je relevantní zmínit postmoderní kritiku historické vědy, jež zásadním způsobem zpochybnila její nárok na objektivitu a nestrannost. Historie jako výsledek práce dějinně podmíněného historika je dílem narativní zápletky, užívá rétorických nástrojů k přesvědčování a z povahy nemůže být ideologicky neutrální.²⁸ Pokud je však historie vždy perspektivistická, subjektivní a také sleduje, třeba nevědomě, politické a ideologické cíle, jaký je rozdíl mezi historií a pamětí? Není historie jenom lépe maskovaná paměť? Na tyto otázky zde není možné uspokojivě odpovědět a ani to není naším cílem.²⁹ Lze však naznačit, že rozdíl mezi pamětí a historií zde přece jenom existuje. Paměť je spontánní, a tedy přirozeně více náchylná podléhat různým vlivům, ideologizaci a jednostrannosti. Historie jako odborná disciplína je sice vždy perspektivistická, avšak právě proto, že *usiluje* o nestrannost a objektivitu, je neustále korigována vnitřní kritikou, která se realizuje v odborné debatě. Deklarované úsilí o vztahování se k pravdě ji také neustále vede k referenčnímu vztahu k pramenům a faktům.³⁰ Ne každé vyprávění totiž může být historií. To, co rozlišuje fikci a historii, je referenční vztah k pramenům a svědectvím o minulosti a zároveň participace na odborném diskursu. K historii patří totiž i zodpovědnost k minulosti a otevřenost k dialogu o metodě a výsledcích. Historie se tedy od paměti liší nikoliv v tom, že by nebyla subjektivní, nýbrž ve snaze tuto subjektivitu neustále podrobovat kritice a tuto kritiku dále reflektovat – a to jak v práci jednotlivých historiků, tak především v otevřeném a kritickém dialogu v rámci oboru i v mezioborovém kontextu.

Na samotný závěr této diskuse o vztahu paměti a historie bychom rádi ještě zmínili jeden teoretický aspekt. Tím je zjevná tendence nahlížet na proces formování a předávání paměti a historických popisů výhradně jako na záměrné ideologické konstrukce namířené na prosazování určité politicky a ideologicky orientované agendy.³¹ Jinými slovy, součástí této

27 Jan Assmann: *Moses the Egyptian*, s. 9.

28 Viz např. Hayden White: *Metahistorie*; Paul Veyne: *Jak se píšou dějiny*; Keith Jenkins: *Re-thinking History*.

29 Velice podnětnou reakci na tuto kritiku předložil Carlo Ginzburg: *Mocenské vztahy. Historie, rétorika, důkaz*. Viz i P. Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*, s. 133–280; Georg G. Iggers: *Historiography in the Twentieth Century*, s. 149–160. V českém kontextu pak např. Petr Čornej: White nezměnil dějiny, ale pohled na ně.

30 J. Le Goff: *Paměť a dějiny*, s. 124–125.

31 A. Confino: *Collective Memory and Cultural History*, s. 1393–1395.

teorie jsou konstruktivistická východiska. Ve výsledku to znamená, že důraz je kladen na produktivní prvek vzpomínání a jakákoliv idea stabilních hodnot nebo vztahu k pravdě (třeba v historickém smyslu) je upožadována. To je samo o sobě logickým důsledkem interakce s takovou teorií, přesto jde o důležité připomenutí, a to obzvláště s ohledem na to, že se paměťová studia stávají dominantní perspektivou humanitních věd. Pokud budeme na minulost nahlížet jaksi automaticky skrze východiska paměťových studií, snadno propadneme dojmu, že otázky po původu a smyslu existence jednotlivých vzpomínek nejsou důležité a že takové otázky snad není možné ani klást. Značný zájem o kolektivní paměť a s ní spojenou kolektivní identitu nepochybně koreluje i se současným globálním zájmem o identitární politiku a kritickou teorii. Přestože tyto aspekty ustupují při různých formách aplikace teorie kolektivní paměti do pozadí, současná politická a kulturní situace se přirozeně promítá i do teoretických přístupů používaných v akademických disciplínách pro studium nejrůznějších materiálů – v našem případě biblických a jiných starověkých textů.

2. Kolektivní paměť a biblická studia

Jakou hodnotu a užitek má biblista z teorie kolektivní paměti? Odpověď na tuto otázku není snadná. Do jisté míry se použitelnost a prospěch z aplikace teorie kolektivní paměti v biblistice ještě musí jednoznačně prokázat. Podobně jako u teorie samé, i při její aplikaci v biblických vědách se setkáváme s problémy pocházejícími z nejasně definované terminologie a rozporuplného vztahu k minulosti. V následující diskusi o jednotlivých přínosech i problémech se soustředíme odděleně na studium starozákonní a novozákonní, protože každé z nich se potýká s částečně jinými specifiky a problémy.

2.1 Kolektivní paměť a studium Starého zákona

Problém pojmosloví je na poli starozákonních studií méně zřetelný. To nejspíše souvisí s tím, že odborníci na hebrejskou bibli měli možnost navazovat na průkopnickou práci Jana Assmanna *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992), v níž se podrobně věnuje terminologickému rozlišení a zároveň svůj koncept aplikuje na starověké kultury, včetně starověkého Izraele.

Dalším zdrojem inspirace je i dříve vydaná knížka židovského historika Yosefa Hayima Yerushalmiho s titulem *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982), ve které popsal rozdíl mezi historickou rekonstrukcí židovské minulosti a židovskou minulostí v kulturní paměti židů. Vzhledem k povaze pramenů, se kterými odborníci na hebrejskou bibli pracují, je velice vhodným východiskem Assmannův koncept *kulturní paměti* a její vztah k tvorbě *kolektivní identity*.³² To samozřejmě neznamená, že by v pojmosloví nebyly nejasnosti. Jako jeden příklad za mnohé nám může posloužit následující tvrzení Diany Edelmanové: „Někteří vědci rozlišují mezi ‚sociální‘ a ‚kulturní‘ pamětí, ale často tak činí proto, že jeden nebo druhý termín definují způsobem, který není obecně přijímán. Termín ‚kolektivní paměť‘ je potenciálně třetím synonymním termínem.“³³

V mnoha oblastech starozákonní vědy je již možné sledovat použití teorie kolektivní paměti. Barat Ellmanová ve svém encyklopedickém článku odkazuje na čtyři hlavní oblasti: (1) lexikální studia biblického termínu „pamatovat (זכר)“ a dalších příbuzných pojmů; (2) biblická historiografie; (3) tematické studie; (4) vztah paměti a předávání tradice, dialektika mezi ústním a písemným projevem a písarské praktiky.³⁴

První oblast se soustřeďuje na význam, který roli paměti, pamatování, vzpomínání či zapomínání přikládají texty a tradice v rámci hebrejské bible, a na vztah výzev k pamatování k tvorbě kolektivní identity. V centru zájmu stojí především přítomnost těchto výzev v deuteronomistickém dějpravném díle a kněžské literatuře.³⁵

Druhou a nepochybně nejvíce atraktivní ze zmiňovaných oblastí je role paměti a historie ve studiu biblických dějin, tedy dějin starověkého Izraele, Judska, provincie Jehúd a dalších politických útvarů, jejichž existenci reflektuje biblická dějprava.³⁶ V návaznosti na výsledky moderní biblistiky a archeologie je zřejmé, že mnoho popisů minulosti, jež hebrejská bible obsahuje, neodpovídá skutečné minulosti (především období patriarchů, Exodus, dobývání zaslíbené země, nejspíše ani období „Sjednoceného království“), a tudíž je potřeba pochopit, proč vznikly a jaký mají tyto popisy minulosti význam. Zájem o „skutečné“ dějiny

32 Daniel Pioske: *Retracing a Remembered Past*, s. 293–301.

33 Diana V. Edelman: *Introduction*, s. xi.

34 Barat Ellman: *Memory and History in the Hebrew Bible*.

35 Viz především Barat Ellman: *Memory and Religious Praxis*. Srov. Johannes Unsok Ro – Diana Edelman (ed.): *Collective Memory and Collective Identity Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*.

36 Viz D. Pioske: *Retracing a Remembered Past*, s. 291–315; Jeroen J. van Oorschot: *Geschichte als Erinnerung und Wissenschaft – ein Beitrag zu ihrem Verhältnis*.

je pro biblické historiky samozřejmě stále důležitý, avšak staré dichotomie mezi „historií“ a „fikcí“ nebo ještě ostřeji „pravdou“ a „lží“ jsou neadekvátní pro posuzování starověkých pramenů, jež obsahují různá vyprávění o událostech, které se staly, i o těch, které se nestaly, případně se staly, ale spíše jinak.³⁷ Pro porozumění tomuto materiálu je proto třeba lepší terminologie i lepších otázek.³⁸ Užitečnou ilustrací nám zde může posloužit Mario Liverani, který však paradoxně pojem paměti ani přímo koncept kolektivní či kulturní paměti nepoužívá. Ve své knize *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele* (2003) dělí svoji analýzu biblických dějin do dvou velice odlišných částí.³⁹ V první, nazvané „normální historie“, popisuje formou historické akademické rekonstrukce dějiny Izraele tak, jak to umožňují prameny a historicko-kritická metoda. Výsledkem je portrét malého, spíše nevýznamného království (resp. dvou království) zmítaného mezi geopolitickými zájmy skutečných velikánů dějin – Asýrií a Egyptem. V druhé části, kterou nazývá „vytvořená historie“, poukazuje na proces, kterým se z triviálních událostí minimálního dopadu staly prostřednictvím převyprávění judských písařů skutečné dějiny, jejichž význam daleko přesahuje nevýznamný malý národ na Blízkém východě. Právě tato „vytvořená historie“, která má svůj původ v babylónském exilu, vypráví příběh, který upevňuje identitu a také nárok navrátilců z exilu na interpretaci tradice v kontrastu k těm, kteří zůstali v zemi.⁴⁰ Liverani ve své knize zručně ukazuje, jaký je rozdíl mezi historickou analýzou rekonstruující dějiny Izraele a interpretací, která sleduje formy paměti těchto dějin z konkrétní perspektivy, jež je určována kolektivní identitou. V českém prostředí postupuje podobným způsobem Filip Čapek, který na pozadí archeologického výzkumu a historické rekonstrukce dějin Izraele a Judska interpretuje biblické dějiny v podání knih Královských jako výsledek procesu adaptace, harmonizace a transformace severních tradic Izraele k judskému obrazu v rámci utváření judské identity. Biblické texty tedy představují svébytnou podobu kulturní paměti formovanou ideologickými zájmy Judska.⁴¹ Uvedené studie naznačují, že rozšíření otázek, které historik klade, jak o tom mluví Aleida Assmannová, je smysluplné především v diskusi o biblické historiografii. Nicméně, pokud budeme pro reprezentaci minulosti používat pojmy jako

37 K tomu viz Petr Sláma: *Nové teologie Starého zákona a dějiny*.

38 Viz Philip R. Davies: *Memories of Ancient Israel*.

39 Viz anglický překlad Mario Liverani: *Israel's History and the History of Israel*.

40 M. Liverani: *Israel's History*, s. 250–269.

41 Filip Čapek: *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*.

kolektivní/kulturní paměť, existuje riziko, že se touto formou mohou někteří (převážně konzervativní) badatelé snažit zakrýt problémy spojené s historicitou biblických dějin, které v dichotomii „historie“ a „fikce“ vyvstávaly s větší naléhavostí.

Třetí oblast aplikací teorie kolektivní paměti označila Ellmanová zcela volně jako tematické studie a lze sem nejspíše zařadit vše, co nespadá do jiných oblastí. Jde především o studie zaměřené na jednotlivé biblické knihy, tradice, postavy či místa, v nichž je paměť organizujícím konceptem. Klíčový je pak vztah paměti a formování identity nebo otázky politiky paměti.⁴² Velice vděčným tématem je zkoumání biblického exodu jako produktu kolektivní paměti.⁴³ Produktivní se také jeví zkoumání biblických postav⁴⁴ nebo biblických míst v kolektivní paměti.⁴⁵ Postup v těchto studiích je přitom podobný – konkrétní postava, místo nebo událost jsou sledovány v různých vrstvách tradice, v nichž je zkoumáno, jakým způsobem konkrétní podoby vzpomínání reflektují zájmy a potřeby vzpomínajících komunit. Další témata, pro která odborníci na hebrejskou bibli aplikovali teoretický rámec kolektivní paměti, jsou například Boží smlouva,⁴⁶ konceptualizace božského v dějinách Izraele⁴⁷ nebo otázky kultu.⁴⁸ Jednomu z nejvýraznějších badatelů zabývajících se pamětí, Ehudovi Ben-Zvimu, dokonce již vyšel rozsáhlý soubor studií, který pokrývá široké spektrum témat a aplikací.⁴⁹

Poslední oblast, do níž se výrazněji promítlo studium kolektivní paměti, se týká otázek spojených s rolí paměti při předávání a zapisování tradice i přepisování rukopisů. Tyto výzkumy zdůrazňují vzájemné působení psaného a ústního a mimo jiné tvrdí, že oralita a paměť hrály důležitou roli i při předávání biblických textů, které byly (již) zapsány a předávány písaři. Mezi nejvýznamnější badatele v této oblasti patří Susan Niditch, David Carr a Raymond Person.⁵⁰ Kupříkladu podle

42 B. Ellman: *Memory and History*.

43 Viz např. Ronald Hendel: *The Exodus in Biblical Memory*; Nadav Na'aman: *The Exodus Story*; Jan Assmann: *Exodus*; Peter Dubovský: *Remembering Exodus*.

44 Např. Diana V. Edelman – Ehud Ben Zvi (ed.): *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods*; Ronald Hendel: *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*.

45 Např. Diana V. Edelman – Ehud Ben Zvi (ed.): *Memory and the City in Ancient Israel*; David Pioske: *David's Jerusalem*; Edward B. Anderson: *City Names as Memorials in Old Testament Theology*.

46 Barat Ellmann: *Memory and Covenant*.

47 Mark S. Smith: *The Memoirs of God*.

48 Např. Meindert Dijkstra: *The Law of Moses*; Gilbert Lewis: *Religious Doctrine or Experience*.

49 Ehud Ben-Zvi: *Social Memory Among the Literati of Yehud*.

50 Viz např. Susan Niditch: *Oral World and Written World*; David M. Carr: *Writing on the Tablet of the Heart*; David M. Carr: *Orality, Textuality, and Memory: The State of Biblical Studies*;

Carra bylo předávání textů hebrejské bible ve starověku spíše věcí předčítání a zapamatování, a tudíž se tyto texty předávaly spíše „z mysli do mysli“ než „ze svitku na svitek“. V důsledku toho se předávání textů, které se nyní nacházejí v hebrejské bibli, vyznačovalo některými rysy, které byly považovány za typické pro ústní předávání. To Carr sleduje především na textových variantách, u nichž si všímá, že jednotliví textoví svědci obsahují četné „nevýznamné“ varianty tvořené synonymními slovy nebo frázemi. Tyto varianty přitom podle Carra nelze chápat jenom jako důsledek nepochopení grafické podoby předlohy ze strany písařů. Nabízí se vysvětlení, že tyto chyby naznačují, že tito písaři vycházeli alespoň částečně z paměti. Ve stejném duchu postupuje i Person, který na analýze tradic z knih Samuelových a Královských a jejich paralelních pasáží v knihách Paralipomenon dovozuje, že značné rozdíly mezi nimi nejsou prioritně výsledkem odlišných autorských ideologických záměrů, nýbrž že jde spíše o výsledek různých performancí stejné tradice.⁵¹ Cílem těchto studií je mimo jiné překonat tzv. „velký předěl“ (ang. *the Great Divide*) mezi oralitou a textualitou v procesu tvorby a předávání biblických textů a přehodnotit roli textové kritiky hebrejské bible.

Kromě zmíněných čtyř oblastí, do kterých se aplikace teorie kolektivní paměti promítá, lze ještě zdůraznit oblast zkoumání vztahu mezi historickou rekonstrukcí dějin Izraele nebo jiných událostí či postav z dějin, ke kterým odkazuje hebrejská bible, a podobou této minulosti v živé současné kolektivní nebo kulturní paměti židů, křesťanů, muslimů či konkrétních národů.⁵² Zde je samozřejmě průkopnickou prací již zmiňovaná kniha *Žakhor*.

2.2 Kolektivní paměť a studium Nového zákona

První autor, u něhož našel Chris Keith ve svém dvoudílném přehledovém článku aktivní snahu domyslet úvahy Maurice Halbwachse pro studium Nového zákona, byl Robert Wilken, americký odborník na dějiny křesťanství, a to v knize *The Myth of Christian Beginnings* z roku

Raymond F. Person: *The Deuteronomic History and the Book of Chronicles*; Raymond F. Person: *Text Criticism as a Lens for Understanding the Transmission of Ancient Texts in Their Oral Environments*.

51 Více k tomuto přístupu včetně kritiky některých postojů viz Jan Rückl: *Oral and Written Aspects in the Transmission of the Books of Samuel and Kings*.

52 Viz např. některé kapitoly z Ingrid Hjelm – Hamdan Taha – Ilan Pappé – Thomas L. Thompson (ed.): *A New Critical Approach to the History of Palestine*.

1971.⁵³ Další aplikace se objevují v raných knihách a člancích průkopníků z řad novozákoníků, mezi nimiž vyniká Werner Kelber, který teoretické postřehy paměťových studií umně propojil se současnými studiemi o oralitě. Tentýž autor se zaměřil také na otázky spojené s procesem zapsání ústních podob tradice a jejich přednesu ve starověkých kontextech.⁵⁴ Dalšími průkopníky byli ve Spojených státech především Alan Kirk a Tom Thatcher⁵⁵ a v Německu Jens Schröter či Ciliers Breytenbach.⁵⁶ V současné době se aplikací teorie kolektivní paměti v rámci novozákonických studií zabývá mnoho badatelů a tento teoretický koncept mnohdy splývá s širší diskusí o starověkých formách přenosu komunikace. To se týká především vztahu paměti a orality, úrovně gramotnosti ve starověku a různých implikací pocházejících z vnímání prostředí vzniku raného křesťanství jako orální kultury. I zde se mluví o překonávání velkého předělu mezi ústní a písemnou formou komunikace ve snaze lépe pochopit povahu starověké mediální kultury.

Nejasnost v terminologii je v případě novozákonických aplikací zřetelná. V severoamerickém bádání se obecně používá termín *sociální paměť*, resp. teorie *sociální paměti*, jako zastřešující pojem pro celou oblast aplikací paměťových studií, nejspíše v návaznosti na americké sociology, na které v teoretických úvodech američtí badatelé velmi často odkazují.⁵⁷ Především jde o Barryho Schwartze, který se stal dokonce aktivním diskusním partnerem při setkáních sekce věnované paměti v rámci *Society of Biblical Literature*.⁵⁸ Lze to vidět třeba v článku Alana Kirka v nedávno vydaném slovníku *The Dictionary of the Bible and Ancient Media* (2017), v němž *kolektivní* a *sociální* paměť považuje za zaměnitelné pojmy.⁵⁹ Kupodivu, ve stejném slovníku lze najít i článek o *sociální paměti* od Sandry Huebenthalové, v němž se píše: „Halbwachsova teorie rozlišuje dvě různé kategorie paměti: sociální a kolektivní paměť. Sociální paměť se

53 Chris Keith: Social Memory Theory and Gospels Research, s. 354–355. Srov. Robert L. Wilken: *The Myth of Christian Beginnings*, s. 207.

54 Viz Werner H. Kelber: *The Oral and the Written Gospel*; idem: The Generative Force of Memory; idem: *Imprints, Voiceprints and Footprints of Memory*.

55 Alan Kirk – Tom Thatcher (ed.): *Memory, Tradition, and Text*.

56 Ciliers Breytenbach: Vormarkinische Logientradition; Jens Schröter: The Historical Jesus and the Sayings Tradition; Jens Schröter: *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logieüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. Viz však Gerd Theissen: Tradition und Entscheidung.

57 Viz např. James Fentress – Chris Wickham: *Social Memory*; Barry Schwartz: *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*; Barry Schwartz: *Abraham Lincoln in the Post-Heroic Era*.

58 Viz společný sborník Tom Thatcher (ed.): *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity* a jeho příspěvky ve sbornících A. Kirk – T. Thatcher: *Memory, Tradition, and Text* a Anthony Le Donne – Tom Thatcher (ed.): *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture*.

59 Alan Kirk: Collective Memory/Social Memory.

vztahuje k vlivu sociálního rámce na paměťové procesy jedince, zatímco kolektivní paměť označuje proces, kdy skupina vytváří rámec pro sémantizaci a aktualizaci událostí jako vzpomínek.⁶⁰ Huebenthalová, která ve své práci pečlivě vychází z konceptuálních rozlišení manželů Assmannových a dalších teoretiků na poli novozákonní biblistiky, dlouhodobě usiluje o vyjasnění nuancí jednotlivých adjektiv spojovaných s pamětí.⁶¹ Výsledkem je, že tato rozlišení využívá ve své exegetické práci.⁶² V jiných studiích Huebenthalová rozlišuje mezi koncepty *sociální*, *kolektivní* a *kulturní* paměti, když například analyzuje textualizaci literatury raného křesťanství prvních tří generací, čímž mimo jiného vysvětluje i fenomén epistolární pseudepigrafie.⁶³ Nutno však říci, že snaha Huebenthalové vnést do pojmosloví nějaký řád je většinou v anglicky psané literatuře spíše ignorována, a to i tehdy, když autoři explicitně na její výhrady odkazují.⁶⁴ Tato situace tedy působí jistý zmatek, který je však nedílnou součástí aplikací paměťových studií v biblistice. Dokud nebude dostatečná vůle badatelů najít společný jazyk, bude nás provázet i nadále.

Dominantní oblastí aplikace teorie kolektivní paměti v novozákonním bádání je jednoznačně téma ježíšovské tradice ve vztahu k otázce po historickém Ježíši a zároveň po interpretaci jednotlivých evangelií. Základní dvě oblasti, do nichž aspekty teorie kolektivní paměti promlouvají, jsou (1) hodnocení procesů vytváření, uchovávání a předávání příběhů o Ježíši včetně jeho výroků a polemik; (2) nahlížení na konkrétní zachycení ježíšovské tradice v evangeliích jako na externalizaci kolektivních pamětí.

V případě druhé oblasti je důraz kladen na chápání novozákonních evangelií jako zachycení kolektivní paměti raně křesťanských komunit. Texty v tomto případě slouží jako forma fosilizace kolektivní paměti v čase.⁶⁵

Výrazně více pozornosti si však zaslouží první zmíněná oblast. Výchoziskem je zde kritika modelu předliterární ústní podoby ježíšovské

60 Sandra Huebenthal: *Social Memory*.

61 Viz Sandra Huebenthal: *Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis*, s. 191–200; S. Huebenthal: *Gedächtnistheorie und Neues Testament*. Velice přehlednou tabulku shrnující odlišnosti mezi koncepty sociální, kolektivní a kulturní paměti nabízí Sandra Huebenthal: *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, s. 148. Viz však také Chris Keith: *Social Memory Theory*, s. 359–369.

62 Sandra Huebenthal: *Reading the Gospel of Mark as Collective Memory*, s. 70–72.

63 Viz Sandra Huebenthal: *Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen?*; Sandra Huebenthal: „Frozen Moments“.

64 Viz např. Thomas R. Hatina: *Memory and Method*, s. 226, pozn. 23.

65 Viz např. S. Huebenthal: *Das Markusevangelium*.

tradice klasické školy dějin formy.⁶⁶ Ta vycházela z poznatků folkloristiky z počátku dvacátého století a zároveň nahlížela na evangelia jako na formu *Kleinliteratur*, tedy nesofistikovanou literaturu spojenou s lidovou tvorbou, a tudíž neshledávala významný rozdíl mezi ústní a písemnou podobou tradice. To mělo za důsledek přesvědčení, že stejné zákony, které lze vysledovat v *literární* podobě synoptické tradice, platily i v *ústním* podání. Ústní podání bylo tedy nahlíženo jako lineární, a proto se jevílo jako možné zpětně zrekonstruovat ustálenou podobu ústní tradice za použití *literárních* metod.⁶⁷ Jak však s odkazem na moderní studia orality prokázal Werner Kelber, tento model nesprávným způsobem popisuje jak ústní předávání tradice, tak i význam, jež měla událost zapsání tradice prvním evangelistou.⁶⁸ Studie aplikující teorii kolektivní paměti pak v návaznosti na Halbwachse podobným způsobem zdůrazňují komplexitu vztahů mezi minulostí, která je zapamatována, a přítomností, ze které se na minulost pamatuje. Společenství většinou uchovávají takovou minulost, která je pro ně relevantní, smysluplná nebo alespoň akceptovatelná. Obrazy minulosti tedy podstupují různé procesy selekce, interpretace a v některých případech také invence. Když tyto poznatky spojíme s postřehy současných studií orality, je zřejmé, že předávání tradice v ústní podobě je velice složitý proces, který nemusí být a většinou ani není lineární nebo evoluční. Kromě toho moment zachycení tradice do písemné podoby, tedy textualizace tradice evangelisty nebo jinými písaři (např. v případě pramenu Q), je zásadním zlomem v předávání tradice,⁶⁹ protože zapsání ve fixních literárních rámcích zásadním způsobem limituje možné funkce a interpretace takové tradice. Markovo evangelium je specifickým vyjádřením Ježíšova příběhu, na který již může být nahlíženo jako na konkurenční podání vůči jiným interpretacím. Zároveň je důležité si povšimnout, že toto zapsání nastává přibližně čtyřicet let po

66 Klasické práce školy dějin formy jsou Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums* a Rudolf Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*.

67 Tento model popisuje Walter Ong následovně: „(biblistika) si představuje, že orální paměť je variantou doslovné gramatické paměti, a o tom, co uchovává orální tradice, uvažuje jako o jakémsi textu, který jen čeká na to, až ho někdo zaznamená v psané formě“. Walter J. Ong: *Technologie slova*, s. 193.

68 Werner H. Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, s. 15.

69 K tomu viz Assmannův koncept *zlomu v tradici* (něm. *Traditionsbruch*), který se pojí s krizí paměti po přibližně čtyřiceti letech od původní události: „Čtyřicet let představuje v kolektivní vzpomínce přeryv, krizi. Pokud se ta či ona vzpomínka nemá vytratit, musí se ze vzpomínky biografické změnit v kulturní.“ (*Kultura a paměť*, s. 187–188). Tato krize může nastat i v rámci již etablovaných kultur, například v důsledku traumatické události, jež má za důsledek krizi identity.

Ježíšově smrti, v době umírání očitých svědků a také významné krize spojené s pádem Jeruzaléma.⁷⁰ Tím se také textualizace stává důležitým *identitotvorným* momentem reagujícím na krize a zároveň jde o významný krok ke kanonizaci určité podoby tradice.⁷¹

V důsledku přehodnocování procesů předávání a proměn ježíšovské tradice, včetně vnímání komplexnějších vztahů mezi ústní a písemnou podobou, se oživila také diskuse o historickém Ježíši. V kontextu paměťových studií se rozvinuly dva teoretické přístupy k minulosti, které se obvykle označují jako *presentismus* a *kontinuismus*.

Prezentistická perspektiva vychází z Halbwachsova důrazu na vliv přítomnosti na formování kolektivní paměti. Tu vyjádřil například následovným způsobem: „Pokud je kolektivní paměť, jak se domníváme, v podstatě rekonstrukcí minulosti, pokud přizpůsobuje obraz dávno minulých faktů představám a duchovním potřebám současnosti, je znalost původní skutečnosti druhořadá, ne-li zcela zbytečná, protože minulé realita již neexistuje a nemůže sloužit jako neměnný model, kterému by bylo potřeba se přiblížit.“⁷² *Prezentismus* se soustřeďuje na to, jakým způsobem se obrazy minulosti v čase proměňují a jakým způsobem jednotlivé skupiny pracují s minulostí pro své současné potřeby. Taková práce s minulostí může být účelová (manipulativní), anebo selektivní, čímž se spíše míní nevyhnutelný důsledek skutečnosti, že minulost interpretujeme na základě vlastních zkušeností a prostřednictvím měnících se kulturních a sociálních rámců.⁷³

Kontinuistická perspektiva naproti tomu zdůrazňuje, že každá kultura a společnost nutně potřebuje pro svou existenci vnímat kontinuitu s minulostí. Jak dokládají různí kulturní antropologové a sociologové, některé podoby minulosti v kolektivní paměti pozoruhodně přetrvávají bez výrazných změn i přes velkou časovou vzdálenost od původních událostí.⁷⁴ *Kontinuisté* proto připomínají, že v procesu vzpomínání je důležitá nejen role přítomnosti, ale také minulosti. Barry Schwartz poznamenává: „Ve většině případů (...) zjišťujeme, že minulost není ani úplně proměnlivá, ani neměnná, ale je spíše stabilním obrazem, na který

70 Werner H. Kelber: *The Works of Memory*, s. 290.

71 Viz Jan Assmann: *Remembering in Order to Belong: Writing, Memory, and Identity*. Pro aplikaci v nz bádání viz např. Chris Keith: *Prolegomena on the Textualization of Mark's Gospel*; Werner H. Kelber: *The Works of Memory*, s. 265–296.

72 Maurice Halbwachs: *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, s. 9.

73 J. K. Olick – J. Robbins: *Social Memory Studies*, s. 128.

74 Viz Barry Schwartz: *Social Change and Collective Memory*, s. 222, 232–234.

se občas vrství nové prvky.⁷⁵ Ve výsledku to znamená, že „kolektivní paměť je založena na dvou zdrojích přesvědčení o minulosti – historii a vzpomínkách“.⁷⁶

Je důležité mít na paměti, že toto dělení vyjadřuje dva přístupy ke studiu kolektivní paměti, které se nutně nevyklučují, protože každý zdůrazňuje jiné aspekty paměti. Je však pravda, že zastánci prezentismu často jednostranně zdůrazňují měnící se stránku reprezentací minulosti v průběhu času a radikálnější příznivci odmítají minulost jako nadbytečný konstrukt.⁷⁷

Uvedené rozlišení se projevilo specifickým způsobem na poli novozákonní bibliistiky a bádání o historickém Ježíši. Ve světle teorie kolektivní paměti badatelé správně odmítli zavádějící rozlišování ježíšovské tradice na *autentickou* a *neautentickou*, což je terminologie spojená s tzv. kritérii autenticity, jež slouží jako pomocná historická kritéria pro posuzování historicity ježíšovské tradice.⁷⁸ Na druhé straně je nutné si povšimnout, že rozruch ohledně odmítnutí tohoto pojmosloví je do značné míry zvláštním svědectvím o přetrvávajícím implicitním pozitivistickém pojetí historie v ježíšovském bádání. Představa, že bychom kritickou historickou prací mohli *popisovat* (a nikoliv rekonstruovat) *skutečnou* minulost, je samozřejmě naivní.⁷⁹ Každý historický portrét Ježíše je výsledkem odborné, kritické a zodpovědné rekonstrukce *možného* Ježíše (i to jenom jeho krátkého veřejného působení) v rozsahu toho, co nám umožňují dochované prameny, dostupné metody a naše historicky podmíněné vědomí.⁸⁰ To, čím paměťová studia přispěla k současnému bádání o historickém Ježíši, je nejspíše právě obnovení diskuse o historiografii a s tím spojené diskuse o metodologii.⁸¹ Zároveň se tato diskuse rozvíjí mnoha způsoby. Konzervativní kruhy položily důraz na otázku důvěryhodnosti paměti

75 Ibid., s. 234.

76 B. Schwartz: *Abraham Lincoln*, s. 9.

77 B. Schwartz: *Social Change and Collective Memory*, s. 222.

78 Ke kritériím viz např. Petr Pokorný: *Ježíš Nazaretský*, s. 8–37; Jiří Lukeš: Byl Ježíš prorokem konce času? K odmítnutí terminologie autenticity viz Chris Keith: *Memory and Authenticity*.

79 Toto rozpoznání není samozřejmě na poli evropské bibliistiky ani v rámci studia historického Ježíše nové. Především německojazyčné akademické prostředí reflektovalo limity historického poznání v živé diskusi s tradicí filosofické hermeneutiky, především s prací Rudolfa Bultmanna, Hanse-Georga Gadamera nebo Paula Ricoeura. V českém prostředí viz Petr Pokorný: *Hermeneutika jako teorie porozumění*.

80 Viz Gerd Theissen – Annette Merz: *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, s. 118–121; Jens Schröter: *Jesus von Nazaret*, s. 25–30.

81 Viz Dávid Cielontko: *Spor o Belzebula: analýza jedné synoptické tradice v kritické reflexi*.

očítých svědků Ježíšova života,⁸² přičemž je jim po právu vytýkáno, že opomíjejí Halbwachsovu tezi o sociální podmíněnosti paměti jednotlivce, která je dnes již dobře doložena empirickým výzkumem.⁸³ U těch, kteří se soustřeďují na *kolektivní* paměť, se pak diskuse rozdělila mezi ty, již po vzoru prezentismu poukazují na to, že otázka po historickém Ježíši je za hranicí poznatelného, a kontinuity, kteří považují teoretické poznatky z paměťových studií za korektiv pro lepší pochopení mediální kultury starověku, avšak nikoliv za nepřekonatelnou překážku, která by nám bránila klást a zodpovídat historické otázky.⁸⁴

Aplikace teoretických poznatků o kolektivní paměti se objevily také v dalších oblastech spojených s evangelijní tradicí a Ježíšem. V tomto kontextu se Ruben Zimmermann dlouhodobě věnuje zkoumání Ježíšových podobenství,⁸⁵ Chris Keith věnoval knihu otázkám Ježíšovy gramotnosti a konfliktům s dobovými elitami,⁸⁶ Thomas Hatina reflektuje dopady teoretických aspektů teorie kolektivní paměti na zkoumání používání starších tradic v nových textech a propojuje je s teorií intertextuality.⁸⁷ Velmi oblíbeným tématem v kontextu paměťových studií je rovněž analýza Janova evangelia.⁸⁸

Ježíšovská tradice ovšem není jedinou oblastí novozákonní biblistiky, na kterou byly poznatky paměťových studií aplikovány. S různou mírou úspěchu pracují s paměťovými koncepty badatelé při zkoumání osob apoštola Pavla nebo Petra,⁸⁹ Pavlových listů,⁹⁰ raně křesťanské literatu-

82 Tak např. Richard A. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*; Robert K. McIver: *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*.

83 Např. Jens Schröter: *The Gospels as Eyewitness Testimony?*, s. 195–209; Paul Foster: *Memory, Orality, and the Fourth Gospel*, s. 191–202.

84 Příkladem první pozice je Zeba Crook: *Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus*. Na opačné straně lze uvést např. Anthony Le Donne: *The Historiographical Jesus*; Chris Keith: *Memory and Authenticity*; Jens Schröter: *Memory, Theories of History, and the Reception of Jesus*; Alan Kirk, *Memory and the Jesus Tradition*. K další diskusi viz Ernest van Eck: *Memory and Historical Jesus Studies* a také kapitola M. Kováčika v této knize.

85 Ruben Zimmermann: *Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung*; Ruben Zimmermann: *Puzzling the Parables of Jesus. Methods and Interpretation*.

86 Chris Keith: *Jesus against the Scribal Elite*.

87 Thomas R. Hatina: *The Provenance of Jesus' Quotations of Scripture from a Social Memory Perspective*; idem: *Memory and Method*, s. 219–236.

88 Viz články v A. Le Donne – T. Thatcher (ed.): *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture* nebo Rafael Rodriguez: *What is History?*; Jean Zumstein: *Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique*.

89 Benjamin L. White: *Remembering Paul*; Simon Buttica: *The Construction of Paul's Self in His Writings*; Marcus Bockmuehl: *The Remembered Peter*.

90 Jens Schröter – Simon Buttica – Andreas Dettwiler (ed.): *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*.

ry,⁹¹ témat týkajících se Kumránu a svitků od Mrtvého moře,⁹² mučednic-tví,⁹³ představ o posmrtném životě⁹⁴ a mnoha dalších.

Z výše uvedeného vyplývá, že se interpretační potenciál teorie kolektivní paměti uplatňuje v nejrůznějších oblastech a aspektech novozákonního studia. Stejně tak je zřetelný přetrvávající zmatek pramenící z nevyjasněné terminologie a nepřehlednosti používaných konceptů. Otázky vztahu paměti a historie vyvstávají s nečekanou naléhavostí především v disciplíně zkoumání historického Ježíše. Ty prozatím vyústily v novou teoretickou diskusi o historiografii, hermeneutice, povaze tradice a starověké mediální kultuře. I zde lze sledovat jisté zmatení některých badatelů, kteří až prostřednictvím konceptu paměti objevili předtím nepoznané dimenze interpretace a hermeneutických problémů při práci se starověkými texty. Již teď můžeme mluvit o zřejmém přínosu bádání, především v oblasti zmiňované starověké mediální kultury a provázanosti kolektivní paměti a oraloty. Na straně druhé vidíme pozoruhodný jev, kdy „memoristé“ přicházejí za použití nového pojmosloví i nových teoretických konceptů ke stejným nebo podobným výsledkům jako jejich předchůdci pracující se „starými“ koncepty.⁹⁵ To částečně odhaluje problém vycházející z toho, že si „memoristé“ nedali náležitou práci, aby důsledně promysleli vztah ke standardním exegetickým metodám, teoretickým přístupům k textům a taktéž k pojmu tradice. Ve snaze zdůraznit novost paměťových přístupů se „memoristé“ snaží poukazovat především na nedostatky předcházejících přístupů. Není však zatím zcela zřejmé, čím je hodlají nahradit.

91 Např. Ritva H. Williams: *Social Memory and the Didaché*; April D. DeConick: *Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory*; Jens Schröter: *The Contribution of Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus*.

92 Loren T. Stuckenbruck: *The Teacher of Righteousness Remembered*; Travis B. Williams: *History and Memory in the Dead Sea Scrolls*; viz i některé kapitoly v Samuel Byrskog – Raimo Hakola – Jutta Jokiranta (ed.): *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*.

93 Elizabeth Castelli: *Martyrdom and Memory*; David Cielonko: *Remembering Martyrs in 2 and 4 Maccabees*.

94 Thomas R. Hatina – Jiří Lukeš: *The Afterlife in Jewish and Christian Antiquity: Navigating Competing Conceptions as Products of Social Memory*.

95 Viz např. závěrečné hodnocení článku Thomase Hatiny: „Ačkoli se mé vysvětlení původu citátů shoduje s názory několika kritiků formy a ježíšovských badatelů, vychází z jiných argumentů a z jiného historiografického paradigmatu.“ (*The Provenance of Jesus' Quotations*, s. 76).

3. Kolektivní paměť a biblická studia v této knize

Naše kolektivní monografie představuje českým a slovenským čtenářům a čtenářkám jak aplikace a konstruktivní užití výše představených oblastí bádání, tak kritický rozhovor s nimi. Jde pochopitelně jen o několik pokusů, které nepokrývají a z povahy věci ani nemohou pokrývat danou problematiku jako celek. Jednotlivé kapitoly odrážejí nepřehlednou situaci současného bádání, kterou jsme se pokusili nastínit, což je zřetelné z toho, jak různí autoři užívají nejednotnou terminologii i koncepty, což není nutně jen výsledkem jinak stanovených metodologií. Ve výsledku tak může vznikat jakýsi dojem nesourodosti. Domníváme se však, že tato pluralita či snad přesněji pluriformita lépe odpovídá současnému *statu quaestionis*, z čehož vyplývá, že vytvářet jakékoliv jednotné schéma, kterým by se musel řídit každý autor, by bylo kontraproduktivní. Kvůli tomu se milá čtenářka a milý čtenář budou opakovaně potkávat s různě představeným, recipovaným a také interpretovaným Halbwachsem, Assmannem a dalšími význačnými postavami sledovaného badatelského diskursu.

Monografie, kterou máte v rukou, je členěna do **tří částí**, které obsahují celkem **trináct kapitol**. První část se zabývá teoretickými otázkami jak obecněji na poli filozofickém, tak s konkrétním zaměřením na téma paměti zejména v novozákonní vědě.

Pojetí kolektivní paměti a legendární topografie Jeruzaléma v díle Maurice Halbwachse se věnuje *Jan Kranát*. Nejprve si všímá živé paměti ve vztahu k tradici jako procesu, který svojí délkou přesahuje život konkrétní sociální skupiny či generace. Důležitost paměti přitom nestojí na ověřitelnosti či vhodnosti, ale na vzájemném vyprávění a „často i společném jednání“. Autor dále rozvádí téma kolektivní paměti ve vztahu k legendární topografii, jejíž význam osvětluje na příkladu křesťanských vzpomínek na poslední dny Krista v Jeruzalémě. Tyto vzpomínky se vážou na zkušenostní potvrzení, z něhož se konstituuje kolektivní víra. Její síla nespočívá v historicky ověřitelném, ale ve společně sdíleném, v paměti, která má podle Halbwachse své zákonitosti. V kontextu vzpomínek na jeruzalémské události hraje klíčovou roli Petr, očitý svědek zapření a utrpení Krista, vystupující skrze zapření ze sociálního rámce učednictví, které by mu neumožnilo pravdivě vidět a slyšet, co Ježíš před veleradou skutečně říká. Kranát se spolu s Halbwachsem v závěru svého textu dostává i k důsledkům živé paměti, jež se projevuje přes všechny přeryvy v tradici a otázky, co se skutečně stalo, v inspiraci k jednání, které zpřítomňuje důsledky minulého pro skutečný život. Význam Kranátovy

kapitoly je také v tom, že českým čtenářům přibližuje nejméně známý Halbwachsův text, který se doposud nedočkal ani překladu do angličtiny či němčiny, natož češtiny.

V druhé kapitole se *Matej Kováčik* snaží o porozumění současné teoretické diskusi o metodě a terminologii týkající se paměti na poli novozákonního bádání, kterou jsme již nastínili výše. Snaží se hájit kontinuistickou perspektivu před specifickou kritikou ze strany prezentistické – tedy že se tato snaží dopracovat k typu informací, který je ze své podstaty epistemologicky nepřístupný (tedy poznatky o „skutečné“ minulosti). Kováčik poukazuje na některé teoretické problémy tohoto tvrzení. Nabízí stručnou analýzu pojmů minulosti a minulých událostí (za pomoci terminologie realismu a antirealismu). V tomto bodě se dívá na to, jak nám filosofie jazyka může pomoci analyzovat to, jak mluvíme o minulosti a jakým způsobem můžeme taková tvrzení považovat za odůvodněná a do jaké míry jsou tvrzení o minulosti jenom tvrzení o přítomných stavech světa. Následně představuje problematičnost pojmu kolektivní paměti ve vztahu k jejím protějškům dvojího druhu – paměti jednotlivce (nebo paměti v kognitivním smyslu) a historii. V obou případech se ukazuje, že nelze tento pojem od jeho protějšků jednoduše oddělit nebo mu rozumět nezávisle na nich. Na základě těchto kroků dochází k závěru, že teorie paměti se nemusí vylučovat s (jinými) metodami historického bádání. Závěrem ale není příklon k jedné nebo druhé perspektivě, ale problematizace určitého typu kritiky ze strany prezentistické perspektivy.

Třetí kapitola sepsaná *Jiřím Lukešem* se zabývá sociální/kolektivní pamětí v oblasti novozákonního bádání. Autor po obecném úvodu do paměťových studií nastiňuje široké interdisciplinární souvislosti, jež k dané problematice přispívají (filozofické, sociologické, religionistické, literárněvědní). Protože chce pojednat sociální paměť jako postmoderní interpretační nástroj novozákonní exegeze, do popředí se dostávají nové pohledy na historii a autora, tak jak s nimi přišly zvláště nový historismus, nová kritika a recepční teorie. Tyto pohledy jsou následně Lukešem postaveny vedle tradičních, ale i současných hermeneutických postupů, které se snaží význam a porozumění zakotvit historicky oproti výraznému subjektivismu postmoderních metod. Na konci kapitoly zaznívá Lukešovo přesvědčení, že stoupenci paměťových studií, „memoristé“, musí počítat s předběžností svých metodologických rozhodnutí. O jejich validitě se rozhodne až později, s odstupem, z dostatečné dálky, která prověří přínos té které metody, ať již jde o metody starší nebo ty, které na své předchůdkyně navazují a reagují.

Na téma vztahu mezi sociální pamětí a školou dějin formy navazuje ve čtvrté kapitole *Petr Pokorný*. Ten poukazuje na to, že se někteří stoupenoci teorie sociální paměti dopouštějí tři sporných metodologických kroků, které přínos metody, jež autor rozhodně jako takový nezpochybňuje, oslabují. Prvním, obecnějším je kritické vymezení vůči historické dimenzi textu a v důsledku i konkurenční škole dějin forem. Druhým je, že přeceňují zachovalost a spolehlivost raně křesťanské ústní tradice, a třetím, souvisejícím s první výhradou, že naopak podceňují schopnost historického bádání získat informace o Ježíšovi prostřednictvím diachronní analýzy. Uvedené výhrady Pokorný dokládá konkrétními příklady a doporučeními, jež poukazují na možnosti, jichž by „memoristé“ mohli využít, aby jejich tázání bylo komplexnější. S odkazem na Ricoeura navrhuje zaměřit se na svědectví, jež v sobě obsahuje referenční funkci k události „o“ něčím mimo svědectví samo, čímž se do hry dostávají opět diachronní témata a tím také instrumentárium historické kritiky.

Teoretickou část uzavírá *Lenka Karfíková*, která v souběhu s Ricoeurovými úvahami o komplementaritě paměti, jež je spoluutvářena jak individuálně, tak kolektivně a má i svoji zprostředkující rovinu ve formě paměti blízkých, představuje paměť v Augustinově *Vyznáních*. Autorka postupně prochází roviny osobní paměti, paměti blízkých – v této části se dostává ke slovu stěžejní ricoeurovské téma svědectví – vzpomínek ve společenství církve, paměti matematických struktur, až se dostává ke kolektivní paměti, jež svou komplementární strukturou osobního a kolektivního i svým zaměřením stojí ve službách společné paměti křesťanského společenství. Karfíková tak líčí originální Augustinův koncept paměti.

Druhá část je soustředěna na téma paměti ve Starém zákoně a v dějinách Izraele. V její první kapitole se *Filip Čapek* věnuje transformacím kulturní paměti v textech starověkého Izraele, které se vztahují k problematice chrámu. Autor si všímá, jak jsou vzpomínky intenzivně přetvářeny podle konkrétních potřeb společenství v textech tradovaných v pozdějších fázích doby železné (840–586 př. Kr.), novobabylónské době (586–539 př. Kr.) a době perské (539–333 př. Kr.). Dovojuje, že proměnlivost paměti souvisí s proměnami těchto společenství (zde nutně v plurálu) a jejich snahou vymezit se nejen vůči jiným náboženstvím a politickým entitám (Pelištejcům, Moábcům, Amóncům, Aramejcům). Toto se děje také nejen při konkurenčním zápasu v rámci užších vazeb (Judsko versus Izrael), ale také a především v souvislosti s vlastní dynamicky se transformující praxí (Izrael/Judsko jako nejprve henoteistické a až později striktně monoteistické společenství).

Tématu mnohočetných proměn starozákonních rituálů a svátků se věnuje *Petr Sláma*, který se před vlastní analýzou textu dostává při opakování, oč vlastně při vzpomínání jde, přes Jana Assmanna k již zmiňovanému Maurici Halbwachsovi a dále ještě zpět k Ěmilu Durkheimovi, v kritické reakci na něhož se formovala škola *Annales*. A je to znovu Assmann a jeho koncept komplementarity opakování a zpřítomnění jako následně kanonizovaného způsobu péče o kulturní paměť, o něhož Sláma opírá svůj vstup do interpretačně složitých vod knih Pentateuchu. Zde sleduje proměny rituálů nekynutých chlebů (hebr. *maccót*) a přeskočení (hebr. *pesach*) v jejich původnějším významu i v pozdějších adaptacích v rámci nových dějinně-náboženských kontextů včetně těch, které mají svůj domov v Novém zákoně ve formě poslední (sederové) večeře a pašijových událostí. Kulturní paměť, tak jak je s pomocí četných transformací významu rituálů osvětlována, je kontinuálním svědectvím o hledání vlastní identity.

Třetí, nejobsáhlejší část kolektivní monografie se věnuje paměti v Novém zákoně a raném křesťanství. První dvě kapitoly přispívají k diskusi o vztahu kolektivní paměti a intertextuality v biblistice. Kapitola *Pavla Langhammera* se ohlíží zpět ke Starému zákonu a pojednává recepce Ezechiela 37,1–14 v Janově evangeliu. Jan na známý příběh o údolí suchých kostí podle autora naráží dvakrát, a sice v 5. a 20. kapitole svého spisu. Langhammer sleduje, jak je ezechielovská tematika – podobně jako tomu bylo v případě rituálů analyzovaných v předchozí kapitole Petrem Slámou – kreativně teologicky užita a významově transformována tak, že původnější starozákonní interpretační rámec zůstává zřetelný. Pro tento proces užívá koncepty *klíčování* a *rámování* amerického sociologa Barryho Schwartze.

Kapitola sepsaná *Jaroslavem Brožem* zůstává na půdorysu Nového zákona a je soustředěna na 11. kapitolu Listu Židům a otázku, zda je tato část listu příkladem kolektivní paměti. Otázka je rozvíjena s pomocí kritického rozhovoru mezi Philipem Eslerem a Pamelou Eisenbaumovou, v němž prvně jmenovaný koriguje představu své kolegyně, že text Žd 11 je především intertextuální rekturou starozákonních postav. Brož se s odkazem na Eslera přihlašuje k tezi, že za sledovaným textem nestojí „jen“ provázanost se starozákonními texty a postavami (zde zvl. Ábelem, Henochem a Noem), ale především radikálně nová interpretace, která konstituuje zcela novou kolektivní – podle autora snad lépe ještě *komunitní* – *identitu* adresátů listu vycházející z christologicky založené víry.

Již nad rámec Nového zákona směřem k pozdějším údobím raného křesťanství se vydává Dávid Cielontko, který ve své kapitole ukazuje,

jakým způsobem řecký filosof Kelsos líčí svým čtenářům osobu Ježíše. Pro výklad tohoto ježíšovského portréту užívá koncept negativních reputací sociologa Garyho Alana Finea. V tomto pojetí je Kelsovo *Pravdivé slovo* nejen polemikou, ale také kulturním objektem, jenž vstupuje do sítě sociálních vztahů a politiky paměti. Cielontkovi tedy nejde jenom o deskripci Kelsova portrétu Ježíše, nýbrž i o porozumění síti vztahů ve společnosti, do níž Kelsos píše a již podle něho křesťané svojí nepřizpůsobivostí a vzpurností ohrožují. Kelsos Ježíše umně propojuje s negativními stereotypy své doby a účelově porovnává s hodnotami a ideály tehdejší společnosti. Pro své čtenáře se snaží vykreslit Ježíše a jeho nauku jako nepřesvědčivou, nelogickou a směšnou pověru pro hloupé, která je ale zároveň potenciálním ohrožením tradiční společnosti. Cielontko tedy na Kelsa nahlíží jako na tvůrce reputace, tudíž aktéra, který vytváří kulturní diskurs za účelem formování kolektivní paměti, čímž se aktivně podílí na utváření politiky paměti v kontextu římské říše.

Z opačného úhlu pohledu či jiného „tábora paměti“ se Kelsovým spisem proti křesťanům zabývá také *Radka Fialová*. Ta představuje raně křesťanskou apologetiku navazující na židovskou filosofickou tradici, která se považuje za starší, než jsou tradice Řeků. Autorka si všimá toho, že jako Aristobúlos, Josephus Flavius a Filón z Alexandrie tvrdí, že řecké tradice jsou často vylopujícím dědictvím Mojžíše. Na druhé straně tatáž apologetika, mezi jejíž představitelů patří i Justin Martyr, jeho žák Tatian anebo Klement Alexandrijský, prohlašuje křesťanskou zvěst za zcela novou a zároveň čerpající ze starobylosti judaismu „prvním Zákonem“ počínaje a profétii konče. Nedílnou součástí až k počátkům sahající paměti raného křesťanství tvoří i argument o jeho provázanosti s prapůvodním mojžíšovským Logem/pravdou, jímž se až později (!) inspirovali Platón a další filosofové. Místem, kde se paměť ve svých různých kulturních výrazech setkává, jak Fialová dokládá, je Egypt, *locus* inspirace, kde se podle Augustina mohl i Platón seznámit s prorokem Jeremjášem.

Umění jako nástroj kulturní paměti raně křesťanské doby představuje v další kapitole *Jan Royt*. Autor na mnoha příkladech recepce a translace římského umění a jeho motivů do nového křesťanského významotvorného univerza dokumentuje, že se triumf „císařského Říma převtělil do triumfu Krista a jeho církve“. Jednou z klíčových transformací, kterou Royt pojednává, je zobrazení Trůnícího Krista s „vládcovským kolenem“, v němž zachycená postava získává ve sdílené kolektivní paměti atribut vládce namísto předtím stejným způsobem zobrazovaného Jupitera nebo císaře. Podobně důležitá je i transformace Héliá či triumfátora v Krista, který vítězí jako „slunce spravedlnosti“ nad smrtí a není,

jak zdůrazňuje Augustin – aby upozornil na nebezpečí synkretismu –, oslavou „nějakého“ slunce (zde zcela v intenci contra *Sol Invictus*), nýbrž toho, kdo jej stvořil. Kulturní paměť vyjádřená v umění je podle autora i naší pamětí, protože skrývá nejen myšlenky, ale také „tvary, barvy a schémata s různou významovou relevancí“.

Poslední kapitola zkoumá vliv staroegyptské magie i křesťanských tradic na koptskou křesťanskou magii, která si utvořila korpus vlastní kolektivní magické paměti. *Zuzana Vítková* se soustřeďuje především na žánr historioly. Jedná se o krátký příběh, který dodával na účinnosti konkrétnímu zaříkávadlu prostřednictvím provázání aktuálního případu (např. v nemoci) s vyřešením stejného problému v mytické minulosti, kdy ve věci zasáhla božská bytost, jejíž pomoci se nyní nemocný dovolává. Autorka nejprve popisuje staroegyptská zaříkávadla a jejich působení a pak jejich postupné transformace v lidové paměti a jejich přizpůsobení novému kontextu křesťanství. Transmise z faraónské doby do koptských pramenů probíhala pravděpodobně kombinací ústních tradic a občasného zachycení písmem. Autorka dokládá na řadě příkladů, jak byly egyptské mýty nahrazeny biblickými příběhy, a krátce nastiňuje i raně křesťanskou debatu o tom, co bylo považováno za „magické“ jednání. Vítková v této kapitole přesvědčivě ukazuje jak setrvačnost zavedených schémat a postupů v oblasti egyptské magie, které se příliš nezměnily ani změnou náboženství, tak i jejich schopnost transformace a adaptace v nových kontextech.

Tyto kapitoly nabízejí jenom malý, nicméně jak věříme reprezentativní vhled do tématu, a v případě hlubšího zájmu snad mohou čtenáře nasměrovat k dalšímu studiu.

Teoretická část

Maurice Halbwachs o kolektivní paměti a legendární topografii

Jan Kranát

Naše běžná obrana proti pochybám druhých lidí o tom, co se jak stalo, končí často zvoláním: „Vždyť jsem to viděl na vlastní oči!“. Právě „vlastní oči“, tedy vlastní vnímání či vlastní zkušenost, pokládáme za výsostné území individuality a evidence poznání. Přes všechny možné nedokonalosti, a též klamy a omyly, jež naši zkušenost občas provázejí, nemáme zřejmě spolehlivější pramen poznání.

Problém nastává, jakmile zmizí ona bezprostřední evidence a z vnímání se stává vzpomínání. Víme přece, jak nespolehlivá někdy bývá naše vzpomínka a jak nám také při selhávající paměti mohou být nápomocny vzpomínky druhých. Co jsme „viděli na vlastní oči“, bývá totiž ve vzpomínce zasazeno do širšího „rámce“, v němž se této vzpomínce dostává potřebných významů a hodnocení, a to už zpravidla hned v okamžiku jejího zrodu. Co jsme na vlastní oči viděli, co jsme slyšeli a zažili, bývá hluboce poznačeno naší výchovou, vzděláním, povoláním, postavením, očekáváními a zájmy, a zejména nesčíslnýmihovory, jež jsme na podobné věci vedli. Vzpomínka se vždy utváří podle významových „rámců“, jejichž nevyčerpatelným zdrojem jsou právě sociální skupiny, do nichž každý svým rodem nebo rozhodnutím náležíme (rodina, rodiště, bydliště, přátelé, kolegové...). Můžeme-li to parafrázovat slovy našeho klíčového autora, pak ve vzpomínce nejsme nikdy sami.¹

1 Maurice Halbwachs: *Kolektivní paměť*, s. 51: „Naše vzpomínky zůstávají za každých okolností kolektivní a jsou nám připomínány ostatními, i když se týkají událostí, na nichž jsme se podíleli sami, nebo věcí, které jsme viděli pouze my. Je to tím, že ve skutečnosti nikdy nejsme sami. Vždy v sobě a s sebou neseme určitý počet různých lidí, a není proto bezpodmínečně nutné, abychom u vzpomínaných událostí byli přítomni jako samostatné osoby.“