



SVĚT PRO PŘÍŠTÍ GENERACE
MÝTUS A IDENTITA
2017

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze



KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Svět pro příští generace (konference) (2017 : Praha, Česko)

Svět pro příští generace : mýtus a identita : 2017. -- Praha :

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2019

Částečně slovenský text, anglická resumé

Vydáno v nakladatelství L. Marek

ISBN 978-80-87127-94-0

2-264 * 398.21 * 82-343 * 159.923.2 * 001.83 * 316.6:159.953 *
378.245 * (437.3) * (062.534) * (048.8:082)

- mýty -- interdisciplinární aspekty

- identita -- interdisciplinární aspekty

- sociální paměť

- doktorské studium -- Česko -- 21. století

- sborníky konferencí

- kolektivní monografie

2 - Náboženství [5]

Editor: ThDr. Ladislava Říhová, Ph.D.

Recenzovali:

prof. Mgr. František Ábel, Ph.D.

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Mgr. Lucie Kopecká

prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr.h.c.

doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

doc. PhDr. Miroslava Váňová, CSc.

Za jazykovou a obsahovou stránku příspěvků odpovídají jejich autoři.

OBSAH

Úvodem	3
Program konference	5
Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu	6
Mythmaking theory a Social Memory – nové progresivní přístupy v biblické teologii	14
Postmoderní výchova jako iniciace	24
Augmentovaná realita pro příští generace	35
Raskolnikovova nová identita: Teologické úvahy nad Epilogem románu Zločin a trest	48
Mýtus a náboženstvo	89
Ignorance mýtu celku bortí lidskou identitu	101
Seznam literatury	111
Anotace příspěvků	119
Abstracts	120
Rejstřík	129
Kontaktní údaje	130

Doktorandská konference Svět pro příští generace pořádaná Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy se postupně stává stabilní platformou, jejímž primárním cílem je sdílení poznatků studentů doktorského studia a mladých vědeckých pracovníků v oblasti teologie a příbuzných disciplín. Konference si stejně tak jako předkládaný konferenční sborník klade za cíl obohatit současné vědecké poznání o specifické prvky humanitně-teologického spektra. Účastníci konference byli po úspěšných předchozích ročnících 2016 (s tématem Kříž jako symbol v evropském myšlení a kultuře) a 2014 (Zápasy současné teologie o realizaci zvěsti radosti a naděje pro tento svět) i v roce 2017 pozváni již potřetí k odbornému interdisciplinárnímu dialogu, tentokrát na téma Mýtus a identita.

Téma to bylo v moderní vědě přinejmenším neobvyklé, neboť slovo mýtus, jako by na první pohled bylo přímo protikladem vědeckého poznání. Avšak při podrobnějším zkoumání zjistíme, že realita je zcela jiná. Mýtus je jedním ze základních stavebních kamenů naší reality a identity, a to z hlediska historického, náboženského, filosofického, sociálního i psychologického. Mýtus jako konstitutivní princip v sobě nese řadu aspektů, k nimž mohou své slovo říci odborníci nejen z oborů teologických či religionistiky. Mýtus, ačkoliv ukazuje na nadlidské či nadpozemské záležitosti, potvrzuje a formuje identitu jednotlivce i komunity a poskytuje interpretační rámec, s jehož pomocí se může komunita a její členové vypořádat s mezními situacemi.

Cílem třetího ročníku konference Svět pro příští generace proto byl především interdisciplinární odborný dialog na téma mýtu a identity nejen v jeho přísně teologickém smyslu.

Konference se konala 9. listopadu 2017 v prostorách Husitské teologické fakulty a zúčastnilo se jí celkem jedenáct aktivních účastníků. Navštívena však byla i množstvím dalších posluchačů, především doktorandů, studentů, posluchačů Univerzity třetího věku a veřejnosti.

Po úvodním slovu děkanky Husitské teologické fakulty doc. ThDr. Kamily Veverkové, Th.D. tak zazněla přednáška prof. ThDr. Jana B. Láška na téma Mýtus a teologie, následovaly příspěvky doktorandů a mladých vědeckých

pracovníků Adama Baudiše, Lucie Davídkové, Marka Fajfra, Jana Hrona, Martina Kolínského, Mateje Kováčika, Pavlína Kuklové, Roberta Kuthana, Ladislavy Říhové, Štefana Šrobára a Terezie Valové.

Příspěvky jednotlivých autorů, které úspěšně prošly recenzním řízením a u nichž zároveň autoři souhlasili s publikováním v konferenčním sborníku, předkládáme čtenáři, který i jejich prostřednictvím může získat neobvyklé pohledy na mýtus jako konstitutivní princip reality lidského subjektu.

Příspěvky jsou ve sborníku řazeny pro přehlednost dle příjmení jejich autorů. O jejich metodě a obsahu může čtenář získat stručný přehled v seznamu anotací.

Konference Svět pro příští generace získává postupně své místo v interdisciplinárním diskursu doktorandů a jako taková bude pokračovat i v roce 2018 s novým podtitulem Poslední večere: Role hostiny v náboženském myšlení a praxi.

Ladislava Říhová

PROGRAM KONFERENCE

SVĚT PRO PŘÍŠTÍ GENERACE

MÝTUS A IDENTITA

(9. 11. 2017)

- 08:30–09:00 Registrace účastníků
09:00–09:15 Úvodní slovo děkanky HTF UK doc. ThDr. Kamily Veverkové, Th.D.
09:15–10:15 Přednáška prof. ThDr. Jana B. Láška

10:30–12:00 I. konferenční blok

Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu (Adam Baudiš)

Mythmaking theory – nový progresivní přístup v biblické teologii (Lucie Davidková)

Rétorické vykreslenie identity Krista v Skutkoch sv. Apoštolov (Boris Svoboda)

13:00–14:30 II. konferenční blok

Alternativny tvar kresťanského príbehu u Paula Fiddesa (Matej Kováčik)

Raskolnikovova nová identita. Úvahy nad Epilogem románu Zločin a trest (Robert Kuthan)

Fenomén románu Zanechání na pospas v kontextu současné americké mytologie (Martin Kolínský)

15:00-16:30 III. konferenční blok

Mýtus a náboženstvo (Štefan Šrobár)

Kritika mýtu v Adversus nationes & alternativní konstitutivní princip identity (Ladislava Říhová)

Ignorace mýtu celku bortí lidskou identitu (Terezie Valová)

16:45–18:00 IV. konferenční blok

Postmoderní výchova jako iniciace (Marek Fajfr)

Augmentovaná realita pro příští generace (Jan Hron)

Současná rodina mezi mýtem a identitou (Pavína Kuklová)

18:00–18:15 Oficiální zakončení konference

Program obsahuje všechny příspěvky tak, jak byly na konferenci předneseny. U příspěvků, jež nejsou součástí tohoto sborníku, si buď jejich autoři vydání nepřáli, nebo texty neprošly úspěšně recenzním řízením.

LIDSKÁ OBĚŤ VE FUNKCI NEGATIVNÍHO VYMEZENÍ IDENTITY VE STAROZÁKONNÍM NARATIVU

MGR. ADAM BAUDIŠ

Negativní vymezení identity

Nejprve se stručně podívejme na problematiku vymezování identity. Definice vlastní identity je zřejmě jednou ze základních vrozených vlastností každého člověka a to jak na úrovni jednotlivce, tak i kolektivu. V jakékoli ideologii, ať už náboženské či politické, můžeme vidět potřebu vymezit se vůči ostatním. Vzniká nám tak vidění světa, který je rozdělen na kategorické „my“ a „oni“. Skupina „my“ je tak viděna kladně, zatímco „oni“ mohou variovat. Nehledě na to, jestli je na „ně“ nahlíženo spíše kladně, ambivalentně či vyloženě negativně, je z pohledu „nás“ potřeba se vůči této skupině nějakým způsobem vymezit. To se může dít na dvou základních rovinách. Jednak je možné se vůči této skupině vymezit kladným způsobem, kdy budeme „my“ zdůrazňovat „naše“ přednosti. Na druhou stranu se lze vůči druhé skupině vymezovat i negativně tím, že „my“ budeme kritizovat a očerňovat „je“ takovým způsobem, abychom „my“ z tohoto srovnání logicky vyšly lépe. Pro lepší představu si můžeme za „my“ a „oni“ dosadit např. politické subjekty, dva kandidáty apod. – i zde je možné vést pozitivní či negativní kampaň. Negativní vymezení identity tak využívá (respektive zneužívá) negativní charakteristiky protistrany (více či méně založené na skutečnosti) a používá je jednak k definici vlastní identity a zároveň k očernění „jich“. Nyní se podívejme na to, jaké zmínky máme v Tanachu o lidské oběti a dále jak by podle mého názoru mohly být využity právě v tomto definičním schématu.

Lidská oběť v Tanachu

Začněme dvěma „hraničními“ kategoriemi: pojmem *cherem* a otázkou obětování prvorozeného. *Cherem* (חֶרֶם) lze přeložit pomocí spojení jako „zasvětit zkáze“, „zničit/vyhubit jako klaté“ či „zavazovat kletbou“. Tento pojem je úzce spojen především s praxí tzv. „svaté války“, kdy je v biblickém textu Hospodinem dán příkaz k absolutní likvidaci nějakého místa včetně všeho, co se v něm nachází – a to

jak věci a zvířat, tak i lidí toto místo obývajících (viz např. Lv 27:28-29; Nu 31:25-30, 40-41; Joz 6:21). Otázka zní, zda můžeme tuto praxi pokládat za lidskou oběť. Heller se domnívá, že cherem má spíše jen charakteristiky lidské oběti, neboť se nejedná o ritualizovaný akt.¹ Rabi Moše ben Nachman ve svém komentáři ke knize Leviticus navíc uvádí i fakt, že pojem „cherem“ je ve Starém zákoně používán i v souvislosti se zasvěcením Hospodinu bez nutnosti tuto věc či člověka fyzicky zlikvidovat (např. Nu 18:14, 21:2).² Podle Rambana je likvidace/usmrčení jen jednou ze tří možností výkladu pojmu cherem vedle zasvěcení Hospodinu ve smyslu předání kněžím a předání dané věci/člověka do svatyně.

Podobnou spornou kategorií je oběť prvorozeného - בכור (b^ochor). Dodnes máme v judaismu zachovanou tradici obřadu pidjon ha-ben (פדיון הבן), při kterém je prvorozený symbolicky vykupován, aby nebyl obětován. Jestli byla tato „oběť“ někdy reálně praktikována je ovšem diskutabilní. To, že by byl opravdu obětován každý prvorozený, se zdá být nelogické,³ na druhou stranu je pravda, že za obětováním prvorozeného se může skrývat i motiv rozmnožení potomstva,⁴ který funguje na stejné myšlence jako obětování prvotin obecně – obětováním prvních plodů je možné získat větší množství plodů nových. Podobně rozporuplně jsou například interpretovány nálezy z Gezeru – podle některých se jedná o lidské oběti do základů spojené právě s obětováním prvorozených (R. A. Macalister⁵, A. Tschirschnitz⁶), podle jiných jde spíše o pohřby (W. F. Albright⁷).

Jistotu, že se jedná o lidskou oběť, máme na několika místech biblického textu, kde se zmiňuje tzv. „provázení dětí přes oheň“. Setkáváme se s výrazy jako „synové a dcery“ – např. v Ž 106:38 je zmíněna „krev jejich synů a dcer, které obětovali“ – וַיִּזְבְּחוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בָּנוֹתיהֶם אֲשֶׁר זָבְחוּ (dam b^onejhem u-vnotejhem ašer zibchu). Jiftáchova dcera je zase popisována jako panna – בתולה (b^otula). Z toho lze odvodit, že šlo opravdu o děti, případně mladistvé, přičemž preferovaným způsobem obětování

¹ HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988. 440 s., str. 322.

² MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*. Volume 5, Vayikra = Leviticus. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010. ArtScroll series. 894 s. ISBN 978-1-4226-0112-9, str. 853-854.

³ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*. Missoula: Scholars Press, 1975. 384 s. ISBN 0-89130-069-4, str. 175.

⁴ WILK, Janusz. „Przeprowadzanie przez ogień“ – ofiara z dzieci w czasach Starego Testamentu. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. 2011, sv. 44, sešit 1, str. 6.

⁵ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 152-153.

⁶ TSCHIRSCHNITZ, Alfred. *Ofiary z ludzi w Starym Testamencie. Methodos*. 2003, roč. 2, str. 126.

⁷ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 154.

byla zřejmě právě oběť celopalem – עולה (‘ola), která je nám známa i z běžné obětní praxe ve starém Izraeli. Zmiňme např. Dt 12:31, kde se dozvídáme, že cizí národy „své syny a dcery pálily ohněm pro své bohy“

– את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם (et b^anejhem v^a-et b^anotejhem jisr^afu ba-eš l-elohejhem)⁸. Král Achaz zase v 2Kr 16:3 „svého syna provedl ohněm“

– את בנו העביר באש (et b^ano he‘evir ba-eš). Celopal nám také figuruje v 2Kr 3:27, kde moábský král „vzal svého syna, který měl po něm vládnout, a obětoval jej jako oběť celopalů“ – ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה (va-jikach et b^ano ha-b^achor ašer jimloch tachtav va-ja‘alehu ‘ola).

Lidská oběť jako ohavnost

Lidská oběť je v biblickém narativu charakterizována jako ohavnost – תועב (toeva). tento výraz jasně odkazuje na to, že se jedná o činnost, která se přičí Hospodinu. Zároveň můžeme vidět, že takto označená lidská oběť je identifikována s příslušníky cizích národů a kultů, respektive jejich bohů (viz např. Dt 12:31; Ž 106:38; Jr 19:4-5). V talmudickém traktátu Taanit na foliu 4a také vidíme, že se Bůh o Jiftáchovu slibu vyjadřuje jako o věci, (Jr 19:5) „kterou jsem nenařídil“ – אשר לא צוייתי (ašer lo civiti). Midraš Berešit raba 60:3 v souvislosti s tím následně vysvětluje biblický verš S 12:7 „a byl pohřben ve městech gileádských“ – ויקבר בערי גלעד (va-jikaver b^a-arej Gil‘ad) na základě použití plurálu „města“ tak, že Jiftách byl za trest stížen chorobou, během které z něj v různých městech opadaly jednotlivé údy jeho těla. Pojetí lidské oběti jako ohavnosti před Hospodinem je tak evidentní.

Lidská oběť je označována jako „ohavnost před Hospodinem“ (תועבת יהוה – toevat ‘Adonaj), tak jako „ohavnost jiných národů“ (תועבת גוים – toevat gojim). Můžeme zde vidět, že Hospodinův vyznavač se nachází v pozici člověka, jehož bůh odmítá lidskou oběť, a zároveň musí vnímat skutečnost, že tato jeho bohu nelibá rituální praxe je ztotožněna s „jinými národy“, tedy především s národy obklopujícími starověký Izrael, které jsou potenciálně nepřátelsky naladěny vůči jeho zemi. Dichotomie „my“ a „oni“ je zřetelná. Přes výraz „ohavnost před Hospodinem“ se navíc dostáváme na další úroveň, kdy se Hospodinův vyznavač nevymezuje pouze vůči okolním národům, ale i vůči jejich božstvům, která si žádají lidských obětí. To podporují nejen výše zmíněná označení lidské oběti jako ohavnosti,

⁸ Česká znění biblických míst nejsou převzata z Českého ekumenického překladu, jedná se o překlady autora.

ale i opakované zákazy této praxe (např. Dt 12:31). Tyto poznatky si můžeme shrnout do tabulky:

MY	ONI
Izrael (resp. Hospodinovi vyznavači)	Jiné národy (resp. sousedé Izraele)
Hospodin	Jiná božstva
Zvířecí oběť	Lidská oběť

Přestože jich není mnoho, zmínky o lidské oběti se ve starozákonním textu vyskytují a můžeme konstatovat, že jsou celkem jasné a dostatečně expresivní na to, aby je bylo možné vykládat jiným způsobem. Archeologické výzkumy na území dnešního Izraele ovšem tak průkazné již nejsou. Krom několika míst (viz např. výše zmíněné naleziště v Gezeru), jejichž vypovídací hodnota o reálné praxi lidské oběti, jak jsme měli možnost vidět, je diskutabilní, mnoho nálezů nemáme. Existence v textu Tanachu zmíněných tofetů též není dostatečně archeologicky prokázána.⁹ S jasnějšími doklady lidské oběti v této oblasti se setkáváme až u Féničanů, u kterých máme doloženou zápalnou oběť Baal-Hammonovi zvanou molk. Vzhledem k těmto skutečnostem se ale musíme ptát, proč byly do starozákonního textu vloženy zmínky o lidské oběti, když jejich reálné provozování na území Izraele bylo zřejmě velice okrajové. Nebudeme se nyní zabývat tím, jestli Izraelité věřící v Hospodina měli opravdu absolutní zákaz lidské oběti a že se tato praktika ani historicky nemohla odehrát (jak říká např. R. de Vaux)¹⁰ nebo jestli právě naopak není praxe obětování Molochovi v základech izraelského náboženství (jak tvrdí např. J. Robertson).¹¹ S ohledem na výše zmíněné skutečnosti proto navrhuji možnost vnímat lidskou oběť v textech Tanachu jako pojem, který může na narativní úrovni fungovat coby symbol, s jehož pomocí se mohl tehdejší člověk negativně vymezovat vůči svému okolí. Možnosti této interpretace bych nyní chtěl demonstrovat na dvou příkladech – příběhu Abraháma a Izáka a v případě konstituování identity v době královské.

⁹ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 183.

¹⁰ DE VAUX, Roland. *Instytucje Starego Testamentu, Tom 1: Nomadyzm i jego pozostałości, Instytucje rodzinne, Instytucje cywilne*. Poznań: Pallotinum, 2004. ISBN: 83-7014-487-X, str. 453-458.

¹¹ ROBERTSON, James. *The Early Religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians: The Baird Lecture for 1889*. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1896, str. 241nn.

Abrahám a Izák

V příběhu o obětování Izáka Abrahámem,¹² nacházejícím se v Gn 22:1-19, je možné zaznamenat lehce laxní a v podstatě bezemoční postoj Abraháma k Hospodinovu požadavku, aby obětoval svého syna, což by se dalo vysvětlit i tím, že Bůh Izraele v nějaké době lidské oběti opravdu vyžadoval.¹³ Kultické výrazy použité v tomto narativu též ukazují na Abrahámovu obeznámenost s obětí¹⁴ a hora Moria je některými badateli označována za místo lidských obětí, které bylo v pozdější době transformováno na novou svatyni odpovídající novým kultickým požadavkům.¹⁵ Zároveň můžeme vidět, že město Ur, ze kterého měl Abrahám pocházet, se nachází v oblasti, která se lidským obětem nevyhýbala, takže se dá předpokládat, že Abrahám by měl být s touto praxí také obeznámen. Jeho v podstatě nulová reakce na Hospodinovu výzvu, aby obětoval svého vlastního syna, tak dává smysl – pocházel z prostředí, kde se v tomto případě nejednalo o zapovězenou praxi.

Výchozí situace je tedy jasná, ale vzhledem k tomu, že lidská oběť je „ohavností před Hospodinem“, musí být nutně Hospodinova reakce poněkud jiná, než by zřejmě Abrahám v této situaci očekával. Tím, že Bůh Izraele v tomto okamžiku odmítá přinašenou lidskou oběť, vlastně poukazuje na to, že je absolutně odlišný od božstev jiných národů. „Oni“ lidské oběti potřebují a vyžadují od svých vyznavačů, ale Hospodin se zde vůči nim ukazuje jako bůh „ganz andere“.¹⁶ Jako nový bůh svého lidu se tak symbolicky odštěhává od starých pořádků a nechává své vyznavače jednat novým, respektive upraveným způsobem. Pokud přijmeme možnost interpretace lidské oběti coby jednoho ze způsobů vymezování vlastní identity, můžeme tento příběh vysvětlit i na této úrovni jakožto vymezení se nejen vůči ostatním národům, ale i vůči jejich božstvům. Příběh Abraháma a Izáka by tak mohl vypovídat nejen teologicky o nekonečné oddanosti Abraháma, ale i o změně ideologie a vymezení vlastní identity Izraele jak politicky, tak nábožensky.

¹² V židovské tradici označováno jako אֶקֶדֶת יִצְחָק (‘akedat Jicchak) – doslova „svázání Izáka“. Sloveso אֶקֶד (‘a-k-d) znamená doslova „svázat do kozelce“, čímž přímo odkazuje na běžnou praxi zvířecích obětí ve starověkém Izraeli.

¹³ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158. Viz též již výše zmíněné ROBERTSON, James. *The Early Religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians*, str. 241nn.

¹⁴ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.

¹⁵ GREEN, Alberto Ravinell Whitney. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.

¹⁶ ŁACH, Józef Błażej. *Księga Sędziów i Księga Rut: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallotinum, 2005. ISBN: 978-83-7014-784-6, str. 273.

Doba královská

V době rozděleného království, kdy vzniká severní Izrael a jižní Judsko, je z pohledu definování identity také velmi zajímavý, neboť vznikla potřeba vymezit s nejen vůči jiným národům a božstvům, ale i vůči sousednímu království. Tyto pozice se dochovaly především ze strany Judska, neboť navrátilci z babylonského exilu se drželi především judského výkladu dějin dochovaného v deuteronomistické literatuře. To, že byl text Tanachu psán především z judské pozice je zřejmé, vždyť i de facto nejlépe hodnocený izraelský král je popisován jako ten, který se neodvrátil od hříchů Jarobeáma (2Kr 10:29).¹⁷

Finkelstein, který zastává stanovisko, že nějaký jednotný státní útvar pod vládou Davida a později Šalamouna, jak nás o tom informují Knihy královské, ani nikdy neexistoval, vnímá severní království jako hlavního nositele civilizace na území Izraele a zároveň mu připisuje hlavní vliv na vytváření konstituujících biblických příběhů včetně Exodu.¹⁸ Podle něj myšlenka panizraelismu a sjednoceného státu vzniká až po zániku severního království, kdy se velká část jeho obyvatel přesunula na jih.¹⁹ Fakt, že do konečné redakce biblického textu byly zasazeny motivy jak severoizraelské, tak judské, pak vysvětluje tím, že v takto propojené společnosti nebylo možné ignorovat pohled severních sousedů, právě naopak na ně bylo třeba brát ohled.²⁰ I přesto byl ale judský pohled majoritní. Můžeme vidět, že severoizraelské království jsou většinou hodnoceni hůře a schisma dvou království je též připisováno Izraeli – právoplatní (podle biblického výkladu) králové davidovské dynastie, která má v pozdější interpretaci mesiášskou a eschatologickou úlohu,²¹ panují v Judsku, ne v Izraeli.

I v případě královských knih se setkáváme se zmínkami o lidské oběti. Jedná se o zajímavou problematiku, neboť ačkoliv bychom čekali, že tento jev, vzhledem k tomu, co jsme zmínili výše, bude zmíněn v souvislosti s králi severního království, není tomu tak. Zajímavým příkladem, který bych zde rád rozebral, je text verše 2Kr 16:3, týkající se krále Achaze. Hebrejský text zní:

וּלְךָ בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל וְגַם אֶת בְּנוֹ הָעֵבִיר בְּאֵשׁ כְּתֻבּוֹת הַגּוֹיִם
(va-jelech bə-derech malchey Jisrael və-gam et bəno heevir ba-eš kə-toavot ha-gojim)

¹⁷ MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor (eds.). *Pisemnictví starého Předního východu*. Praha: OIKOYMENH, 2011. 832 s. ISBN 978-80-7298-442-8, str. 378.

¹⁸ FINKELSTEIN, Izrael. *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele*. Praha: Vyšehrad, 2016. 240 s. ISBN 978-80-7429-757-1, str. 175nn.

¹⁹ FINKELSTEIN, Izrael. *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele*, str. 190-191.

²⁰ FINKELSTEIN, Izrael. *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele*, str. 193.

Tento verš můžeme přeložit jako „a chodil po cestě králů izraelských a také svého syna provedl ohněm podle ohavností jiných národů“. Důvod proč tento verš zmiňují, je, podle mého názoru, možnost jeho dvojího výkladu, založená na slově „gam“. „Gam“ se překládá jako „také“, ale podobně jako v češtině může figurovat jak ve významu „stejně tak“, tak i ve významu „navíc ještě“, „nad rámec toho“ apod. Verš 2Kr 16:3 lze tak interpretovat

1) buď tak, že Achaz coby král Judska se prostřednictvím lidské oběti choval stejně jako králové Izraele, tedy že severoizraelští králové praktikovali lidskou oběť,

2) nebo tak, že jde o dvě různé věci – král Achaz se choval hříšně jako izraelští králové, ale nadto ještě provedl lidskou oběť.

V případě, že by platila možnost první, je výklad celkem nasnadě. Judský autor se nám snaží sdělit, že v severním Izraeli se konaly lidské oběti a to možná i ve větším množství („cesta [=způsob] králů izraelských“). Snaha o vymezení se vůči svému severnímu sousedovi by tak byla celkem zřejmá, a to i za cenu toho, že je z tohoto poklesku viněn i judský král.

Pokud bychom spíše favorizovali možnost druhou, bude situace poněkud složitější, ale řešitelná. Dalo by se zde uvažovat o možné větší realističnosti vyprávění, neboť dochází k přiznání chyb vlastního panovníka. Zároveň by bylo možné uvažovat o vymezení vlastní identity ještě jiným směrem, než na jaký jsme dosud narazili, a to vůči královské ideologii jako takové. Protikrálovská poexilní argumentace se nám jako nit táhne všemi královskými příběhy a můžeme ji vidět již u argumentace Samuela proti volbě krále. Z Ezdráše a Nehemjáše je zase zřejmé, že královská úloha se v poexilní době dostala do pozadí a spíše vystoupila vláda de facto teokratická vedená kněžími. Mohli bychom tak též mluvit o vymezování identity, ale tentokrát na úrovni souboje teokracie a monarchie.

Závěr

Ačkoliv je možné, že do nějaké míry mohla být teoreticky lidská oběť na území Izraele prováděna, zmínky v biblickém textu dle mého názoru nemusí nutně odkazovat na reálnou praxi, respektive ne na reálnou praxi Izraele. Vzhledem k tomu, jak se o lidské oběti starozákonní text vyjadřuje, nám navíc naznačuje, že jednou z jejích narativních funkcí by mohla být snaha vymezit vlastní identitu

²¹ LIVERANI, Mario. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. 444 s. ISBN 978-83-235-0622-5, str. 332-333.

a to negativním způsobem. Toto vymezení se může dít na několika úrovních: 1) vymezení se vůči jiným národům – to je celkem zřejmé z toho, jak se o lidské oběti hovoří – „ohavnost jiných národů“, 2) vymezení se vůči jiným božstvům – zde podobně jako u předchozího bodu není žádný zásadní problém („ohavnost před Hospodinem“), 3) vymezení se vůči severnímu království – je to možné, ale ne úplně průkazné, 4) vymezení se vůči monarchii – z hlediska poexilní teologie se může jednat o pravděpodobnější možnost než u předchozího bodu.

MYTHMAKING THEORY A SOCIAL MEMORY – NOVÉ PROGRESIVNÍ PŘÍSTUPY V BIBLICKÉ TEOLOGII¹

MGR. LUCIE DAVÍDKOVÁ

Úvod do studia „mythmaking theory“

Ačkoliv se pod pojmem mýtus většinou rozumí vyprávění o mimořádných až nadpřirozených událostech a problémech, jedná se o běžný prostředek utváření a autorizace světa. Mýtus je druhem sociální argumentace, jež formuje a potvrzuje lidskou identitu i identitu společnosti.² Osvícensko- racionalistické zdůrazňování rozdílu mezi mýtem a logem, vyprávěním a racionálním poznáním, je dnes překonáno a je vyzdvihována nezastupitelná role mýtu pro společnost. Mýtický narativ v sobě nese soubor exemplárních modelů, které jsou neoddělitelné od rituálů stmelujících společnost. Pravdivost mýtu pro danou komunitu spočívá nikoli v historicitě, ale v jeho platnosti pro danou komunitu.

Teorie mýtotvorby není přesně definovanou metodologií. Spíše můžeme hovořit o novém progresivním přístupu v humanitních vědách, jehož metodologie a kritéria nejsou zatím formulovány. Teorie mýtotvorby, vycházející především z literární kritiky, filosofie a psychologie, je charakteristická svým interdisciplinárním rozsahem.

Thomas Hatina, kanadský odborník na Nový Zákon, vychází ve svých studiích, týkajících se procesu mýtotvorby, především z děl literárního kritika Northropa Frye. Frye chápe mýtus jako příběh s mimořádným významem pro společnost. Tento „příběh“ se následně stává posvátným textem a tvoří součást toho, co se v biblické tradici označuje jako „zjevení“.³ Význam mýtu, jež vzájemně propojuje struktury příběhů, spočívá v tom, že mýtus vyznačuje hranici kolem lidského

¹ Zpracováno za podpory grantu SPECIFICKÉHO VYSOKOŠKOLSKÉHO VÝZKUMU GA UK č. 260 356 NA ROK 2017.

² PAPUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství*. Disertační práce. Masarykova Univerzita Filozofická fakulta 2007. Vedoucí práce POKORNÝ, Petr. Str. 33.

³ FRYE, Northrop. *Velký kód: (Bible a literatura)*. Brno: Host, 2000. Studium. ISBN 80-86055-68-X. Str. 58-59.

společenství a obrací se do jeho středu. Vytváření mýtů je pak formou imaginativního a tvůrčího myšlení, vycházejícího z archetypálního podvědomí a struktur jazyka.⁴

Kolektivní paměť a vytváření mýtů v rámci komunity spolu úzce souvisí. Sociální či kolektivní paměť odkazuje na sociální kontext, v němž se tvoří mýty typické pro danou komunitu, v němž se formuje identita a dochází k diskusi nad smyslem. Komunitou vytvořená a udržovaná tradice je ve skutečnosti „formou paměti“, jak říká Alan Kirk⁵ i Jan Assman,⁶ která se zachovává díky „médii“ – narativům, předávaným orálně či písemně, které v dané době ve společnosti kolují. Lidskou paměť nemůžeme chápat pouze jako záležitost neurobiologickou, paměť se formuje na pomezí kognitivních procesů a kulturních symbolů.⁷ V tomto procesu formování paměti v rámci komunity vzniká potřeba zasadit vzpomínky do archetypálních vzorců, tak aby byly využitelné a srozumitelné pro společnost. Tím vznikají mýty, které jsou běžnými prostředky lidského vyjadřování, formující a sjednocující svět kolem sebe.

Úvod do studia sociální paměti

Teorie sociální paměti je koncept užívaný historiky, sociology, psychology, teology a dalšími badateli stavící na současných poznatcích z oblasti sociologie, antropologie, literární kritiky a psychologie. Zmíněná teorie se snaží o vysvětlení důvodů a způsobů, které komunita používá při předávání a reinterpretování vzpomínek v dané době a k vysvětlení spojitosti mezi sociální identitou a kolektivní pamětí.

Studium sociální paměti má své kořeny v první polovině dvacátého století v pracích Maurice Halbwachse,⁸ který upozornil na to, že paměť jednotlivce se vyvíjí v interakci se sociální sítí ve větší komunitě a je třeba ji nahlížet nejen z hlediska

⁴ HATINA, Thomas. Od paměti k mýtu a ideologii: Historizující funkce mýtu v Matoušově cestovním narativu. IN: *Testimonia theologica*, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2016, roč. X, č. 2, s. 104 - 135. ISSN 1337-6411. str. 122.

⁵ KIRK, Alan. The Memory–Tradition Nexus in the Synoptic Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation (pp. 131-160) IN: THATCHER, Tom (ed.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity Tradition*. Str. 135.

⁶ ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. ISBN 9780521188029.

⁷ KIRK, Alan. The Memory–Tradition Nexus in the Synoptic Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation (pp. 131-160) IN: THATCHER, Tom (ed.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity Tradition*. Str. 147.

⁸ Více viz HALBWACHS, Maurice a Lewis A. COSER. *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. ISBN 0-226-11594-1.

individuálního, ale také z hlediska kolektivního.⁹ To bylo na tehdejší dobu zcela nové, jelikož paměť byla téměř výhradně posuzována z individuálního hlediska. S kolektivně pojatou pamětí se i dnes setkáváme především v oblasti sociologie, ovšem u některých badatelů také v oblasti psychologie.¹⁰ Paměť jako sociální fenomén můžeme chápat jako proces neustále se měnící prezentace minulosti, kde jsou vzpomínky předávány nikoliv jako přesné opakování minulých událostí, spíše jsou předávány ve světle současných potřeb komunity. Individuální vzpomínky se často pod tlakem komunity formují a mění, aby tak dávaly smysl současné situaci. Mnohdy k této změně individuálních vzpomínek dochází bez povšimnutí a kolektivní paměť je rekonstruována tak, aby odpovídala archetypům dané komunity nebo aby dávala vzpomínkám smysl z pohledu současných potřeb.

Maurice Halbwachs používá ve svých publikacích termín „kolektivní paměť“, těž se však můžeme setkat s pojmy „kulturní paměť“ (používá např. Jan Assmann) nebo „sociální paměť“, jež odkazují částečně na rozdíly v chápání tohoto pojmu, ale nikoli na rozdíl v metodě. Termín sociální paměť jsem v tomto článku zvolila z toho důvodu, že z uvedených termínů nejpřesněji odkazuje na sociální kontext, ve kterém se formuje (raněkřesťanská) identita, kde dochází k diskusi nad smyslem historie, a kde se tvoří mýty typické pro danou komunitu.

Jan Assman, německý badatel navazuje ve svých pracích na Maurice Halbwachse, ale na rozdíl od francouzského badatele vymezuje užívané pojmy. V rámci kolektivní paměti rozlišuje ještě paměť komunikativní a paměť kulturní. Jan Assmann¹¹ píše o čtyřiceti letech, po kterých se musí komunita vyrovnat s minulými událostmi. Jedná se o časový úsek, kdy pomalu začínají vymírat očití svědkové událostí a skupina se již nemůže opírat o orální předávání informací, a tudíž dochází k písemnému zápisu. V rámci této doby, tedy v počátku formování tradice a mýtů hovoříme o komunikativní paměti, kdy dochází k ustalování tradice a písemnému záznamu. Tato doba trvá přibližně dvě až tři generace. Po této době hovoříme o kulturní paměti, v rámci které se vytváří kolektivní identita, vytvořená

⁹ Tamtéž str. 43.

¹⁰ Více např. v knihách LUMINET, Olivier a CURCI, Antoinetta (eds.). *Flashbulb memories: New Challenges and Future Perspectives*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, Psychology Press, Second Edition 2018. ISBN-13: 978-1138653986 nebo McGAUGH, James L. *Memory and Emotion - The Making of Lasting Memories*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003. ISBN 13: 9780297645931.

¹¹ Srov. KIRK, Alan, THATCHER Tom (eds.). *Memory, Tradition and Text. Uses of Past in Early Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2005. ISBN 9781589831490 Str. 6.

na základě vzpomínek formujících mýtus a na základě ustálené institucionalizované tradice.¹²

Sociální paměť je nevyhnutelně spjatá s procesem vytváření mýtů, základních narativních jednotek potřebných pro formování našeho symbolického světa. Vzpomínky aktualizují společnou minulost a tím dávají smysl přítomnosti. Otázka původu narativu, a tedy i paměti, se překrývá s otázkou historie. Podle Ricoeura¹³ nemůže paměť existovat tam, kde ji nemá kdo reprodukovat. Nicméně, během tohoto procesu předávání se narativ proměňuje tím, jak do něj vypravěč vnáší svou pozdější reflexi a příběh reinterpretuje. Sociální paměť má tedy vztah k historii, ale musíme rozlišovat mezi samotnou historií a historií paměti.¹⁴ Studium historické události je možné pouze s časovým odstupem, poté, co dojde k odtržení od aktuálních okolností. Hledisko sociální paměti můžeme tedy nahlédnout až v době, kdy samy nejsme spojeni s aktuálností dané situace a v úvahu vezmeme fakt, že sociální paměť odráží převládající názorové spektrum v určité komunitě.

Social memory v novozákonní teologii

Důvodem vzniku tohoto přístupu na poli biblické teologie byla nespokojenost novozákonních badatelů se současným stavem poznání a na základě otevření otázky ohledně věrohodnosti metodologie posuzující evangelijní materiál na základě stanovených kritérií autenticity (criteria approach). Na stanovení této metodologie zaměřil svou pozornost Norman Perrin (1920-1976), který stanovil základní kritéria pro posuzování autenticity raněkřesťanských narativů. Jsou jimi kritérium dvojí nepodobnosti (stanovené již dříve E. Käsemannem), kritérium koherence a kritérium nepřijemného výskytu.¹⁵ Později se k těmto kritériím přidávala další, např. kritérium mnohočetného výskytu, kritérium historické plauzibility či kritérium tendencí ve vývoji tradice. V současnosti se ale tato metoda potýká se stále rostoucí kritikou, jelikož nevede v rámci bádání k jednotnému konsensu. Je však otázkou, do jaké míry bude případná nově stanovená metodologie v rámci Memory Studies koherentní a do jaké míry budou

¹² ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6. str. 46-60.

¹³ Více viz RICOEUR, Paul. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. ISBN 0-226-71341-5.

¹⁴ ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. ISBN 9780521188029. Str. 86.

¹⁵ Více např. v knize GOWLER, David B. *What are they saying about the historical Jesus?*. New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7.

konsistentní její badatelské závěry.

Teorie sociální paměti se v novozákonní bibliotice objevila v anglo-americkém badatelském prostředí v monografiích Toma Thatchera a Alana Kirka. Společné práce zmíněných autorů byly jedním z prvních pokusů o uchopení zkoumání raného křesťanství novým přístupem, založeným na studiu sociální paměti.¹⁶ Cílem a důvodem užití zmíněného přístupu na poli bibliotiky je fakt, že zachované prameny, vztahující se k životu Ježíše Nazaretského jsou vzpomínkami, formujícími se po několik desetiletí před jejich písemným zaznamenáním. Tyto vzpomínky a později vzniklá tradice se vyvíjely v raných komunitách a formovaly se ve vzpomínkových rituálech, aby byly zachovány pro další generace. Vývoj vzpomínek a tradice, rituály a rozmanitost myšlenkových proudů v rámci raného křesťanství jsou vhodnými oblastmi pro užití přístupu sociální či kolektivní paměti.

Tom Thatcher, autor několika monografií a stále jeden z vůdčích hlasů novozákonní debaty o sociální paměti, komparuje Janovo evangelium v kontextu antických narativních struktur a odhaluje, jak je historie Ježíšovského mýtu svázána s dobovým mytologickým korpusem. Thatcherovu práci velmi dobře doplňuje již zmíněný Alan Kirk, nabízející ve své poslední knize¹⁷ cenný vhled do procesu formování vnitřní křesťanské christologické tradice na základě výzkumu pramene Q v Matoušově evangeliu. Výsledky jeho analýzy otevírají nové perspektivy v oblasti předávání orální tradice, sepisování narativů a vnímání Ježíše raněkřesťanskými komunitami a ukazují možnosti, které teorie sociální paměti nabízí k výzkumným problémům spojeným se synoptickým bádáním.

K reflexi teorie sociální paměti dochází v současné době čím dál tím více i v Evropě. Příkladem může být již zmíněný Maurice Halbwachs či Jan Assmann, ale také novozákonní badatelka Sandra Hübenal nebo Jens Schröter. Jens Schröter, konzervativnější autor držící se klasické německé tradice, se ve své knize¹⁸ zabývá otázkou ustanovení kánonu. Zkoumá vývoj a předávání tradice a snaží se

¹⁶ KIRK, Alan a THATCHER Tom (eds). *Memory, tradition, and text: uses of the past in early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, c2005 THATCHER, Tom (ed.). *Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a Conversation with Barry Schwartz*. Atlanta: SBL Press, [2014]. Semeia Studies. ISBN 978-1-58983-952-6.

¹⁷ KIRK, Alan. *Q in Matthew: ancient media, memory, and early scribal transmission of the Jesus tradition*. London: Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2016. Library of New Testament studies. ISBN 978-0-567-66772-4.

¹⁸ SCHRÖTER, Jens. *From Jesus to the New Testament: early Christian Theology and the origin of the New Testament canon*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2013. Baylor-Mohr Siebeck studies in early Christianity. ISBN 978-1-60258-822-6.

odpovědět na otázku, z jakého důvodu přisuzovaly rané křesťanské komunity Ježíšovy christologické tituly a eschatologický až apokalyptický rozměr jeho učení. Schröter zdůrazňuje, že cílem ježíšovského bádání by neměla být snaha o rekonstrukci historického Ježíše, spíše bychom se měli zaměřit na historii raného křesťanství a raněkřesťanskou interpretaci Ježíšova života. Sandra Hübenthal se ve své habilitační práci¹⁹ zaměřuje na kolektivní paměť a její aplikaci na Markovo evangelium. V návaznosti na Jana Assmanna rozlišuje mezi sociální a kolektivní pamětí, kterou dále člení na paměť komunikativní a kulturní, jak se můžeme dočíst v jejím článku.²⁰ Sociální paměť je podle Sandry Hübenthal proces nastávající krátce po události, kdy se formuje paměť jednotlivce i skupiny a ve většině případů dochází v této době pouze k orálnímu předávání vzpomínek. Po skončení této doby trvající většinou kolem čtyřiceti let,²¹ začínají pomalu vymírat očití svědkové a vzniká potřeba písemného záznamu předávaných tradic. Během procesu komunikativní paměti dochází k přetváření narativů v mýty a formuje se kolektivní identita na základě participace na rituálech a připomínkových slavnostech. Tato doba není striktně daná a hranice mezi komunikativní a kulturní pamětí není jasně vymezená. Dalo by se však říci, že přibližně po třech a čtyřech generacích dochází k posunu ke kulturní paměti, která již není limitována v čase. Dochází k institucionalizaci a kodifikaci vzpomínek. Identita je založená na vztahu k daným konceptům. V této fázi se jedná o velké skupiny typu národů, států, náboženství apod.²²

Kanadský novozákonní badatel, a v současné době hostující profesor na Univerzitě Karlově, Thomas Hatina, se mimo jiné věnuje teorii sociální paměti a s tím souvisejícím procesem vytváření mýtů, přičemž zkoumá, do jaké míry vycházeli autoři evangelií ze Starého Zákona a zdůraznili tak identitu komunity, která pokračovala v rámci judaismu.²³ Jiným směrem se vydává australský badatel

¹⁹ HÜBENTHAL, Sandra. *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. ISBN 978-3-525-54032-9.

²⁰ HÜBENTHAL, Sandra. Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis: The Quest for an Adequate Application. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, c2012, str. 175 – 179.

²¹ Toto číslo vychází z prací Jana Assmanna a s touto dobou počítá ve svých pracích i Alan Kirk.

²² HÜBENTHAL, Sandra. Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis: The Quest for an Adequate Application. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, c2012, str. 186-187.

²³ Srov. HATINA, Thomas. Od paměti k mýtu a ideologii: Historizující funkce mýtu v Matoušově cestovním narativu. IN: *Testimonia theologica*, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2016, roč. X, č. 2, s. 104 - 135. ISSN 1337-6411 a HATINA, Thomas R. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. Teologie. ISBN 978-80-246-3201-8.

Robert McIver, který ve svých teoriích²⁴ nevychází primárně ze sociologie, jako většina badatelů, ale z psychologie. Jeho práce je specifická tím, že využívá výsledků kognitivně-psychologických experimentů a studií a ukazuje, jak mohou být tyto výsledky použity při práci s evangelijním narativem. Ve své knize si v návaznosti na Daniela Schacteru všímá sedmi slabostí lidské paměti,²⁵ mezi nejdůležitější z nich můžeme zařadit ovlivnitelnost, zaujatost, pomíjivost a blokaci. Podle Milera je důležité si uvědomit, že evangelia byla napsána díky očitému svědectví lidí, pohybujících se kolem Ježíše z Nazareta a tedy díky zachování jejich vzpomínek. Roli očitých svědků bychom neměli přeceňovat, jak to činí například Richard Bauckham,²⁶ ale neměli bychom je také podceňovat, jak to činí jiní badatelé.²⁷ McIver se pokusil o stanovení metodologie na základě technických dat a pokusil se o vytvoření kritérií, která mohou být použita k identifikaci psaného materiálu, potenciálně založeného na některých formách svědectví. Podobnou metodologii, založenou na psychologii používá i nizozemský badatel Bas Van Os.²⁸ Bas Van Os předpokládá, že první generace Ježíšových následovníků (tedy židů) převládala početně mezi ranými křesťany až do první židovské války, zatímco od konce prvního století dominovali hnutí konvertitů z nežidovských řad.²⁹ Tím mohlo docházet k posunu ve významech Ježíšova učení a vznikla tak potřeba písemného zápisu. Podle Bas Van Ose můžeme předpokládat, že někteří očití svědkové Ježíšova života byly v době sepisování evangelií stále naživu a mohli tak korigovat případné „nepravdy“ objevující se v kolujících evangeliích.

V současné době se sociální či kolektivní paměti v novozákonní biblistice věnuje čím dál více odborníků, v tomto článku jsem vybrala pouze některé z nich.³⁰ Jak je

²⁴ McIVER, Robert. *Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011. ISBN 978 158 983 5603.

²⁵ Tamtéž str. 21-38. Srov. SCHACTER, Daniel L. *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, c2001. ISBN 0-618-21919-6.

²⁶ BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. ISBN 978-0-8028-6390-4. srov. Také DUNN, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003c. Christianity in the making. ISBN 0-8028-3931-2.

²⁷ Srov. CROSSAN, John Dominic. *The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant*. [1st ed.]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6.

²⁸ OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus. New Ways to Explore Christian Origins*. T & T Clark 2011. ISBN 978-2-567-12028-1.

²⁹ Tamtéž str. 78.

³⁰ Dalšími odborníky věnujícími se sociální či kolektivní paměti v novozákonní problematice jsou např. Anthony LeDonne, Chris Keith, Barry Schwartz, Rafael Rodriguez, Samuel Byrskog, James D. G. Dunn, Loren T. Stuckenbruck, Stephen C. Barton, Jonathan Bernier, Richard Bauckham, Arthur J. Dewey, Werner H. Kelber, Barth D. Ehrman, Eve Marie Becker, Dale Allison a další.

vidět z výše popsaného, badatelé hlásící se k Memory Studies nereprezentují nějakou koherentní skupinu vědců. I když existují snahy o „zaškatalkování“ jednotlivých badatelů, spíše je vidět, že každý autor si vytváří vlastní přístup či metodologii, zkoumá různé narativy či oblasti raného křesťanství a klade důraz na odlišné otázky. Ačkoliv všichni badatelé vycházejí z teorie sociální paměti, každý z nich do svého přístupu různě zařazuje výsledky z jiných humanitních věd, ať už se jedná o sociologii, psychologii nebo literární kritiku a tak se jejich přístup i výsledky zásadně liší.

Náboženství je spojené s tradicí, s předáváním obsahu víry a vzpomínek. Individuální vzpomínky na Ježíše a jejich předávání byly v raném křesťanství nevyhnutelně vázané na komunitu. Věřící, mající vlastní zkušenosti s osobou Ježíše Krista, vytvořili skupinu, ve které jednotlivé zkušenosti a vzpomínky nejen že nezahynuly, ale byly transformovány do kolektivní vzpomínky a paměti. Část individuální paměti musí být v rámci komunity uvedena ve svědectví, které je vůči individualitě externí, aby se z ní stala součástí pevné kolektivní paměti.³¹ Společné vzpomínky jsou pak v rámci skupiny neustále revitalizované a reinterpretované podle současných potřeb, a tak i další generace mají možnost participovat na jejich uchování. Během rituálů, slavností či svátostí dochází ke spojení určitého úkonu se vzpomínkou, důležitou pro komunitu, která se tak zachovává. Zkušenosti očitých svědků Ježíšova života, předávaných orálně či později písemně, se zachovaly díky vytvoření společenství, které se podílelo na společné kolektivní paměti. Souhrn vzpomínek tvoří významnou část identity a vůbec existence komunity.

Mythmaking theory v novozákonní teologii

V rámci novozákonního bádání a především ježíšovského bádání se musíme spoléhat na dochované texty, zmiňující se o Ježíšovi, které nám zanechali autoři novozákonních i apokryfních spisů. Tyto spisy ale nejsou texty přímo o Ježíšovi, s Ježíšovými výroky či přesnými prepisy událostí, ale ukazují nám Ježíše tak, jak si ho učedníci a očití svědci pamatovali a dále orálně své vzpomínky předávali po několika generacích, než byla jejich svědectví písemně zaznamenána.³² Tradice vycházející z raných narativů o Ježíšovi, byla formulována očitými svědky a později reinterpretována raněkřesťanskými komunitami, které daly těmto narativům

³¹ HALBWACHS, Maurice a Lewis A. COSER. *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. ISBN 0-226-11594-1. Str. 126.

³² DUNN, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, c2003. Christianity in the making. ISBN 0-8028-3931-2. str. 122.

validitu, sepsaly je a používaly zejména pro misionářské potřeby.³³ Je patrné, že ne vše, co se orálně mezi Ježíšovými následovníky předávalo, bylo následně sepsáno. Můžeme tak soudit např. z Jana 21:25.³⁴

Pokud se na Ježíšův příběh podíváme jako na mýtický narativ, jeho funkcí bylo stmelení společnosti. Vzpomínky na Ježíše se zpřítomňovaly především v rituálech. Nejstarším a zřejmě nejdůležitějším rituálem, při kterém docházelo k Ježíšovu zpřítomnění (a tedy vzpomínání) byla eucharistie. Nejstarší tradice zmiňující slavnost Poslední večeře je před-pavlovská tradice uvedená Pavlem v prvním listu do Korintu.³⁵ Pavel spojuje eucharistii s posledními Ježíšovými dny, ale na židovský Pesach přímo neodkazuje. Rituál eucharistie, popsáný v synoptických evangeliích, je stejně jako u Pavla spojen s posledními dny Ježíšova života, se symbolikou krve a těla, avšak u synoptiků je Poslední večeře načasovaná na hod beránka, připomínku židovského exodu. Spojitost Poslední večeře s připomínkou vyvedení Izraelců z otroctví z Egypta symbolizuje „nové vyvedení“ Božího lidu z otroctví, zpečetění novou smlouvou. V případě tradice sepisované synoptiky se mohlo jednat o posun, o proces mýtotvorby, kdy bylo potřeba zasadit proběhlé události do archetypálních vzorců, tak aby byly využitelné a srozumitelné pro tehdejší společnost.

Po Ježíšově smrti je společným znakem raných křesťanských komunit eschatologické očekávání a víra ve zmrtvýchvstání. Tato víra je patrná i na tradovaných dochovaných textech z období prvních století našeho letopočtu. Větší část raněkřesťanské dochované literatury tvoří narativy, vztahující se k pašijovému příběhu, který odkazuje na Ježíšovo ukřižování a zmrtvýchvstání. Dochované křesťanské texty akcentují Ježíšovu smrt a události těsně před ní a Ježíšovu životu se příliš nevěnují. Smrt a zmrtvýchvstání pro ně tedy musela mít značný význam. Uctívání člověka, který byl popraven jednou z nejpotupnějších exekucí, nehodnou pro občany Říma, udělovanou za zvláštní provinění se proti impériu, bylo pro ostatní jistě pobuřující, překvapující a těžko pochopitelné. Ježíšovo ukřižování je však v tomto ohledu tím, co křesťanskou společnost „stmeluje“. Naděje na vzkříšení a Boží království byla v křesťanských komunitách

³³ HABERMAS, Gary R., Robert B. STEWART a James D. G. DUNN (eds.). *Memories of Jesus: a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus remembered*. Nashville: B&H Academic, 2010. ISBN 978-0-8054-4840-5. Str. 226.

³⁴ „Je ještě mnoho jiného, co Ježíš učinil; kdyby se mělo všechno dopodrobna vypsat, myslím, že by celý svět neměl dost místa pro knihy o tom napsané.“

³⁵ 1K 11:23-25.

patrná již několik let po Ježíšově smrti.³⁶ Křesťanské komunity byly nejprve považovány za součást judaismu³⁷ a později známy jako vyznavači Krista, christianoi.³⁸ Z toho můžeme vyvodit, že dalším typickým znakem, jež tvořil identitu raněkřesťanských komunit a byl založen na formujících kolektivních vzpomínkách, bylo považování Ježíše za mesiáše (Χριστός).

Ježíšova smrt se stala hermeneutickým klíčem pro čtení Starého i Nového zákona. Retrospektivně byly do Písma vloženy citace typu: „stalo se tak, aby bylo naplněno Písmo.“ Na Ježíšův život se začalo nahlížet z pohledu jeho mučednické smrti, často viděné ve světle Izajášova trpícího služebníka z Iz 53. Kříž se stal ústředním bodem Pavlovy misie a později celé křesťanské církve. Tím došlo k odklonu od Ježíšova pozemského života a k rozvíjení křesťanského náboženského mýtu na události kříže.

Závěr

Teorie sociální paměti a teorie mýtotvorby jsou nové progresivní exegetické přístupy v humanitních vědách, které v současné době nacházejí místo u stále většího počtu badatelů i v oblasti biblické novozákonní teologie.

Jak bylo uvedeno výše, teorie sociální paměti a teorie mýtotvorby jsou úzce propojeny. Sociální paměť má tendenci poupravovat vzpomínky na odehrané situace tím, že je přizpůsobí potřebám komunity, dá jim přijatelný smysl a zasadí je do kontextu své historicity a archetypů. Sociální paměť, která je přítomna při utváření mýtů, je sice silně ovlivněna historií, ale samotnou historií nezachycuje. Vzniklé mýty, jejichž součástí jsou vzpomínky komunity i vzpomínky jednotlivce, které mají specifický charakter, utvářely identitu komunity a povahu jejich věroučných představ. Na základě paměti se formovala individuální i kolektivní identita raných křesťanů, která zpětně ovlivňovala paměť. Jedná se tedy o cyklický proces reinterpretační, v rámci kterého vznikají mýty.

³⁶ Viz např. Sk 4:2, Ř 11:15, 1K 15:52 Kol 2:12.

³⁷ Viz např. Sk 18:1-2.

³⁸ Poprvé tak byli zřejmě označeni v Antiochii (Sk 11:26) později i u římských spisovatelů Plinia, Suetonia či Tacita.

POSTMODERNÍ VÝCHOVA JAKO INICIACE

MGR. MAREK FAJFR, PH.D.

1. Petersova koncepce „výchovy jako iniciace“

Richard S. Peters (1919 – 2011) se k tématu výchovy jako iniciace přihlásil ve své inaugurační přednášce z roku 1963, kdy byl jmenován do funkce předsedy katedry filosofie výchovy na *Institute of Education při University of London*. K podobným myšlenkám se samozřejmě ještě několikrát vrátil.¹

Jeho záměrem je konceptuální vymezení pojmu výchovy. Explicitně reaguje na zvýšený zájem o výchovu v šedesátých letech 20. století ze strany ekonomů, sociologů a politiků. Tato snaha po vymezení něčeho, o čem se sice mluví, ale málokdo ví, co to vlastně znamená, jej pak vede ke kritice předcházejících filosofických představ o výchově. Peters tyto přístupy zjednodušuje na dva modely: model tvarování (*moulding*) a model růstu (*growth*).² Zatímco tradiční pedagogika (tvarování) si představuje výchovu jako přenos informací do pasivních žáků a zaměřuje se zejména na hledání vhodného obsahu, moderní pedagogika (růst) tyto tradiční modely podle Peterse kritizuje obecně tím, že se zaměřuje na proces samotný, žákovi chce přenechat co největší svobodu a úkol vychovatele vidí v uzpůsobení podmínek pro žákův růst.

Nakonec této kritiky ovšem Peters přichází se svým vlastním pojetím, kterým se snaží vyvarovat nedostatkům předcházejících přístupů. Co je tedy podle něj výchova? Peters nehledá nějaký konkrétní proces, který by mohl být nazván „výchovou“, ale chce vymezit kritéria, která musí společenský vztah splňovat,

¹ Např. článkem z roku 1965 ve sborníku ACHAMBAULT, R. D. (ed.) *Philosophical Analysis of Education*. New York: The Humanities Press, 1965. s. 87 – 111. Nebo v roce 1966 se tématu věnuje kapitola v PETERS, R. S. *Ethics and Education*. 2. vyd. Londýn: Allen and Unwin, 1971. 333 s. ISBN 978-0043700327. s. 46 – 63. Že ani dnes nejde o okrajový text, dokládá jeho přítomnost např. v čítance textů z filosofie výchovy CURREN, R. (ed.) *Philosophy of Education*. An Anthology. 1. vyd. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. 582 s. ISBN 978-1-4051-3023-3. Nebo zvláštní číslo časopisu *Journal of Philosophy of Education* z října 2009, které je věnováno právě dílu Richarda S. Peterse. (*Journal of Philosophy of Education*. vol. 43. No. S1. 2009). Peters byl jeho prvním editorem a zároveň zakladatelem Společnosti pro filosofii výchovy ve Velké Británii.

² PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 51.

aby výchovou byl.³

(1) Ve výchově jde především o předávání něčeho hodnotného (*worthwhile*). Od výchovy očekáváme zlepšení situace, individuální i společenský přínos. Ale Peters varuje: při pohledu na výchovu se zároveň nesmíme zlákat vnějšími cíli výchovy, jako jsou snižování nezaměstnanosti nebo výchova demokratického občana. Takto by se celý pojem výchovy zploštil a stal by se jen instrumentálním nástrojem ne-výchovných zájmů. Výchova ale hodnotu, kterou předává, zároveň spoluvytváří. Předávanou hodnotou je *zároveň* také výchova. Jde tu o výchovu samotnou, nikoli jen ekonomické, politické nebo širší společenské cíle, ke kterým má výchova vést.

Tímto kritériem se Peters vypořádává s výchovou pojatou jako prostý přenos informací z hlavy učitele do hlavy studenta. Tento přenos by byl totiž motivovaný pouze vnějšími faktory a ne faktory vnitřními, což je podle Peterse pro výchovu podstatné.⁴

(2) Výchovu ale nelze pojmout ani výhradně formálně, jako to podle Peterse dělají moderní pedagogové, kteří se chtějí vzepřít tradičním modelům, odhlížíjí od obsahu a zaměřují se pouze na výchovné procesy. Cílem výchovy jim potom je např. seberealizace žáka, růst dítěte, učení se ze zkušenosti, kritické myšlení nebo naplňování kompetencí obecně. Ve výchově jde ale vždy zároveň o *určité* obsahy a hodnoty. Neexistuje kritické myšlení, aniž by nebylo něco kriticky myšleno.⁵ Peters zde podle mého soudu velice pozoruhodně obrací pozornost k formě výchovy jakožto k jejímu vlastnímu a nejpodstatnějšímu obsahu.

(3) Výchova má totiž podle něj širší kognitivní aspekt: přestože si tradiční učitelé mohou často myslet, že především předávají určité znalosti, asi by souhlasili s tím, že nakonec nejde o to, aby si žáci pamatovali, ale aby (i na základě zapamatovaného) něco *chápal*i.

Výchova jim má umožnit vrůst do celého myšlenkového systému, stylu uvažování,

³ „Education is not a concept that marks out any particular type of process such as training, or activity such as lecturing: rather it suggests criteria to which processes such as training must conform.” PETERS, R. S. *Education as Initiation*. In: PETERS, R. S. *Authority, Responsibility and Education*. 1. vyd. Londýn: Allen and Unwin – New York: Ericsson, 1974. ISBN 0041700287. s. 86 – 87.

⁴ „In the same way a necessary feature of education is often extracted as an extrinsic end. People thus think that education must be for the sake of something extrinsic that is *Word while*, whereas the truth is that being *Word while* is part of what is meant by calling it *education*.” PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 78.

⁵ PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 99.

do kognitivního rámce, který představuje věda nebo jiná oblast zájmu. Jde o to *proměnit* původní pohled na problém. Naučit se řeč konkrétního diskursu. Výchova by měla vést k tomu, že se vychovávaný může v určitém kulturním prostředí (v hudbě, ve fyzice, ve společenských stycích apod.) smysluplně účastnit hovoru k danému tématu. Z toho také nutně vyplývá, že základním prvkem takového předávaného kognitivního rámce je podle analytickou filosofii ovlivněného Peterse samozřejmě především jazyk.

Shrnuto: výchova je podle Peterse předávání něčeho širšího, než jsou pouze poznatky nebo kompetence. Jde v ní o přenos celkového rámce myšlení, který je považován v dané kultuře za hodnotný. Takový proces nazývá Peters *iniciace*.

Pojetí výchovy jako iniciace může být v určitém smyslu překvapivé. Vždyť např. religionista Eliade se domnívá, že moderní společnosti iniciační rituály ztratily.⁶ Peters touto, podle mého soudu, spíše antropologickou metaforou upozorňuje na některé aspekty výchovy, které jsou někdy přehlížené, ale podle něj stále platné. Některé z nich stojí za to představit blíže:

- výchova vyžaduje mistra, učitele, který již rozumí předávanému, je pro ně celým svým životem „nadšen“ a je přesvědčen o jeho důležitosti. Mistr je již zasvěcen (*initiated*). Rozdíl mezi zasvěceným mistrem a zasvěcovaným žákem se nicméně právě výchovou postupně stírá, až vymizí úplně. „Dobry učitel je průvodce, který pomáhá druhým již se více nespolehat na jeho služby.“⁷ Peters k ilustraci tohoto mizejícího rozdílu používá zajímavý příklad s humorem: pokud se mohou společně žák a učitel zasmát nad vyučovaným obsahem, sdílí již myšlenkový rámeček, kulturu, a výchova je tak úspěšná.

Musíme však rozlišovat ranou výchovu dětí, které ještě zasvěcené nejsou, a společnou vzdělávací zkušenost již zasvěcených/dospělých. Učitel i žák by si měli v každém případě projevat vzájemný respekt, obě formy výchovy, raná

⁶ „Často se tvrdí, že jednou z charakteristik moderního světa je vymizení iniciace. Zatímco v tradičních společnostech hraje iniciace zásadní roli, v současné západní společnosti prakticky neexistuje.“ ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. 213 s. ISBN 80-7226-901-1.

³ Oba mluví samozřejmě částečně s jiným důrazem. Eliadeho práce rozděluje dva typy iniciací: iniciace totální spojená s povinnými kolektivními rituály dospělosti, které jedince zasvětily do praktik dospělých a které na něj přenesou také odpovědnost dospělých. Jednak iniciace částečná a dobrovolná, většinou do tajných společností či cechů, která slouží k odlišení jedince od zbytku společnosti. Peters mluví o iniciaci pouze v oné obecnější rovině jako o „vrůstání do širších kognitivních kulturních tradic“.

⁷ PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 53.

i pozdější, jsou (pro společnost) stejně důležité.⁸

- ve výchově iniciací nejde o soukromý vztah, individualistickou „práci na sobě“, ale o „posvátnou půdu“ sdílené intersubjektivity, jde o skupinovou zkušenost přesahující učitele a žáka, předmět zasvěcení je na obou nezávislý. Metafora iniciace také evokuje hloubku předávaného. Nejde jen o jednoduché návody či dovednosti, ve výchově iniciací jde o něco podstatného.

- proces výchovy nemáme zcela pod kontrolou. Můžeme jako učitelé nadchnout svým entuziasmem, zvát k cviku a precizaci, zažehnout, iniciovat, ale „...výchova je velice riskantní podnik. Učitel má co dělat jen se svým entusiasmem a s pravidly své disciplíny, které však musí adaptovat na konkrétní situaci. Někteří se chytí, někteří nikoli...“⁹

- Peters pro dokreslení svého konceptu použil pozoruhodnou metaforu, která se, jak dále uvidíme, stala předmětem postmoderní kritiky: děti jsou barbaři stojící před branami kultury a civilizace. Cílem učitele je dostat je dovnitř a přimět je, aby se to, co za hradbami naleznou, naučily, aby si k tomu vybuodovaly kladný vztah a aby tomu rozuměly.¹⁰ Pro vlákání dovnitř je možné využít již existující zájmy dětí, ale musíme si dát jako vychovatelé pozor na většinou následně přicházející nedorozumění – to, co děti naleznou uvnitř, nemusí být nakonec tak lákavé, jak bylo nerozumným učitelem v průběhu výchovy slibováno. *Učení se* vyžaduje disciplínu, práci, která může být odlišná od představy, kterou vzbudí učitelovo líbivé svádění na počátku.

Z pohledu učitelů je proto možná vhodnější *vytvářet* v žácích rovnou nové touhy a aspirace: pokud by to smysluplně neudělali učitelé, udělají to za ně média nebo vrstevníci. Z tohoto širšího společenského pohledu je pak možné žákům občas něco např. přikázat nebo je do něčeho nutit. Tento přístup podle Peterse zbytečně podhodnotila moderní pedagogika růstu. Nejde podle něj přece o to, abychom žili šťastným a snadným životem, kde po nás nikdo nic nechce, ale abychom žili životem smysluplným.¹¹

- ještě v jednom ohledu je výchova iniciací jakousi střední cestou mezi tradiční a moderní pedagogikou: ve výchově iniciací do společenských tradic (na které

⁸ BECKETT, K. S. R. S Peters and the Concept of Education. *Educational Theory*. University of Illinois. 2011, roč. 62, č. 3. s. 239 – 255. ISSN 1741-5446. s. 244.

⁹ PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 62.

¹⁰ PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 104.

¹¹ PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 104.

klade důraz tradiční model přenosu) je podle Peterse stále zachována *individualita* jedince (sem klade důraz moderní pedagogika). Nejde o výchovu ke (kulturní) uniformitě, každý mistr během zasvěcování vždy přidává do společenských tradic něco ze sebe, je osobitý.¹² V rámci iniciační výchovy je možná jak *seberealizace* jedince (ta se děje vždy v určitém společenském kontextu; ne všechny individuální touhy lze jednoduše realizovat)¹³ tak například *kreativita* (vždyť kreativita je podle Peterse schopnost překonávat tradiční postupy poté, co jsme se s nimi do určité míry seznámili, tedy jsme byli do nich zasvěceni).¹⁴ Každý z nás nějak naplňuje sdílená společenská pravidla a zároveň se ve společnosti naše individualita nerozpouští. Figurujeme v ní a přispíváme k jejímu fungování, protože jsme byli výchovou ke společnému životu ve sdílené kultuře jako individuality iniciováni.

2. Pochybnosti

Petersův koncept výchovy jako iniciace byl od počátku často kritizován.¹⁵ Následující podkapitola si neklade ambici být kompletním výčtem pozdějších námitek, ale zdůrazňuje se tu ty nejpodnětnější pro naši vlastní úvahu, která se v poslední části vydá cestou hledání inspirace pro „postmoderní výchovu“ dnes.

- tak předně se zdá, že úvodní Petersova distinkce mezi modely růstu a modely tvarování je až příliš zjednodušující. Peters ani nejmenuje konkrétní filosofy, o které by mělo jít, anebo (jako je tomu v případě moderních přístupů) vyjmenovává, proč nelze Fröbela, Deweye nebo Rousseaua jednoduše k tomuto směru přiřadit. Raději se odkazuje na erudici historiků výchovy a vzdělávání a vytváří si tak určité alibi.¹⁶ I když používané pojmy takto oslabuje, dál s nimi pracuje, jakoby označovaly homogenní skupiny filosofů a pedagogů. Podle mého soudu dokonce zesiluje své tvrzení, když celý směr (spíše snad mnoho rozmanitých pedagogických směrů) nazývá „progresivní ideologií výchovy zaměřené na dítě“ (*progressive child-centered ideology*).¹⁷

- podobně zjednodušující je jeho pohled na vychovávané/děti. Je zjevné, že Peters jim principiálně nevěří. Jeho metafora s barbary z nich činí pasivní objekty, které

¹² PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 60.

¹³ PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 56.

¹⁴ PETERS, R. S. *Ethics and Education*, s. 57.

¹⁵ Stručný přehled diskuse nabízí např. WAKS, L. *Education as Initiation Revisited: General Rituals and the Passage to Adulthood. Philosophy of Education*. Urbana: Philosophy of Education Society, 2013. s. 133 – 141. ISSN 8756-6575. s. 133 – 135.

¹⁶ PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 89.

¹⁷ PETERS, R. S. *Education as Initiation*, s. 90.

musejí být (do určité míry klidně násilně) teprve zlákány pro jejich vlastní dobro ke studiu a účasti na výchově. Ale výchova přece nevychází z rozdílu mezi civilizovanými dospělými na jedné a barbarskými dětmi, které ještě neprodělaly „rituální iniciaci“, na straně druhé. Vždyť jak by se z Petersovy pozice dávalo vysvětlit, že se iniciace někdy nezdaří v případech „barbarských“ dospělých, nebo se naopak ve společnosti vyskytují nedospělí jedinci mnohem civilizovanější než dospělí? A kdy tento blažený „civilizovaný“ stav vlastně nastává?

Pokud jde o školu, ta dnes podle mého soudu ztratila (zdali jej ovšem vůbec kdy měla) iniciační ráz místa, kde se z dětí stávají dospělí. Žádný společensky sdílený interpretační rámec pro dospělost neexistuje. Pro vychovatele je pak teoretický výsledek takové úvahy zřejmý: není jasné, kdy je iniciace završena a kdy je tedy úspěšná.

- Petersův přístup je úzce kognitivně zaměřen, neuvažuje o jiných rovinách jedince a zplošťuje jej na „přemýšlení“. Zaměřuje se spíše na intelektuální disciplíny než na praktickou a materiální rovinu. Je přeci podstatný rozdíl mezi „naučit se myslet jako umělec“ a „být umělcem“.¹⁸

- další námitka, vedená např. z marxistických pozic,¹⁹ sice chápe, že Peters nechce vychovávat k uniformitě, ale jeho pojetí jistě vede alespoň ke konformismu a konzervatismu. Z jakého místa by bylo možné vyjadřovat kritiku vůči společnosti a kultuře, pokud by každý, kdo je její součástí, byl vychován tak, že sdílí její kognitivní rámce? Snad by v tomto ohledu byla lepší výchova, která teoreticky i prakticky umožňuje odpor vůči sobě samé nebo vůči dalším společenským praktikám.

Vychovávání je v Petersových textech pokládán za manipulovatelného a ve výchově se s touto tendencí dokonce musí počítat: učitel má vytvářet (a tedy vnucovat?) nové zájmy. Předpokládat, že dítě již předem může mít zájmy, kterou jsou ušlechtilé a civilizované, a o které by bylo možné výchovu opřít, je pro výchovu nebezpečné. Zároveň ale Peters tvrdí, že vychovatel musí k osobě vychovávaného přistupovat s respektem a bez násilí. Jak tyto dva požadavky skloubit není z jeho textu jasné.

¹⁸ WAKS, L. *Education as Initiation Revisited*, s. 138.

¹⁹ ADELSTEIN, D. *The Philosophy of Education: the Wisdom and Wit of R. S. Peters*. 1971. cit. dle. BARROW, R. Was Peters Nearly Right About Education? *Journal of Philosophy of Education*. roč. 43. č. S1. 2009. Blackwell Publishing: Oxford, 2010. s. 9 – 25. ISSN 0309-8249. s. 11.

- výchova iniciací je exkluzivistická. Neděje se přirozeně, sama sebou, ale je potřeba určitých okolností (setkání s mistrem). O přijetí do bran civilizace rozhoduje ochota zasvěcených otevírat brány kultury barbarům. Bylo by možné se ptát, čím zájmy tak ve svém pojetí Peters hájí. Implicitně snad zájmy vyšších, „civilizovanějších“ tříd, které se nevzdělaných hord stojících před branami obávají. Tyto děti je nutné nejprve zlákat a civilizovat. Bylo by potom velice snadné označit někoho za nevzdělavatelného a na odpovědnost za jeho výchovu rezignovat.

- námitkou by mohla být také kritika Petersova používání pojmu kultura. Ve všech textech pracuje s představou jednotného kulturního obsahu, který je podle něj výchovnou iniciací předáván, čímž vzniká kulturní identita jedince. Postmoderní myšlení, ke kterému se hlásí autor tohoto článku, je ale podezřívavé ke všem přístupům, které nabízí takovéto „jednotící příběhy“. Peters sice jasně odmítá vnější cíle výchovy (např. z ekonomického, sociologického nebo politického hlediska), ale *kulturní metanarativ*, který výchově předepisuje za základní východisko, je přeci jejím vnějším cílem: získat civilizovanou kulturní identitu sdílenou se zbytkem společnosti, kterou na počátku jako nezasvěcený postrádám. Peters tak neopouští, ale zesiluje a rozšiřuje kritizovanou výchovnou metaforu přenosu (viz výše). Přenos kultury (jazyka, hodnot, rozumění diskursu) je stále *přenosem*.²⁰ V tomto smyslu je pojetí výchovy jako iniciace spíše tradičním modelem.

Do jaké společensky sdílené kultury mám jako vychovatel zasvěcovat? Osobně nechápu např. českou společnost jako diskurs, kde by vládla jednotná řečová hra – navíc tak přehledná, že by ji bylo lze systematicky předávat. Co je přesně obsahem a jakým způsobem mám ovlivňovat výchovný proces, aby bylo výsledkem zasvěcení do české kultury? A bude k tomuto účelu stačit výchova v českém jazyce nebo fakt, že výchova probíhá v českém prostředí?

Podobně pojmám nedůvěru k chápání „filosofie“ (oboru, který bych měl vyučovat) jako k jednotnému diskursu, kde vládou určitá pravidla, do kterých bych byl schopen někoho zasvětit. Osobně znám filosofy, kteří pojmají filosofii jako něco esoterního, exkluzivního. Jejich přístup ale vylučuje jiná pojetí filosofie, která považují za méněcenná nebo přímo nefilosofická. Z jaké pozice ale bylo předem (bez dialogu) určeno, co je filosofie? Pokud tato *odlišná* pojetí filosofie zastávám,

²⁰ LUNTLEY, M. On Education and Initiation. *Journal of Philosophy of Education*. roč. 43. č. 51. 2009. Blackwell Publishing: Oxford, 2010. s. 41 – 56. ISSN 0309-8249. s. 47.

znamená to, že „ještě nejsem dostatečně filosofem“ nebo tato situace spíše ilustruje fakt, že zatím žádná diskursivní pravidla pro filosofii neznáme? K jaké filosofii tedy své barbary/studenty svádím? Jak uvidíme v poslední části mého příspěvku, postmoderní filosofický přístup odmítá myšlení, které považuje rozdílnost a odlišnost za negativum.

3. Postmoderní výchova jako iniciace k setkání

V poslední části tohoto příspěvku se pokusím o vstřícné čtení Petersovy koncepce z pohledu postmoderní filosofie – tj. filosofie, která reflektuje proměnu moderní společnosti od poslední čtvrtiny 20. století.²¹ Postmoderní filosofie není filosofii bezbřehého relativismu a skepticismu,²² ale filosofie radikální pochybnosti.²³ Nejde mi tedy o to Petersovy poznámky prostě odmítnout - např. ze strachu před jím propagovanou „kulturní indoktrinací“. Takové čtení by bylo banální a nepřinášelo by pro naši dnešní pedagogickou praxi nic nového a užitečného. Petersova filosofie naopak může být použita pro konstruktivní pochybnost nad postmodernismem samotným.

Peters nás totiž upozorňuje na podstatný fakt: výchova je vždy odpovědí na konkrétní společenský kontext. Žádné výchovné snažení není zbaveno sociálních, kulturních nebo historických okolností, na které Peters právě upozorňuje. Výchova, přestože se jí to často předkládá jako cíl, nás nepřipravuje na sociální interakce v budoucnu, ale již je právě touto sociální interakcí.²⁴ Přestože se dnes (snad více než dříve) nehlásíme jako učitelé ke konkrétním kulturám či k pevně pojatým disciplínám, naše snažení má nutný kognitivní přesah, o kterém Peters mluví, tento přesah nezmizel: tím, že se ve výchově situuji do pozice radikální pochybnosti, zároveň uvádím své studenty do postmoderního myšlení, které má konkrétní obsahy a rámce. Tím, že odmítnu koncept „jednotné kultury“, se nezbavuji své výchovatelské odpovědnosti za způsob myšlení, který tím své

²¹ O bližší rozlišení mezi *postmodernitou* jako současným stavem společnosti, a *postmodernismem*, jako filosofii, která tento stav reflektuje, jsem se pokusil ve své disertační práci. FAJFR, M. *Hledání současné výchovy*. Praha, 2013. 150 s. Disertační práce. Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, ved. práce Věra JIRÁSKOVÁ. s. 9.

²² Inspirativní rozlišení mezi bezbřehým a precizním postmodernismem viz WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. 1. vyd. Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1994. s. 200. ISBN 80-7113-104-0. s. 10.

²³ BURBULES, N. C. *Postmodernism and Education*. In: SIEGEL, H. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press, 2009. s. 524 – 533. ISBN 978-0-19-991572-9. s. 528.

²⁴ BIESTA, G. Education, Not Initiation. *Philosophy of Education*. Urbana: Philosophy of Education Society, 1996. s. 90 – 98. ISSN 8756-6575. s. 96.

studenty učím. Vytvářím tím kulturu novou, do které své studenty jakožto barbary svádím a ve které implicitně chci, aby se zabydleli (jakkoli to mohu explicitně popírat). Vždyť není sebe-zpochybňování součástí české kultury a filosofického diskursu, které jsem zprvu odmítal?

I já jsem do určité míry zasvěcený mistr, který iniciuje, který má své jednání jen částečně pod kontrolou a nezná všechny jeho důsledky. Jako pedagogicky nejpřínosnější se mi proto jeví neustálá snaha pochopit myšlenkový koncept, ve kterém má vlastní výchova probíhá a kritická ostražitost i k němu samotnému.

Pokud tento postoj použijeme vůči tradičním výchovným modelům tvarování, jak si jej představuje Peters, jsme vedeni k otázkám po kritériích výběru přenášeného vědění v rámci kurikula. Kdo a jak určí, co je a co není podstatné? Kdo a s jakým záměrem vytvářel a vytváří hierarchii vědění? Zbavím se jako učitel odpovědnosti, když tuto pravomoc přenechám vedení školy, ministerstvu školství, politické moci nebo době, ve které vyučuji? V případě moderního modelu růstu a „na dítě zaměřené ideologie“ to budou otázky po latentní indoktrinaci, skrytém kurikulu, ze kterého nejsem vyviněn. Jaké hodnoty nutně předávám, když nechávám studenty růst a nezasahuji do jejich učení autoritativně? Které kompetence tímto „nejednáním“ uznám za užitečné a proč?

Často zmiňovaný rámcem postmoderního myšlení je vědomí oslabování jednoty Rozumu či Smyslu. Cílem výchovy je v takové situaci příprava na setkání s lidmi, kteří nesdílejí mou kulturní identitu a diskurs - příprava na svět plurálních řečových her, ve kterých je nedorozumění nutnou součástí mezilidských vztahů, které se tím pádem stávají křehčí a méně stabilnější. Riziko společenského napětí podle mého názoru roste, nikoli pokud se lidé spolu nedomluví, ale pokud tato z povahy věci nutná nedorozumění považují za něco nepatřičného a snadno odstranitelného. O to větší pozornost jim musí být ve výchově věnována – snad na úkor intelektuálních aktivit, které tak přečeňoval i Peters. Proč se nedorozumění stalo? Bylo možné mu předejít? Mohu pracovat či žít s někým, s kým se dokonale nedorozumím? Ale také: Jak nedorozumění prožívám? Jak ho asi prožívá druhý?

Cílem postmoderní výchovy by tedy zřejmě nemělo být předkládat jednu z řečí jako autoritativně závaznou (např. při školním rozboru básní nebo výkladu historických událostí). V zrcadle předchozí reflexe tento postmoderní výchovný přístup získává spíše následující teoretický tvar: (a) předložit vychovanci explicitně kulturně zatížený obsah (model tvarování), (b) přizvat jej k interpretaci tohoto

obsahu a celého světa rozmanitými způsoby (model růstu) a (c) posléze a především analyzovat pravidla, která byla při výběru obsahu a jeho interpretaci použita, tj. být si těchto pravidel co nejvíce vědom (model postmoderní iniciace).

Cílem takové výuky je zviditelňovat samotnou školu: dekonstruovat ji společně s žáky. To v žádném případě nemůže znamenat zbavení se odpovědnosti za výchovný proces, ale naopak přepsání této odpovědnosti či dokonce její zesílení: nejsem sice odpovědný za kulturu, které jsem se stal součástí, ale jsem jako učitel odpovědný za snahu svému „propletení“ s touto kulturou porozumět a přiznat se k němu. Byl jsem mnohokrát svědkem toho, jak v tomto pedagogickém sebe-odhalení či vyznání došlo k iniciaci: společně se studenty jsme náhle společně získali určitý nadhled nad situací, ve které se nacházíme. Tím snad dokonce výchova přispěla k určitému zakotvení pro budoucí život.

Součástí tohoto procesu bylo zákonitě pedagogické riziko a hluboké zneklidnění. Tento přístup vychovávaným (ale ani vychovávajícím) neposkytuje zákonitě jistotu ve smyslu, v jakém jsme na to byli zvyklí v předchozích vzdělávacích modelech. Domnívám se, že úkolem učitele, který iniciuje do současného světa, je příprava na svět nejistoty a zvládnutí umění setrvávat ve zdlouhavém a namáhavém intelektuálním procesu hledání, resp. neposkytovat žádné falešné jistoty, ale využívat energii pedagogické znejistění pro živění zvědavosti.

Výchova radikální pochybnosti/í je konstruktivní, uznává existenci jiných výchovných forem, které uplatňuje někdo jiný a de facto tuto pluralitu vítá. Lze vůbec připravit na rozmanitost současného života jedním výchovným přístupem?

Výchova, kterou zde na základě čtení Petersových poznámek navrhuji, by nás činila odpovědnými dospělými, kteří přijímají a rozumí tomu, že proces hledání konsensu není dokončený a že konflikty jsou součástí našich životů. Na tomto místě se pak lze ptát, do jaké míry současné školy a rodiny pracují s konflikty jako s konstruktivními částmi svého vnitřního života a nevytěšňují je - např. v případě konkrétních škol jako ignorace k negativním sociálním jevům, někdy snad ze strachu o dobrou pověst školy? Např. jako argumenty nepodložený strach ze státem zaváděné inkluzivní politiky?

Ovšem při bližším pohledu tak zde navrhovaná postmoderní iniciační výchova neodpovídá a nemůže odpovídat Petersově metafoře nezkušených divochů

před pevnými zdmi Civilizace. Mnohem více jí odpovídá metafora setkání; setkání, ke kterému dochází uvnitř pevnosti a oba dva, učitel i žák, jsme v tomto prostředí, jeden více druhý méně, domorodcem a zároveň cizincem. Petersův kritik Michael Luntley používá jako výraz takového setkání situaci „pozdání k tanci“: „...zbořme pevnost. Nemysleme o (kulturním) dědictví jako o stavbě nebo pomníku. Pojímejme ji jako stále pokračující dílo. Pojměme ji jako tanec. Zsvěcovaný je vychovatelem pozván, aby se přidal k tanci, a tato pozvánka dává oběma smysl, protože oba cítí rytmus.“²⁵ Velice podobně Václav Bělohradský kdysi použil metaforu pohostinného pozvání k ohni: „Každému přicházejícímu Čerwuišovi místo u našeho ohně, a když my přicházíme k ohňům jiných Čerwuišů, učme se být u nich dobrými hosty.“²⁶ Postmoderní výchova je iniciační výchovou k setkání.

²⁵ LUNTLEY, *On Education and Initiation*, s. 50.

²⁶ BĚLOHRADSKÝ, V. *Mezi světy & mezisvěty. Filosofické dialogy*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1997. 194 s. ISBN 80-7220-004-6. s. 35. Čerwuiš je indiánské jméno jihoamerického domorodce, kterého v 19. století přivezl z Prahy cestovatel Vojtěch Frič.

AUGMENTOVANÁ REALITA PRO PŘÍŠTÍ GENERACE

TEOLOGIE SLÁVY A TEOLOGIE KŘÍŽE V POSTHUMANISTICKÉM MYŠLENÍ

MGR. JAN HRON

Úvod

V říjnu dostali chemici Jean-Pierre Sauvage, Sir J. Fraser Stoddart a Bernard L. Feringa Nobelovu cenu za chemii. Královská švédská akademie vědce ocenila za jejich výzkum v oblasti nanotechnologií. Výsledkem jejich aplikovaného výzkumu je molekulární robot, který dokáže chytat a spojovat aminokyseliny. V listopadu přinesly média zprávu o 14leté dívce, trpící rakovinou, která se po své smrti nechala zmrazit s přáním, že v budoucnu bude probuzena. Technologický gigant Facebook masivně investuje do virtuální reality a Pokémon GO masivně zpopularizoval augmentovanou realitu.

Co však tyto technologické projekty indikují? Jsou předzvěstí jakéhosi Matrixu, jakéhosi iluzorního kyberprostoru, ve kterém bude příští generace uzamčena, zatímco bude používána jako energetický a jiný zdroj pro možná ne přímo robotické, ale podobně odcizené a chladně kalkulující kapitány nadnárodních korporací? Nebo mají pravdu ti zastánci technologického rozvoje, kteří tvrdí, že nás čeká zářná budoucnost, ve které naše těla i materie bude neustále replikována prostřednictvím nanotechnologií a ve které smrt bude pouhým odpočinkem, spánkem v chladu, ze kterého se bude možné kdykoliv probudit? Jaký bude svět pro příští generace v době postupující kybernetizace, genových manipulací, nanotechnologií, kvantové mechaniky a umělé inteligence?

Teologie převážně se k této otázce vyjadřuje z pozic bioetiky a v mnoha případech bio-konzervatismu. Tento dominantní teologický diskurz ale nevyčerpává všechny možnosti. Jakkoliv jsou etické otázky v případě rozvoje nových technologií samozřejmě velice důležité, teologie a jiné související humanitní interpretativní disciplíny se pokouší postihnout souvislost mezi těmito technologiemi se sociální,

antropologickou, filozofickou proměnou člověka v dnešním technologickém věku – v posthumanistické době. Pro teologii představuje tzv. posthumanismus komentář k měnící se situaci a roli člověka a jeho role ve světě. Posthumanismus překládá, jakým směrem by se měl člověk ubírat, jaký je smysl jeho života, co jej činí člověkem, jak vypadá a působí v technologickém světě. Post-humanismus je obojím – vizí příštích věcí i interpretací těch současných.

Tento článek argumentuje, že posthumanistické diskurzy následují linii dvou specifických teologických směrů, pro které Martin Luther razil výrazy teologie slávy a teologie kříže. Luther podal jejich poměrně stručný výklad během Heidelberské disputace z roku 1518. Lutherův pohled není ani v nejmenším nestranný. Teologii slávy vyčítá, že hledí na neviditelné věci Boží jako kdyby byly zcela zřetelné a jako by měla naprosto průzračné vědění o tom, co se stalo a proč. Kvůli této svatokrádežné aroganci teologie slávy pokládá dobro za zlo a zlo za dobro. Naopak teologie kříže vidí věci tak jak jsou. Teologie kříže uznává nepoznatelnost Božích úmyslů a pokorně se sklání před nevyzpytatelností Božích úradků. Není teologem nikdo, hlásá Luther, kdo se nedívá na zjevené věci optikou utrpení a kříže.¹

Komentátoři si všímají, že současná technovědecká společnost, v čele se severní Amerikou, se výrazně orientuje směrem k teologii slávy. Jejími hlavními hodnotami jsou pokrok, vítězství zasloužené poctivou prací a výjimečnými skutky, produktivita či neochvějně úsilí a odvaha vydávat se hrdě do neprozkoumaných oblastí.² V teologii slávy je utrpení něco, co se dá překonat a co se musí překonat. Utrpení je buď poněkud otravnou, ale nezastavující (pokud se člověk nenechá omezit svou vlastní vůlí) překážkou, případně je dokonce nutným prostředkem k růstu. Teologie slávy je rétorikou současné společnosti plné motivačních citátů a uchvacujících příběhů těch, co se nikdy nevzdali a dosáhli svého amerického snu. Je diskurzem současného establishmentu hlásajícího evangelium prosperity, posvěceného požehnání pro všechny, co věří v sama sebe a své schopnosti. Jako Luther se ve své době politicky vymezoval proti církevnímu řádu a jeho narativním strukturám, i v současném posthumanismu lze nalézt přístup, který odporuje této teologii. A jako u Luthera i tato kritika dominantního narativu neodkazuje na zdroje, které by ležely mimo systém, ale právě na ty, na kterých je tento systém

¹ HOLT, Bradley. „Prayer and the Theologian of the Cross: Julian of Norwich and Martin Luther“, *Dialog: A Journal of Theology*, 52/4 (2013), s. 321-33: 325-326.

² NESSAN, Craig L. „Thine is the Kingdom, the Power, and the Glory“: New Vistas for the Theology of the Cross“, *Dialog: A Journal of Theology*, 50/ 1 (2011), s. 81-89:82.

postaven. Tedy, posthumanistická teologie kříže kritická vůči posthumanistické teologii slávy, se neobrací proti technologii jako takové, ale spíše k jejímu „zneužití“ v teologii slávy.

Typy posthumanistického diskurzu

Posthumanismus je termín značně diverzifikovaných významů. Tamar Sharon rozeznává čtyři odlišné typy posthumanistického diskurzu. První dva vnímají posthumanismus jako potenciální budoucnost, která přichází a ke které je připravována cesta. Zatímco dystopický posthumanismus před touto budoucností varuje a snaží jí zabránit, liberální posthumanismus ji vítá a aktivně se o ní zasazuje.³ Ať už citací Blaženého nového světa od Aldouse Huxleyho, odkazem na rouhavou stavbu Babylónské věže či Prométheův trest za jeho pyšný pokus povýšit člověka nad bohy, dystopický posthumanismus varuje před dehumanizujícími efekty technologického pokroku. Biokonzervativci jako Francis Fukuyama vidí tendence vylepšení člověka jako jedno z největších nebezpečí, které v současnosti existuje.⁴ Jestliže dystopický posthumanismus je až nadmíru pesimistický vůči technologickým zásahům do těla člověka, liberální posthumanismus je občas až nekriticky pozitivní. Možnosti, které sebou přináší technologický rozvoj, jsou jím nahlíženy jako jedinečné příležitosti, jak dát člověku prostor k naplnění jeho plného potenciálu. Technologie pro něj nejsou zotročujícími, plíživými a odcizenými nepřáteli, nýbrž prospěšnými sluhly osvobozujícími lidstvo z negativních omezení jeho materiálního těla.⁵

Jestliže liberální posthumanismus je v opozici vůči dystopickému posthumanismu, vůči dalšímu druhu posthumanismu má mnohem ambivalentnější vztah. Hava Tirosch-Samuelson shrnuje podobnosti a odlišnosti mezi liberálním posthumanismem a tím, co Sharon nazývá radikálním posthumanismem.⁶ Samuelson používá poněkud jiné výrazy, a to technickovědecký posthumanismus pro liberální posthumanismus a filozoficko-kulturní posthumanismus pro radikální posthumanismus. Podle ní oba tyto dva typy posthumanismu sdílejí předsvědčení

³ SHARON, Tamar. *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht : Springer 2014, s. 5.

⁴ Ohledně argumentů kritiků post-humanismu viz SMITH, K. Mark. „Saving Humanity?: Counter-arguing Posthuman Enhancement“, *Journal of Evolution and Technology*, 14 (2005), s. 43-53.

⁵ Viz MORE, Max. „A Letter to Mother Nature“, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). Chichester : Wiley-Blackwell, 2013, s. 449-450.

⁶ SHARON, T. *Human Nature in an Age of Biotechnology...*, s. 6.

o ne-existenci fixní lidské esence a vítají rušení hranic mezi člověkem a technikou. Odlišují se však ve svém filozofickém náhledu. Zatímco liberální posthumanismus se cítí být pokračovatelem a dovršitelem osvíceneckého projektu, radikální posthumanismus ve svém postmoderním duchu odmítá jakýkoliv velký narativ vítězného rozumu, který je schopen změnit svět ku obrazu svému. Samuelson jako další klíčový rozdíl uvádí náboženskou afinitu obou druhů posthumanismu. Podle ní radikální posthumanismus je orientován sekulárně, zatímco liberální posthumanismus je plný skrytých náboženských motivů.⁷ Této otázce bude věnován větší prostor dále, již nyní lze však říci, že se jedná o jistou simplifikaci. Radikální i liberální posthumanismus se oba věnují náboženským tématům a vykazují jisté náboženské rysy. Tato práce je založena na argumentu, že oba směry mají svoji teologii.

Za hlavního zástupce liberálního posthumanismu lze zcela nepochybně považovat transhumanismus. Většinou je liberální posthumanismus s transhumanismem zcela ztotožňován a proto většina literatury věnována tomuto tématu má ve svém záhlaví nadpis transhumanismus. Toto převládající spojení transhumanismu s posthumanismem vyvolává jistou sémantickou nejednoznačnost a zmatení diskurzů ohledně toho, jak nazývat verze radikálního posthumanismu, které taktéž se věnují tématům augmentovaného, tj. vylepšeného člověka, ale nesdílí názorový úzus transhumanismu, naopak jsou s ním v rozporu. Mezi vědci se objevuje tendence vynahradit výraz posthumanismus pouze pro případy radikálního posthumanismu, zatímco pro liberální posthumanismus nechat výraz transhumanismus.⁸ Tento úzus reflektuje odlišné metody a cíle obou těchto posthumanistických diskurzů. Zatímco cílem transhumanismu je transformace, zásadní proměna člověka v novou vyšší evoluční bytost sjednocenou s technologiemi, posthumanismus usiluje o hlubší popsání důsledků moderních technologických prostředků na změnu našich základních epistemologických pojmů a klasifikací. Jako jiné „posty“ i posthumanismus je primárně radikální dekonstrukcí dualistických struktur, které charakterizující západní diskurzivní myšlení, ať se jedná o dualitu mezi přírodou a kulturou (technikou), mezi mužem a ženou,

⁷ TIROSH-SAMUELSON, Hava. „Transhumanism as a Secularist Faith“, *Zygon*, 47/ 4 (2012), s. 710-734:715-716.

⁸ Např. FERRANDO, Francesca. „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations“, *Existenz* 8/2 (2013), s. 26-32: 26-30. THWEATT-BATES, Jeanine. *Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman*, Farnham ; Burlington : Ashgate, 2012, s. 3-6.

člověkem a předmětem. Posthumanismus je zkrátka kritikou humanistického diskurzu.

Poslední verzí posthumanismu, který se podobně jako radikální posthumanismus vymezuje proti humanistickému diskurzu, podle něhož je člověk centrem stvoření a světa, je mediální posthumanismus. Na rozdíl od radikálního posthumanismu si však mediální posthumanismus tolik nelibuje v postmoderních ikonách typu kyborga, v analýze kulturních a filozofických implikací kyberprostoru, augmentací, klonů a dalších typech proměněného lidství v digitálních věku. Přístupy mediálního posthumanismu, z nichž nejznámější je zřejmě actor-network theory, zkoumají konkrétní interakce člověka s materiálním světem, který technologie zprostředkovává, přičemž má zároveň vlastní život a je aktivním a svébytným hráčem v komplexní a rozsáhlé síti vzájemných vztahů a jednání mezi člověkem a jeho prostředím. Proto se mediální posthumanismus nazývá též novým materialismem – čímž je akcentován jeho důraz na konkrétnost a předmětnost síťových vazeb – či vitalismem, termínem ozřejmujícím živou úlohu předmětů, které člověk používá a které jej strukturuje.⁹

Následující sekce se bude zcela zabývat liberálním a radikálním posthumanismem. Některé teze dystopického posthumanismu se objevují v kritice transhumanismu z křesťanských pozic. Těmto kritickým náhledům bude věnována pozornost, ale pouze těm, které nedémonizují transhumanismus jako projev lidské hybris, jak se tomu občas děje v případě biokonzervativních křesťanských kruhů, ale spíše vstupují do teologického dialogu, ve kterém se snaží poukázat na některé teologické nedostatky v argumentaci transhumanismu. Protože pozornost bude omezena pouze na dva typy posthumanistického diskurzu, budu se držet zmiňovaného úzu a nazývat liberální posthumanismus transhumanismem a radikální posthumanismus posthumanismem.

Transhumanistická teologie slávy

V Transhumanismu FAQ se transhumanismus vymezuje jako sekulární filozofické hnutí, které nemá v zásadě nic společného s náboženstvím. Nicméně, může mít pro své stoupence stejnou funkci, jaké má náboženství pro věřící,¹⁰ pokud náboženstvím je rozuměn vztah k tomu, co je vnímáno jako svaté, spirituální

⁹ SHARON, T. Human Nature in an Age of Biotechnology, s. 6.

¹⁰ Transhumanist FAQ [online]. Humanity+: © 2016 [cit. 30.1.2017]. Dostupné z: http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_47.

a božské. Transhumanismus se změnou lidské přirozenosti skrze technologický rozvoj pokouší o změnu samotného spirituálního vnímání. Namísto nedokonalých spirituálních technik jako jsou meditace či modlitby, transhumanismus nabízí trvalejší, hlubší a lepší přístup k transcendentnu.¹¹ Transhumanismus má vlastní náboženský narativ, ve kterém stanovuje místo člověka a konečný cíl, ke kterému spěje. Ačkoliv mnohé transhumanistické projekty jsou stále pouze ve fázi vývoje a jsou často nahlíženy s jistým skepticismem samotnou vědeckou komunitou, transhumanismus nabízí přitažlivou vizi věcí příštích, které jako jiné náboženské představy, nelze snadno verifikovat.¹² Podle Samuelson je nutné odlišit náboženskou verzi posthumanismu od té nenáboženské. Kritériem odlišnosti je právě eschatologický narativ, který chybí v sekulární verzi transhumanismu.

Brend Waters považuje proto křesťanství a transhumanismus za dvě navzájem si konkurující spásonosné náboženství. Obě dvě náboženství, tvrdí Waters, vnímají současný stav člověka jako nedostatečný a vzdálený od jeho pravého potenciálu. Obě náboženství též odkazují na spekulativní budoucnost, ve které dojde k naprosté změně člověka. I když Waters oceňuje transhumanistickou snahu vylepšit podmínky, ve kterých člověk žije, vyčítá nicméně transhumanismu, že svou soteriologii čerpá ze zdrojů myšlení, které křesťanská tradice považuje za heretické. Takovým duchovním zdrojem podle Waterse je pelagianismus s jeho úsilím o naprosté zdokonalení člověka.¹³ Waters přistupuje k transhumanismu s poněkud předpojatým inkvizičním přístupem, který usilovně hledá a snaží se potírat znovu obnovené prastaré deviantní myšlení, co se konstantě objevuje v průběhu dějin. Jeho asociace pelagianismu s transhumanismem však poukazuje na teologické směřování transhumanismu směrem k teologii slávy, jejíž je pelagianismus nejvyhrocenější větví. Lutherovo zavržení teologie slávy má velmi silný protipelagiánský osten – dědictví Augustinových myšlenek v jeho teologickém myšlení. Ingrid H. Shaferová podotýká, že kdyby se křesťanství vyvíjelo v duchu Pelagiova, a ne Augustinova, byl by lépe pochopen teolog a paleontolog Teilhard

¹¹ HOPKINS, Paul. D. „Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion are and are not Alike“, *Journal of Evolution and Technology*, 14/2 (2005), s. 13-28: 20-21. Odpůrci transhumanismu upozorňují na varovný příklad užívání drog a jiných simulantů jakožto důkazu, že technologická změna lidského vnímání může vést pouze k falešným představám.

¹² MASSON, Olivier. „Turning into Gods: Transhumanist Insight on Tomorrow’s Religiosity“, *Implicit Religion*, 17/4 (2014), s. 443-458: 444-447.

¹³ WATERS, Brent. „Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions,“ In: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 163-175:163-172.

de Chardin¹⁴, kterého lze považovat za prvního křesťanského transhumanistu. Chardin byl v kontaktu s Julianem Huxleyem, bratrem známějšího Aldouse Huxleyho který poprvé přišel s termínem transhumanismus. Huxley považoval transhumanismus za „náboženství bez zjevení“, jehož účelem je pomoci člověku, aby přesáhl sám sebe. To, co hlásal Huxley v sekulárním pojetí, hlásal Chardin skrze křesťanské koncepty.¹⁵

Chardin sdílí s transhumanismem přesvědčení o smyslu a účelu biologické evoluce a lidské historie, neesencialistický pohled na člověka, podle něhož je člověk sebeformující organismus postrádající definitivní a neměnnou přirozenost, myšlenku náhlého shromáždění poznatků kulminující v novou lepší fázi života, která bude mít podobu unifikovaného a vylepšeného lidstva.¹⁶ Badatelé kladou podobnosti mezi Teilhardovou vizí noosféry, tj. evolučního nadzemského nadvědomí, a Singularitou Raye Kurzweila.¹⁷ Singularitou chápe Kurzweil událost v blízké budoucnosti, ve které vývoj nanotechnologií, kvantové mechaniky, genetické manipulace a robotiky dosáhne takového stupně, že zrodí novou superinteligenci dalece překračující cokoli, co by člověk mohl vymyslet. Kurzweil používá k označení této superinteligence velmi vyhocený náboženský slovník. Singularita je tak pro něj nejenom událostí Zjevení, ale samotným stupněm božské sebe-aktualizace a krokem k sebe-glorifikaci člověka a Boha. Michael E. Zimmermann upozorňuje na intelektuální dědictví tohoto sebe-glorifikujícího diskurzu v díle Hegelově a Nietzscheho.¹⁸ Zatímco Hegelova představa sebe-rozvíjejícího se Ducha koresponduje s Chardinovým konceptem bodu Omega, tj. středu Noosféry, konečného evolučního bodu lidského sebe-rozvoje, Nietzscheho představa sebe-oslavujícího nadčlověka a transhumanistického postčlověka koresponduje s Chardinovým konceptem Trans-člověka či Ultra-člověka. Ultra-člověk, jako

¹⁴ SHAFEROVÁ, Ingrid H. „Od noosféry k teosféře - cyklotrony, cyberspace a Teilhardova vize kosmické lásky“, In: Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota : Soubor studií, Paul Chauchard (ed.). Refugium Velehrad-Roma, 2005, s. 80-121: 87.

¹⁵ COLE-TURNER, Ronald. „Introduction: The Transhumanist Challenge“, In: Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 1-18: 11-12.

¹⁶ GRUMETT, David. „Transformation and the End of Enhancement Insights from Pierre Teilhard de Chardin“, In: Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 38-39.

¹⁷ BOSTROM, Nick. „A History of Transhumanist Thought“, Journal of Evolution and Technology 14/1 (2005), s. 1-25:7-8.

¹⁸ ZIMMERMANN, Michael. „The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?“, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, 4/1-2 (2008), s. 347-370: 349-366.

transhumanistický člověk, žije ve vzájemné jednotě mysli, důstojnosti a solidaritě. Jako transhumanistický člověk, i Ultra-člověk se bude aktivně podílet na kompletní proměně a vylepšení světa.¹⁹

Chardin ukazuje na kompatibilitu myšlenek transhumanismu s křesťanskou teologií, alespoň její verzí teologie slávy. Další teologové se snaží dokázat pozitivní aspekty transhumanistického projektu. Calvin Mezer argumentuje, že transhumanismus představuje unikátní příležitost, jak vystoupit z antropocentrického myšlení a reflektovat aplikovatelnost nejhlubších křesťanských principů na posthumanistické bytosti a tím tedy odhalovat jejich věčnou platnost.²⁰ Podle Williama B. Dresse křesťanská tradice je poznamenána tenzí mezi pojetím Boha jako Tvůrce a pojetím Boha jako milostivého a milujícího Otce Ježíše Krista, který touží po obnově světa. Zatímco první pojetí se orientuje na minulost a soustředí se na služebné, konzervativní zachovávání toho, co je chápáno jako Boží dílo, druhá charakteristika Boha vyzývá k opuštění starých cest a vydání se na neznámé stezky za účelem obnovení světa. Podle Dresse je hraní si na Boha, které transhumanistům vyčítají především biokonzervativci, zcela legitimní a dokonce vítanou součástí křesťanského životního jednání.²¹ Je něčím, k čemu ustanovil člověka samotný Bůh.

Posthumanistická teologie kříže

Zásadní metaforou, s kterou posthumanismus operuje ve své snaze nahlédnout sociální a imaginativní realitu²² současného kybernetického věku, je metafora kyborga. Než však postava kyborga získala prominentní postavení v rámci posthumanismu a popkultury, figurovala v transhumanistickém kontextu. S termínem kyborg přišli poprvé vědci Manfred E. Clynes a Nathan S. Kline v příspěvku *Cyborg and Space*. V jejich pojetí termín kyborg označoval

¹⁹ MARLET, Gustave. „Pierre Teilhard de Chardin neboli to, co je vlastní člověku, v jeho vztahu k tomu, co je vlastní Bohu“, In: Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota : Soubor studií, Paul Chauchard (ed.). Refugium Velehrad-Roma, 2005, s. 66-79: 72-74.

²⁰ MERCER, Calvin. „Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism“, *Dialog* 54/1 (2015), s. 27-33:30-31.

²¹ DRESS, Willem B. „Playing God? Yes!“ *Religion in the Light of Technology*, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 37/3 (2002), s. 643 – 654:648-653.

²² Podle Donny J. Haraway je kyborg stejným dílem produktem sociální reality i fikce. Pro Haraway je každá sociální realita svého druhu konstruovanou fikcí. Tento konstruktivistický pohled, který vnímá svět jako tvořený z narativních struktur, je charakteristickým pro literární posthumanismus. HARAWAY, Donna J. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, In: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 1 edition. HARAWAY, Donna J. London- New York: Routledge 1990, s. 149-181: 149.

vylepšeného astronauta, schopného díky svým augmentacím přežít ve vesmíru. Cílem těchto vylepšení nebylo změnit přirozenost člověka, ale naopak poskytnout člověku možnost jednat, vnímat, existovat a tvořit ve vesmíru bez nutnosti starat se uchování základních životních funkcí. Clynese a Kline přirovnávají takového kyborga ke zvědavé rybě, která je mistrní několika vědeckých metod a která se rozhodla vytvořit si nástroje pro žití na zemi, v prostředí, pro které není designována.²³ Jak trefně podotýká Donna J. Haraway, takto pojímaný kyborg tvoří jakousi miniaturní, soběstačnou Gaiu.²⁴

Haraway není zmiňována náhodou, protože je to ona, jako jedna z hlavních představitelky socialistického feminismu, která stojí za reinterpretací kyborga jako monstrózní postavy nacházející se mezi naturálním a mechanickým světem a nepatřícím ani do jednoho. Kyborg je nová chiméra, finální produkt několika spojených tvorů, zpochybňující ustálené druhové kategorie.²⁵ Elaine Graham připomíná, že monstrum sloužilo ve starověku morálnímu a etiologickému účelu – bylo skličkem, skrze něž se nahlíželo a určovalo lidské a normální neboli to, jak by správný člověk měl vypadat, jednat a být.²⁶ Posthumanismus v čele s Haraway tuto účelovost diskurzu monstrosity naplňuje a zároveň převrací. Ve svém Manifestu kyborgů Haraway používá kyborga ke kritice současného patriarchálního řádu - jeho kapitalistického systému, jeho ideologie progresu a rigidním kategoriím genderu, rasy, sociálního postavení, sfér života a světa. V postavě kyborga se ruší a proměňují dichotomie přírody/kultury-techniky, veřejného/soukromého, mužského/ženského, lidského/animálního a lidského/technologického.²⁷ Haraway se vymezuje proti tomu směru feminismu, který spojuje ženu s přírodou, péčí, rodičovstvím. Svou prezentaci kyborga jako nezrozeného a sebereplikujícího tvora se staví na odpor proti oslavě jakési ženské prasíly, Bohyně.²⁸ „Raději budu kyborgem než bohyní“, proklamuje Haraway.²⁹

²³ CLYNES, Manfred E., KLINE, Nathan S. „Cyborg and Space“, *Astronautics 1960*, s. 26-27, 74-76: 26-27.

²⁴ HARAWAY, Donna J., „Cyborgs & Symbionts: Living Together in the New World Order“, In: *The Cyborg Handbook*. GRAY, Chris Habels., FIGUEROA-SARRIERA, Heidi., MENTOR, Steven (eds.). London-New York: Routledge 1995, s. xi-xx: xv.

²⁵ HARAWAY, D. J. „Cyborg Manifesto“, s. 150.

²⁶ GRAHAM, Elaine. „Post/Human Conditions“, *Theology and Sexuality* 10/2 (2004), s. 10-32: 20.

²⁷ HARAWAY, D. J. „Cyborg Manifesto“, s. 150-152.

²⁸ Zda-li může být postava kyborga spojená s teologickým konceptem Bohyně viz. GRAHAM, Elaine. „Cyborgs or Goddesses? Becoming Divine in a Cyberfeminist Age“, *Information, Communication & Society* 2/4 (1999), s. 419-438.

²⁹ HARAWAY, D. J. „Cyborg Manifesto“, s. 181.

Kyborg je v popkultuře spojován s vojenským typem super maskulinního muže, s nezničitelným Terminátorem. Haraway říká, že popkultura je pouze jedním z aparátů Nového světového řádu, jehož dominantním narativem je technovědecký milenialismus nahrazující křesťanskou soteriologii. Dalšími aparáty je vojensko-válečný komplex, technovědecký prostor známý pod pojmem ekosystém a kapitalistický systém flexibilního volného trhu. Všechny tyto aparáty jsou lůna pro rozmanité druhy kyborgů.³⁰ Tito kyborgové mají podobu dokonalých válečných stožů nebo sebemodifikujícího, vylepšujícího, transformujícího se těla určeného pro kapitalistickou spotřebu. Jsou dílem slávy, slávy válečné a vítězné, slávy naplněné a proměňující. Diskurz technovyvědy je diskurzem teologie slávy.

Podle Haraway však kyborgové jsou nelegitimní potomky těchto aparátů. Představují potenciál subverze a kritiky. Oni jsou ironií, převrácením všech známých konceptů a kategorií, jejich hybridním spojením. Pro Haraway je kyborg z jedné perspektivy konečná abstrakce války a vlastnictví a apokalypsy, z druhé je kyborg potenciální realitou, ve které lidé svobodně žijí své dílčí identity a vyjadřují své protichůdné postoje. Pro Haraway pravým kyborgem jsou ženy pracující v nelidských podmínkách asijských továren.³¹ Ty nejsou kyborgem slávy a dokonalosti, ale kyborgem utrpení a těžkostí. Haraway rozlišuje dva typy kyborgů na podobné bázi jako Luther rozlišuje mezi teologií slávy a kříže. Jako Luther, i ona považuje za přínosnější ten druh kyborga, který je spjat s šokující událostí a utrpením, s převrácením očekávání. Jako Kristus převracel obvyklý mesianistický mýtus, tak i kyborg v podobě pracujících žen převrací typický mýtus kyborga.

Podle Stephena Garnera postava kyborga představuje vynikající způsob, jak převyprávět biblické narativy plné agrární a pastorální symboliky a adresovat současné otázky technologického věku, na které nabízí křesťanství odpověď, ale nedokáže ji díky svému odlišnému jazyku předat. Metafora kyborga tomuto účelu slouží více než dobře, protože nabízí technologickou metaforu existující v souladu s křesťanským myšlením. Zkrátka řečeno, kyborg poskytuje křesťanství nový jazyk pro kybernetický věk. Garner popisuje několik druhů hybridity v křesťanském diskurzu, počínaje postavou inkarnovaného Krista inkorporujícího božskou

³⁰ HARAWAY, D. J. *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience*, London- New York: Routledge 1997, s. 12-14.

³¹ HARAWAY, D. J. „Cyborg Manifesto“, s. 154.

³² GARNER, Stephen. „The Hopeful Cyborg“, „“, In: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 87-100: 90-96.

³³ THWEATT-BATES, J. *Cyborg Selves*, s. 142-149.

a lidskou část, eschatologické přišlé a nepříšlé království, tenzi mezi hříchem a milostí, antropologickou koncepcí člověka jako bytosti rozkročené mezi materií a duchovnem a v neposlední řadě i Trojicí, v níž dochází k spojení sebe sama s jiným, ke konverzaci diference a identity. Pro Garnera Trojice představuje vzor, jak jednat ve věku kyborga charakterizovaného technologickou hybriditou a představuje model člověka jako technologické bytosti propojené s rozmanitými druhy sítí.³² Tento aspekt kybernetické antropologie je velmi často zdůrazňován v teologické posthumanistické literatuře. Člověk je relativní tvor, dialogický tvor, který musí být spojen s někým dalším, ať už se jedná o jiného člověka, celý svět a Boha.³³ Ve své analýze Turingova testu dochází profesorka teologie a počítačové vědy Noreen Herzfeld k názoru, že to je právě vztahovost člověka, co jej odlišuje od stroje. Dokud se stroj nenaučí oplývat touto vztahovostí, nikdy se mu nepodaří projít Turingovým testem, tj. nikdy nebude považován za rovného člověku.³⁴

Posthumanističtí teologové považují Krista s jeho hybridní strukturou za naprostý symbol lidské otevřenosti vůči Jinému, druhému, dalšímu. Kristus odkazuje k možností člověka být v jednotě s Bohem, nechat přebývat Boha uvnitř sebe. Kristus je pro ně kyborgem nejenom v tom smyslu, že je zprostředkovatelem mezi lidským a Božským světem, ale též proto, že ruší zažité kategorie lidství a vztahování se k mimosvětskému.³⁵ Tento aspekt se vyskytuje v teologii kříže. Pro Luthera kříž je symbolem rušení všech diferencí a hranic.³⁶ Kristus je dle něj subverzivní figurou, obracející klasický narativ vítězství -Bůh se stal člověkem, aby člověk se stal Bohem, síla se stala slabostí, aby slabost se stala silou, moudrost se stala bláznovstvím, aby bláznovství se stalo moudrostí. Pro Luthera jedinečnost Krista spočívá v tomto převrácení obvyklého řádu věcí.³⁷ Haraway, i přes svoji kritiku křesťanství, vnímá Krista pozitivně, jak pro jeho hybridnost, tak pro jeho subverzivnost narativu moci a vítězství. Haraway vnímá Krista jako trickera, který problematizuje ustálené myšlení a poskytuje perspektivu odlišnou od té ustálené, nabízející falešný obraz světa.³⁸ Kromě této interpretace Krista ale Haraway nabízí i jiné posthumanistické čtení Krista. Pro Haraway existuje hluboká spojnice mezi

³⁴ HERZFELD, Noreen. „Human and Artificial Intelligence: A Theological Response“, In: *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, MURPHY, Nancey C., KNIGHT, Christopher C. (eds). Farnham: Ashgate Publishing 2010, s. 117-130: 122-125.

³⁵ THWEATT-BATES, J. *Cyborg Selves*, s. 176-187.

³⁶ NESSAN, Craig L. „Thine is the Kingdom, the Power, and the Glory“, s. 83.

³⁷ MANNERMAA, Tuomo, „Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective“, In: *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (eds.). Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1998, s. 25-41:35-36.

³⁸ Viz Lutherova kritika teologie slávy jakožto falešného obrazu světa.

Kristem a laboratorní krysou. Ta je posthumanistická v tom smyslu, že se s ní člověk může identifikovat jako s něčím, co představuje člověka vyslečeného na laboratorním stole technické civilizace a podřízeného odcizenému pohledu technovědeckého diskurzu. Haraway na základě malby Lynn Randolph „The Laboratory/The Passion of the OncoMouse” přičítá laboratorní kryse sakramentální a christologický charakter. OncoMouse je pro ní sekulární formou Krista, trpící zástupně za živé bytosti.³⁹ Zástupné utrpení Krista za všechny hříchy, za živé bytosti, za celý svět, je klíčovým prvkem teologie kříže. Jako Ježíš, i posthumanističtí tvorové trpí pro člověka, aby dosáhl nového stavu.

Závěr

Jaký je správný přístup k dnešnímu technologickému věku? Máme se vydat cestou transhumanismu nebo cestou posthumanismu? Má pravdu Luther, když považuje za jediný správný teologický pohled teologii kříže? Ronald Cole-Turner upozorňuje, že v jádru křesťanství je dynamika lidského vykoupení a glorifikace/transformace. V bioetice lze nalézt podobnou dynamiku mezi terapií a vylepšením. Zatímco vykoupení a terapie usilují o navrácení člověka do normálního, neporušeného stavu, glorifikace a vylepšení usilují o vytvoření nového člověka, nepodobnému tomu starému. Turner přisuzuje první přístup biokonzervativcům a druhý transhumanistům.⁴⁰ Je možné rozeznat teologii kříže v přístupu zdůrazňujícím vykoupení, zatímco glorifikace je zcela nepochybně svázána s teologií slávy.

Nicméně, jakkoliv je Turnerovo rozlišení korektní, týká se jen jednoho kontextu dynamiky starého/nového a vykupitelského/glorifikujícího, která existuje v teologickém diskurzu. Vykoupení není pouze navrácením se do prvotního čistého stavu. Křesťan se prostřednictvím Kristovy oběti nestává jakýmsi očištěným Adamem, ale stává se někým jiným, větším než byl Adam před pádem. Dochází k theosis, k tomu, že člověk participuje ojedinělým způsobem na Božím bytí. Pro Luthera teologie kříže dává kontext lidské participaci na božském životě - theosis je cílem teologie kříže.⁴¹ Přesně tento aspekt vykupitelské theosis je v pozadí posthumanismu. Kyborg se samozřejmě nestává Bohem, ale stává se

³⁹ THWEATT-BATES, J. *Cyborg Selves*, s. 32 -34.

⁴⁰ COLE-TURNER, Ronald. „Introduction: The Transhumanist Challenge“, In.: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 1-18: 3-5.

⁴¹ MANNERMAA, T. „Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective“, s. 39.

jakousi postavou mezi Bohem a člověkem, vykoupeným hybridem.⁴² Je zajímavé, že Haraway odmítá narativ hříchu a vykoupení. Kyborg podle ní nebyl zrozen z prachu a proto se na něj nevztahuje koncept Pádu a jeho napravení.⁴³ Ačkoliv to na první pohled odporuje teologii kříže a celé teologii vykoupení, ve skutečnosti to vykupitelskou úlohu kyborga spíše potvrzuje. Jako Ježíš, i kyborg není svázán lidským hříchem. Je z jiného světa, doby a stavu, mimo klasický zákon hříchu a očištění. Jako Kristus, i kyborg na sebe hřích bere a tím jej smazává. Kyborgův příběh je pro Haraway rouhačským příběhem – co byl však pro zbožného Žida příběh Kristův, než-li rouháním a bláznovstvím (1 Kor 1,22-24)?

Zbývá odpovědět na poslední otázku – zda transhumanismus a posthumanismus jsou vzájemnými nepřáteli, zda spolu nemohou koexistovat teologie slávy a teologie kříže. Lutherovo odsouzení, ač v mnohém správné a vzorové, bylo možná až příliš příkré. Luther správně rozeznává úlohu teologie kříže – sloužit jako korekce teologie slávy a z ní vycházejících světských pořádků.. Taková je i úloha posthumanismu vůči transhumanismu. Nicméně, kdyby nebylo transhumanistického vývoje, nebyl by ani prostor pro posthumanistickou reflexi. Ačkoliv posthumanismus je pro teologa přirozenějším a oprávněnějším, neměl by transhumanismus shodit ze stolu. I on má svoji relevanci a odhaluje jinou složku teologického myšlení, který se podílí na vytváření lepšího světa pro příští generace.

⁴² Garner klade rovnítko mezi konceptem theosis objevujícím se v východní křesťanské tradici a posvěcením známým z protestantismu. GARNER, S. „Hopeful Cyborg“, s. 29, poznámka 28.

⁴³ HARAWAY, D. J. „Cyborg Manifesto“, s. 150-151.

RASKOLNIKOVVA NOVÁ IDENTITA TEOLOGICKÉ ÚVAHY NAD EPILOGEM ROMÁNU ZLOČIN A TREST¹

ROBERT KUTHAN

Motto:

*Rus potřebuje takovou ideu, z které běhá mráz po zádech
a naskakuje husí kůže.²*

Úvod

V tomto článku přistupuji ke Zločinu a trestu jako k románu, který prostřednictvím literárního jazyka předkládá konkrétní a specifickou odpověď na otázku po podstatě víry. Na cestě k této víře Raskolnikov prochází proměnou, která má mnoho společných rysů s fenoménem náboženské konverze. Na pozadí teologických úvah o podstatě Raskolnikovovy nové víry proto předložím i analýzu Raskolnikovovy konverze. Román se také dotýká tématu spásy, vykoupení, mesianismu a oběti. Všechna tato témata budou v rámci tohoto článku rozvinuta, největší důraz však budu klást na otázku Raskolnikovovy proměny a podobu jeho nové víry.

K Raskolnikovově konverzi dochází v závěrečné části románu, autorem nazvaném Epilog. Právě Epilog je mezi dostojevskology nejčastějším předmětem sporů a názorových neshod. Výklad Epilogu prověří legitimitu každého celostního výkladu Zločinu a trestu a odkryje způsob, kterým je román čten. Zde se sbíhají etické, teologické a literárněvědní otázky v jedno. Zastánci věrohodnosti Raskolnikovovy konverze nutně narážejí na etické a psychologické hledisko. Mezi románovým Raskolnikovem a Raskolnikovem v Epilogu vzniká propast, která je psychologicky nepřesvědčivá z hlediska ostrého a nenadálého vnitřního zlomu, k němuž v Epilogu

¹ Tento příspěvek vychází v rámci Prvoků 15 - Program rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově P15. Škola a učitelská profese v kontextu rostoucích nároků na vzdělávání.

Poskytovatel: Univerzita Karlova v Praze; Doba řešení: 2012 – 2017

² ALEXIJEVIČOVÁ, Světlana. *Doba z druhé ruky: Konec rudého člověka*. Příbram: 2015, s. 191.

u Raskolnikova dochází. S tématem takové psychologicky nepřesvědčivé zlomové proměny pak souvisí i hledisko etické a teologické: unese teologie milosti takový rozpor a je takový výklad vůbec eticky možný? Má Raskolnikovova konverze náboženské rysy a prochází Raskolnikov vůbec v Epilogu nějakou proměnou, nebo je tato proměna v Epilogu pouze předpovězena? Pokud byl Raskolnikov v románu morálně a duchovně obrozen, kam se poděl starý Raskolnikov? Právě takové otázky si pokládají odpůrci náboženského výkladu Epilogu. Pro ně zůstává Raskolnikov duchovně a morálně ambivalentní postavou až do konce románu. Zatímco kritici Epilogu pod vlivem Nietzscheho filosofie zdůrazňují revoltující a nihilistickou stránku Raskolnikovovy povahy, zastánci Epilogu kladou důraz na humanitární a charitativní rysy Raskolnikovova jednání. Zastánci Epilogu také poukazují na biblické motivy, které se v románu objevují, a kladou tak Raskolnikovův příběh do náboženského kontextu. Je-li totiž Raskolnikov autorem románu zatracen, jaký je pak smysl biblických motivů a symbolů, které procházejí celým románem (např. pro význam Epilogu zcela klíčový a celým románem procházející motiv Lazarova vzkříšení z Janova evangelia)? Jakou roli hraje v románu Soňa, Porfirij, Razumichin, tedy postavy, které jsou Raskolnikovovi nakloněny? Taková argumentace však v případě fundamentalistických křesťanských kritiků (T. Kasatkyna, J. G. Tucker) opomíjí skutečnost, že náboženská témata jsou v Dostojevského románech často provokativně sekularizována a démonizována. Proč má vraždící Raskolnikov ježíšovské rysy a proč se detektivní příběh románu opírá o novozákonní pašijový motiv? Jednostranně a jednoznačně apologetický výklad Zločinu a trestu nebere v potaz ambivalentní povahu hlavního hrdiny, která spočívá ve zvláštním mísení dobra a zla. Výhodiskem z tohoto sporu je položení nové otázky, jak věrohodně propojit obě protikladné stránky Raskolnikovovy povahy. Hlavním přínosem obhájců Epilogu je to, že upozorňují na hojnost biblických motivů a odkazů uvnitř tohoto románu a berou vážně humanitární aspekty Raskolnikovova chování (např. Raskolnikovova aktivní a obětavá pomoc lidem v nouzi, jeho zájem o lidi vyvržené na okraj společnosti atd.). Jsou-li však tyto rysy Raskolnikovova jednání a smýšlení vzaty v potaz, nelze se vyhnout rozpoznání humanitárních aspektů jeho vraždy. Na tuto paradoxní skutečnost poprvé upozornil nikoliv obhájce Epilogu, nýbrž jeho kritik K. Močulskij. Raskolnikovova vražda je jakýmsi sociálně náboženským experimentem, v němž Raskolnikov hraje paradoxní úlohu zástupné oběti. Tato oběť spočívá v Raskolnikovově povýšení se nad běžnou úroveň lidství k pozici jednotlivce

(jakéhosi nadčlověka)³, který stojí nad mravním zákonem a může jej překračovat.⁴ Tento nadlidský stav nemůže běžný jedinec unést a k pádu Raskolnikovova experimentu dochází tím, že Raskolnikov úděl nadčlověka neunese. Takto převráceně pojímaná zástupná oběť (tedy oběť, která k uskutečnění své vlastní oběti potřebuje obětovat život druhého člověka) i nadále zůstává zarámována náboženským kontextem a nese pseudovykupitelské a pseudospasitelské rysy. Vykupitelské, až mesiášské rysy Raskolnikovovy oběti dostávají jasnější kontury na pozadí křiklavého sociálního pozadí celého románu. Materiální bída a z ní vyplývající celkový úpadek lidství volá v románu po nápravě. Jelikož Dostojevskij téměř od počátku své tvorby pracuje s biblickými motivy (především v tomto smyslu je Dostojevskij křesťanským spisovatelem), užívá k líčení této nápravy biblických mesiášských motivů. Na stránkách románu se z chudého studenta zatíženého sociálními poměry petrohradské společnosti stává jakýsi falešný mesiáš, který se odhodlává své vykupitelské intence uskutečnit násilnou cestou. Raskolnikovova cesta k Sonině víře (Soňa v románu představuje křesťanskou alternativu k Raskolnikovově násilnému mesiášství) tudíž nemusí představovat psychologicky nepravděpodobný skok víry, nýbrž proměnu Raskolnikovova násilného mesiášství v mesiášství evangelijního rázu. Takový pohled na Raskolnikovovu proměnu nabízí společné východisko pro odpůrce i zastánce věrohodnosti Raskolnikovovy konverze.

V následujícím a třetím oddíle článku předložím jak argumentaci zastánců věrohodnosti Epilogu, tak názory jejich oponentů. Jednotlivá stanoviska interpretů Zločinu a trestu budou uváděna chronologicky, vzhledem k šíři dostojevskologického diskurzu si však nemohu činit nárok na úplnost. Ve čtvrtém oddíle se pokusím o syntézu uvedených dvou protikladných hledisek, přičemž se budu zabývat tím, jakým způsobem Dostojevskij pracuje s tématy mesiášství, oběti a konverze. V pátém oddíle se pokusím zodpovědět na otázku, jaký obraz křesťanské víry Dostojevskij ve svém románu Zločin a trest předkládá a v čem spočívají jeho specifika.

Kritici věrohodnosti Raskolnikovovy konverze

D. S. Merežkovského kniha *Tolstoj a Dostojevskij: Život, tvorba, náboženství* (1901) obsahuje jednu z prvních kritik Epilogu. Merežkovskij je pod silným vlivem

³ Nietzsche román Zločin a trest znal a mohl jím být inspirován. FRIEDMAN, Richard. *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999, s. 173.

⁴ Odtud i název románu *Преступление и наказание*.

F. Nietzscheho. Pouští se do teologických analýz Dostojevského náboženského myšlení a předkládá rozbor, který je předzvěstí teologie smrti Boha⁵. Merežkovskij prizmatem Nietzscheho filosofie interpretuje Dostojevského jako předčasného teologa smrti Boha a Kirillovovo⁶ ateistické náboženství (člověkobožství) považuje za Dostojevského osobní víru. Z hlediska filosofie náboženství jsou podle něj Nietzsche a Dostojevskij identičtí myslitelé.⁷ Název románu *Zločin a trest* podle Merežkovského zavádí k nesprávnému moralistickému výkladu a zakrývá jeho pravou podstatu, která podle něj spočívá v Raskolnikovově ideji pseudonáboženského vystoupení člověkožaha.⁸ Ne zcela nesprávně interpretuje celý román z hlediska Raskolnikovovy pseudonáboženské rebelie a poukazuje na to, že samotnému autorovi románu mohly být tyto rysy Raskolnikovovy vzpoury blízké. Postavu Raskolnikova interpretuje jako hlasatele zcela nového svobodného života bez Boha. Tuto novou svobodu dokonce vykládá na pozadí Pavlovy koncepce křesťanské svobody v 1Ko 6;10 a hlásí se k ní. V paralelním a dekonstrukčním výkladu hlásá Merežkovskij Krista jako hlasatele *nadmrvní*, ačkoliv stále ještě náboženské svobody před zákonem.⁹ Kristus je pro něj *zjevem největší svobody* nacházející se *mimo dobro a zlo*.¹⁰ Román vlastně podle Merežkovského obsahuje dvě protikladné roviny: legalistickou morálku vyjádřenou zvoleným názvem románu (ta v Epilogu zvítězí) a ideu svobody člověkožaha, kterou ztělesňuje románový Raskolnikov. Dostojevskij je myslitelem, který tento rozpor zahlédl, ale *snažil se jej nevidět*.¹¹ Merežkovského očím však démonické rysy Dostojevského tvorby neunikly: *Nikdy ještě se neobjevila pod tak klamně a výsměšně klidným názvem knihy kniha tak odvážná, rouhavá, nikdy pod rouškou křesťanské pokory, trpělivosti, shovívavosti se neobjevila taková spousta výbušných látek*.¹² Raskolnikovův pád (pokání) pak vykládá jako neschopnost snést tuto tíživě lehkou svobodu bezbožného člověka, který se zalekl bezmeznosti své vlastní svobody. Smyslem vraždy bylo vyzkoušet, zdali je člověk této široké svobody schopen, či ne. Přijetí viny a trestu je pro Raskolnikova ve skutečnosti osvobozením a únikem před touto závrtnou svobodou. Merežkovskij Raskolnikovovo pokání proto považuje za selhání člověka (člověkožaha) na cestě za svobodou.

⁵ Teologie smrti Boha je teologický směr, který vznikl v 60. letech 20. století na půdě USA. Tento směr navazuje na myšlení Nietzscheho, Dostojevského, Hegela, Kierkegaarda, Bonhoeffera a dalších významných evropských myslitelů moderní doby.

⁶ Sekulárně náboženská postava z románu *Běsi*.

⁷ CASSEY, Steven. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005, s. 7.

⁸ MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij S. Tolstoj a Dostojevskij: Život, tvorba, náboženství. Praha: Kvasnička a Hampl, 1929, 157, 180.

⁹ Tamtéž, s. 191.

Merežkovskij toto pokání považuje za formálně autentické a to i přes to, že si uvědomuje, že ani v Epilogu Raskolnikov člověkobůh neumírá a žije dále (Raskolnikov se ani ve věznicí nekaje ze spáchané vraždy). Co se však týče obsahové stránky tohoto pokání, považuje jej Merežkovskij za rezignaci životní revoltující síly, kterou románový Raskolnikov představoval. Kající se Raskolnikov se mu stal *živou mrtvolou*¹³. *Ten dřívější, přítomný i budoucí, který proklíná lidi i Boha, jest bližší živým lidem, živému Bohu, než tento uklidněný, dokonce jaksi příliš uklidněný pokorný sluha boží Rodion*.¹⁴ V rozporu s Dostojevského líčením Raskolnikovova vzkříšeného života jako života živého (*Místo dialektiky nastoupil život*)¹⁵, pokládá si Merežkovskij otázku, zdali tomu není právě naopak: *Nenastoupila místo života dialektika, něchljudovská, levinská, tolstojovská, abstraktně křesťanská, buddhistická dialektika? Jak málo svobody a radosti jest v tomto vzkříšení!*¹⁶ Takové vzkříšení však podle Merežkovského *páchne mrtvolinou*¹⁷. Raskolnikovovo pokání má svůj zdroj ve strachu ze svobody, jejíž brány se opovážil sám otevřít. Tomuto strachu tváří v tvář svobodě člověko Boha podlehl podle Merežkovského i Dostojevskij.¹⁸

Komentář: Merežkovského kritika je cenná především tím, že si povšimla znepokojující náklonnosti, kterou vůči Raskolnikovovi jeho autor v románovém textu skrytě vyjadřuje. Merežkovskij dobře zachycuje fenomén Dostojevského ambivalentní práce s náboženskou tematikou, dopouští se však narušování rovnováhy, kterou je nutné u interpretace Dostojevského textů zachovat. Jeho interpretace monologizují Dostojevského práci s náboženskými tématy, i když zcela opačně než práce některých konzervativně dogmatických křesťanských interpretů. Nelze společně s Merežkovským tvrdit, že Dostojevskij byl hlasatelem ideje člověkožství. Je však nutné vzít vážně Merežkovského tvrzení, že Dostojevskému byly některé rysy pseudonáboženských rebelů (např. Raskolnikovovy) blízké, až téměř sympatické. Merežkovskij se však nezabývá hlouběji tím, v jakém smyslu byl Raskolnikov svému autorovi blízký, což nakonec vede k tomu, že Dostojevskému nevhodně podsouvá vlastní názory, inspirované četbou F. Nietzscheho. Merežkovského výklad je tak silně vyhraněný, s neadekvátně

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž, s. 180.

¹³ Tamtéž, s. 179.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 239.

¹⁶ MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij S. *Tolstoj a Dostojevskij: Život, tvorba, náboženství*. Praha: Kvasnička a Hampl,

absolutními důrazy na Dostojevského ateistické motivy. Merežkovskij opomíjí Raskolnikovovy vykupitelské, charitativní a mesiášské (tedy křesťanské) tendence. Nejen jeho Raskolnikov, nýbrž i sám Dostojevskij tak dostávají démonické, antikristovské rysy. Merežkovskij nedokázal sloučit Raskolnikova Epilogu a Raskolnikova románu. Z toho důvodu je nucen Epilog zavrhnout jako nepřesvědčivý a ve vztahu k románovému Raskolnikovovi jako rouhavý.

V roce 1940 vychází v USA kniha **E. Simmonse** s názvem *Dostoevsky: The Making of a novelist*. V této knize zaznívá snad nejpřísněji formulovaná kritika Epilogu vůbec, která ovlivní další vývoj dostojevskologické literární kritiky. Epilog je označen za *nejslabší část románu* a Raskolnikovova konverze kritizována jako *umělecky nestravitelná a psychologicky nepřesvědčivá*.¹⁹ Epilog je zde tedy kritizován na základě estetických a psychologických kritérií. Simmons dokládá, že Dostojevskij zvažoval i jiná zakončení románu, konkrétně Raskolnikovovu sebevraždu, což by Simmons považoval za *esteticky uspokojivější*²⁰ řešení než publikovaný Epilog. Simmons ve svém bádání nenachází důvody, proč se Dostojevskij rozhodl pro Epilog, jako jediný možný důvod přesto uvádí *touhu uspokojit potřebu čtenářstva po románovém happy endu*.²¹

Komentář: Ačkoliv je Simmonsova kritika Epilogu velmi ostrá, není zdaleka povrchní. Simmons bere v potaz Dostojevského stálý fenomén dvojnictví a poukazuje na Raskolnikovovu vnitřní rozdvojenost. Velmi dobře analyzuje Raskolnikovovo dvojnictví jako oscilaci mezi dvěma alternativními životními postoji. Raskolnikov se podle Simmonse nachází ve vnitřním rozporu mezi 1. vůlí k moci, kterou v románu představuje obraz *neobyčejného člověka*,²² a 2. poddajností, kterou v románu reprezentuje Soňa jakožto zástupkyně křesťanského ideálu. Podle Simmonse nedokázal Dostojevskij nalézt mezi těmito dvěma protichůdnými stanovisky východisko a to nejen jakožto autor Zločinu a trestu, nýbrž i ve svém osobním životě. Simmons tvrdí, že Raskolnikovovo dilema bylo dilematem samotného autora románu, který se sám nacházel v napětí mezi těmito dvěma

1929, s. 180.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž, s. 192.

¹⁹ SIMMONS, Ernest J. *Dostoevsky: The Making of a Novelist*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. and Random House, Inc., 1962, s. 153.

²⁰ Tamtéž, s. 152.

²¹ Tamtéž, s. 153.

²² Jde o románový výraz, kterým Raskolnikov označuje sám sebe. Tento výraz označuje člověka, který sám sebe povýšil do oblasti existence nad zákonem.

hledisky.²³ Simmons v této souvislosti dokládá, jak se Raskolnikovova ambivalentní charakteristika projevuje ve všech oblastech románového příběhu. V Raskolnikovových motivech vraždy se prolíná hledisko vůle k moci s hlediskem altruistickým a křesťansky charitativním. Dokonce i samotná vražda byla částečně motivována Raskolnikovovými altruistickými a vykupitelskými intencemi a Simmons jde tak daleko, že tuto vraždu považuje za téměř ospravedlnitelnou a podotýká, že Dostojevskij tento jeho pohled sdílel.²⁴ Simmons předkládá Raskolnikova jako ambivalentní postavu, která osciluje mezi *láskou ke slabým a poníženým*²⁵ a *dábelkou pýchou*,²⁶ která mu velí vraždit. Dostojevskij podle Simmonse během tvorby románu zápasil s touto nejednoznačností a těžce nacházel možné východisko. Nakonec se však rozhodl pro východisko Epilogu. Z kompozičního hlediska je však podle Simmonse takové řešení nepřesvědčivé, jelikož nejen v celém románu, ale i v samotném Epilogu stále přetrvává Raskolnikovovo hledisko vůle k moci. Simmons nedokáže oba protikladné rysy uvést v soulad, což mu neumožňuje uznat Epilog jako přesvědčivý závěr románu. Ačkoliv Simmons rozumí vykupitelským aspektům Raskolnikovovy vraždy, nedokáže je uvést v soulad s Raskolnikovovým přijetím Soniny víry, která vůči Raskolnikovově „víře“ představuje protichůdnou, a přesto příbuznou alternativu. Simmons nezahlédl společný rys protichůdných hledisek (tedy 1. Raskolnikovovy vůle k moci a 2. Soniny obětavé poddajnosti), jímž jsou právě vykupitelské a spasitelské tendence, které lze interpretovat jako sekulární formu mesianismu až v momentě, kdy čtenář vezme v potaz aspekt oběti a to nejen v případě Sonina, nýbrž i v případě Raskolnikovova vykupitelského programu. Raskolnikovův vražedný napoleonský program je vlastně karnevalizovanou, neboli převrácenou podobou křesťanského mesiášského motivu. Jeho konverze nespočívá v eliminaci jeho starého já (jeho mesiášství). V takovém případě by Simmonsova kritika byla legitimní a Epilog by mohl být právem považován za esteticky i psychologicky nepřesvědčivý. Raskolnikovovu konverzi lze interpretovat jako proměnu jeho starého vykupitelského programu ve prospěch Sonina alternativního spásanosného programu. Mesiášské rysy jeho původní víry se postupně přelily do víry nové.

²³ Tamtéž, s. 155.

²⁴ Tamtéž, s. 156.

²⁵ Tamtéž, s. 144.

²⁶ Tamtéž.

V roce 1947 vychází v Paříži kniha **K. Močulského** s názvem *Достоевский: Жизнь и творчество*. Podobně jako Simmons i Močulskij tvrdí, že Dostojevskij po pravém motivu vraždy svého hrdiny namáhavě pátral.²⁷ Vzápětí však přichází s několika velmi odvážnými tvrzeními, která dovádějí Simmonsovu tezi o humanitárních motivech jeho vraždy do krajnosti. Podle Močulského Raskolnikov zabíjí z lásky k lidstvu²⁸ a sám sebe zasvěcuje ke službě lidstvu.²⁹ Močulskij dokonce hovoří o Raskolnikovově vraždě jako o jistém druhu oběti.³⁰ Raskolnikov je podle něj *spíše oběť než vrah*.³¹ Močulskij v Raskolnikovovi nachází dva protikladné rysy. Je to *rys křesťanského humanisty* (poháněného *motivem lásky*) na jedné straně a *démonické osobnosti* (poháněné *motivem nenávisti*) na straně druhé.³² Nenachází však východisko syntézy těchto protikladů a tuto neschopnost přisuzuje ne sobě, nýbrž autorovi románu.³³ Raskolnikov je rozdvojená osobnost a tato rozdvojenost vylučuje možnost skutečného pokání a obrácení v závěru románu. Raskolnikov se ve skutečnosti nikdy nekál. Za tragickým pádem jeho napoleonské ideje stojí osud. Podle Močulského je Raskolnikov prométheovský hrdina, který se ve jménu své ideje postavil morálnímu řádu světa a v tomto boji prohrál. V tomto smyslu Močulskij řadí Zločin a trest do žánru antické tragédie. Takový syžet však podle Močulského nebylo možné předložit čtenáři devatenáctého století. Dostojevskij proto prostřednictvím Epilogu provádí autocenzuru. Jelikož by však Raskolnikovovo pokání nebylo psychologicky přesvědčivé, je skrze Epilog odsunuto do neurčité budoucnosti. Raskolnikovovo vzkříšení je románem pouze ohlášeno, život vzkříšeného Raskolnikova však román nelíčí. Močulskij Epilog odsuzuje jako *zbožnou lež*, která měla jako *nevinný závoj* zakrýt tragickou podstatu Raskolnikovovy mise.³⁴

Komentář: Močulskij správně chápe rozpornou románovou charakteristiku vraha, jenž je zároveň i obětí. Močulskij dokonce zachytil souvislost Raskolnikovovy vraždy s tématem sociální spravedlnosti, která je v románu vylíčena obrazy materiální

²⁷ MOCHULSKY, Konstantin. *Dostoevsky: His Life and Work*. Princeton: Princeton University Press, 1973, s. 280.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž, s. 281.

³⁰ Tamtéž.

³¹ Tamtéž.

³² Tamtéž, s. 282-283.

³³ Tamtéž, s. 284.

³⁴ Tamtéž, s. 312.

i duchovní chudoby, bídy a utrpení.³⁵ Smysl Raskolnikovovy oběti a její religiózní kontext však podrobněji nevykládá. Močulskij nepoukazuje na souvislost sociální bídy s otázkou teodiceje, o níž v Raskolnikovově jednání jde. Močulskij tak religiózní aspekty Raskolnikovova chování zachycuje jen v náznacích a odkazech na některé biblické citace či parafráze v románu. Tím, že nedomýšlel religiózní rozměr Raskolnikovova jednání, se vyhnul tomu, aby plně pochopil téma Raskolnikovovy zástupné oběti a mesiášské aspekty jeho teorie. Proto musí Močulskij Epilog odmítnout jako autocenzurní lež, jejímž smyslem bylo zakrýt a nakonec eliminovat Raskolnikovovu démonskou dimenzi. Harmonizace démonské a *andělské* (Porfirij, jakožto jediná postava románu, která prohlédne fantasticky religiózní aspekt Raskolnikovova zločinu, označí Raskolnikova výrazem *bledý anděl*)³⁶ dimenze je však možná jen skrze analýzu Raskolnikovova mesiášského programu.

Dostojevskologické práce **M. M. Bachtina** patří mezi ty texty, které měly největší vliv na všechny pozdější interpretace Dostojevského tvorby. Z tohoto důvodu měly i jeho kritické závěry týkající se Epilogu značný vliv na kritiky věrohodnosti Raskolnikovova obrácení. Bachtin se Dostojevského tvorbou zabývá z hlediska formální kritiky textu. Dostojevského romány označuje výrazem polyfonní.³⁷ Podstatou polyfonního románu je to, že k čtenáři promlouvá skrze pluralitu hlasů, z nichž ani jeden si nečiní nárok stát se hlasem autoritativním. Hlas Soni se tak ocitá v jedné rovině s hlasem románového Raskolnikova, přičemž ani jeden z nich není autorem povýšen do roviny vyšší platnosti. Epilog však podle Bachtina princip polyfonní řeči opouští.³⁸ Epilog je monofonní skvrnou polyfonního románu. Jedním z rysů polyfonního románu je totiž neukončenost, otevřenost románových hrdinů (postav na cestě). Raskolnikov Epilogu však tento princip porušuje. Bachtin neotevřít otázku přesvědčivosti Raskolnikovova pokání. Avšak tím, že Epilog vyřadil z prostoru polyfonního románu, jej učinil vzhledem k předchozímu románovému textu okrajovou, a tudíž méně přesvědčivou částí románu.

Komentář: Bachtin Epilog nepodrobuje důkladné analýze, zmiňuje jej pouze okrajově. Vlivem sovětské cenzury se Bachtin nemohl důkladněji zabývat

³⁵ Tamtéž, s. 291.

³⁶ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 126. B. Mužík zde překládá původní ruský výraz *бледный ангел* jako *chudý anděl*.

³⁷ BACHTIN, Michail M. *Dostojevskij umělec: K poetice prózy*. Praha: Československý spisovatel, 1971.

³⁸ Tamtéž, s. 59.

náboženskými tématy Dostojevského tvorby, čehož výslovně litoval.³⁹ Taktéž zůstává otázkou, zdali je Epilog možné považovat za monofonní či dokonce ideologicky zabarvený (ve smyslu Raskolnikovovy konverze ke křesťanství) text. Raskolnikov v Epilogu nevstupuje do žádného konkrétního církevního společenství a i Sonino křesťanství, které přijímá, je vůči dogmatickému křesťanství ambivalentní a neurčité. Jeho nová víra je definována pouze odkazem na Nový zákon, který se v Epilogu objevuje. O konkrétní podobě jeho víry však nevíme, kromě Sonina příkladu (ani tato prostitutka však není snadno čitelným ukazatelem Raskolnikovovy nové víry), téměř nic. Oproti Bachtinovi lze argumentovat poukazem na přítomnost symbolů otevřenosti v Epilogu, které jsou pro tuto část románu nejvíce příznačné. Epilogu nevládne žádný uzavřený a definovaný prostor. Právě naopak, zde se poprvé prostor nápadně rozevírá. Proměněný Raskolnikov zde hledí do otevřeného prostoru táhnoucího se do nekonečných dálek, což ostře kontrastuje se stísněnými prostory petrohradského města (tedy s místem, kde se celý román odehrává). Raskolnikovova nová víra není navíc ještě potvrzena. K této „konfirmasi“ v podobě *nového života*⁴⁰ má teprve dojít a má být *vykoupena velikým, budoucím skutkem*.⁴¹ Nový zákon, který má nyní Raskolnikov po ruce, zůstává až do konce románu uzavřen. Dostojevskij jen částečně poodkrývá závoj zahalující nadcházející podobu Raskolnikovovy nové víry. Tato víra není kromě odkazu na Soňu a zavřený Nový zákon nijak blíže určena. Navíc je líčena ve stavu potenciálního rozvinutí a to až tajemně neznámým směrem.

Y. F. Karyakinova esej *Towards Regeneration* (1974) považuje Epilog z hlediska strukturální vyváženosti románu za důležitou součást této knihy. Zločin a trest není podle Karyakina klasickým detektivním románem, nýbrž *filosofickým, psychologickým románem o obtížích pokání a o tom, jak tyto obtíže překonat*.⁴² Karyakin tedy nezpochybňuje důležitost Epilogu. Jeho interpretace Raskolnikovovy konverze je však kritická. Podle Karyakina je Raskolnikovova proměna autentická, nemá však konkrétně náboženské rysy, není konfesně konkretizována. Jde tedy o obrácení nacházející se mimo kontext náboženské sféry. Interpret stejnou

³⁹ PATTISON, G. – THOMPSON, D. O. Introduction: Reading Dostoevsky religiously. In PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 8.

⁴⁰ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 240.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² KARYAKIN, Yury F. *Towards regeneration*. In JACKSON, Robert Louis (ed.). *Twentieth Century Interpretations of Crime and Punishment: A Collection of critical Essays*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1974.

náboženskou anonymitu shledává i v postavě Soni. Soňa Raskolnikova vzkřísila působením *lásky*. Tato láska je však opět obecným, nábožensky nekonkrétním pojmem. Raskolnikovovo obrácení není nijak nábožensky specifikováno a je navíc romanopiscem odsunuto do neurčité budoucnosti. Raskolnikov *nebyl vzkříšen náboženstvím, ale Soninou láskou*.⁴³ Toto potlačení náboženského aspektu v Epilogu podle Karyakina svědčí o *porážce Dostojevského jakožto křesťanského ideologa ve prospěch Dostojevského jakožto umělce*.⁴⁴

Komentář: Ačkoliv se Karyakinova práce sama řadí mezi obhájce Epilogu, je z teologického hlediska jeho kritikou. Raskolnikovovo obrácení je vyloženo zcela mimo rámec teologického diskurzu a Karyakin rezignoval i na možné religionistické výklady Epilogu, k nimž tato část románu vybízí. Karyakin opomenul skutečnost, že autor románu ve své tvorbě téměř neustále vycházel z biblických zdrojů a sám pocházel z prostředí, které bylo náboženskou otázkou saturováno. Opomíjet náboženské aspekty Dostojevského tvorby, natož Epilogu, představuje interpretační rezignaci.

Dostojevského religiozitou se naopak důkladněji zabývá **S. R. Sutherland** ve své knize *Faith and Ambiguity*, vydané v Londýně v roce 1984. Sutherlandovou ústřední premisou je tvrzení, že Dostojevskij se v umělecké i osobní rovině po celý svůj život nacházel na rozhraní víry a nevíry. Dostojevskij je podle Sutherlanda téměř ateistou, který byl zároveň *posedlý Bohem a Kristem*⁴⁵. Sutherland se vymezuje vůči Thurneysenovým⁴⁶ výkladům Dostojevského díla, které podle něj Dostojevského románové křesťanské motivy finalizují a zneužívají ke konfesním (konkrétně neoortodoxním) závěrům. To Sutherland dokládá právě na příkladě Thurneysenovy interpretace Epilogu. Thurneysen podle Sutherlanda Epilog vykládá jako konečné slovo (tímto slovem má být Raskolnikovovo *vzkříšení*) vítězné víry v rozporu se skutečnou, otevřenou a neukončenou podobou Epilogu. Podle Sutherlanda Epilog pouze hovoří o příslibu budoucího Raskolnikovova vzkříšení, život vzkříšeného Raskolnikova nelíčí. To totiž, podle Sutherlanda, Dostojevskij ani neuměl. Konkrétní podobu Raskolnikovovy nové víry Dostojevskij v Epilogu nepředložil.⁴⁷

⁴³ Tamtéž, s. 102.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ SUTHERLAND, Stewart R. *Faith and Ambiguity*. London: SCM Press Ltd., 1984, s. 1.

⁴⁶ Eduard Thurneysen byl švýcarský protestantský teolog, jehož rozbory Dostojevského díla měly přímý vliv na teologii Karla Bartha.

⁴⁷ SUTHERLAND, Stewart R. *Faith and Ambiguity*. London: SCM Press Ltd., 1984, s. 24-25.

Komentář: Sutherlandova teze otevřeného konce románu je zřejmě polemikou s Bachtinovou kritikou románu. Sutherland Epilog nepovažuje za nepřesvědčivý. Varuje však před jeho zneužíváním ke konfesním, apologetickým účelům. Jelikož je Epilog otevřeným koncem, který o Raskolnikovově proměně hovoří jen jako o příslibu do budoucnosti, můžeme řadit Sutherlanda mezi kritiky přesvědčivosti Epilogu. Sutherlandova kritika neortodoxního zneužití Epilogu je správná. Sutherland však ve své snaze varovat před takovou finalizací náboženských aspektů v Dostojevského románech zároveň rezignoval na pokus definovat Raskolnikovovu konverzi a jeho novou víru.

Ke kritikům Epilogu se řadí i **J. Frank**, a to konkrétně ve čtvrtém díle své obsáhlé Dostojevského biografie s názvem *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871* (Princeton, 1995). Epilog podle něj zanechává ve čtenáři pocit *neuspokojení*.⁴⁸ Raskolnikovova proměna je autorem románu odsunuta do budoucnosti. Podobně jako Karyakin, i Frank potlačuje náboženský aspekt Raskolnikovova obrácení, jehož příčinu spatřuje ve zhroucení jeho egoismu, pýchy a napoleonské teorie. Frank tedy Raskolnikovovu proměnu definuje negativně jako zhroucení starého Raskolnikova. O novém Raskolnikovovi se však podle Franka z románového textu nedozvídáme nic.

Komentář: Frank rezignuje na silně náboženský kontext, do něž je Raskolnikovův románový příběh zářmován. Spíše než autor románu, je to Frank, kdo rezignuje na náboženské aspekty Raskolnikovovy konverze.

L. Saraskina na Šestnáctém sympoziu Mezinárodní společnosti Dostojevského společnosti, konaném v Granadě v roce 2016, předložila kritiku Epilogu, v níž vybízí k opětovnému položení si otázky po skutečné podstatě Raskolnikovova pokání.⁴⁹ Saraskina zpochybňuje autentičnost Raskolnikovova pokání. Místo, aby Raskolnikov projevil lítost nad spáchaným zločinem, je jeho proměna vyjádřena v románu probuzenou láskou k Soně. Saraskina proto zpochybňuje autentičnost Raskolnikovova pokání a jako vysvětlení, proč k němu v Epilogu nedochází, nabízí moralistický výklad, podle něhož Dostojevskij nemohl vylíčit vzkříšeného Raskolnikova vzhledem ke krvi, kterou prolil.

⁴⁸ FRANK, Joseph. *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*. Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 147.

⁴⁹ SARASKINA, Lidmila. Фантом раскаяния Родиона Раскольникова в современных адаптациях романа Преступления и наказания. In ARSENTIEVA, Natalia, GOROZHANKINA, Tamara, BARROS GARCÍA, Benamí (Eds.). *XVI Symposium of the International Dostoevsky Society: The Legacy of F. M. Dostoevsky, 150 Years since the Publication of Crime and Punishment, Book of Abstracts*. Granada:

Komentář: G. Pattison a D. O. Thompson Saraskinu řadí mezi fundamentalisticky pravoslavné interprety Dostojevského díla, kteří se skrze *přehnané zdůrazňování* křesťanských aspektů v Dostojevského tvorbě vymezují vůči ateistickým interpretům sovětské éry.⁵⁰ Saraskinina kritika Raskolnikovova pokání je přínosná v tom, že vybízí k bližšímu pohledu na tento fenomén Epilogu. Její argumentace nemožnosti Raskolnikovova vzkříšení vzhledem k prolité krvi je však vyvrácena I. A. Esaulovem v jeho eseji *The categories of Law and Grace in Dostoevsky's Poetics*. Zde se Esaulov zabývá otázkou vztahu zákona a milosti v Novém zákoně a ruském myšlení od Hilariona (1. st.) až po Dostojevského. Již v Pavlových listech je otázka zákona a milosti řešena ve prospěch milosti. Překonání legalismu prostupuje poté pravoslavnou tradici a ovlivňuje i teologii Dostojevského románů.

Mezi další kritiky Epilogu, jejichž argumentaci zde z důvodů prostorového omezení neuvádíme, patří např. E. Wasiolek⁵¹, L. Šestov, V. Šklovskij, J. Meier-Graefe a J. Drouilly.⁵²

Zastánci věrohodnosti Raskolnikovovy konverze

Román *Zločin a trest* zasáhl i oblast dialektické teologie, konkrétně ovlivnil teologické smýšlení K. Bartha a E. Thurneysena. Švýcarský protestantský teolog E. Thurneysen a jeho přítel K. Barth se Dostojevského tvorbou zabývali a vzájemně se ve svých interpretacích ruského spisovatele ovlivňovali. E. Thurneysen v roce 1921 vydal svou knihu *Dostojewski*. Vlivem Dostojevského románů na K. Bartha a E. Thurneysena se podrobně zabývají dvě nedávné studie.⁵³ **E. Thurneysen** v knize *Dostojewski* předkládá neoortodoxní interpretaci *Zločinu a trestu*. Epilog představuje vítězství křesťanské víry nad Raskolnikovovou hybris. Raskolnikov je vylíčen jako člověk, který se ve své pýše pokusil postavit se na místo Boha. Jeho další příběh je charakterizován jako nevyhnutelný pád, který vede k poznání lidské nemohoucnosti před Bohem. Smyslem Raskolnikovova příběhu je poznání

University of Granada, 2016.

⁵⁰ PATTISON, G. – THOMPSON, D. O. Introduction: Reading Dostoevsky religiously. In PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 10.

⁵¹ WASIOLEK, Edward. *On the Structure of Crime and Punishment*. In *PMLA* 74 (1), 1959. s. 131-136.

⁵² MATUAL, David. In Defense of the Epilogue of Crime and Punishment. In *Studies in the novel* 24 (1), 1992. s. 106.

⁵³ BRAZIER, Paul H. *A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922*. Milton Keynes: Paternoster, 2007; TOLSTAYA, Katya. *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

omezenosti lidského transcendentního úsilí a uznání jediného možného východiska, kterým je Bůh.⁵⁴ Od člověka k Bohu nevede žádný most (Raskolnikovův sen o nadčlověku není v lidských silách uskutečnit), ale obráceně ano. Skrze toto poznání dochází Raskolnikov k *nemožné možnosti* svého vzkříšení.⁵⁵ *Vítězné slovo vzkříšení je posledním slovem jeho* (Dostojevského) románu.⁵⁶ V Epilogu podle Thurneysena nenacházíme Raskolnikova *revolucionáře, ani pacifistu... ani mučedníka, ani světce... a ani ne obráceného, nýbrž 'jen' muže, který má 'nový názor na život' a který se docela prostě... znovu obrací k životu.*⁵⁷ Thurneysen uznává, že takový Epilog se čtenáři může zdát *příliš málo*, dodává však, že smyslem románu bylo pouze to, *aby se myšlení o životě zavedlo na správné cesty a aby se rozlišilo správné, pravdivé myšlení od nepravého.*⁵⁸ Podle Thurneysena dochází Raskolnikov v Epilogu k spásonosnému poznání, že člověk se nemůže stát Bohem.⁵⁹

Komentář: Thurneysenův výklad Zločinu a trestu je dobrou ukázkou konfesního zneužití literárního textu. V českém prostředí obdobně „tendenčně neortodoxní“ interpretaci románu *Zločin a trest* předložil J. L. Hromádka.⁶⁰ Přesvědčivou kritiku neortodoxní interpretace *Zločinu a trestu* podává K. Tolstaya ve své knize *Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and Early Dialectical Theology*.⁶¹ Podle ní Thurneysen odhlíží od ambivalentní, rozdvojené povahy Raskolnikova. Thurneysen rýsuje ostrý protiklad mezi pyšnou hybris románového Raskolnikova na jedné straně a Bohu odevzdaného Raskolnikova v Epilogu na straně druhé. Románového Raskolnikova však necharakterizuje jen svévolná pýcha, nýbrž i charitativně humanitární tendence. Takový ostrý protiklad lidského a Božího, o nějž se dialektická teologie opírá, román neposkytuje. Stejně ambivalentní jako Raskolnikovova povaha, je podle Tolstayaové jeho motiv vraždy. I zde se Thurneysen dopouští dezinterpretace, když nepočítá s humanitárním (Raskolnikov chce podle Tolstayaové prostřednictvím uloupených peněz pomoci sestře a matce

⁵⁴ THURNEYSEN, Edward. Dostojevskij. Praha: Vydavatelské oddělení Ymky v Praze, 1930, s. 28.

⁵⁵ Tamtéž, s. 29.

⁵⁶ Tamtéž, s. 27.

⁵⁷ Tamtéž, s. 30-31.

⁵⁸ Tamtéž, s. 30.

⁵⁹ TOLSTAYA, Katya. *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden, Boston: Brill, 2013, s. 213.

⁶⁰ KUPFOVÁ, Kristýna. Descensus ad inferos - Hromádkův christologický výklad Dostojevského *Zločinu a trestu*. In *Teologická reflexe* 19 (1), 2013, s. 5-23.

⁶¹ TOLSTAYA, Katya. *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden, Boston: Brill, 2013, s. 207-211.

v jejich tíživé situaci) motivem vraždy, a vykládá jej v mezích jakési pyšné, egoistické a sebestoprvující se vzpoury proti Bohu. I Thurneysenův výklad Raskolnikovova vzkríšení je podle Tolstajové neuspokojivý. Thurneysen nekriticky interpretuje Raskolnikovovu proměnu jako konverzi ke křesťanské víře a dokonce ji v rozporu s kontextem románu definuje jako stav, kdy Raskolnikov *rozumí Bohu... rozumí sám sobě v Bohu a z Boha ve své omezenosti a lidskosti*.⁶² Podle Tolstajové však Epilog takový stav završené víry neobsahuje. Epilog je jen příslibem možnosti Raskolnikovovy budoucí víry.⁶³ Thurneysen klade mezi raného a pozdního Raskolnikova nepřekročitelnou mez, kterou definuje jako krach lidského úsilí na cestě k dosažení bohorovnosti. Tím však paradoxně zvyšuje psychologickou neúnosnost Epilogu. Tím, že nebere vážně ambivalenci Raskolnikovovy osobnosti a jeho motivů vraždy, nemůže zachytit ani mesiášské rysy Raskolnikova před Epilogem i v Epilogu. Právě ony jsou však podle mého výkladu pojítkem starého a nového Raskolnikova a umožňují přijmout Epilog jako přesvědčivou součást románu.

M. Beebe v roce 1955 přichází s obhajobou Epilogu, která se zakládá na analýze motivů Raskolnikovovy vraždy. Hlavním motivem byla podle jeho závěru *masochistická* potřeba trpět.⁶⁴ Raskolnikov tuto touhu projevuje např. tehdy, když se chce oženit s vážně nemocnou dívkou.⁶⁵ Tuto *vůli k utrpení* Beebe nachází i u dalších postav, konkrétně u Marmeladova a Soni, jejichž masochismus má k Raskolnikovovi blízký vztah.⁶⁶ Beebe upozorňuje na ještě další postavu románu, která podobně jako Raskolnikov spáchá zločin jen proto, aby mohla přijmout trest a realizovat tak svoji *vůli k utrpení*. Tato postava je podle něj klíčem k Raskolnikovově motivu vraždy. Podstatu této *vůle k utrpení* Beebe blíže neanalyzuje (vykládá ji spíše psychologickým jazykem jako *masochismus*), uvědomuje si však, že toto *utrpení ... se nějak vztahuje k náboženství*.⁶⁷ V Epilogu dochází k jakési náboženské transformaci Raskolnikovovy *vůle k utrpení*. Tato *vůle* má v románu egoisticky masochistické rysy. Je-li však propojena s křesťanskou konverzí, je z rukou člověka odevzdána do rukou Boha: *Jakmile v utrpení*

⁶² THURNEYSEN, Edward. *Dostojevskij*. Praha: Vydavatelské oddělení Ymký v Praze, 1930, s. 28-29.

⁶³ TOLSTAJA, Katya. *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden, Boston: Brill, 2013, s. 214.

⁶⁴ BEEBE, Maurice. The Three Motives of Raskolnikov: A Reinterpretation of Crime and Punishment. In: GIBIAN, George. (ed.). *Crime and Punishment: The Coulson Translation, Backgrounds and Sources, Essays in Criticism*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1989, s. 593, 598, 600.

⁶⁵ Tamtéž, s. 601.

⁶⁶ Tamtéž, s. 602.

⁶⁷ Tamtéž.

(Raskolnikov) rozpozná vnější sílu, která je silnější než on, jeho motivace se stává duchovní a časem se promění i ve vědomý princip jeho nového života.⁶⁸ Epilog je důležitý, protože podává osvobodivou odpověď na Raskolnikovovu trýznivou a destruktivní vůli k utrpení.

Komentář: Beebe nevzal v potaz náboženské aspekty vůle k utrpení, které jsou součástí ruské pravoslavné tradice. Náboženskou problematiku tak Beebe přesouvá do oblasti psychologie. Jeho argumentace ve prospěch potřebnosti Epilogu je však správná. Epilog podává odpověď na Raskolnikovovo vnitřní dilema a je tak rozuzlením jeho tragédie. Tím, že Beebe popřel obecně humanitární motiv Raskolnikovovy vraždy (čímž motiv vraždy nejen psychologizoval, ale i omezil na záležitost jednotlivce), si uzavřel cestu k mesiášským aspektům Raskolnikovova jednání. Palčivá sociální otázka románového prostředí naléhavě volající po spravedlnosti je u Beebe nereflekтовána. Raskolnikovova vůle trpět se tak nachází mimo rámec vykupitelských aspektů a je redukována na individuální potřebu. V závěru svého článku Beebe podává takový výklad Epilogu, který se podobá závěrům dialektických teologů. Raskolnikovovo staré já tajemně zaniká tváří v tvář Bohu, čímž se jeho proměna podobá spíše buddhistickému zániku individua nežli křesťanské konverzi. Raskolnikov se celý odevzdává do rukou Boha a jeho staré já odváne ve větru nového poznání.

K zastáncům Epilogu se v roce 1955 přiřadil i **G. Gibian**. Ve svém článku *Traditional symbolism in Crime and Punishment* podrobuje román analýze z hlediska jeho symbolické řeči. Gibian si všímá toho, jak celým románem prochází protikladné symboly života a smrti. Zatímco v románovém příběhu převládají symboly smrti, v Epilogu vcházejí do popředí symboly života. V pozadí této dvojí symboliky doslovně zaznívá Janova perikopa Lazarova vzkříšení. Románový příběh je vlastně příběhem mrtvého Raskolnikova probouzejícího se v Epilogu k životu. Zločin a trest je z intertextuálního hlediska volnou románovou adaptací evangelijního Lazarova vzkříšení. Epilog je v románu nutný z hlediska syntézy románových protikladů života a smrti. Epilog na střídající se symboliku života a smrti odpovídá Raskolnikovovým vzkříšením. Bez Epilogu by dichotomie života a smrti nebyl rozřešena a zůstala by znepokojivě otevřená. To, že mnoho literárních kritiků považuje Raskolnikovovo vzkříšení v Epilogu za nepřesvědčivé, přisuzuje Gibian tomu, že kritici doposud opomíjeli symbolickou rovinu románu, která

⁶⁸ Tamtéž, s. 603.

Raskolnikovovo vzkříšení ohlašuje již před Epilogem.⁶⁹

Komentář: Gibianova hypotéza vychází ze strukturální analýzy románu. Epilog je obhajován na základě symbolické struktury celého románu. Zároveň je poukázáno na novozákonní zdroje Raskolnikovova příběhu, čímž je přítomnost Epilogu v románu přesvědčivě obhájena. Gibian se však nepouští do úvah nad Raskolnikovovou konverzí, čímž se nevystavuje námitkám jiných kritiků, kteří tuto konverzi považují za psychologicky nepřesvědčivou a příliš náhlou. Gibian však letmo poukazuje na východisko, když v Raskolnikovově cestě na Sibiř nalézá stopy evangelijního pašijového narativu.⁷⁰ Nepřímo se tak dotýká mesiášských motivů, které Raskolnikovova doprovázejí.

V roce 1970 se tématem Epilogu zabývá **M. Willett** ve svém článku *The Ending of Crime and Punishment*. K nezbytnosti Epilogu poukazuje *román jako celek*, konkrétně pak jeho *téma, struktura, uspořádání, symbolika, styl a postavy*.⁷¹ Hlavním důkazem pro nezbytnost Epilogu je podle Willett Raskolnikovovo kolísání mezi Svidrigajlovem a Soňou jakožto dvěma možnými východisky.⁷² Dalším argumentem svědčícím pro Epilog je podle Willett téma vzpomínek na dětství, které se v románu objevuje v nostalgické souvislosti s Raskolnikovovým harmonickým dětstvím jakožto spásonosná a umravňující vzpomínka.⁷³ Přesvědčivějším argumentem je tvrzení, že Epilog byl v 19. století pevnou součástí románu jako žánru, který v románu figuruje jako literárně vyvažující prvek.⁷⁴

Komentář: Předložené argumenty nejsou příliš originální a navíc nejdou dostatečně do hloubky. Raskolnikovovo kolísání mezi Svidrigajlovem a Soňou není dostatečně definované, charakteristika Soni jakožto *vtěleného Krista*⁷⁵ je nepřesvědčivě povrchní. Argument týkající se vzpomínek na dětství není dostatečně podložen románovou analýzou. Argumentace opírající se o strukturální a symbolickou podobu románu je převzata z Gibiana.⁷⁶

⁶⁹ GIBIAN, George. Traditional symbolism in Crime and Punishment. In: GIBIAN, George. (ed.). *Crime and Punishment: The Coulson Translation, Backgrounds and Sources, Essays in Criticism*. New York, London: W. W. Norton & Company 1989, s. 539.

⁷⁰ Tamtéž, s. 537.

⁷¹ WILLETT, Maurita. The Ending of Crime and Punishment. In *Orbis Litterarum*. 25 (3), 1970, s. 246.

⁷² Tamtéž, s. 248-249.

⁷³ Tamtéž, s. 255.

⁷⁴ Tamtéž, s. 256.

⁷⁵ Tamtéž, s. 254.

⁷⁶ Tamtéž, s. 252-253.

O dvacet let později (1992) se tématem legitimacy Epilogu zabývá **D. Matual** ve svém článku *In defense of the Epilogue of Crime and Punishment*. Svoji obhajobu Epilogu rozděluje na část psychologickou a estetickou. Podrobuje tak Epilog analýze ze dvou hledisek. Ve prospěch přesvědčivosti Epilogu uvádí charitativní a humanitární rysy Raskolnikovovy rozdvojené osobnosti. Ty podle něj byly doposud upozadřovány.⁷⁷ Stejně jako Willett, i Matual uvádí Raskolnikovovy vzpomínky na dětství jako zdroj jeho humanitárních rysů.⁷⁸ Pod estetické hledisko řadí Matual opakující se románové symboly a témata ohlašující vzkříšení v Epilogu. Provokativně působí hypotéza Boží prozřetelnosti, která přivedla Raskolnikova k jeho vraždění. Bůh dopustil tento zločin ve svém plánu přivést vraha ke spáse. Matual tuto hypotézu vkládá do úst románového detektiva Porfirije.

Komentář: Estetické argumenty opakují Gibianovy závěry a nepřinášejí k tématu Zločinu a trestu nic nového. Psychologické argumenty jsou v dostojevskologickém výzkumu v době napsání Matualova článku již obecně známé. Zajímavější je hypotéza, podle níž byla Raskolnikovova vražda v Božím plánu za účelem jeho spásy. Je vážnou hermeneutickou otázkou, je-li možné tímto způsobem Porfirijova slova vykládat. Tato hypotéza je navíc eticky a teologicky neudržitelná. Tím, že se u Raskolnikova kritik vyhnul analýze jeho mesiášských rysů, byl nucen ji nahradit daleko provokativnějším konceptem tzv. šťastné viny.⁷⁹

P. Meyer ve svém článku *Crime and Punishment: Dostoevsky's Modern Gospel* (1998) předkládá sympaticky odvážnou teologickou analýzu Epilogu. Zločin a trest považuje za pokus o vytvoření nového evangelia pro moderního čtenáře. Román je inspirován konkrétními oddíly z Janova evangelia, především v případě parodického zpodobení Raskolnikova jakožto evangelijního Ježíše. Epilog je obdobou závěrečné dvacáté čtvrté kapitoly tohoto evangelia.⁸⁰ Román je vystavěn na podkladě dvou příběhů, které se definitivně propojují až v Epilogu. Základním příběhem románu je Raskolnikovovo detektivní dobrodružství. Pod ním ale čtenář zaslychá tóny parodizovaného Janova evangelia, které zcela zřetelně zazní v Epilogu. Smyslem Epilogu je oba příběhy propojit a dát románovému ději a jeho

⁷⁷ MATUAL, David. In Defense of the Epilogue of Crime and Punishment. In *Studies in the novel* 24 (1), 1992, s. 107.

⁷⁸ Tamtéž, s. 109.

⁷⁹ Podstata „šťastné viny“ je evangelijně vyjádřena např. v Lk 15:7. SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2008, s. 192.

⁸⁰ MEYER, Priscilla. Crime and Punishment: Dostoevsky's Modern Gospel. In *Dostoevsky Studies: New Series* 2 (1), 1998, s. 69-79, s. 70.

parodické dimenzi celkový smysl.⁸¹

Komentář: Některé paralely mezi románovým a novozákonním textem, které Meyer uvádí, jsou málo přesvědčivé. Přesto Meyer velmi správně poukazuje na intertextuální analogie mezi Raskolnikovovým a Ježíšovým příběhem. Meyer však neuvádí tyto analogie do souvislosti s pašijovými a mesiášskými tématy, které jsou ovšem pro pochopení Epilogu klíčové. Meyer také nevysvětluje, jakým způsobem Epilog objasňuje parodickou rovinu románu a nezodpovídá na otázku, jaký význam a smysl má autorovo intertextuální oblékání ústředního hrdiny románu do ježíšovského hávu. Souhlasím s tvrzením, že román je pokusem o vytvoření moderního evangelia. Co je obsahem tohoto moderního evangelia, však Meyer svým čtenářům neprozrazuje.

Silně ortodoxní a fundamentalistické stanovisko ve vztahu k Epilogu zastává **T. Kasatkyna** ve svém článku *The Epilogue of Crime and Punishment* publikovaném v roce 2006 v Oxfordu. Svůj výklad staví na nacházení analogií mezi konkrétními románovými výjevy a významnými ruskými ikonami a pravoslavnými církevními texty. Kasatkyna zachází v tomto neobvykle zvoleném přístupu tak daleko, že za *skutečného hrdinu* románu považuje konkrétní historickou ikonu, která se v románu ani nevyskytuje.⁸² Soňa v románu plní úlohu živé ikony. Raskolnikovými spoluvězni je přímo uctívána jako transcendentní bytost. Raskolnikov je na druhé straně představitel ateismu. Kasatkyna detailně sleduje románový popis Soni a poukazuje na ty prvky jejího oblečení, které představují náboženskou posvátnost. Její vlasy jsou dokonce přirovnávány ke svatozáři.⁸³ Náboženské symboly, které v románu nachází, mají jakoby sami za sebe svědčit o přesvědčivosti Epilogu.

Komentář: Kasatkyna pracuje s románovým textem až s neuvěřitelnou interpretační volností. Nejen že se ikony, které mají dokazovat legitimitu Epilogu, v románovém textu nevyskytují, kritička se ani nepokusila poukázat na Dostojevského případný vztah k těmto ikonám. Podobně jsou v článku prezentovány církevní texty, které k románu nemají téměř žádný konkrétní vztah. Nejzávažnější je však zcela nekritická a neodborná práce se symboly. Konkrétní předměty i lidé jsou buď s povrchní samozřejmostí považovány za náboženské

⁸¹ Tamtéž, s. 71.

⁸² KASATKYNA, Tatyana. *The Epilogue of Crime and Punishment*. In PEACE, Richard (ed.). *Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment: A Casebook*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 178.

⁸³ Tamtéž, s. 176.

symboly (např. vlasy jako svatozář) nebo jsou pod nápirem svatosti zcela připraveny o své lidství (Soňa jako ikona). Kasatkyna se tak ve snaze obhájit legitimitu Epilogu dopustila nekritické redukce, která téměř všechny motivy románu převádí do konfesního kontextu, z něhož ona sama vychází. Její přísné oddělování oblasti absolutní víry (Soňa) a nevíry (Raskolnikov) však hovoří spíše v neprospěch Epilogu než naopak.

Obdobný interpretační přístup zvolil i **J. G. Tucker** ve své knize *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment* (2008). Tucker problém Epilogu řeší z hlediska estetického, aspekt psychologický zcela opomíjí a překonává ho jazykem fundamentalismu. Epilog neuzavírá jen děj románu, ale osudy románových postav.⁸⁴ Celý román je vystaven na protikladu Západního racionalismu (tomu v románovém příběhu dočasně propadá Raskolnikov) a pravoslavné víry (tu Raskolnikov nalézá v Epilogu). Rozdělení Epilogu na dvě kapitoly odpovídá podle Tuckera této dichotomii. První kapitola Epilogu (zde Raskolnikov vnitřní konverzi odmítá) je podle Tuckera Západně racionalistická, druhá kapitola Epilogu (zachycující vzkříšeného Raskolnikova) již patří do světa pravoslavné víry. Rozdělení Epilogu podle Tuckera odpovídá Raskolnikovovu duchovnímu rozštěpení. Raskolnikovova víra i konverze jsou Tuckerem definovány jako opuštění západního racionalismu (v podobě utilitaristického socialismu) ve prospěch pravoslavné víry.⁸⁵ Raskolnikovova konverze není podle Tuckera možná v západním kontextu první kapitoly Epilogu. Je proto autorem odsunuta do pravoslavné kapitoly Epilogu.⁸⁶ Tucker námítky k psychologicky nepřesvědčivé Raskolnikovově náhlé konverzi řeší tím, že tuto konverzi umísťuje za hranice rozumu do oblasti víry, která *se pohybuje za hranicemi logiky*.⁸⁷ Bachtinovy námítky vůči Epilogu Tucker vyvrací tvrzením, že monofonní hlas víry v románu je, ačkoliv byl autorem skryt.⁸⁸

Komentář: Největší slabinou této kritiky je přísné oddělování víry a rozumu, náboženství a ateismu. Pokud by Dostojevskij chtěl vystavět román na těchto ostře kontrastujících protikladech, jak je možné vysvětlit přítomnost Raskolnikovových ježíšovských rysů, Porfirijových sympatií k němu a Raskolnikovových charitativních

⁸⁴ TUCKER, Janet G. *Profane challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*. New York – Amsterdam: Rodopi, 2008, s. 210.

⁸⁵ Tamtéž, s. 231-214.

⁸⁶ Tamtéž, s. 215.

⁸⁷ Tamtéž, s. 217.

⁸⁸ Tamtéž, s. 218.

a mesiášských tendencí? Tucker se také zcela vyhnul otázce přesvědčivosti Raskolnikovovy konverze. Negativní definici víry (víra je to, co se vymezuje vůči Západnímu racionalismu) taktéž považují za neuspokojivou. Tuckerův pojem víry zůstává v oblasti fundamentalistického tajemna.

Pokus o nalezení nového východiska

Raskolnikovova proměna je nejčastěji odmítána na základě diskontinuity duchovního vývoje této postavy. Je prý Raskolnikov sekulární a je prý Raskolnikov náboženský. Zatímco kritikové Epilogu svoji obhajobu staví na zdůrazňování Raskolnikova sekulárního, opírají se obhájci Epilogu o Raskolnikova náboženského. Východiskem z tohoto sporu je nalezení pojítka, které oba Raskolnikovy propojí v jednu psychologicky přesvědčivou osobnost. Mohli jsme vidět, že hranice mezi Raskolnikovem sekulárním a náboženským je v románu oboustranně narušována. I Raskolnikov sekulární má silně náboženské rysy (Močulskij, Merežkovskij) a Raskolnikov vzkříšený si i v Epilogu podržuje svoje rysy nihilistické a to navzdory některým fundamentalisticky laděným kritikům (Tucker, Kasatkyna), kteří se ve svém apologetickém úsilí snaží potlačovat démonské rysy Raskolnikovovy povahy a hlásají Raskolnikovovu totální (a tudíž nepřesvědčivou) konverzi ke křesťanské víře. V tomto článku se řadím mezi zastánce Epilogu. Beru tedy vážně skutečnost Raskolnikovovy konverze. Nepřehlížím však sekulární rysy Raskolnikovovy povahy a odmítám jakékoliv konfesní znásilnění Raskolnikova a jeho zasunutí do předem daných konfesních měřítek. V konfrontaci s fundamentalistickými kritiky tvrdím, že Dostojevskij v románu předkládá konfesně nedefinovanou, alternativní podobu náboženské víry, která sice vychází z biblických zdrojů, je však nezávislá na jakékoliv formě církevního křesťanství. Dostojevskij přenáší téma křesťanské víry do svého románu a konfrontuje ho s alternativními pseudonáboženskými idejemi, čímž implicitně zodpovídá na otázku po podstatě víry. Dostojevskij však není apologetou křesťanské víry v explicitním slova smyslu již proto, že jeho náboženské myšlení nelze uzavřít do rámce žádné konkrétní denominace.⁸⁹ Nejnovější publikace zabývající se religiózními tématy v Dostojevského tvorbě spíše varují před pokusem číst tohoto spisovatele jakožto zastánce církevního křesťanství.⁹⁰ Dostojevského je možné číst pouze jako

⁸⁹ CASSEDY, Steven. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

⁹⁰ BERCKEN, Will Van Den. *Christian Fiction and religious Realism in the Novels of Dostoevsky*. London – New York – Delhi: Anthem Press, 2011.; JONES, Malcolm. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press, 2005.

spisovatele, který vzal náboženský aspekt lidské existence velmi vážně. Na poli náboženské víry se však i prostřednictvím častých biblických odkazů, motivů a témat pohybuje s neobyčejnou volností. Raskolnikov je tedy až do konce románu znepokojivě nábožensky ambivalentní. Co je tedy tím pojítkem, které propojuje starého a nového Raskolnikova? Sekulárního a vzkříšeného Raskolnikova spojuje vykupitelský a mesiášský motiv. Vezmeme-li vykupitelské a charitativní snahy románového Raskolnikova vážně a akceptujeme-li humanitární motivy vraždy, můžeme násilného Raskolnikova chápat jako falešného mesiáše. Otázkou románu pak není totální proměna Raskolnikova, nýbrž převrácení jeho násilného napoleonského vykupitelského programu ve víru, která již není založena na násilí, nýbrž na Sonině trpělivé, mučednický obětavé mírnosti. Taková konverze bere vážně jak románového Raskolnikova, tak Raskolnikova Epilogu a je psychologicky a literárně přesvědčivá. Tím, že není konfesně definována, nemusí se jí bát ani ateističtí kritici, kterým se Raskolnikovova nová víra zdá být příliš umělá a neslučitelná s Raskolnikovovou rozdvojenou duší (Bachtin). Nyní budu postupně definovat Raskolnikovovy vykupitelské tendence, jeho konverzi a na závěr i podobu jeho nové víry.

Falešný mesiáš

Výraz „falešný mesiáš“ provokuje svojí inherentní protikladností. V souvislosti s vrahem Raskolnikovem tento protiklad vynikne ještě ostřeji. Právě protiklady jsou hlavním nástrojem *karnevalové kultury*, do níž **M. Bachtin** Dostojevského jakožto spisovatele zařadil a považuje ho za jeho typického představitele.⁹¹ Bachtin karnevalovou kulturu sleduje od dob antiky přes renesanci až po Dostojevského. Cílem karnevalu jakožto zprvu lidového a později literárního žánru je strhávat vše posvátné a vysoké ve svůj opak. Jeho smyslem je pak obroda staré pravdy, která se, podobně jako orná půda oráním, prokypří novým, životadárným smyslem. Dostojevského převrácení biblických témat a umístování těchto témat do provokativně nízkých, sekulárních kontextů podle Bachtina spadá právě do žánru karnevalové kultury. Smyslem pokřívování náboženských motivů v Dostojevského díle není znevažování náboženské tradice, ačkoliv smích je klíčovým nástrojem karnevalové kultury. Karneval testuje vše staré a ustálené v úsilí o jeho následnou obrodu. Lze-li Zločin a trest chápat jako pašijový román směřující ke konečnému vzkříšení hlavního hrdiny v Epilogu, můžeme základní

⁹¹ BACHTIN, Michail M. *Dostojevskij umělec: K poetice prózy*. Praha: Československý spisovatel, 1971; BACHTIN, Michail. M. *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Argo, 2007.

syžet románu považovat za karnevalovou cestu k obnově života. Zločin a trest je tedy především románem o vzkříšení. Vezmeme-li navíc vážně románové soupeření (testování) Soniny víry a její karnevalově převrácené podoby v případě Raskolnikova, můžeme právě náboženskou víru považovat za téma, které v tomto románu prochází svoji karnevalovou zkouškou. Celý román tak lze číst ve dvou rovinách. V rovině jednotlivce jde o zápas o spásu konkrétního člověka a v rovině širší jde o testování té síly (ideje či víry), která má obecně spásanosný charakter.

Většina kritiků Zločinu a trestu ví o Raskolnikovově rozdvojené osobnosti. Mállokterý kritik však bere v potaz vykupitelské rysy této ústřední románové postavy a rituálně obětní podobu jeho vraždy. Raskolnikov má, podobně jako jeho sestra Duňa, v románu asketicky mučednické rysy a navíc ho doprovází novozákonní pašijové odkazy. Nábožensky asketické motivy zaznívají nejzřetelněji z úst Porfirije, který odhalil sekulárně náboženské rysy Raskolnikova myšlení: *Pokládám vás (Raskolnikova) za jednoho z takových, kterým možno třeba střevo vyříznout a budete státi a s úsměvem hleděti na trapiče.*⁹² Porfirij však Raskolnikovovo vykupitelské mučednictví podmiňuje a tím jej vyvazuje z jeho falešného mesianismu: *... najdete-li ovšem víru nebo Boha. Nuže nalezněte je tedy a budete žítí.*⁹³ Na vykupitelský rys Raskolnikova chování upozorňují vztahy téměř všech románových postav. Každá postava se nachází v síti zaprodání, možného vykoupení a potenciálního vykupování druhých. Svidrigajlov je ze své zdrcující finanční situace vykoupěn penězi své manželky, avšak toto vykoupení jej znovu zotročuje. Sám se později ocitne v roli vykupitele, když nabízí mladé dívce obrovský finanční obnos, krátce poté však páchá sebevraždu. Vykupitelský motiv nacházíme nejzřetelněji v Raskolnikovově rodině. Raskolnikovova sestra se obětuje pro svého bratra do té míry, že přijímá návrh ke sňatku s finančně zajištěným Lužinem, kterým zároveň opovrhne. Raskolnikovova vražda je částečně odpovědí na tuto rodinnou situaci a má sloužit k vykoupení matky a sestry z jejich tíživé situace, do které kvůli Raskolnikovovi samy obětavě vstoupily. Stejný motiv oběti a vykoupení nacházíme v rodině Soni, jejíž oběť pro rodinu má však převrácené rysy. Soňa obětuje sama sebe ne skrze vraždu, ale sebezaprodáním se do prostituce. Raskolnikov si tuto souvislost oběti mezi ním a Soňou uvědomuje, a proto říká: *Neučinila jsi snad totéž? Také jsi překročila. Měla jsi sílu překročiti. Vztáhla si na sebe ruce ... zničila si život ... svůj ... to je přece lhostejné.*⁹⁴

⁹² DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 239-240.

⁹³ Tamtéž, s. 130.

⁹⁴ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 2. svazek, Praha, 1927, s. 201.

Raskolnikov si zatím neuvědomuje, že Sonina vykupitelská síla je založena na opačném principu než jeho. Není to síla napoleonská (založena na hrubé síle a obětuje druhého), ale kristovská (zakládá se na slabé síle⁹⁵ a obětuje sebe).

Vykupitelské motivy Raskolnikovova chování nelze pochopit bez porozumění pseudonáboženských rysů jeho vraždy. Román vylučuje především možnost motivu vlastního obohacení: *kdybych ji byl zabil jenom proto, poněvadž jsem měl hlad... nyní... bych byl šťasten. Věz to!*⁹⁶ Motiv oběti je částečně obsažen v pojetí vraždy jako způsobu, jak vykoupit matku a sestru z tíživé finanční situace. Raskolnikovovy charitativní skutky (darování peněz chudým, záchrana lidských životů při požáru atd.), jeho sympatie k poníženým a chudým (rozhovor s Marmeladovem a zájem o situaci v Sonině rodině) a jeho zájem o sociální otázky (setkání s opilou dívkou, která se stala *procentem*⁹⁷) humanitární motiv vraždy rozšiřují. Soňa se nad tímto rozparem pozastavuje: *Jak můžete sám poslední rozdati a zabil jste, abyste oloupil!*⁹⁸ Ani zde se však nelze zastavit. Výklad stěžuje skutečnost, že ani sám Raskolnikov není jistý, v čem motiv vraždy spočívá. Sám Raskolnikov v románu říká, že vražda byl experiment, který měl prověřit, kým Raskolnikov je, je-li *Napoleonem* (nadčlověkem, který nepodléhá mravnímu zákonu) či vši (obyčejným člověkem). *Nezabil jsem ji proto, abych pomohl matce... nesmysl! Nezabil jsem ji proto, abych až nabudu prostředků a moci, stal se dobrodincem lidstva. Nesmysl! Zabil jsem ji prostě ... pro sebe jsem zabil, pro sebe jediného. ... A co je hlavní ... ani peněz jsem nepotřeboval, Soňo, když jsem ji zabil; nebyly mi ani tak potřebny peníze, spíše něco jiného, chtěl jsem seznati tehdy a co nejdříve ... seznati, jsem-li veš, jako všichni, anebo člověk? Budu-li moci přestoupiti či nebudu-li moci? Jsem-li tvor slabý, nesmělý, anebo mám-li právo...* (zabít, pozn. autora práce).⁹⁹ Zde se nabízí ryze psychologický výklad na základě komplexu méněcennosti. Román však psychologickou rovinu překračuje, ačkoliv ji nevyklučuje. Román je však psychologický pouze částečně. Obsahuje sice propracovanou psychologii zločinu, toto téma však není tématem ústředním. V knize se objevují pokusy pochopit Raskolnikovovo drama prizmatem psychologie (např. během soudního líčení nebo u jeho přátel, kteří přemítají nad příčinou Raskolnikovovy „nemoci“). Dobře informovaný čtenář však zná autorův kritický

⁹⁵ Parafraze Pavlovy koncepce síly ve slabosti v 2K 10-13.

⁹⁶ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 72.

⁹⁷ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 1. svazek, Praha, 1927, s. 63.

⁹⁸ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 71.

⁹⁹ Tamtéž, s. 79.

postoj k psychologickým postupům a ví, že psychologické hlasy mají v románu vedlejší roli. Dobrý čtenář nemůže přehlížet časté užití biblických motivů v tomto románu. Transcendentní (pseudonábožensky mesiášské) dimenze Raskolnikovovy vraždy si nejjřetelněji ze všech postav povšimne Porfirij. Porfirij vytuší, že motiv této *fantastické*¹⁰⁰ vraždy je skryt v Raskolnikovově článku, který předkládá jeho napoleonskou teorii *neobyčejného člověka*¹⁰¹ (nadčlověka). Do popředí se tak nakonec dostává motiv napoleonský. Koho či co však v románu tento Napoleon představuje? Napoleon je *neobyčejný člověk*, tyran, představitel vůle k moci, ačkoliv ve jménu lidstva, pokroku a spravedlnosti. Raskolnikovův vykupitelský motiv vychází z bolestného vědomí o všeobecném utrpení lidstva, vychází tedy z teodiceje. Proto Raskolnikov hovoří o Novém Jeruzalému: ... *nechci čekat na všeobecné blaho. ... Nechtěl jsem pouze jít mimo hladovějící matku, mačkaje v kapse svůj rubl v očekávání 'všeobecného blaha'*.¹⁰² Pro Raskolnikova Napoleon představuje převrácenou mesiášskou postavu. *Neobyčejný člověk* má eschatologické rysy. Zatímco *člověk obyčejný je pánem přítomnosti ... člověk neobyčejný je pánem budoucnosti ... dokud nenastane Nový Jeruzalém*.¹⁰³ Porfirij zná Raskolnikovův článek o neobyčejných lidech a ví, že Raskolnikovův **Nový Jeruzalém** je ve skutečnosti ateistickou deformací původní náboženské myšlenky. I Soňa Raskolnikovovu teorii pojmenovává slovníkem náboženské terminologie. Soňa pochopila, že tento *mračný katechismus* (мрачный катехизис) stal se mu jeho vírou a zákonem.¹⁰⁴ Tento mračný katechismus je oděn do podoby falešného mesianismu. Raskolnikovův politický teror vyrůstá z podhoubí pokřivených náboženských mesiášských představ. Taková syntéza je podle Berďajeva typická pro ruské myšlení: *Vedle Židů je ruský národ národem nanejvýš mesiánským, mesianismus prochází celými ruskými dějinami až ke komunismu*.¹⁰⁵ Tématem ruského mesianismu se v současnosti zabývá např. P. J. S. Duncan.¹⁰⁶ Souvislostí mezi totalitarismem a biblickým motivem mesiášství si v oblasti české systematické teologie dobře povšiml C. V. Pospíšil.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 125.

¹⁰¹ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 2. svazek, Praha, 1927, s. 110-112.

¹⁰² Tamtéž, s. 130.

¹⁰³ Tamtéž, s. 113.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 78.

¹⁰⁵ BERĎAJEV, Nikolaj A. *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: Oikúmené, 2003, s. 13.

¹⁰⁶ DUNCAN, Peter J. S. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*. New York: Routledge, 2014.

¹⁰⁷ POSPÍŠIL, Ctirad. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 91, 96.

Raskolnikovova oběť

Výkupná oběť *neobyčejného člověka* spočívá v tom, že musí unést tíhu bytí „nad zákonem“, a právě zde Raskolnikov selhává, tuto nadlidskou roli neunes. To, že nadčlověk musí na cestě k této oběti navíc obětovat ještě životy druhých, tuto filosofii oběti ještě více komplikuje. Téma oběti prochází románem od jeho začátku až do konce. Již samotná Raskolnikovova vražda je převrácenou podobou Ježíšovy oběti, která spočívá v položení života za druhé, zatímco Raskolnikov obětuje život druhého člověka. Přesto vykupitelské motivy obou obětí spolu souvisí. Raskolnikovova vražda je motivována vykupitelskými ambicemi a je navíc doprovázena teodicejními tématy. Prostředí, v němž se odehrává románový příběh, volá po záchraně. Bude mít Raskolnikovova oběť spásanosný efekt? Raskolnikov jakožto ambiciózní mesiáš selže. Na cestě k Sonině víře musí projít opětovným převrácením (dekarnevalizací) svého mesiášského projektu a chápání oběti. Proto lze závěrečná slova Epilogu o *hrdinském činu* číst jako předzvěst Raskolnikovova sebeobětování jakožto jediné možné odpovědi na spáchanou vraždu.

V Epilogu se setkáváme s lidskou obětí ještě jednou. Raskolnikov má být spoluvězni obětován jako *neznaboh*. Spoluvězni dobře vycítili pseudonáboženské rysy Raskolnikovovy vraždy. Nenávidí ho a dokonce ho chtějí i zabít. Raskolnikov se nebrání, je dokonce ochoten tuto oběť podstoupit. Raskolnikovova koncepce oběti (přechod od obětování života druhého člověka k obětování života vlastního) se tedy začíná pomalu proměňovat. Spory mezi ním a ostatními vězni se týkají náboženské otázky: *Jsi neznaboh! Nevěříš v Boha. Měli by tě zabít. Nikdy nemluvil s nimi o Bohu a o víře, ale oni chtěli ho zabít jako neznaboha.*¹⁰⁸

Zajímavý výklad obětní praxe podává francouzský filosof, literární kritik a dostojevskolog **R. Girard**. K nalézání zástupné oběti (ke spuštění perzekučního mechanismu) dochází v dobách společenské krize a rozpadu tradičních institucí.¹⁰⁹ Girard tuto krizi definuje jako stav, kdy společnost upadá do chaosu vzájemné nerozlišitelnosti jednotlivců.¹¹⁰ Tento stav je spouštěčem perzekučního procesu. Za viníka je označen jednotlivec.¹¹¹ Proti sobě stojí oběť a perzekvující společnost, která si však skutečnosti perzekučního procesu není vědoma. Smyslem určení

¹⁰⁸ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 234.

¹⁰⁹ GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 19.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 20.

¹¹¹ Tamtéž, s. 28.

oběti a jejího obětování je očištění nemocné společnosti.¹¹² Perzekuční myšlení zůstává vždy v oblasti nevědomí. V mýtech je toto myšlení zakrýváno a narativními prostředky maskováno.¹¹³ V lidské přirozenosti je navíc obsažena tendence vidět obětní beránky v druhých a svoji vlastní vinu odsouvat do podvědomí.¹¹⁴ Oběť je vybrána na základě znaků odlišnosti od většinové společnosti a jelikož zároveň pro společnost plní očišťující funkci, je vzápětí v mýtickém myšlení uctívána jako *farmakos*. Zodpovědnost oběti je tak dvojitá, je zodpovědná za společenský chaos a zároveň je jí přidělena i úloha uzdravovatele.¹¹⁵ Toto kolektivní násilí perzekučního mechanismu leží podle Girarda u kořenů lidské kultury. Skrytost tohoto mechanismu odhalují až evangelia, ale již texty Starého zákona ukazují stejným směrem. Na základě analýzy Ž 35:19, J 15:25, L 22:37 a Mk 15:28 Girard ukazuje, že biblický text demaskuje podstatu perzekučního mýtu. Oběť je zde vyňata z kolektivní viny a jasně označena za nevinou.¹¹⁶ Tento demytologizační proces dovršují evangelia, především pak pašijový narativ. Girard dokládá, že Ježíš je v tomto narativu obětí perzekučního mechanismu.¹¹⁷ Na rozdíl od většiny mýtů však evangelia perzekuční mechanismus neskrývají, ony ho naopak otevřeně podrývají. Vyvracejí jej jasným deklarováním nevinnosti ústřední oběti.¹¹⁸ Toto maření perzekučního mechanismu evangelia provádí jeho explicitním vyvrácením, odkrytím a převrácením.¹¹⁹ Girard v této souvislosti uvádí, že nevědomost perzekučního myšlení je v evangeliu odkryta (pojmenována) v Lk 23:34.¹²⁰ Ježíš překonává perzekuční mechanismus tím, že vydává sám sebe jako zástupnou oběť, čemuž učedníci nemohou rozumět, neboť i oni v pašijovém narativu síle perzekučního mýtu propadnou (Petrovo zapření a rozptýlení ostatních učedníků). Učedníci naopak stále počítají s obvyklým násilím (jako součást perzekučního myšlení) triumfálního mesianismu, který Ježíš vyvrací v Mt 16:23.¹²¹

Umístíme-li Raskolnikovovu oběť do kontextu Girardovy teorie, nacházíme v románovém textu společnost ve stavu krize morálního a sociálního úpadku. Téma nerozlišování zaznívá zřetelně v Raskolnikovově teorii o lidech *obyčejných*

¹¹² Tamtéž, s. 31-32.

¹¹³ Tamtéž, s. 116.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 51.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 53-54.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 118-119.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 121-123.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 124.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 135.

¹²⁰ Tamtéž, s. 126-127.

¹²¹ Tamtéž, s. 179.

a *neobyčejných*. Z krize nerozlišitelnosti vyvádí společnost Raskolnikov. Téma oběti se však štěpí. Na první pohled je jí zabitá stařena Alena. Alena nese zřetelné znaky obětního beránka. Je lichvářkou (zde možná zaznívá Dostojevského notoricky známý antisemitismus) a v románu nemá téměř jediný pozitivní rys. Čtenář má pocit, jakoby nás chtěl autor přesvědčit o tom, že tato lidská bytost je zbytečná. Nikde v románu se autor nepokusil tuto postavu čtenáři přiblížit, vzbudit ve čtenáři lítost nad její násilnou smrtí. V celém románu je dokonce její smrt vedlejším tématem. Ani vzkříšený Raskolnikov nikdy nevyjádří lítost nad Alenou, kterou zavraždil. Hlubší pohled prozrazuje, že obětí je zde Raskolnikov ve své roli falešného mesiáše. Jeho zločin je koncipován jako sekulárně náboženská oběť pro lidstvo. Stejně jako v perzekučním mýtu je Raskolnikov obětí i farmakos zároveň. Jeho oběť se však na rozdíl od Aleny nachází ve středu zájmu celého románu. Přesto se román o Raskolnikovově oběti vyjadřuje nepřímou, téměř skrytě. Právě tato skrytost je však podle Girarda trvalým motivem perzekučního mýtu: *Čím méně nějaký text o obětním beránkovi mluví a čím méně dokáže utvářející princip rozpoznat, tím více je obětním beránkem ovládan.*¹²² Román *Zločin a trest* však patří mezi mýty moderního světa, které pod vlivem evangelií *odhalují perzekuční mechanismus jako hanebnost.*¹²³ Raskolnikovovo perzekuční násilí, které páchá sám na sobě, je v Epilogu demaskováno a převráceno ve svůj opak odkazem na jeho budoucí *hrdinský skutek*. Raskolnikov perzekuční mechanismus překonává až ježíšovským obětováním vlastního života.

Pašijový román

Raskolnikovova cesta na Sibiř je v románu paralelně doprovázena pašijovými odkazy. O Raskolnikovově trestu se zde hovoří jako o *cestě na Golgotu*¹²⁴, některé části románu připomínají konkrétní evangelijní výjevy z pašijového cyklu. Jde např. o téma výsměchu, který Ježíše na Golgotě provází.¹²⁵ Právě výsměchu se Raskolnikov obává nejvíce (u Soni) a musí se s ním skutečně vypořádat i ve věznici. S tím souvisí i testování mesiášské síly v podobě posměchu na Golgotě,¹²⁶ jemuž čelí i Raskolnikov na několika místech románu. Celý román lze nakonec číst jako

¹²² Tamtéž, s. 138.

¹²³ Tamtéž, s. 164-165.

¹²⁴ V Mužikově překladu románu nacházíme pojem Kalvárie v kontextu přijetí Raskolnikovova trestu ve slovech Soni k Raskolnikovovi: *Spolu přes půjdeme na Kalvarii, spolu též kříž ponese.* Dostojevskij, F. M. *Zločin a trest*. 3. svazek, s. 83.

¹²⁵ Mt 27:27-31; Mk 15:16-20; L 23:36-38; J 19:2-3.

¹²⁶ Mt 27:39-44; Mk 15:29-32; L 23:35- 37. L 23:39.

testování dvou soupeřících mesiášských programů, Sonina a Raskolnikovova. Pašijovému příběhu odpovídá i románový rozvrh postav. Raskolnikova na Golgotu doprovází dvě ženy, Soňa a Duňa. Raskolnikovovi *nejlepšímu a nejrozumnějšímu* příteli Razumichinovi je při cestě na Kalvárii svěřena do péče Raskolnikovova rodina. Raskolnikovova slova ... *od toho večera stal se Razumichin jejich (Pulcherie a Duni) synem a bratrem*¹²⁷ vyvolávají v mysli čtenáře Kristova slova z kříže: *U Ježíšova kříže stály jeho matka a sestra jeho matky, Marie Kleofášova a Marie Magdalská. Když Ježíš spatřil matku a vedle ní učedníka, kterého miloval, řekl matce: 'Ženo, hle, tvůj syn!' Potom řekl tomu učedníkovi: 'Hle, tvá matka!' V tu hodinu ji onen učedník přijal k sobě. Vřelý vztah Raskolnikova k Razumichinovi připomíná vztah Ježíše k učedníkovi, kterého Ježíš miloval.*¹²⁸ Pašijové téma prochází celým románem. Nejzřetelněji je však zachyceno v Raskolnikovově snu o koni. Tento sen je tradičně vykládán jako poslední varování Raskolnikovova vnitřního svědomí před chystanou vraždou. Ubitý kůň je zřejmě na základě pohlaví (je to *herka*) spojován s ubitou ženou Alenou. Tento výklad považuji za nepřesvědčivý z několika důvodů. V románu nedochází pouze k jedné vraždě, nýbrž ke třem. Spolu se stařenou je ubita i těhotná Lizaveta. Koně ubíjí dav, nikoliv jednotlivec. Raskolnikov ve snu vystupuje jako vnější pozorovatel, který je celou událostí citově hluboce zasažen. Obětní role snového koně, který táhne těžký náklad, je navíc v rozporu s lichvářstvím ubité stařeny. Kůň zapražžený ke káře je obtěžkán nákladem, který daleko přesahuje jeho sílu. Kůň je slabý a náklad je těžký. Hlavním tématem snu je otázka síly a slabosti. Náklad tvoří skupina opilců, která hromadně usedá na káru a šleháním biče pobízí koně k jízdě. Opilci jakožto náklad (hříšné lidstvo), neúnosně těžké břímě (hříchy tohoto světa) a ústřední téma síly a slabosti v tomto výjevu poukazují směrem k pašijovému narativu. Kůň nepředstavuje stařenu, nýbrž Raskolnikova v jeho nadlidském, mesiášském úsilí. Malý Raskolnikov je jakožto snový pozorovatel tímto výjevem hluboce zasažen. Tradičně je to vykládáno jako hrůza z vraždy, kterou má později spáchat. Raskolnikov však není zasažen jen smrtí tohoto koně, nýbrž nadlidsky těžkým údělem jeho mesiášského úsilí, jeho mesiášským utrpením. Tento náklad je, nejen pro koně (ten je jen snovým zástupcem Raskolnikovova mesiášského úsilí), nýbrž především pro snícího, nesnesitelný. Zdrčený Raskolnikov se ve svém snu protlačí k mrtvému koni a objímá jej a líbá jeho hlavu.¹²⁹ Tak si Dostojevskij hraje

¹²⁷ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 2. svazek, Praha, 1927, s. 182.

¹²⁸ J 13:23; 19:26; 20:2; 21:7.20.

¹²⁹ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 1. svazek, Praha, 1927, s. 73.

s pašijovými tématy a scéna objímání koně se obrazově proměňuje ve scénu Piety. Paradoxem snu je skutečnost, že malý Raskolnikov vlastně ve snu objímá dospělého Raskolnikova, tedy sám sebe. Je-li tento sen skutečně varováním před spácháním vraždy, pak jediné v tomto smyslu. Byl-li by Raskolnikov schopen obejmout svého falešného mesiáše (to udělá až Soňa po spáchané vraždě), nemuselo k vraždě vůbec dojít. Pro člověka je úkol snového koně (Krista!) nemožný. Dostojevského přípravné zápisky k románu doslovně přirovnávají snového koně k Raskolnikovovi, a to v souvislosti s tíží jeho zločinu.¹³⁰ Břímě, které ve snu nese kůň, je ve skutečnosti Raskolnikovův vykupitelský zločin. Sám Raskolnikov je málem přejet koněm a je stejně jako herka ve snu bičován kočím.¹³¹ Po ráne bičem Raskolnikov dostává od žen dvacet kopějek.¹³² To je autobiografický rys románu: Dostojevskij při svém příjezdu do sibiřské věznice dostává od žen děkabristů kopii Nového Zákona, do jehož vazby skryly deset rublů. Tyto ženy zároveň vězňům poskytly jídlo a oblečení, neboť vězni nebyli připraveni na sibiřské klima.¹³³ Tento Dostojevského autobiografický prvek nám pomáhá propojit téma snu s cestou *na Kalvárii*, tedy s pašijovým tématem.

Sen uvádí téma, které posléze prochází celým románem. Je to téma vykupitelské síly, které Raskolnikova zcela pohltilo. Čí síla však ob stojí? Síla Raskolnikova nebo Sonina? Náklad, který kůň veze (vlastně celý svět) je sekulárním křížem falešného mesiáše, který musí *neobyčejný člověk* unést. Téma kříže a s ním související téma síly a slabosti prochází celým románem. Raskolnikova na Soni zajímá především jemu neznámá síla (dekarnevalizovaná křesťanská víra), se kterou Soňa snáší svůj úděl: *A snese-li to nebo nesnese? Nikoliv, nesnese, takové to nesnesou!... I vzpomněl si na Soňu.*¹³⁴ Raskolnikov se ptá, odkud Sonina síla pochází: *Proč si nezoufají? Proč si nezoufají? Proč jsou tak mírní a tišší? Mysli si, že si takové chování zaslouží? Proč si nezoufají?*¹³⁵ Otázka *Proč s nezoufají* se v Dostojevského přípravných poznámkách k románu objevuje velmi často

¹³⁰ WASIOLEK, E. *The Notebooks for Crime and Punishment*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 139.

¹³¹ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 1. svazek, Praha, 1927, s. 139.

¹³² Tamtéž, s. 140.

¹³³ KJETSAA, Geir. 1984. *Dostoevsky and his New Testament*. Atlantic Highlands: HUMANITIES PRESS INC., 1984, s. 6.

¹³⁴ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 88.

¹³⁵ WASIOLEK, Edward. *The Notebooks for the Crime and Punishment Fyodor Dostoevsky*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 77-78.

a prochází napříč celým zápisníkem.¹³⁶ V postavě Soni a její rodiny se téma tíhy, utrpení, oběti a síly utrpení snášet prolíná s problémy teodiceje. Matka Soni, která tíhu svého ponížení neunesla, se v románu v momentě své smrti vyčerpáním sama přirovnává ke strhanému koni: *Strhali herku ... Strhla se.*¹³⁷ To je ozvěna Raskolnikova snu o koni, které si dosavadní kritici tohoto románu dosud nepovšimli.

V souvislosti s tématem smrti Boha uvádí Raskolnikovův sen v jeho celé šíři teolog **R. E. Friedman** ve své knize *Mizení Boha*.¹³⁸ Autor velmi zajímavým způsobem dokládá vliv četby Dostojevského na F. Nietzscheho. Sleduje, jak motiv koně přechází z Dostojevského románů do Nietzscheho osobního života a nepřímo poukazuje na souvislost bití koně se smrtí Boha a pašijovými událostmi. Zmiňuje se o Nietzscheově konečném kolapsu v Turíně, kde v záchvatu svého šílenství objímá na ulici vozkou bičovaného koně, dokládá Nietzscheovu dobrou znalost Dostojevského románů a jeho fascinaci tímto ruským autorem.¹³⁹ Friedman se tak skrze románový motiv koně a jeho souvislostí se smrtí Boha dotkl tématu falešného mesiášství (u Dostojevského i Nietzscheho) aniž by jej však explicitně vyložil a doložil. Vzhledem k Nietzscheově provokativně sekulární práci s náboženskými tématy (např. v knize *Tak pravil Zarathustra*) a jeho teologickému a filologickému vzdělání je velmi pravděpodobné, že si Nietzsche povšiml mesiášských prvků Zločinu a trestu a mohl být jimi i ovlivněn.

Raskolnikovova konverze

Autentičnost Raskolnikovovy proměny byla napadána také z hlediska její psychologicky nepřesvědčivé náhlosti. Raskolnikovova nová identita podle některých kritiků příliš ostře kontrastuje s jeho původní identitou vraha a zastávce napoleonské ideje, a je tudíž taktéž psychologicky nepravděpodobná. Kam se v Epilogu poděl starý Raskolnikov? Tyto otázky jsem částečně zodpověděl v oddíle 4.1. Nyní se budu zabývat tématem konverze.

V souvislosti s Pavlovým a Janovým dualismem života a smrti a jejím propojením s Heideggerovou koncepcí autentické a neautentické existence **J. Macquarrie**

¹³⁶ Tamtéž, s. 76, 77, 78, 90 a 231.

¹³⁷ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927s. 98.

¹³⁸ FRIEDMAN, Richard. E. *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999, s. 176-180.

¹³⁹ Tamtéž, s. 157-209.

¹⁴⁰ MACQUARRIE, John. *An Existential Theology: A Companion of Heidegger and Bultmann*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, s. 129-133.

poukazuje na otázku přechodu z jednoho stavu do druhého.¹⁴⁰ Tím se dotýká i tématu Raskolnikovovy konverze, jelikož stopy janovského dualismu života a smrti jsou v románu Zločin a trest patrné (Gibian). O autentickou konverzi se nejedná v případě, když se v procesu přechodu z jednoho stavu do druhého vytrácí původní identita konvertity. Konverze tedy musí nutně obsahovat určitou kontinuitu mezi starým a novým já. To, co přetrvává navzdory konverzi, je *základní ontologická struktura* proměněného člověka, zatímco *onticky* je člověk zcela proměněn.¹⁴¹ J. Macquarrie k vystižení toho, co je konverze, užívá tří podobností o stavbě. Stará budova může být stržena a na jejím místě postavena budova nová. Druhou možností je rekonstrukce staré budovy. Třetí možností je rozebrání staré budovy, přičemž rozebraný stavební materiál bude použit ke stavbě budovy nové. Jedině třetí možnost představuje skutečnou konverzi. Teprve třetí podobnost zahrnuje prvky kontinuity i diskontinuity, které jsou nutnou součástí skutečné konverze.¹⁴² Námitka k Raskolnikovově konverzi, která je nepřijatelná z hlediska diskontinuity vzhledem k jeho předchozí identitě, je správná. V oddíle 4.1 jsem ukázal, že tato diskontinuita může být překonána, budeme-li Raskolnikovově konverzi rozumět jako zásadní proměně jeho mesiášského programu. Raskolnikovovy vykupitelské tendence nemizí. Prochází však zásadní proměnou.

Otázkou konverze v kontextu filosofie výchovy se zabývá **R. Palouš** ve své knize *Čas výchovy*. Otázku konverze vykládá na podkladě několika literárních příkladů včetně Dostojevského Zločinu a trestu. Palouš konverzi nepodmiňuje konfesně. K obratu může dojít zcela mimo rámec náboženství. Konverze dokonce není ani *přechod od jednoho světónázoru ... k jinému*.¹⁴³ Názorový přechod z jedné konfese ke druhé nemusí být ani konverzí.¹⁴⁴ Nejde zde tolik o proměnu teoretického názoru jako spíše o proměnu srdce: *Má-li dojít ke skutečné konverzi... musí být zasaženo... srdce*.¹⁴⁵ Lidské srdce neboli celkový vztah člověka ke světu, však člověk nemá ve svých rukou, nemá nad ním moc ani kontrolu. Jeden z příkladů konverze, který Palouš uvádí, se podobá Raskolnikovově konverzní zkušenosti. Jde o příběh mladého komunisty, který pod vlivem negativních dějinných zkušeností ztrácí svoji víru v komunismus, zažívá tíživou vnitřní prázdnotu a je pod vlivem četby románu *Quo Vadis* přiveden ke křesťanství. *Přitom nepopírá žádnou z hodnot, kterým*

¹⁴¹ Tamtéž, s. 132.

¹⁴² Tamtéž, s. 131-133.

¹⁴³ PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní Pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25415-2. 109.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 112.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 110.

se dříve obdivoval a které vyznával. Konverze nebyla pro něj rozchodem s vlastní minulostí ... ale jejím naplněním.¹⁴⁶ To přivádí Palouše k otázce uchování identity během konverze: *Četná moderní pojetí o konverzi předpokládají identitu osobnosti, identitu subjektu, identitu já.*¹⁴⁷ Palouš definuje autentickou konverzi jako proces, který obsahuje tři fáze: 1. fázi samozřejmého věření, 2. zhroucení dosavadních jistot, 3. nový život. Důležitou součástí konverze je tedy mezidobí mezi starou a novou vírou, v němž stará víra shořela.¹⁴⁸ Život beze smyslu je život otevřený možnosti sebevraždy. Podle Paloušova výkladu je zmíněné mezidobí mezi ztrátou smyslu a nalezením nového smyslu klíčem k podstatě konverze. Toto mezidobí náleží vyprázdnění prostoru pro novou víru. To, co tedy propojuje jednotlivé fáze konverze, je hledání smyslu, bez něhož člověk nedokáže žít. Další důležitou podmínkou konverze je to, že se nesmí dít z vůle konvertity. Dochází k ní naopak navzdory jeho vůli.¹⁴⁹ Možnost života beze smyslu Palouš vylučuje. Nihilismus proto Palouš umísťuje do oblasti mezidobí jako přechodnou fázi k přijetí nového smyslu.¹⁵⁰ Co se týče obsahové stránky třetí fáze konverze, definuje ji Palouš jako *sebevdání* čili *sebeodevdání se vyšší instanci*.¹⁵¹ Opakem sebeodevdávajícího se konvertity je podle Palouše *člověk-suverén*.¹⁵² Sebeodevdání se je podle Palouše jedinou daností konverze. Konverze není přijetím konkrétní ideologie a není ani přechodem od jednoho názoru k druhému. *Tím jediným obratem je sebevdání a sebeobětování.*¹⁵³ Palouš dále definuje konverzi na příkladě Raskolnikovovy proměny v Epilogu. Podle Palouše má Raskolnikovova konverze všechny znaky konverze.¹⁵⁴ Kritika Epilogu vychází podle něj z nepochopení Raskolnikovovy konverze. Nedorozumění plyne z toho, že čtenář v Epilogu očekává Raskolnikovovu absolutní proměnu, kterou následně považuje za nepřesvědčivou z psychologického hlediska. Palouš však poukazuje na humanitární aspekty románového Raskolnikova, které mají čtenáře na Raskolnikovovu konverzi připravit. Za nejkladnější postavu románu považuje Palouš *svatou prostitutku* Soňu. Její svatost však nespočívá v naplnění podmínek svatosti podle církevních měřítek (tím Palouš implicitně odmítá všechny konfesní interpretace Soniny svatosti). Její

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 132-133.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 134.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 135.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 138-139.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 141-143.

¹⁵² Tamtéž, s. 145.

¹⁵³ Tamtéž.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 150.

svatost spočívá v tom, že se pro svůj hřích necítí hodna náboženské úcty (Raskolnikov se v románu před Soňou klaní k zemi). Svoji pokorou, svým *sebeodevzdáním se do moci preordinované instance*, splňuje Soňa podmínku pravé zbožnosti.¹⁵⁵ Sonina víra je v ostrém protikladu k Raskolnikovově víře. Zatímco on chce tvořit své nové já vlastními silami a sebestvrzením vlastní síly, čímž si klade na cestě ke své konverzi překážky, ona je schopná absolutní sebeodevzdanosti. Až Sonina láska vnáší do Raskolnikovova života změnu. Tím je podle Palouše potvrzena další podmínka konverze. Je jí potřeba *záchranné ruky* neboli vnější zásah. Zatímco Raskolnikov se spoléhá na svoji racionální teorii, odevzdává se Soňa vyšší instanci.¹⁵⁶ Palouš však správně podotýká (v rozporu s mnohými interprety Dostojevského tvorby, kteří spor Soni a Raskolnikova považují za spor citu a rozumu), že podstatou konverze nemusí *být změna orientace z hlavy na srdce*. Na příkladě Felliniho filmu *Silnice* ukazuje, že ke konverzi může dojít i tam, kde rozum a intelekt nehrají žádnou roli. Zde se nejedná o přechod z modu rozumu do modu lásky (tak je často Raskolnikovovo dilema vykládáno), nýbrž o přechod z *puďy šelmy k mírnosti*.¹⁵⁷ *Konverze neznamená nutně změnu orientace od rozumu k citu, od hlavy k srdci, ale od sebe jako základní intence všeho usilování nebo rodu, národa, státu či lidstva jako centra smyslu veškerenstva k lásce...*¹⁵⁸

Raskolnikovova konverze ztrácí svoji psychologickou nepravděpodobnost na základě následujících argumentů: 1. Téma Raskolnikovova boje o spásu vlastní duše je ohlašováno prostřednictvím častého užívání biblických odkazů v románovém textu, především pak v románovém zpracování Janovy perikopy o vzkříšeném Lazarovi (J 11). 2. Raskolnikovovo obrácení nepřichází náhle, vezme-li čtenář v úvahu humanitární rysy Raskolnikovova jednání. 3. S tím souvisí i pochopení vraždy jako zvláštní, karnevalizované podoby humanitární oběti pro lidstvo. 4. Raskolnikovovu proměnu je třeba blíže definovat. Je-li definována jako zásadní proměna jeho mesiášského programu, je tím konkrétně zodpovězena otázka Raskolnikovovy identity před Epilogem i v Epilogu. Jeho proměna je pádem jeho staré víry a konfrontací se Soninou vírou (Paloušovy tři fáze konverze), která pro Raskolnikova představuje novou alternativu a východisko. Sonina obětavá víra je odpovědí na Raskolnikovovy mesiášské snahy. Raskolnikov uznává slabost napoleonské síly a sklání se před Soninou slabostí, z níž bude nadále čerpat svoji

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 151.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 153.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 156.

¹⁵⁸ Tamtéž.

sílu. Dostojevskij tak vlastně literárně zpracoval Pavlův paradoxální motiv slabosti a síly (2K 10-13): *Proto rád přijímám slabost, urážky, útrapy, pronásledování a úzkosti pro Krista. Vždyť právě když jsem slabý, jsem silný.*¹⁵⁹ Raskolnikovova proměna tudíž spočívá v nalezení alternativy k jeho staré víře založené na hrubé síle. Tou je v románu jen Sonina víra, která svoji sílu zakládá na slabosti. Budeme-li Raskolnikovovu proměnu definovat v mezích Paloušovy definice konverze jako nalezení alternativy k jeho staré víře, bude psychologicky únosnější než úvahy o Raskolnikovově absolutní proměně. Raskolnikovova proměna v tomto světle spočívá spíše v převrácení (dekarnevalizaci) jeho staré víry. Pojítkem mezi starou a novou vírou jsou vykupitelské snahy, které propojují románového Raskolnikova (humanitární a vykupitelské motivy vraždy) s Raskolnikovem Epilogu. Raskolnikovovo mučednické mesiášství v Epilogu přetrvává i nadále. Jeho nová budoucnost není líčena v růžových barvách. Raskolnikovovu iniciaci do nové víry doprovází příslib břemene a nakonec i té poslední oběti:... *nevěděl ještě, že nový život nedostává se mu zadarmo, že třeba ho teprv draze vykoupiti, zaplatiti jej velikým budoucím skutkem (нодбузом)*¹⁶⁰ ... *Ale zde již začíná nová historie, historie pozvolného obrození člověka, historie pozvolného jeho přechodu z jednoho světa do druhého, známosti s novou, dosud neznámou skutečností.*¹⁶¹ Román neprozrazuje přímo, v čem spočívá hrdinský čin, který bude muset Raskolnikov vykonat. Vezmeme-li však v potaz Dostojevského karnevalizaci náboženských témat, lze tento čin chápat jako dekarnevalizovanou podobu Raskolnikovovi první zvrácené oběti (vraždy). V takovém případě může jít o obětování vlastního života, čímž je karnevalizovaná podoba oběti definitivně zvrácena a pašijové rysy románu završeny.

Pro ilustraci uvádím literární příklad obdobné konverze, tentokrát z české literatury. Nacházíme ho v Čapkově dramatu *Bílá nemoc*. Baron Krüg¹⁶² (Čapkova karikatura Adolfa Hitlera) se zcela oddal myšlence světové války (Paloušova první fáze konverze). Jeho plány však zhatila nemoc, která jej náhle zasáhla (Paloušova druhá fáze konverze). V zoufalství však náhle přichází dcera s nabídkou nové (převrácené) víry založené na budování míru (Paloušova třetí fáze konverze):

DCERA: A vidíš, tati, už asi nikdy žádná válka nebude. Když ty rozpustíš tu největší

¹⁵⁹ 2K 12:10.

¹⁶⁰ Ruský výraz *нодбуз* lze přeložit jako *hrdinský čin*.

¹⁶¹ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. 3. svazek, Praha, 1927, s. 240.

¹⁶² Jeho jméno je homonymem k německému slovu *Krieg* (česky *válka*).

armádu na světě –

MARŠÁL: Ano, byla to krásná armáda, holčičko... Ani nevíš, jaká to byla skvělá armáda. Dvacet let jsem ji dělal...

KRÜG: Budete dělat mír, pane. Řeknete lidem, že bůh vás poučil –

MARŠÁL: Bůh... Kdybych opravdu věděl, že to bůh chce – Pavle, to by také bylo posláni, že?

KRÜG: Ano, pane. Byla by to... velká práce.

MARŠÁL: Práce na dlouhé lokty, já vím. Zním přece diplomaty, chlapče. Ale budu-li ještě několik let živ... Člověk mnoho vydrží, má-li posláni. Mír... Bůh chce, abych dělal mír – Aneto, řekni to,... abych věděl, jak to zní.

DCERA: Bůh chce, abys dělal mír, tatínku.

MARŠÁL: Opravdu, nezní to špatně... To by bylo velké posláni, vid', Aneto? Už to, že by na světě přestala bílá nemoc – To by bylo ohromné vítězství, že? Dělat mír: to by náš národ byl první mezi všemi – Pravda, bude to dlouhá práce, ale budu-li žít... Jen když budu mít od boha úkol! – Tak kde je ten doktor, Aneto? Kde je ten doktor?¹⁶³

Román jako literární definice náboženské víry

Raskolnikovovu novou víru jsem na základě Bachtinovy koncepce karnevalizace, Paloušovy definice konverze a Raskolnikovova falešného mesiášství vyložil jako převrácení (dekarnevalizaci) jeho staré víry. Obsahem tohoto převrácení je záměna hrubé síly v sílu novou, která se v pavlovské argumentaci zakládá na slabosti.¹⁶⁴

R. Bultmann křesťanskou víru definuje jako odevzdání sebe sama do rukou Boží milosti a převrácení původního rozumění sebe sama.¹⁶⁵ Víra nečerpá z vlastních sil, je naopak opuštěním spoléhání se na vlastní sílu a skutky. Víra je tedy radikální odmítnutí vlastního výkonu.¹⁶⁶ Zatímco nevěřící se spoléhá na vlastní síly, odevzdává křesťan své síly, sebe sama a svoji budoucnost Bohu.¹⁶⁷ Svoboda křesťanské existence spočívá v tomto odevzdání se otevřené budoucnosti, jejímž konečným garantem je Bůh.¹⁶⁸ Příběh Raskolnikova lze číst jako příběh o pádu

¹⁶³ ČAPEK, Karel. *Bílá nemoc*. Praha: Artur, 2004, s. 88-89.

¹⁶⁴ 2K 10-13.

¹⁶⁵ BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament: Volume 1*. London: SCM Press Ltd, 2009, s. 300, 315.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 316.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 320.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 335.

člověka, který se i v transcendentních otázkách spoléhá na vlastní síly. Svoboda a existenciální úleva, kterou Raskolnikov v Epilogu prožívá, se děje v kontextu naděje otevřené budoucnosti, jenž je v Epilogu vyjádřena literárními prostředky náhle se otevírajícího prostoru.

G. Ebeling křesťanskou víru definuje jako spuštění se na Boha¹⁶⁹ ve smyslu *padání na Boha*¹⁷⁰. Toto padání spočívá v překonání spoléhání se na vlastní síly, tedy v opuštění sebe sama ve prospěch Boha, který každou partikulární a lidskou moc přesahuje. V tomto smyslu je víra odklon od vlastního výkonu ve prospěch Božího působení.¹⁷¹ Věřící tak vstupuje do prostoru svobody od starosti o sebe sama a uvolnění tohoto prostoru je základní podmínkou víry.¹⁷² Prázdný prostor víry připomíná nicotu nihilismu (lat. nihil). Stejně jako nihilismus je i víra cestou do nicoty, ačkoliv je jejím protikladem.¹⁷³ Víra také souvisí se vztahem k budoucnosti¹⁷⁴ a má rysy mocenského zápasu¹⁷⁵. Moc víry je však paradoxní, jelikož přenechává Bohu moc nade vsí mocí.¹⁷⁶ V Boží bezmoci spočívá Boží všemohoucnost.¹⁷⁷ Všechny uvedené rysy víry jsou obsaženy v románu *Zločin a trest*. Raskolnikovovu novou víru jakožto opuštění sebe sama zdůraznil nejvíce Thurneysen, ačkoliv ji dostatečně nepropojil s tématem síly. Protiklad a zároveň analogie nihilismu a víry je tématem starého a nového Raskolnikova. Vztahem těchto dvou podob víry se zabývám v předchozím textu tohoto článku. Budoucnost jakožto podstatný rys víry čtenář nachází v Raskolnikovově vraždě jakožto vykupitelském záměru, který se vztahuje k budoucnosti. Tento budoucnostní rys zesílí v Epilogu, v němž se o Raskolnikovově nové víře hovoří v budoucím čase. Na to, že Raskolnikovova víra souvisí s mocí a silou, jsem již poukázal. Nejde o vedlejší téma. V méj interpretaci románu je tato síla ústředním tématem románu.

Podle **J. D. Crossana** je biblický Bůh mocensky ambivalentní. Crossan téma moci a síly propojuje zcela explicitně. Hospodin v Bibli osciluje mezi násilnou

¹⁶⁹ EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 57, 59, 60.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 77.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 89.

¹⁷² Tamtéž, s. 91-92.

¹⁷³ Tamtéž, s. 106.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 142.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 106.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 107.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 108.

¹⁷⁸ CROSSAN, John D. *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now*. London: HarperCollins e-books, 2007, s. 48.

a nenásilnou silou.¹⁷⁸ Tyto dvě podoby moci nejsou v Bibli nikdy uvedeny v soulad a prochází celými dějinami biblických knih.¹⁷⁹ Tuto dualitu nacházíme i v Novém zákoně, čímž Crossan dokazuje, že nejde tuto otázku vyřešit poukazem na údajně násilný Starý zákon a údajně nenásilný Nový zákon. Násilná podoba moci je podle Crossana obsažena v Janově zjevení, nenásilnou podobu moci reprezentuje Ježíš evangelií a Pavlových epištol. Bible podle Crossanova výkladu klade otázku ambivalence či přesněji duality moci. Odpovědí na tuto otázku je Ježíš jakožto představitel nenásilné moci.¹⁸⁰ Ježíšova nenásilná moc (*nonviolent resistance*) je převrácenou podobou *imperiální teologie*, jejíž moc je naopak vojenská. Crossan ukazuje, jak novozákonní text vědomě přejímá terminologii imperiální teologie (jedná se např. o Ježíšovy výsostné tituly, které byly podle Crossana původně vztaženy k římskému císaři Augustovi). Již imperiální řeč se vyjadřuje náboženským jazykem (hovoří např. o císaři jako o bohu). Provokativním užitím symbolů imperialistické moci v kontextu Ježíšovy nenásilné zvěsti (Crossan jako nejtypičtější příklad uvádí Ježíšův vjezd do Jeruzaléma na oslu jakožto parodie slavnostně okázalého příjezdu císařů do města) je dekonstruována síla zakládající se na násilí a to ve snaze tuto sílu devalvovat. Crossan v této souvislosti hovoří o evangelijním humoru, jehož obsahem je *velezrada*.¹⁸¹ Tento literární postup má blízko k Bachtinově pojmu karnevalizace. Crossan římskou imperiální teologii definuje jako program *dosažení míru skrze vítězství (peace through victory)*.¹⁸² Míru a globální politické stability je dosaženo vojensky (Crossan tuto politiku vztahuje i na současnou politiku USA). Ježíšův program Crossan vyjadřuje slovy *mír prostřednictvím spravedlnosti (peace through justice)*.¹⁸³ Následovat Krista v Crossanově pojetí znamená vymezit se vůči *surové normě násilné civilizace (brutal normalcy of civilization's violence)*¹⁸⁴ ve prospěch nenásilné síly evangelijního Ježíše. Raskolnikovovo testování dvou protikladných sil je tedy vůči biblickému textu analogické. Karnevalizace náboženských témat zde však prostupuje všechny oblasti. Není zde karnevalizována jen imperiální teologie (v podobě napoleonské ideje), nýbrž i teologie novozákonní. Násilného Raskolnikova od začátku románu doprovázejí pašijové, kristovské rysy. Jakoby Dostojevskij převracel evangelijní text naruby a obracel evangelijní karnevalizační

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 88.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 94.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 28.

¹⁸² Tamtéž, s. 23.

¹⁸³ Tamtéž, s. 29.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 30.

logiku. Jak evangelijní text, tak text románový však docházejí k jedinému možnému východisku, jímž je nenásilná podoba síly. V novozákonním textu je jejím představitelem Ježíš, v románovém textu je to Soňa. Stejně jako Crossan ani Dostojevskij nestaví proti sobě sílu a slabost, nýbrž dvě možné podoby síly: 1. síla pasivního odporu (Ježíš, Soňa), 2. síla aktivního odporu (Augustus, Raskolnikov).

Podle **Tillicha** došlo v dějinách evropského myšlení k nesprávnému odloučení moci (síly) od lásky. To otevřelo Nietzschemu možnost postavit se proti údajné impotenci křesťanské lásky.¹⁸⁵ Tillich proto podrobuje fenomén moci (*power*) a lásky (*love*) ontologické analýze. Tím, že otázka moci byla vyřata z kontextu tázání se po bytí, byla moc v křesťanském myšlení devalvována. Vznikla tak falešně protikladná dichotomie moci a lásky, která dovedla křesťanství k pasivnímu, politicky neangažovanému, a tudíž impotentnímu konci.¹⁸⁶ Tillich rehabilituje ontologickou dimenzi fenoménů *láska, moc a spravedlnost*. Moc je základní ontologickou dimenzí života, bez níž nemůže nic existovat. Je to možnost překonání nebytí.¹⁸⁷ Tak Tillich rehabilituje pojem moci a uvádí ho do souvislosti s láskou, vůči níž není moc v protikladu. Láska, moc a síla náleží k sobě, v existenci jsou však rozdělené. Lidským úkolem je tyto entity spojit v jedno, jelikož v Bohu (v bytí) jedno již jsou.¹⁸⁸ Raskolnikovův příběh je dobrou ukázkou neoddělování moci (ovládnout lidstvo i sebe sama), lásky (vykoupit lidstvo) a spravedlnosti (nastolit nový řád). Raskolnikov je nositelem všech těchto entit. Je-li však Raskolnikov čten jako postava od začátku protikřesťanská a morálně negativní, vytrácí se z románu jeden podstatný rys. Tím je Raskolnikovovo vykupitelské úsilí, které tvoří páteř celého románu a zároveň důležité pojítko mezi mrtvým a vzkříšeným Raskolnikovem. Bez tohoto pojítko je Raskolnikovova proměna psychologicky nepřesvědčivá a tím i celý Epilog.

Ve své další knize s názvem *Dynamics of Faith* si Tillich pokládá otázku po podstatě náboženské víry. Víru definuje jako stav nejvyšší angažovanosti (*the state of being ultimately concerned*).¹⁸⁹ Víra podle Tillicha prochází celou lidskou bytostí, a nemůže být proto redukována na oblast rozumu. Víra není otázkou teoretické znalosti, není však zároveň možné ji redukovat na oblast citů a emocionálního

¹⁸⁵ TILLICH, Paul. *Love, Power and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1960, s. 11.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 12.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 40.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 108-109.

¹⁸⁹ TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harperone, 2009, s. 1.

prožívání (oproti Schleiermacherovi). Víra je otázkou lidské *vášeň* (*passion*), vášně angažovat se v oblasti nejvyššího (*ultimate concern*) a do této oblasti vstoupit s rizikem ztráty všeho. V tomto smyslu je podle Tillicha víra projevem *odvahy* (*courage*).¹⁹⁰ Víře jakožto *nejvyšší angažovanosti* se daří i v sekulární oblasti. Nevycherpává se tedy jen v náboženství. I utopická podoba humanistické víry (socialismus) je stavem nejvyšší angažovanosti.¹⁹¹ Hrozbou víry je *modlářství* (*idolatry*). Brány modlářství se rozevírají ve chvíli, kdy na místo *nejvyššího* (*the ultimate*) nastoupí symboly, jejichž funkcí je pouze poukazovat směrem k *nejvyššímu*.¹⁹² Kritériem víry je podle Tillicha *element sebezničení* (*the element of self-negation*). Ten je v křesťanství zastoupen symbolem kříže.¹⁹³ Kříž je varováním před lidskou tendencí chopit se *nejvyššího* a vlastnit ho. Někteří interpreti Zločinu a trestu vykládají Raskolnikovovu konverzi jako přechod z oblasti rozumu (vražedného kalkulu) do oblasti citů a srdce (víry). Tillich před separací rozumu a citu v oblasti víry varuje. Víru nelze redukovat na oblast citů, jelikož rozum patří k možnosti *nejvyšší angažovanosti*.¹⁹⁴ Prostřednictvím Tillichovy analýzy víry můžeme i napoleonskou ideologii starého Raskolnikova považovat za víru. Je-li základem víry *vášeň* a *odvaha* odevzdat se *nejvyššímu*, lze tento rys nacházet již u Raskolnikova románového. Lze dokonce tvrdit, že již víra románového Raskolnikova obsahuje prvek *sebezničení* a to dokonce včetně *elementu sebezničení* (oběti), který je v románu přítomen. Tillichova analýza tedy znemožňuje vytvářet protiklad Raskolnikova nenáboženského a Raskolnikova pravověrného, jak to činí fundamentalističtí interpreti. Starý Raskolnikov je ve stavu *nejvyšší angažovanosti* a nový Raskolnikov se v tomto směru od něj neliší. Kritériem, které obě podoby víry rozliší, jsou odlišné podoby síly, které obě víry představují. Zatímco hrubá síla starého Raskolnikova dovádí Raskolnikova k pádu, Sonina měkká síla rozevírá brány budoucnosti a tím i života.

Závěr

V tomto článku jsem předložil možné východisko z tradičního sporu o legitimitu Epilogu. Román jsem interpretoval z hlediska tématu vykupitelské síly, kterou považují za ústřední otázku románu. Poukázal jsem na to, že román nemusí být čten jen jako příběh o spáse jednotlivce (Raskolnikova), nýbrž jako příběh o hledání

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 20.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 79.

¹⁹² Tamtéž, s. 111.

¹⁹³ Tamtéž, s. 112.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 88.

vykupitelské síly v jejím nadindividuálním rozměru. Ke slovu tak přichází otázka starosti o stav vezdejšího světa, spásy jako takové a soteriologie vůbec. Směrem k současné teologii tak Raskolnikovův příběh o hledání spásonosné síly vznáší palčivou otázku: je dnešní teologie spásonosná a klade si otázku spásy tak vášnivě jako si ji kladl Raskolnikov? A pokud ano, užívá ve svých záměrech síly ježíšovské nebo napoleonské?

MÝTUS A NÁBOŽENSTVO

ŠTEFAN ŠROBÁR

Úvod

Spomedzi všetkých javov ľudskej kultúry najviac odolávajú logickej analýze *mýtus a náboženstvo*. Mýtus sa na prvý pohľad javí ako číry chaos, ako zhluk vzájomne nesúvisiacich predstáv. Zdá sa, že hľadať „dôvody“ pre tieto predstavy je neúčelné a márne. Ak je niečo charakteristické pre mýtus, tak potom to, že je „bez ladu a skladu“. Náboženské myslenie zasa vôbec nemusí byť protikladné racionálnemu alebo filozofickému mysleniu. Určiť skutočný *vzťah* medzi týmito dvoma spôsobmi myslenia bolo jednou zo základných úloh stredovekej filozofie. Podľa Tomáša Akvinského je náboženská pravda *nadprirodzená a nadracionálna*, nie však „iracionálna“. Filozofia kultúry si totiž nekladie takú istú otázku ako metafyzické alebo teologické učenie. Neskúma obsah, ale *formu* mýtického obrazotvornosti a náboženského myslenia. Problematika a motívy mýtického myslenia sú *neobmedzené*. Mýtus povedané Miltonom, sa tak javí ako „*temný nekonečný oceán, bez hraníc a bez rozmeru, kde ani dĺžky, šírky, výšky ba ani času ani miesta niet.*“ Niet takého javu v prírode alebo v ľudskom živote, ktorý by sa nemohol stať predmetom mýtického výkladu a ktorý by takto výklad nevyžadoval. Všetky pokusy rôznych škôl komparatívnej mytológie o *unifikáciu* mytologických predstáv a ich prevedenie na určitý jednotný typ museli skončiť neúspechom. No aj napriek tejto rozmanitosti a rozpornosti mytologických výtvorov je mýtovtorná funkcia skutočne *homogénna*. Antropológov a etnológov veľmi často prekvapovala skutočnosť, že určité základné myšlienkové prvky boli rozšírené po celom svete a za takmer úplne odlišných spoločenských a kultúrnych podmienok. To isté platí aj o *dejinách náboženstva*. Články viery, dogmatické kréda, teologické sústavy prežívajú neustály zápas. Dokonca etické ideály rôznych náboženstiev sa rozchádzajú a dokážu sa len veľmi ťažko zmieriť. To všetko sa však netýka *špecifickej formy* náboženského čítania a vnútornej *jednoty* náboženského myslenia. Náboženské symboly sa neustále menia, no *princíp*, na ktorom spočívajú, symbolická aktivita ako taká, ostáva stále ten istý: *una est religio in rituum varietate*.¹

¹ Ernst CASSIRER. *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, str. 145-147.

Mýtus a náboženstvo

Spätosť mýtu a náboženstva

Slovo „mýtus“ (*mythos*) pochádza z gréckeho „*mytheomai*“. Pôvodne značil mýtus rozprávanie, najmä *rozprávanie príbehov*, udalostí a povestí zo starých čias o *bohoch a hrdinoch*. Ním sa tieto príbehy a udalosti z minulosti *sprítomňovali* a znovu – najčastejšie v spoločenstve *prežívali*. Išlo vždy o veci, ktoré mali zásadný význam pre prítomný i budúci život týchto ľudí. Už v staroveku sa mýtus chápal a uplatňoval ako obraz alebo podobenstvo vyjadrujúci dajakú *hlbokú a skrytú pravdu*, ktorá sa týka súvisov medzi *svetom a životom*, či *svetom a človekom*. Mýty v takomto ponímaní sformuloval vo svojich dielach napríklad Platón. V súčasnosti sa mýtus chápe väčšinou ako „*komplex významovo príbuzných symbolických obrazov nahromadených v podvedomí generácií, v ktorých nachodia svoj konkrétny výraz určité stránky ľudskej existencie. Mýtus v takomto ponímaní slúži na zvládnutie skutočnosti a na začlenenie sa človeka do nej.*“ Vďaka takto chápanému mýtu všetky vitálne a vitálno -duchovné funkcie človeka dostávajú svoj poriadok. Usporiadal sa priestor a čas a sprostredkovali sa všetky transcendencie života (sociálne, zásvätno, posvätno, absolútne a podobne), na ktoré je človek viazaný. Z uvedeného však vôbec nevyplýva, že mýtus je akýmsi náboženstvom, alebo filozofiou, či umením. Mýtické predstavy sa síce *spájajú* s predstavami *náboženskými*, filozofickými, umeleckými, no z toho nijako nevyplýva, že mýtus ako *kultúrny útvar* nemá svoju samostatnosť.² S teóriou mýtu sa však od začiatku spájajú určité ťažkosti. Vo svojej vlastnej podstate a význame je mýtus *neteoretický*. Odoláva a vzdoruje základným kategóriám nášho myslenia. Jeho logika – ak vôbec nejakú logiku má - je *neporovnateľná* s našimi koncepciami empirickej, alebo vedeckej pravdy. *Filozofia* však nikdy nemôže pristúpiť na takéto rozštiepenie. Vždy bola presvedčená, že *výtvary mýtotvornej funkcie* musia mať filozoficky zrozumiteľný „*význam*“. Ak mýtus zakrýva tento význam rôznymi obrazmi a symbolmi, potom úlohou filozofie je, aby tento význam *odhalila*. Od čias stoikov si filozofia vypracúva zvláštnu, veľmi úspešne sa uplatňujúcu techniku *alegorického výkladu*. Táto technika sa mnoho storočí pokladala za jediný možný prístup k mýtickému svetu.³ V 19. storočí predovšetkým zásluhou *filozofie* života došlo k novému prehodnoteniu mýtu (W. Dilthey, F. Nietzsche, A. Rosenberg a iní)

² Ján LETZ. *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012, str. 32-33.

³ Ernst CASSIRER. *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, str. 147.

ako osobitej formy *iracionálneho*, mimovedeckého objasnenia sveta a života. V 20. storočí toto ponímanie mýtu prehľadli *existencialisti* (A. Camus a K. Jaspers), *štrukturalisti* (L. Strauss), *religionisti* (M. Eliade, W. Otto), *fenomenológovia* (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, G. Gusdorf a iní). Pre mýtus v tomto chápaní sú charakteristické najmä dva znaky: *Životnosť*, ktorá je natoľko výrazná, že je druhoradé nakoľko je mýtický obraz pravdivý alebo nie. V mýte je život neraz kladený „nad“ pravdu. *Genetickosť*, v zmysle ktorej sa existencia vecí odvodzuje z ich genézy, pričom genéze sa väčšinou prisudzuje *personifikujúci* a *teleologický* výklad.⁴ Mýtus je pravdivý preto, lebo je pôsobivý, nie preto, že by nám poskytoval faktické informácie. Mýtus je v podstate akýsi návod. Radí nám ako sa máme správať, ak chceme žiť plnšie. Ak ho neaplikujeme na svoje podmienky a ak z mýtu urobíme realitu vo vlastnom živote, zostane nezrozumiteľný a vzdialený ako pravidlá spoločenskej hry, ktorá sa nám neraz zdá zmätená a nudná, kým nezačneme hrať.⁵ Mýtus nemožno redukovať na nejaké trvalé statické prvky. Musíme sa snažiť pochopiť jeho vnútorný život, jeho pohyb a premenlivosť, jeho dynamický princíp. Mýtus má, možno povedať, dvojakú tvár. Na jednej strane sa ukazuje ako pojmová štruktúra, na druhej strane zasa ako vnemová štruktúra. Nie je iba zhlukom neusporiadaných a konfúzných predstáv, ale závisí aj od určitého spôsobu vnímania. Ak by mýtus nevnímal svet odlišným spôsobom, nemohol by sa špecificky mýtickým spôsobom ani posudzovať alebo vykladať. Musíme sa vrátiť k tejto hlbšej vrstve, k vrstve vnímania, aby sme pochopili charakter mýtického myslenia. Čo nás na empirickom myslení zaujíma, sú stále znaky zmyslovej skúsenosti. To, čo sa mýticky vníma, nie sú pôvodne objektívne, ale fyziognomické znaky. Prírodu v empirickom alebo vedeckom zmysle možné definovať ako „existenciu vecí určovaných všeobecnými zákonmi.“⁶ Pre mýtus takáto príroda neexistuje. Svet mýtu je dramatický svet – svet akcie, síl, bojujúcich mocností. V každom prírodnom úkaze vidí stretnutie týchto síl. Mýtické vnímanie je vždy preniknuté týmito emocionálnymi vlastnosťami. Čokoľvek sa vidí, alebo pociťuje, je obklopené atmosférou radosti či smútku, úzkosti, vzrušenia, nadšenia či depresie. Veci sa nechápu ako nejaká mŕtva či indiferentná hmota. Všetky sú dobré alebo

⁴ Ján LETZ. *Filozofia v celostnom porozumení*. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012, str. 33.

⁵ Karen ARMSTRONG. *Dejiny mýtov*. Bratislava: Slovart, 2005, str. 14-15.

⁶ Immanuel KANT. *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike...* In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava 1970, s. 455. In: Ernst Cassirer: *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, s. 151.

zlé, priateľské, alebo nepriateľské, dôverne známe, alebo tajomné, príťažlivé a okúzľujúce, alebo odpudzujúce a hrozivé. Ľahko dokážeme rekonštruovať túto elementárnu formu ľudskej skúsenosti, pretože ani v živote civilizovaného človeka nestratila ani v najmenšom svoju pôvodnú silu. Ešte stále všetko vnímame takto dramaticky, keď nás ovládne prudký cit. Veci strácajú svoju každodennú tvár, odrazu menia svoju fyziognómiu, zafarbujú sa zvláštnym nádychom našich vášní, lásky alebo nenávisť, strachu či nádeje.⁷ Veci pre nás nie sú jednoduchými neutrálnymi predmetmi. Každá symbolizuje určité správanie, pripomína nám ho, vyvoláva na našej strane priaznivú či nepriaznivú odozvu a preto sa tiež záľuby a povaha určitého človeka a jeho postoj ku svetu a vonkajšiemu bytiu zrkadlí v predmetoch, ktorými sa obklopuje, v jeho obľúbených farbách, v miestach, kde sa rád prechádza. V našom vzťahu k veciam neexistuje odstup, každá z nich hovorí k nášmu telu a životu. Veci na seba berú ľudské povahové rysy, sú poslušné, mierne, nepriateľské, kladú odpor a na druhej strane v nás tiež žijú ako symboly správania, ktoré máme radi, alebo neznášame. „Človek je celkom vo veciach a veci sú v ňom.“ Povedané jazykom psychoanalytikov, veci sú komplexy.⁸ Sotva jestvuje väčší kontrast ako medzi týmto pôvodným zameraním našej skúsenosti a ideálom pravdy, ktorý zavádza veda. Všetky snahy vedeckého myslenia sú zamerané na odstránenie aj tej najmenšej stopy po tomto prvotnom pohľade na svet. V novom svete vedy musí mýtické vnímanie celkom vyblednúť. To však neznamená, že by sa danosti našej fyziognomickej skúsenosti museli úplne zničiť, alebo že by museli zmiznúť. Stratili síce všetku svoju objektivitu, alebo kozmologickú hodnotu, no zachovali si pritom svoju hodnotu antropologickú.⁹ Nemožno „sa vrátiť“ z Aristotelovho sveta do sveta Apollónovho, ale je možné a nutné sa pýtať či vo svete Aristotelovom nie je niečo opraviteľné. Možno práve štúdium toho, či prechod medzi prevahou mýtu k prevahe vedy bol uskutočnený jedine možným spôsobom alebo či bol nevyhnutne nutný práve takto. Veda síce mýtus vytlačila z jeho centrálného postavenia v ľudskej myslí, ale úplne a bez zvyšku nad ním zvíťaziť nikdy nedokázala. Veda sa dostala do centra, ale mýtus tým nezaničil, skôr začal akýsi skrytý, tieňový život.¹⁰ Keď chceme vysvetliť svet mýtického vnímania a mýtickej obrazotvornosti, nesmieme vychádzať z toho, že ich začneme kritizovať z hľadiska našich teoretických ideálov poznania a pravdy.

⁷ Ernst CASSIRER. *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, s. 151-152.

⁸ Maurice MERLEAU-PONTY: *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, str. 28-29.

⁹ Ernst CASSIRER. *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, s. 152.

¹⁰ Milan MACHOVEC: *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Filip Tomáš – Akropolis, 2006, s. 69.

Kvality mýtckej skúsenosti musíme chápať v ich „bezprostrednej kvalitatívnosti“. To preto, že tu nepotrebujeme výklad myšlienok alebo viery, ale výklad mýtckého života. Mýtus nie je sústavou dogmatických vyznaní. To, čo ho v prevažnej miere tvorí sú činnosti a nie predstavy. Mýtus možno opísať jedine pomocou termínov z oblasti činnosti. Primitívny človek nevyjadruje svoje pocity a emócie v abstraktných symboloch, ale konkrétne a bezprostredne. Celkové skúmanie toho, ako si pritom počiňa je predpokladom nášho pochopenia štruktúry mýtu a primitívneho náboženstva. Spoločnosť a nie príroda je pravým modelom mýtu. Všetky jeho základné motívy sú projekciami spoločenského života ľudí. Prostredníctvom týchto projekcií sa príroda stáva obrazom sociálneho sveta. Odráža všetky jeho základné znaky, jeho organizáciu a architektúru, jeho rozdelenie i podrozdelenie. Durkheimovu tézu plne rozvinul vo svojom diele Lévy-Bruhl. U neho sa však stretávame so všeobecnejšou charakteristikou. Mýtcké myslenie opisuje Lévy-Bruhl ako „myslenie predlogické“. Ak sa pýta na príčiny, nemieni tým príčiny logické alebo empirické, ale „mystické“. Naša každodenná aktivita zahŕňa nerušenú dokonalú dôveru v nemennosť prírodných zákonov. Postoj primitívneho človeka je značne odlišný. Príroda, uprostred ktorej žije, sa mu prezentuje z úplne iného aspektu. Všetky veci i tvorcovia sú v nej vpletené do siete mystickej účasti a vylúčenia. Tento mystický charakter primitívneho náboženstva vyplýva podľa Lévy-Bruhla už z tej skutočnosti, že jeho predstavy sú „kolektívnymi predstavami“. O tom, že mýtus má zásadne spoločenský charakter, niet pochýb. Zdá sa však, že názor, podľa ktorého je celá primitívna mentalita predlogická, prípadne mystická si protirečí s antropologickým a etnologickým faktovým materiálom, myslí si E. Cassirer. Pohľad primitívneho človeka na život je syntetický, nie analytický. Život nedelí na triedy a podtriedy. Cíti ho ako neprerušovaný celok, ktorý neprípúšťa nijaké výrazné a ostré rozdiely. Hranice medzi rôznymi sférami nie sú nepreklenuteľné, ale plynulé a pohyblivé. Niet nijakého druhového rozdielu medzi jednotlivými oblasťami života. Nič nemá definitívny, nemenný, statický tvar. V náhlejšej metamorfóze sa čokoľvek môže zmeniť na čokoľvek iné. Ak jestvuje nejaká charakteristická a význačná čiara mýtckého sveta, nejaký zákon, ktorým sa tento svet riadi, tak je to zákon metamorfózy. Mýtus je výsledkom emócie a jeho emocionálne pozadie dáva každému jeho výtvoru zvláštne zafarbenie. Primitívnemu človeku vôbec nechýba schopnosť pochopiť empirické rozdiely medzi vecami. V jeho poňatí prírody a života však všetky tieto rozdiely zatieňuje silnejší pocit: hlboké presvedčenie o základnej a nezničiteľnej solidarite života,

ktorá spája mnohosť a rozmanitosť jeho jednotlivých foriem. Nepripisuje si jedinečné a privilegované miesto v prírodnej hierarchii. Príbuznosť všetkých foriem života sa zdá byť všeobecným predpokladom mýtického myslenia. Pocit nezničiteľnosti jednoty života je taký silný a neotrasiteľný, že popiera fakt smrti a odoláva jej. V primitívnom myslení sa smrť nikdy nechápe ako prirodzený jav, ktorý podlieha všeobecným zákonom. Jej výskyt nie je nevyhnutný, ale náhodný. Vždy je závislý od individuálnych a náhodných príčin. Zdá sa však, že človek už v najrannejších štádiách civilizácie objavil novú silu odolať strachu pred smrťou a zahnať ho. Proti smrti staval svoju vieru v solidárnosť, v pevnú a nezničiteľnú jednotu života.¹¹ Podľa C. G. Junga mýty sú zjavením predvedomej duše, nechcené svedectvo nevedomých psychických procesov. Odtiaľ sa tiež odvodzuje ich bytostný význam pre život jedinca a spoločnosti. „Mýty nie sú len vyjadrením psychického života primitívnych kmeňov, ale týmto životom sú. Takže tieto kmene sa rozpadajú a upadajú, keď stratia svoje mýtické dedičstvo, podobne ako človek, ktorý stratil svoju dušu.“¹² Vo vývine ľudskej kultúry sa nedá presne určiť, kde sa končí mýtus a kde sa začína náboženstvo. V priebehu celých svojich dejín náboženstvo ostáva nerozlučne späté a vzájomne prepletené s mýtickými prvkami. Na druhej strane mýtus dokonca aj vo svojich najhrubších a najjednoduchších formách obsahuje niektoré motívy, ktoré v istom zmysle anticipujú vyššie a neskoršie ideály. „Mýtus je od samého začiatku potenciálnym náboženstvom.“¹³

Transformácia mýtu do života

Judaizmus zaujal paradoxný postoj k mytológii iných národov. Zdalo sa, že sa k mýtom iných národov správal antagonisticky, a jednako sa zavše uchýľoval k cudzím príbehom, aby vyjadril židovské predstavy. A navyše judaizmus inšpiroval iné náboženstvá, medziiným kresťanstvo.¹⁴ Pozadie javiska dejín, na ktorom sa odohral Ježišov príbeh tvorila kultúra helenizmu. Jej základom bola grécka kultúra, ktorá sa pri šírení neustále miešala s rôznymi prvkami najmä rímskej kultúry a v poslednej fáze s náboženskými zážitkami kultúr starovekého Orientu. Nie je jednoduché nájsť pôvodnú Ježišovskú tvár kresťanstva.¹⁵ Ježiš a jeho prví učeníci boli židia hlboko zakorenení do židovskej duchovnosti, ako napríklad apoštol Pavol,

¹¹ Ernst CASSIRER: *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, str. 155-156, 158-161, 165.

¹² C. G. JUNG – K. KERÉNYI: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Boringhieri, Torino, 1972 (1980), str. 113. in: Karel Skalický: *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy: Trinitas, 2003, str. 78-79.

¹³ Ernst CASSIRER: *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977, str. 167.

¹⁴ Karen ARMSTRONG: *Dejiny mýtov*. Bratislava: Slovart, 2005, str. 91.

¹⁵ Karol NANDRÁSKY: *Ježiš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010, str. 17, 32.

o ktorom sa dá povedať, že mytologizoval Ježiša. Nemyslíme to v pejoratívnom zmysle. Ježiš bol skutočne historická postava a okolo roku 30 n. l. ho popravili Rimania. Prví učeníci boli určite presvedčení že – v istom zmysle – vstal z mŕtvych. „Pravda ak sa historická udalosť nemytologizuje, nemôže sa stať zdrojom náboženskej inšpirácie.“ Uvedomme si, že mýtus je udalosť, ktorá sa – svojím spôsobom – raz stala, ale stáva sa neprestajne. Musí sa oslobodiť od väzby na konkrétne obdobie, aby nezostala ojedinelou, neopakovateľnou príhodou, ak nie dokonca historickou náhodou, ktorá sa ani netýka života ostatných. Nevieme, čo sa vlastne stalo, keď Izraeliti utiekli z Egypta a prešli cez Červené more, lebo tento príbeh bol napísaný ako mýtus. Židovské veľkonočné obrady po stáročia robili z tejto udalosti ťažisko duchovného života židov a presviedčali ich, že každý jeden sa musí pokladať za príslušníka generácie, ktorá utiekla z Egypta. Mýtus sa nedá správne pochopiť bez transformačného rituálu, ktorý ho uvádza do životov a sŕdc pokolení veriacich. Mýtus si vyžaduje konanie. Mýtus exodu vyžaduje, aby židia kultivovali slobodu ako posvätnú hodnotu a odmietali zotročovanie seba i utláčanie druhých. Pod vplyvom ritualizácie a etickej reakcie prestal byť tento príbeh udalosťou z dávnej minulosti a zmenil sa na živú realitu. Apoštol Pavol rovnako zaobchádzal s Ježišom. Ježišovo učenie ho nevelmi zaujímalo, málokedy ho citoval a to isté platí aj o udalostiach jeho pozemského života. „Hoci sme poznali Krista ako živého človeka“, napísal korintským konvertitom, „dnes ho tak nepoznáme“. (2 Kor 5,16). Dôležité bolo „mystérium“ (toto slovo má rovnaké etymologické korene ako grécke slovo *mythos*), jeho smrti aj vzkriesenia. Pavol premenil Ježiša na nadčasového, mýtického hrdinu, ktorý zomiera a povstáva k novému životu. Ježiša po ukrižovaní „Boh nad všetko povýšil a dal mu meno nad všetky mená“ (Flp 2,9).¹⁶ Od konca 2.storočia v náboženskej oblasti rímskej ríše vidieť rastúci vplyv Orientu. Do ríše a najmä do hlavného mesta v čoraz väčšom množstve prenikali cudzinci, ktorí prinášali nové náboženské prejavy. Mali charakter mystérií a nachádzali ozvenu v čoraz širších kruhoch spoločnosti.¹⁷ V popredí mýtov náboženstiev v mystérií stáli otázky života, smrti a nového narodenia (vzkriesenia). Vystupovali ako spoločensvá spásy, ktoré používali formu dramatických úkonov a symbolických zobrazení. Hlavnou témou náboženstiev mystérií bola záhrobná spása. Viazala sa na rôzne akty očisťovania a zasväcovania, ktoré mali rituálny charakter s mechanicky chápaným sakramentálnym a magickým

¹⁶ Karen ARMSTRONG: *Dejiny mýtov*. Bratislava: Slovart, 2005, str. 91-93.

¹⁷ Karol NANDRÁSKY: *Ježiš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010, str. 20.

pôsobením.^{18 19} Ale každý, kto prešiel iniciáciou krstu (tradičným ponorením do vody), je účastný na Ježišovej smrti a bude mať podiel na jeho novom živote. (Flp 2,9-11). Ježiš už nebol obyčajnou historickou postavou, ale duchovnou realitou v životoch kresťanov vďaka rituálnej a etickej disciplíne, totožnej s nesebeckým životom samého Ježiša. Kresťania ho už nepoznali ako človeka „z mäsa a kostí“, ale stretávali sa s ním v iných ľuďoch, pri čítaní Písma a v eucharistii (Lk 24, 13-22). Vedeli, že tento mýtus je pravdivý, nie skrze historickú skúsenosť, ale preto, že prešli transformáciou. To, že Ježiš zomrel a vstal z mŕtvych sa stalo mýtom. Kedysi ho prežil Ježiš a teraz sa odohráva neprestajne. Zážitok transcendentna bol odjakživa súčasťou ľudskej skúsenosti. Vyhľadávame okamihy extázy, keď sa v hĺbke srdca cítime hlboko dojatí a na moment povznesení nad seba samých. V takých chvíľach sa nám zdá, že žijeme intenzívnejšie než zvyčajne, prekypujeme ľudskosťou. Náboženstvo je jedným z najtradičnejších spôsobov dosahovania extázy.

Náboženská skúsenosť

Čo je náboženstvo

Encyklopedický slovník (717) hovorí, že náboženstvo je „vzťah človeka k transcendentnej skutočnosti, k niečomu, čo ho presahuje a na čom je závislý a súhrn prejavov tejto závislosti.“ Náboženstvo je staršie než „predstava boha“, potom sú staré náboženstvá bez výnimky kolektívne a začínajú spoločným slávením, sviatkami a obetami, nie individuálnymi pocitmi. A konečne hypotetický pračlovek búrku zrejme prežil, takže jeho motívom by bola skôr vďačnosť než samotný strach. Aká je však funkcia náboženstva? Religionisti tu rozlišujú teórie skôr psychologické či „kompenzačné“, podľa ktorých náboženstvo plní akúsi individuálnu potrebu človeka a kompenzuje nejakú núdzu.²⁰ Podľa Durkheima je náboženstvo vlastným výrazom identity určitého spoločenstva, ktoré zároveň samo vytvára a odlišuje od iných. Náboženstvo je „súdržný systém presvedčení a praktík ohľadne vecí posvätných, to znamená oddelených a zakázaných. Združuje všetkých svojich prívržencov do mravného spoločenstva čiže cirkvi.“²¹ Z tohto hľadiska je významný rozdiel medzi „uzavretými“ náboženstvami určitej skupiny

¹⁸ Karol GÁBRIŠ: *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava 1994. In: Karol Nandrásky: *Ježiš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010, str. 20-21.

¹⁹ K. J. KUSCHEL. *Stellvertreter Christi?* Zürich – Köln, 1980. In: Karol Nandrásky: *Ježiš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010, str. 20-21.

²⁰ Jan SOKOL. *Človek a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál, 2004, str. 68-69.

(náboženstvá rodové, kmeňové, atď.) a náboženstvami univerzálnymi čiže „otvorenými“, ktoré sa obracajú ku každému. Náboženstvo nie je len „svetový názor“ a presvedčenie, ani výklad sveta čiže teória. Základnou charakteristikou náboženstva naopak je, že samo čosi závažné vyjadruje, dáva najavo, prejavuje.²²

Statické náboženstvá a dynamické náboženstvá

Filozofia života je filozofia, ktorá chce porozumieť „žijúcemu“ životu, ktorý nemožno uchopiť nástrojmi púheho myslenia. Najvplyvnejší zo všetkých nedávnych filozofov života je Francúz Henri Bergson (1859-1941). Vývoj života nevychádza z hmoty a jej mechanických zákonov, ale naopak smeruje proti nim, proti zotrvačnosti a náhode k stále vyšším a slobodnejším formám. Podobný protiklad dvoch odlišných elementov nájdeme aj v Bergsonovej filozofii morálky a náboženstva.²³ V diele „Dva pramene morálky a náboženstva“ (1932) rozpracováva závery „Tvorivého vývoja“ na interpretáciu ľudských dejín.²⁴ Podľa Bergsona je nezmierniteľné protirečenie medzi tým, čo označujeme ako „statické náboženstvo“ a „dynamické náboženstvo“. Prvé je výsledkom sociálneho tlaku, druhé sa zakladá na slobode.²⁵ Morálka má svoj spoločenský fenomén, v ktorom sa permanentne zdôvodňuje a tým je náboženstvo. I tu máme jednak uzavreté, statické (mýtické) náboženstvá a jednak otvorené, dynamické náboženstvá. Statické náboženstvá a rôzne mytológie sú vlastne fenomenálnym subjektom statickej morálky. Božstvá tu fungujú ako ochranná reakcia prírody proti rozkladným silám intelektu vymaňujúceho sa zo zajatia inštinktu. Okrem toho zatieňujú predstavu nevyhnutnosti smrti a blokujú možnosť uplatnenia sa rôznych indeterminizmov medzi činný subjekt a výsledky jeho činov. Teda statické náboženstvo plní na jednej strane úlohu regulátora uplatňovania sa dynamickej sily tvorivého elánu najmä v raných vývojových fázach ľudstva a na druhej strane – v neskorších vývojových fázach pôsobí retardačne. Dynamická sila aj naďalej zostáva akoby zakliata v mýtoch a často preráža iným smerom, transformuje sa do rôznych nenáboženských, najmä nacionalistických prejavov (napr. islam),

²¹ DURKHEIM, E.: 1912, 65. In: Jan SOKOL: *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál, 2004, str. 69.

²² Jan SOKOL. *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál, 2004, str. 69-71.

²³ Hans Joachim STÖRIG: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1993, str. 405, 407.

²⁴ Samizdat: *Myslitelia XX. storočia I. 21 vybraných postáv z francúzskej jazykovej oblasti*. Bratislava. str. 22.

²⁵ Ernst CASSIRER. *Esej o člověku*. Bratislava: Nakladatelstvo Pravda, 1977, str. 167.

spojených často s katastrofálnymi dôsledkami. U dynamického náboženstva má táto dynamická sila voľný priechod. Vychádza z intuitívneho nazerania životného elánu, ktorého tvorivým žriedlom je Boh. Tento proces sa v spoločnosti uskutočňuje predovšetkým cez mystikov a svätcov. Takýmto otvoreným náboženstvom je kresťanstvo, ktoré buduje na zjavení a tradícii a smeruje k nekonečnosti tvorivého elánu. Ale aj v kresťanstve hrozí v istých historických obdobiach nebezpečenstvo petrifikovania pôvodných nerozlíšených tendencií životného rozmachu v mytologických štruktúrach, ktoré vznikajú najmä stotožnením sa s určitou spoločenskou formáciou. Preto často za ťažkých obetí musí vitálna sila dynamického náboženstva spretírať statické štruktúry, a to tak, že sa v ich lone prebúdzajú Boží hľadači, hrdinovia, svätci a myslitelia. Dynamické náboženstvo však musí koexistovať so statickými náboženskými formami, a podobne ako je tomu u morálky, zabezpečuje ich prijateľné fungovanie v spoločnosti. Takto ponímané statické štruktúry sú retardérom výbuchu vitálneho elánu.²⁶

Rudolf Bultmann – odmýtzovanie biblických textov

Bultmann je presvedčený, že celá novozákonná rozprava (o Starom zákone ani nehovoriac), a nielen jej sekundárne a okrajové prvky, je mytologická a ako taká je pre dnešného človeka nepochopiteľná. Obraz sveta (Weltbild) vystupujúci v Novom zákone je mýtický, a preto je v protiklade k svetu modernej vedy, ktorú vtedy predstavovali fyzikálne teórie Einsteina a Maxa Plancka. Mýtus znázorňuje svet v troch rovinách, kde v strede je zem otvorená voči zásahom z hornej nebeskej roviny Boha a anjelov a smerom dole, voči zásahom zo spodnej, podzemnej roviny diablov, avšak moderná veda skúma svet podľa deterministického vzťahu príčiny a následku a nie je ochotná pripustiť, že by chod sveta mohol byť „preniknutý nadprirodzenými silami“.²⁷ Mýtické myslenie poníma svet a osobný život človeka ako otvorený pre zásah mimosvetových mocností, zatiaľ čo vedecké myslenie poníma svet a udalosti ako zatvorené pre zásah mimosvetových mocností a človeka ako jednotku, ktorá pripisuje sama sebe svoje cítenie, myslenie a vôľu. Posolstvo Nového zákona je vyjadrené koherentne s antickou mýtickou predstavou o svete mytologickým jazykom: vtelenie predtým existujúcej bytosti, smrť ako zmierenie, vzkriesenie, zostúpenie do pekiel,

²⁶ Samizdat: *Myslitelia XX. storočia I. 21 vybraných postáv z francúzskej jazykovej oblasti*. Bratislava. str. 22-23.

²⁷ Rudolf BULTMANN. *Gesu Cristo a la mitologia (Ježiš Kristus a mytológia) v Credere e comprendere (Veriť a porozumieť)*, zväzok 4, 1019, In: Rosino Gibellini: *Teológia XX. storočia*, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, str. 28.

nanebovstúpenie, návrat na konci sveta, eschatológia konečných udalostí. „Preto ak si má zvest' Nového zákona zachovať svoju platnosť, niet inej cesty, ako ju odmytologizovať.“²⁸ Odmytologizovanie – „určite neuspokojivý termín“,²⁹ priznáva Bultmann – má dvojitú úlohu: negatívnu úlohu kritiky obrazu sveta, ktorý sa vyjadruje v mýte a v dôsledku toho aj kritiku mýtického obrazu sveta, ktorý nachádza svoje vyjadrenie v Biblii a pozitívnu úlohu vyjasnenia pravého zámeru mýtu a teda pravého zámeru biblického Písma. Avšak tieto dve úlohy – kritická a objasňujúca – sa prepletajú do jednej hermeneutickej, čiže interpretačnej úlohy. Odmytologizovať neznamená robiť rezy alebo výbery vnútri Nového zákona, pretože mýtický obraz sveta je niečo apriorného, čo začleňuje do seba celý obsah a splieta celé posolstvo, ako vyplýva z vyššie spomínaných kľúčových slov novozákonnej teológie. Liberálna teológia mala v úmysle odmytologizovanie, čiže odstránenie mýtu ako škrupiny z večného jadra etických „tvrdení“. „Odmytologizovať naproti tomu znamená interpretovať a presne podať antropologickú, lepšie povedané existenciálnu interpretáciu výrokov Nového zákona, a takto ozrejmiť, mimo akéhokoľvek mýtického znázornenia eschatologické, čiže rozhodujúce a definitívne slovo, ktoré Boh vyslovuje Kristovi a vystihnúť neporovnateľnú možnosť autentickej existencie, ktorú tieto výroky obsahujú pre človeka a to aj dnešného človeka.“ Kritika včítala Bultmannovi, že chce odmytologizovať to, čo sa nedá odmytologizovať, čiže historické skutočnosti (Cullmann) a katolícka kritika sa v podstate pohybovala v tomto smere, že Bultmann kompromituje chápanie novozákonného posolstva v dôsledku anticipovania heideggerovskej šablóny, ktorá funguje ako „zvieracia kazajka“ (Barth) .. že absolutizuje Weltbild modernej vedy a že narába s diskutabilnou osvietenou koncepciou mýtu, ktorá ho diskvalifikuje už pri štarte (Jaspers).³⁰

Záver

Dnes sa slovo „mýtus“ často používa ako charakteristika čohosi jednoducho nepravdivého. Politik obvinený z prehrešku povie, že je to mýtus, že niečo také sa nikdy nestalo. Keď sa nám dostane do uší, že bohovia chodia po zemi, mŕtvi vychádzajú z hrobov, alebo že sa more rozostúpi, aby umožnilo izraelskému národu uniknúť pred nepriateľmi zavrhneme také príbehy ako neuveriteľné

²⁸ Rudolf BULTMANN. *Nuovo testamento a la mitologia (Nový zákon a mytológia)*, 118. In: Rosino Gibellini: *Teológia XX. storočia*, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, str. 29.

²⁹ Rudolf BULTMANN. *Gesu Cristo a la mitologia (Ježiš Kristus a mytológia) v Credere e comprendere (Veriť a porozumieť)*, zväzok 4, 1021, In: Tamže, str. 29.

³⁰ Rosino GIBELLINI: *Teológia XX. storočia*, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, str. 28-30.

a zjavne nepravdivé. Od osemnásteho storočia rozvíjame vedecký pohľad na dejiny. Zaujímá nás predovšetkým to, čo sa skutočne stalo. Lenže keď ľudia v predmodernom svete písali o minulosti skôr ich zaujímal čo tá – ktorá udalosť znamenala. Mýtus bol v istom zmysle udalosťou, ktorá sa stala raz, no stáva sa aj neprestajne. V našom prísne chronologickom prístupe k histórii nemáme výraz pre taký jav, ale mytológia je umelecká forma, ktorá prekračuje históriu v úsilí poukázať na to, čo je v ľudskej existencii nadčasové, pomáha nám povzniesť sa nad chaotický prúd náhodných udalostí a odhaliť jadro reality.³¹ Ako je filozofia podľa Platóna odpoveďou na „nesamozrejmú bytia“ je náboženstvo odpoveďou na dar existencie. Náboženský „údiv“ je však ďaleko konkrétnejší, nejde o nejaké bytie vôbec, ale o môj a náš život, šťastie, lásku, deti – o veci, ktoré sa nás bytostne týkajú a na ktorých každému z nás záleží. Preto robí celkom samozrejme ešte ďalší krok: nezostáva u teoretického údivu pozorovateľa, ale hľadá čo s tým, ako na to odpovedať, prípadne ako jednať, aby o tieto veci neprišiel. Náboženský človek vie, že to najcennejšie a najvzácnejšie dostal a dostáva. Svoj život i svet prijíma denne ako dar – a cíti sa zaň dlžný. Kladie si teda prvú a veľmi jednoduchú otázku: čo to odo mňa chce a ako na to mám odpovedať? A odpovedá ako dokáže – slávením, tancom, obetou, modlitbou. Až na druhom mieste je otázka o *pôvode* týchto darov: odkiaľ prišli, *od koho*? Podľa toho, ako si na ňu odpovie – práve v tom sa rôzne formy náboženstva líšia – bude sa obracať k „*darcovi*“, pretože na ňom by mohlo zrejme záležať, či človeku zostanú, alebo o ne príde. Má to dve stránky, ktoré spolu súvisia. Jednak by chcel vyjadriť akú majú pre neho samého cenu, ako si ich váži a ako o ne stojí, inak povedané ďakovať. A tiež si ich bude chcieť *uchovať* a *rozмноžiť*, inak povedané bude o ne *prosiť*.³²

³¹ Karen ARMSTRONG: *Dejiny mýtov*. Bratislava: Slovart, 2005, str. 12.

³² Jan SOKOL. *Človek a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál, 2004, str. 73-74.

IGNORACE MÝTU CELKU BORTÍ LIDSKOU IDENTITU

TEREZIE VALOVÁ

„Lidská bytost je součástí celku, [...] Prožívá sebe sama, své myšlenky a pocity, jako něco odděleného od zbytku – je to druh optického klamu vlastního vědomí. Tento klam pro nás představuje jakési vězení, omezuje nás na naše vlastní touhy a vztah k několika nejbližším osobám. Naším úkolem musí být osvobodit se z tohoto vězení tím, že rozšíříme okruh svého soucitu tak, aby zahrnul všechna živá stvoření a přírodu v celé její kráse.“

— Albert Einstein

Postmoderna

Následkem moderny se lidské bytí stává schizofrenním. Tato cesta se rýsovala už dříve, počátek tohoto rozkolu se rodí u Descarta v jeho subjekt-objektové figuře, ale razantní zapříčinění se událo v moderně položením „kánonu vědeckosti“.¹ Co je charakteristické pro tento kánon vědeckosti?

Dochází k oddělení rozumu a víry. Za autentické poznání se pokládá pouze vědecké poznání a tedy v rámci matematiky a empirie. Tomuto kánonu vědeckosti se přibližují všechny vědní disciplíny i ty o člověku, jako je sociologie, psychologie, filozofie a dějiny.² Jenže co nastává v tomto vědecky určujícím myšlení? Otázka celku je touto metodou vyloučená. A nejen otázka celku, s ním také otázka člověka, ve smyslu jeho určení (kdo? odkud? kam?), protože člověk je tím, kým je jen v součinnosti se světem jako celkem. Ale o toto výsostné postavení se připravuje a bloudí v roztříštěných znalostech a roztříštěném bytí. Člověk a jeho určení je víc než jen „součinnost matematiky a empirie“, která vládne soudobému myšlení a jestliže mu tuto přirozenost vezmeme a promítneme i do samotného rozumu, nemůžeme čekat, že v jakékoli oblasti, která je ve středu našeho zájmu,

¹ RATZINGER, Joseph. *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006;

² Benedikt XVI. *Přednáška v Řezně a další projevy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. str. 35.

poznáme celou pravdu, když už jsme ji předem okleštili. Máme tu společnost, kde se vytrácí tázání po všesjednocujícím celku, po počátku, po jednotě. Podoba pravého lidství, pravého bytí, které se rodí v jednotě světa, jak vnějšího, tak i toho vnitřního nemůže být v této společnosti dosažena. A i když člověk pocituje tuto privaci³, která by člověka měla přivádět k bytostnému tázání a tak sdílení celku, dnešní doba mu do cesty dává umělé vytvořené obsahy, jimiž je pohlcen a smutné je, že mu to stačí.

Celek je podstatou bytí, jak na úrovni celého světa ve smyslu planety Země, tak i v konkrétním životě ať již lidském, tak rovněž nižších živých druhů. Člověku je dána možnost uvědomění si této skryté skutečnosti a tedy i vědomá existence v pravdě.

Ovšem dnešní rozum vycházející z filozofií osvícenství, které jsou pozitivistické, má v sobě „základ sebeomezení na pozitivní poznání, které je přiměřené v technické oblasti, ale tam kde je zevšeobecněno, nese sebou naopak zmrzačení člověka.“⁴

Současnému myšlení celek schází. Je to něco co není moderní, protože nezapadá do běhu současného myšlení, je to něco co vymizelo, protože společnost ovládaná marketingem nestojí o lidi, v jejichž středu nestojí osobní prospěch v podobě vlastnictví hmotného světa. A podstata celku a jeho úloha se přerodila do mýtu, který v pozitivistickém nazírání světa je báji bez hodnoty pravdy.

Problém v postmoderně nastává se samotnými hodnotami „PRAVDA, DOBRO, KRÁSA, SVOBODA“, které se mohou zrodit jen v pochopení celku. Vše je přeci relativní. Potom i tyto obecně platné hodnoty se mění v pocitovém zabarvení jedinců, kterým schází myšlení, a právě v myšlení⁵ je možné pojmut celek. Avšak myšlení soudobého člověka je otrávené.⁶ Člověk se realizuje jen v rovině chtění a poznání, které se opírá jen o smysly či omezený rozum. Ale obojí je dosti

³ Privace = nedostatek.

⁴ RATZINGER, Joseph. *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. str. 34.

⁵ Myšlení – určující představování, vytváření myšlenek (noemat), kladení otázek náležitě rozvinutým myslícím JÁ; výraz duševní (duchovní) činnosti člověka, jíž modeluje své vztahy k druhým, je světu, jsoucnům a bytí ve formě pojmů, úsudků, soudů; zvláštní duchovní vidění a sklon k tomu, schopnost (mohutnost) vyjevování nezjevného a nevýslovného (bytí, celku), což je spjato s pochopením sebe sama, svého vlastního bytí (já); zvláštní akt chápání problémů, vedoucí k jejich řešení; „oheň bytí“ se stává „jiskrou“ našeho vlastního myšlení (Hérakleitos).

⁶ Srov. BENEDIKT XVI. *Světlo světa. Papež, církev a znamení doby*. Brno: Barrister and Principal, 2011. str. 55.

zavádějící, neúplné. Jak probíhá poznání? První seznámení ve většině případu se děje skrze smysly. To, jak ke mně svět přichází, jak vnímám skutečnosti ve světě, které ke mně přicházejí se děje skrze smysly, ale to je dosti nedostatečné poznání, ovšem dosti často člověku dostačující.

Pod povrchem věcí a lidského života se skrývá vždy víc, než na čem ulpívají lidské smysly, které často ulpívají jen na povrchu, proto nás často klamou. Musíme proto jít více do hloubky věcí.⁷

S touto souvislostí zmíním „zlo“, které v hebrejském překladu je *raa*, skládající se ze souhlásek *reš*, *ajin*, *ajin* – tyto samostatné souhlásky pohromadě vyjadřují „zlo“ a mají rovněž každá svůj význam, a *sice*: *reš* = hlava, *ajin* = oko, *ajin* = oko.⁸ Z výše zmíněného tedy *zlo* se děje v hlavě skrze vid. Povrchní poznání, povrchní seznámení s předměty mého zájmu, se skutečnostmi ve světě je *zlem*. Nestačí poznávat skrze smysly, nestačí rozhodovat se skrze toto omezené poznání. Následuje fáze racionálního poznání, které ale pro svou další nedokonalost v rámci sebeomezení, nemůže poskytnout člověku úplnost, hloubku, podstatu poznávaných skutečností.

Lidské poznávání a s ním rozhodování si vyžaduje myšlení, které se táže, jde pod povrch, do hloubky a nalézá pravdu, aby bylo odpovědné vůči člověku a celku. Dnes se hloubka nenesí, dnes je v kurzu povrchnost a placaté myšlení⁹ kde schází **ukotvenost v pravdě**¹⁰ Poznávat a rozhodovat se s absencí myšlení je *zlem*. Není to poznání úplné, není to poznání skrze celek, není to poznání ukotvené v pravdě. A „rozum, je-li zbaven základní lidské orientace k pravdě, začíná ztrácet směr, chřadne, a to buď pod záminkou skromnosti, uspokojen tím, co je pouze částečné nebo provizorní, nebo pod záminkou jistoty, s níž trvají na kapitulaci, před požadavky pravdy ti, kdo přisuzují **stejnou hodnotu bez rozdílu prakticky všemu**.“¹¹

Ale bohužel to je realita dnes, tady a teď. Nedostatek myšlení, které jde

⁷ Srov. TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno: 3K, 1997.

⁸ GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1915.

⁹ Deleuze, G. Guattari, F. *Co je filozofie?* Praha: OIKOYMENH, 2001.

¹⁰ Pravda – vlastnost vztahu lidského myšlení a skutečnosti (reality), bytí, kdy se věci nechávají přicházet na světlo, ukazují se v tom, co a jak jsou; způsob, jak se duši zjevují věci tak, jak jsou, ve své vlastní povaze, přirozenosti, ve svém bytí; sféra otevřenosti, v níž se objevují věci ve své pravdě, a to na základě jasného a nepochybného vědění (moudrosti).

¹¹ Benedikt XVI. *Přednáška v Řezně a další projevy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. str. 63.

do hloubky, při nazírání světa je značně velký problém s obrovskými následky vůči životu, které ovšem člověk ve svém placatém myšlení nenahlíží. Vše je přeci relativní.

Relativismus¹² je bludným zhoubným faktorem člověka postmoderní doby. Je projevem zla soudobé společnosti. Je všude, prostupuje všechny oblasti lidské společnosti a vychovává egoistické jedince, kteří svým omezeným myšlením vládnou napříč světem a z DOBRA si tvoří jen jim profitující hodnoty bez pravdivé podstaty. Univerzální pravdy, které se rodí v celku, jsou pohřbeny a zapomenuty.

Kardinál Joseph Ratzinger, emeritní papež Benedikt XVI. považuje tento problém za vůbec nejzásadnější jemuž musí současná společnost čelit. Hovoří o současném stavu jako o „diktatuře relativismu“. Častou výpovědí v jeho přednáškách, kázáních i písemných projevech je tato trefná věta: „Zavádí se diktatura relativismu, která neuznává nic za konečné (definitivní) a která ponechává jako jediné měřítko pouze vlastní „JÁ“ a „vlastní chutě“.“¹³

Vlastní chutě nemohou rozhodovat o Životě, vlastní chutě nemohou vést k důstojnému Životu, vlastní chutě nemohou pojmout celek. Naopak je třeba se otevřít světu, je třeba se ptát po smyslu a v bytostném tázání pojímat celek. Stavět na zkušenostech a libostech jednotlivců nelze udržet pospolitou společnost a v ní kvalitní a důstojný život. „Relativismus tím, že prakticky bez rozdílu všemu přikládá hodnotu, činí „zkušenost“ důležitější nad všechno ostatní. Avšak zkušenosti, odtržené od jakékoli úvahy o tom, co je dobré či pravdivé, mohou vést nikoli k ryzí svobodě, nýbrž k morálnímu a intelektuálnímu chaosu, k poklesu morální úrovně, ke ztrátě sebeúcty, ba dokonce k zoufalství.“¹⁴

Morální a intelektuální chaos, pokleslá morální úroveň, ztráta sebeúcty i zoufalství jsou přítomnými faktory dnešní společnosti. Relativismus zasáhl všechny myslitelné

¹² Relativismus - popírání rozdílu mezi pravdivým a nepravdivým poznáním světa, kdy mizí kritérium pravdy, kritérium pro vyhledávání pravdivého vidění světa. Všechny perspektivy vidění světa jsou podle relativismu rovnocenné. Takto se zpochybňuje možnost pravdy, hledání pravdy, objektivní pravda.

Z lat. „relativus“ = poměrný, vztažný. Může označovat poměrně široké spektrum postojů a názorů, které obvykle netvoří žádný soudržný systém. Všem je patrně společný názor, že něco, co jiní pokládají za absolutní a na ničem nezávislé, ve skutečnosti závisí na něčem jiném a může se tedy i měnit. Moderní označení relativismu je problematické tím, že naznačuje, jako by se jednalo o ucelený myšlenkový systém, ačkoli ve skutečnosti jde spíš o rozmanité a často polemické nebo jen provokující tendence.

¹³ RATZINGER, Joseph. *Homilie kardinála Ratzingera před zahájením konkláve*. 18. 4. 2005. Dostupné z: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3627>>.

¹⁴ Benedikt XVI. *Promluva Benedikta XVI. na uvítanou účastníků SDM. Relativismus absolutizuje*. 17. 7. 2008. Dostupné z: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9840>>.

i ty nemyslitelné oblasti lidského života a bere si svou daň všude a ve všem. Dosti velkým problémem, který nechce být v lidské společnosti viděn a jež je způsoben soudobým lidským myšlením je vztah ke Stvoření. Zde si relativismus bere neúnosnou daň.

Člověk ve své vůli tyranizuje Život jako celek. „Ve snaze mít a užívat, místo být a růst, člověk nepřiměřeným a narušeným způsobem plýtvá dary země a svým vlastním životem. Domnívá se, že může zemi využívat, jak se mu zlíbí, podrobuje ji bez zábran své vůli, jako by neměla svých vlastních potřeb a Bohem daného účelu. Místo, aby byl Božím spolupracovníkem, člověk sám sebe povýšil na úroveň Boha a obrátil proti sobě přírodu, kterou tyranizuje, místo aby ji spravoval.“¹⁵

Morální pokles ve společnosti vede i ke ztrátě odpovědnosti ve vztahu ke Stvoření, ba co více relativismus pohybující se v rámci vlastního „JÁ“ a vlastních chutí explozivně zvyšuje lidskou krutost a zvrácenost ke Stvoření. Tím, jak dokáže dnešní člověk brutálně zneužívat, zacházet a scházet se zvířaty, kdy tříští úctu k Životu, schází také se sebou samým. Neakceptování úcty k Životu, jež je projevem bezmyšlenkovitosti ve společnosti má vliv na jeho již tak narušený obraz. Člověk není dokonalý, je přeplněn nedostatky, ale ignorací celku, jednoty, všesjednocující jednoty, zabíjí svou identitu. Tu může zachovat neignorováním celku v rovině vnitřní i vnější, tedy myslet do hloubky, bytostně se tázat, pojímat celek a nalézat pravdu.

Krátký filosofický exkurz k celku

Kde se rodí uvědomění celku a kde se rodí pravda? Na to se podívejme u významných filozofů své doby.

Co je tím myšleno? Vědomé nazírání světa. Z pozice člověka, tedy vědomé nazírání z celkové bytnosti jeho existence. Je třeba si uvědomit, že člověk nemůže být definován kánonem vědeckosti, tak jak je mu dnes stanoveno a čímž je dnešní člověk již determinován svým příchodem na tento svět a do této doby. Člověk je přeci víc než jen součinnost matematiky a empirie. Tuto otázku si jistě každý ve svém životě položí, protože je mu to přirozené, tápat po pravdě, smyslu, určení... Někdo však jen jednou a pro obtížnost nalézt odpověď, nebo snad pro nelibou skutečnost neznámá, či hrůzy nejistoty, nebo pro nepochopení její veliké hodnoty, raději ji zavrhně a naplní se novodobým know-how, to je přec in,

¹⁵ JAN PAVEL II. *Centesimus Annus: Encyklický dopis papeže Jana Pavla II. Ke 100. výročí Rerum Novarum*. Catholic International, sv. 2, č. 3.

proč vytahovat archaické pozůstatky dob minulých, když se to nenesí...

Sókratés a jeho dialog, Platón a jeho jeskyně, zvláště významné místo „chórismos“, Hérakleitův oheň či Heideggerova čtveřina světa a Er-eignis, Patočkova idea a žít život z pramene.

Co je jim všem společné? **PRAVDA** - ve svém nejzazším smyslu, autenticita, podstata bytí, vědomá existence a **pochopení celku**. A také to o čem soudobý člověk sice může dle svého předem nastaveného rozumu pochybovat, ale nikdy nemůže vyvrátit bez sebemenší pochybnosti.

Co se děje ve všech zmiňovaných příkladech?

Co se děje v Sókratově dialogu?

Za zmínku stojí se pozastavit u samotného slova „dialog“. Z řečtiny víme, že dialog se skládá z dia a logos, dia bychom přeložili skrze a logos jako slovo odvozené z „legein“, což znamená sčítati, sbírat. „Dohromady jde o to, že lidské myšlení proniká skrze věci, vztahy, významy, pojmy a ústí do podstaty.“¹⁶ Vlastně jde o to, že se naše myšlení v tázání (i beze slov) rozběhne do všech stran (kruhy) aby se vrátilo do člověka obohaceno o všechny „totožnosti a rozdílnosti“ a člověk tak pojal jak sebe, tak celek světa.¹⁷ Jde o rezonanci se sebou i celým světem. Slovy prof. Hogenové: „Jde o usebrání se světem a sebou samým.“¹⁸

Je řečeno „myšlení proniká skrze věci, a ústí do podstaty“, jde o myšlení hloubky. „Člověk může svým myšlením obsáhnout celek,...“ to věděli už staří Řekové a my na to zapoměli. A jak se to děje? V napětí bytostného tázání, tehdy člověk může sdílet celek a vědomě nazírat svět v pravdě. „Dialog, jehož prostředkem je dialektika, je průnikem do obrovských dálek i do obrovských hloubek.“¹⁹

Jak tu zapadá Hérakleitův oheň? Svou podstatou je obrazem dialogu. Co se děje v tom ohni? Napětím protikladů vzniká oheň. „Hořící dřevo zachází do platnosti popelu a současně nechává vystupovat do neskrytosti plameny ohně.“²⁰ To, co drží protiklady pohromadě Heidegger nazývá „die fuge“ = spárou.²¹ „Ta není vidět

¹⁶ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011. Str. 157.

¹⁷ Srov. Tamtéž str. 157.

¹⁸ Tamtéž. str. 157.

¹⁹ Tamtéž str. 161.

²⁰ Tamtéž str. 170.

²¹ Srov. Tamtéž str. 170.

očima, je možno ji jen myslet a má nesmírnou důležitost: drží protiklady v protikladnosti současně, usebírání je, ale to není nic jiného než onen „logos“, vznikající z „legein“ (usebrat do jednoduché jednoty). Die Fuge (spára) je tím, co je na ohni nejdůležitější, současně je tím, „na co se nedá položit ruka“. A právě v tom je oheň podobný tázání – je napětí mezi protiklady, je tím nejpodstatnějším.“²² A právě v tomto napětí, v napětí bytostného tázání je člověk v počátku, kde se rodí celek.

Proč Platónova jeskyně a místo místa chórismos? Protože právě v tom chórismu dochází k otřesu, kdy jsou naše dosavadní jistoty setřeny, a je otevřen prostor pro bytostné tázání, v němž je sdílen celek.²³

Heideggerova čtveřina světa, kde se setkávají bozi, lidé, Země a svět je podobou celku, která má ohňový střed, kde je člověk uvlastněn (Er-eignis), je nejbliž bytí, je doma. Aby tam doputoval, musí prožít chórismos.²⁴

U Patočky je idea právě tím celkem a k této ideji „musí být člověk probuzen ze spánku tzv. somnolence = duchovní spánek.“²⁵ A co nás k této ideji přivádí? Privace, která není nic jiného než zase napětí bytostného tázání.

Tyto příklady jsou jistě složitější, než jak je zde jednoduše řečeno, ale podstatné je to, co je všem společné, a to už od dob starořeckého myšlení až po myslitele 20. století. A sice v bytostném tázání se člověku otevírá celek, ve kterém je v jednotě s celým světem, je to podstata bytí, nalézá se zde pravda a je to identita člověka. V pojímání celku v člověku, se rodí „areté“²⁶ a tato zdatnost kromě jiného ustanovuje v člověku i **odpovědnost**.

Odpovědnost k celku

Při vědomém nazírání světa, které se rodí v bytostném tázání, člověk ví o celku, kterého je součástí, jakož i celek je součástí jeho. Co to znamená? Především autentické a odpovědné žití s celým Stvořením, které se projevuje v každodenní běžné činnosti i těch nejobyčejnějších věcí, které se projevuje v každodenním lidském rozhodování. Právě ve vědomí celku, kdy si člověk uvědomuje nutnost a závislost svého vztahu ke Stvoření, a kdy i Stvoření si žádá jeho účast, která

²² Tamtéž str. 170.

²³ Srov. Tamtéž str. 31.

²⁴ Srov. Tamtéž str. 157.

²⁵ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011. str. 96.

²⁶ Areté – z řečtiny znamená výtečnost, zdatnost, dokonalost, ctnost – to, co člověka vede ke svému bytostnému uplatnění a uskutečnění, co ustavuje lidský svět svobody a odpovědnosti.

se projevuje jeho opatrovnicktívím. Je to spoluúčast na tom nejvyšším a jedinečném projevu bytí, je to zodpovědnost za pokračování kvalitního a hodnotného života na Zemi vůbec.

Jak by řekl Hans Jonas, ve svém obměněném Kantově imperativu: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“²⁷ Či řečeno jinak: „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi.“²⁸ Termín „lidstvo“ by v této tezi měl být nahrazen termínem „život“, kde jasněji vyvstává naše odpovědnost k celku. Dále Jonas říká: „Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“²⁹ Zde je také třeba jít dál a říci ve stopách Jonase: „Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu přírody jako součást svého chtění.“

Dnes při viditelných katastrofických následcích, které člověk svým jednáním způsobil přirozenému prostředí planety, kdy místo pospolitého žití, stanul jako uzurpátor a přirozenost mění v umělotinu bez pulzující moci, nelze zůstat jen v antropocentrických imperativích. Lidský egoismus nabral takových rozměrů, že dostat se z jeho spáru se jeví jako nemožné. A nabral tak velké negativní a viditelné podoby, kdy není v pořádku setrvávat před ním v lhůstivosti. Ale je to realita.

„My nestojíme mimo přírodu a nemůžeme s ní proto libovolně zacházet, aniž bychom měnili sami sebe. Musíme si začít uvědomovat, čeho se na sobě dopouštíme...“³⁰

Úloha celku v lidských životech je naprosto zásadní pro setrvání kvalitního života a v jeho původní identitě. Jistě člověk dokáže měnit a přizpůsobovat se identitě nové, ale ta není původní, ta výsočná, ta držící majestátnost a jedinečnost. Nové identitě stvořené člověkem samým schází posvátnost.³¹

Princip posvátnosti života se objevuje od nepaměti lidstva, jako je Hippokratova přísaha (4. Století před Kristem) z níž jasně vyvstává respekt vůči lidskému životu.³²

²⁷ JONAS, Hans: *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 35.

²⁸ Tamtéž str. 35.

²⁹ Tamtéž str. 35.

³⁰ NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl*. ABIES: Vydavatelstvo Lesoochranárského zoskupenia VLK, 1993. str. 238.

³¹ Posvátnost = nedotknutelnost. Podle Heideggera posvátno otevírá zónu, v níž příroda, domov, bůh, bohové, božské mohou opět přítomnit. Na pozadí posvátna tedy může opět za příznivých podmínek dojít k zjevení Boha. nejprve je tedy třeba myslet posvátné (přivodit jeho „rozbřesk“), a to za předpokladu myšlení bytí samého a jeho pravdy.

³² KUHSE, Helga. *The Sanctity of Life Doctrine in Medicine: A Critique*. New York: Oxford UP, 1987.

Tento princip se nejprve objevoval u menšin a nebyl rozšířen, až příchod křesťanství způsobil, že posvátnost lidského života a zákaz zabíjení se stalo univerzálním zákonem.³³

Otázkou je, zda posvátnost života přetrvává i v relativistické společnosti. Vidíme, že i tento vyšší aspekt lidské společnosti dnes upadá, není to ničím jiným než neschopnosti spatřit život v celku. Jenže bez posvátnosti není úcta a jedinečná existence se přetavuje do samozřejmostí, kterou je možno manipulovat. Čím potom jsme než jen loutkami v manipulativních uměle vytvořených systémech machinace. Svoboda? Ta není. Pravda? Kdeže, ta se nenesí. Lidské bytosti jsou formovány do podob, kterými být mají, jsou jim podsouvány obsahy a „člověk zde je jen součástí koupěschopné poptávky a takto se s ním počítá. Ale počítání je vlastně jen plánování, kontrolování, řízení. V tomto hledisku člověk ztrácí svou lidskost, stane se jen funkcí s jistými parametry, ...“³⁴

Kolik zbylo z původní identity? Pramálo. Neznamená to, že by člověk měl jít o stovky let vzad, ale co by jistě neměl, tj. ztrácet sebe a pravdu. Pravdu, která se zjevuje jen v celku. Jak se člověk dostane k celku? Bytostným tázáním, to znamená myslet do hloubky, myslet skrze věci k jejich podstatě, pojímat celek a nalézat pravdu.

Shrnutí

Bylo řečeno: „úloha celku v lidských životech je naprosto zásadní pro setrvání kvalitního života“. Životem se nemyslí jen ten lidský, život je celá biosféra planety. A my jsme její součástí. „Základním, nezpochybnitelným tvrzením zůstává, že život je jedním celkem.“³⁵ Jen v součinnosti s přírodou a před Boží tváří je člověk úplný.

Charakteristickým znakem postmoderní doby je relativismus. Ten způsobil, že zlé věci jsou vydávány jako dobro, aniž by si toho člověk byl vědom. Myšlení člověka je roztříštěno do dílčích polopravd a schází celek, to je obraz dnešní konzumní společnosti. V relativistické společnosti se nechce vědět o celku. Ale bez tohoto celku upadá odpovědnost, upadá Bůh a upadá člověk sám.

A proto více než kdy jindy dnes je nutné myšlení hloubky, které nás přivádí k celku a probouzí v nás odpovědnost, která musí přesahovat člověka, musí být globální,

³³ FUCHS, Josef. *Christian edic in secular arena*. Washington, D.C.: Georgetown UP, 1984.

³⁴ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011. str. 15.

³⁵ NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl*. ABIES: Vydavateľstvo Lesoochranárskeho zoskupenia VLK, 1993. str. 239.

celková, jen tak může sloužit dobru, pravdě. Nejen k bližnímu, lidské skupině, státu a jiných lidských seskupení od konkrétních individualit k větším a větším celkům. Je nutná odpovědnost k celé biosféře, odpovědnost k planetě. Jistá odpovědnost ve společnosti jistě je, ale pouze dílčí, a to je nedostatečné. Je třeba si uvědomit, že člověk je součástí celku. Ve zdevastovaném životním prostředí už člověk není člověkem ve své přirozenosti. Je zničená lidská důstojnost a nahrazena umělou náhražkou důstojnosti, která není dobrem, protože pod povrchem „dobrých věcí“ se skrývá poškozování života. Co jiného tedy je než jen zlem.

V sekularizované společnosti vidíme, že následkem ztráty celku a rozmnožení relativismu upadá i odpovědnost. Odpovědnost k tomu kým člověk má být, ve své velikosti, svobodě, ve svém životě. A rapidně vzrůstá lidská krutost ke Stvoření, které je chápáno jen jako prostředek k lidskému blahobytu. To je ale slepý, hloupý a těžce poškozený obraz člověka k Životu a světu. Současnou lidskou brutalitu a krutost je možné zahlédnout v lidském chování ke zvířatům, kdy ještě nikdy v dějinách s nimi nebylo zacházeno čistě jako s produktem, tak jako dnes.

Nevidíme, že ztrátou úcty ke zvířatům, která jsou součástí Božího díla, připravujeme lidskou společnost o úctu k životu vůbec. Život je posvátný dar, život je dobro, je to Boží kód člověku. „Uznání posvátnosti života a jeho nedotknutelnosti bez výjimky není nějaká otázka, která by se dala považovat za relativní v názorovém pluralismu moderní společnosti...; když člověk ve svém svědomí ztratí úctu k životu jako posvátné věci, nevyhnutelně skončí tím, že ztratí samu svou identitu.“³⁶

Neztratit svou identitu, k tomu je nutné pochopení celku, kde se rodí pravda, jež je člověku pevnou konstantou, ke které může vzhlížet, která jej formuje a vychovává, která mu vtiskuje a nechává v něm růst etický kodex, a to je člověku potřeba v postmoderní společnosti, která se ho o absolutní a objektivní konstantu snaží připravit a staví mu život, který se zmítá v disharmonii, kterou se snaží naladit do harmonie skrze materiální svět, který je jedinou skutečností, kterou potřebuje ovládnout, aby svůj život vnímal jako kvalitní a takto jako jediný dobrý. Ale DOBRO je tam, kde je PRAVDA a ta je pod povrchem, v hloubce, je podstatou bytí, je podstatou CELKU. Ignorance myšlení, ignorace celku nás zbavuje pravdy a rozkládá lidskou identitu.

³⁶ RATZINGER, Joseph. *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Str. 48.

SEZNAM LITERATURY

ALEXIJEVIČOVÁ, Světlana. Doba z druhé ruky: Konec rudého člověka. Příbram: Pistorius a Olšanská s.r.o, 2015. ISBN 978-80-87855-16-4.

ARMSTRONG, Karen: Dejiny mýtov. Bratislava: Slovart, 2005. ISBN 80-8085-053-4.

ASSMANN, Jan. Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. ISBN 9780521188029.

BACHTIN, Michail M. Dostojevskij umělec: K poetice prózy. Praha: Československý spisovatel, 1971.

BACHTIN, Michail. M. Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-776-6.

BARROW, R. Was Peters Nearly Right About Education? Journal of Philosophy of Education. roč. 43. č. S1. 2009. Blackwell Publishing: Oxford, 2010. s. 9 – 25. ISSN 0309-8249.

BAUCKHAM, Richard. Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. ISBN 978-0-8028-6390-4.

BECKETT, K. S. R. S Peters and the Concept of Education. Educational Theory. University of Illinois. 2011, roč. 62, č. 3. s. 239 – 255. ISSN 1741-5446.

BEEBE, Maurice. The Three Motives of Raskolnikov: A Reinterpretation of Crime and Punishment. In: GIBIAN, George. (ed.). Crime and Punishment: The Coulson Translation, Backgrounds and Sources, Essays in Criticism. New York, London: W. W. Norton & Company, 1989. ISBN 0-393-95623-7.

BĚLOHRADSKÝ, V. Mezi světy & mezisvěty. Filosofické dialogy. 1. vyd. Praha: Votobia, 1997. 194 s. ISBN 80-7220-004-6.

BENEDIKT XVI. Promluva Benedikta XVI. na uvítanou účastníků SDM. Relativismus absolutizuje [online]. 17. 7. 2008. Dostupné z: < <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9840>>.

BENEDIKT XVI. Přednáška v Řezně a další projevy. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-540-5.

BENEDIKT XVI. Světlo světa. Papež, církev a znamení doby. Brno: Barrister and Principal, 2011. ISBN 978-80-87474-14-3.

BERCKEN, Will Van Den. Christian Fiction and religious Realism in the Novels of Dostoevsky. London – New York - Dehli: Anthem Press, 2011. ISBN-13: 9780857289766.

2005.

BIESTA, G. Education, Not Initiation. Philosophy of Education. Urbana: Philosophy of Education Society, 1996. s. 90 – 98. ISSN 8756-6575.

BOSTROM, Nick. „A History of Transhumanist Thought“, Journal of Evolution and Technology 14/1 (2005), s. 1-25.

BRAZIER, Paul H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922. Milton Keynes: Paternoster Theological Monographs, 2007. ISBN 978-1-84227-563-4.

BULTMANN, Rudolf. Nuovo testamento a la mitologia (Nový zákon a mytológia), 118. In: Gibellini,

- Rosino: Teológia XX. storočia, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 80-7165-223-7.
- BULTMANN, Rudolf. Gesu Cristo a la mitologia (Ježiš Kristus a mytológia) v Credere e comprendere (Veriť a porozumieť), zväzok 4, 1019, 1021. In: Gibellini Rosino: Teológia XX. storočia, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 80-7165-223-7.
- BULTMANN, Rudolf. 2009. Theology of the New Testament: Volume 1. London: SCM Press Ltd, 2009. ISBN 978-0-334-01622-990000.
- BURBULES, N. C. Postmodernismu and Education. In: SIEGEL, H. (ed.). The Oxford Handbook of Philosophy of Education. Oxford: Oxford University Press, 2009. s. 524 – 533. ISBN 978-0-19-991572-9.
- CASSEDY, Steven. Dostoevsky's Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. ISBN-13: 978-0804751377.
- CASSIRER, Ernst. Esej o človeku. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977.
- CLYNES, Manfred E., KLINE, Nathan S. „Cyborg and Space“, *Astronautics* 1960, s. 26-27, 74-76.
- COLE-TURNER, Ronald. „Introduction: The Transhumanist Challenge“, In: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 1-18.
- CROSSAN, John D. *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now*. London: HarperCollins e-books, 2007. ISBN 978-0-06-128925-5.
- CROSSAN, John Dominic. *The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant*. [1st ed.]. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, xxxiv, 507 s. ISBN 0-06-061629-6.
- CURREN, R. (ed.) *Philosophy of Education. An Anthology*. 1. vyd. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. 582 s. ISBN 978-1-4051-3023-3.
- ČAPEK, Karel. *Bílá nemoc*. Praha: Artur, 2004. ISBN 978-80-87128-28-2.
- ČEJKA, Jan. *Zvířata jsou naši bližní. Výbor z děl světových humanistů a křesťanských myslitelů*. Praha: Vydavatelství Práh, 2010. ISBN 978-80-7252-317-7.
- ČERVENÁK, Andrej. *Dostojevského sny (Eseje a štúdie o snoch a Dostojevskom)*, Pezinok: Agentúra Fischer a TypoSet, 1999. ISBN 80-967911-2-5.
- DE VAUX, Roland. *Instytucje Starego Testamentu, Tom 1: Nomadyzm i jego pozostałości, Instytucje rodzinne, Instytucje cywilne*. Poznań: Pallotinum, 2004. ISBN: 83-7014-487-X.
- ДОСТОЕВСКИЙ, Федор М. *Преступление и наказание: Роман в шести частях с эпилогом*. Москва: Художественная литература, 1983.
- DELEUZE, G. – GUTTARI, F. *Co je filozofie?* Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-030-0.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Zločin a trest*. (3 sv.), Praha: Přítel knihy, 1927.
- DRESS, Willem B. „Playing God? Yes!“ *Religion in the Light of Technology*“, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 37/3 (2002), s. 643 – 654.
- DUNCAN, Peter J. S. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*. New York: Routledge, 2014. ISBN-13 978-1138007024.
- DUNN, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003. Christianity in the making. ISBN 0-8028-3931-2.
- DURKHEIM, E.: 1912, 65. In: Sokol, Jan: *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-886-4.

- EBELING, Gerhard. Podstata křesťanské víry. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86005-16-X.
- ELIADE, M. Iniciae, rituály, tajné společnosti. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. 213 s. ISBN 8
- ESAULOV, Ivan A. Categories of law and grace in Thompson In: PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning (eds.). Dostoevsky and the Christian Tradition, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 978-0-521-78278-4. 0-7226-901-1.
- FAJFR, M. Hledání současné výchovy. Praha, 2013. 150 s. Disertační práce. Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, ved. práce Věra JIRÁSKOVÁ.
- FERRANDO, Francesca. „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism Differences and Relations“, Existenz 8/2 (2013), s. 26-32.
- FINKELSTEIN, Izrael. Zapomenuté království: Archeologie a dějiny severního Izraele. Praha: Vyšehrad. 2016. 240 s. ISBN 978-80-7429-757-1.
- FRANK, Joseph. Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871. Princeton: Princeton University Press, 1997. ISBN 0-691-01587-2.
- FRIEDMAN, Richard. E. Mizení Boha. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-247-X.
- FRYE, Northrop. Velký kód: (Bible a literatura). Brno: Host, 2000. Studium. ISBN 80-86055-68-X.
- FUCHS, J. Christian edic in secular arena. Washington, D.C.: Georgetown UP, 1984. ISBN 0878404112.
- GÁBRIŠ, Karol: Dejiny novozmluvnej doby. Bratislava 1994. In: Nandrásky, Karol: Ježiš a súčasnosť. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010. ISBN 978-80-89092-57-4.
- GARNER, Stehen. „The Hopeful Cyborg“, „“. In: Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 87-100.
- GESENIUS, Wilhelm. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1915.
- GIBELLINI, Rosino: Teológia XX. storočia, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 80-7165-223-7.
- GIBIAN, G. Traditional symbolism in Crime and Punishment. In: GIBIAN, George. (ed.). Crime and Punishment: The Coulson Translation, Backgrounds and Sources, Essays in Criticism. New York, London: W. W. Norton & Company, 1989. ISBN 0-393-95623-7.
- GIRARD, René. Obětní beránek. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-255-3.
- GOWLER, David B. What are they saying about the historical Jesus?. New York: Paulist Press, c2007, x, 190 s. ISBN 978-0-8091-4445-7.
- GRAHAM, Elaine. „Post/Human Conditions“, Theology and Sexuality 10/2 (2004), s. 10-32.
- GRAHAM, Elaine. „Cyborgs or Goddesses? Becoming Divine in a Cyberfeminist Age“, Information, Communication & Society 2/4 (1999), s. 419-438.
- GREEN, Alberto Ravinell Whitney. The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East. Missoula: Scholars Press, 1975. 384 s. ISBN 0-89130-069-4.
- GRUMETT, David. „Transformation and the End of Enhancement Insights from Pierre Teilhard de Chardin“, In: Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 38-39.
- HABERMAS, Gary R., Robert B. STEWART a James D. G. DUNN (eds.). Memories of Jesus: a critical

appraisal of James D. G. Dunn's Jesus remembered. Nashville: B&H Academic, 2010. ISBN 978-0-8054-4840-5.

HALBWACHS, Maurice a Lewis A. COSER. On collective memory. Chicago: University of Chicago Press, 1992. ISBN 0-226-11594-1.

HARAWAY, Donna J. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, In: Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature, 1 edition. London-New York: Routledge 1990, s. 149-181.

HARAWAY, Donna J., „Cyborgs & Symbionts: Living Together in the New World Order“, In: The Cyborg Handbook. GRAY, Chris Habels, FIGUEROA-SARRIERA, Heidi, MENTOR, Steven (eds.). London-New York: Routledge 1995, s. xi-xx.

HARAWAY, D. J. Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience, London-New York: Routledge 1997.

HATINA, Thomas. Od paměti k mýtu a ideologii: Historizující funkce mýtu v Matoušově cestovním narativu. IN: Testimonia Theologica, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2016, roč. X, č. 2, s. 104 - 135. ISSN 1337-6411.

HATINA, Thomas R. Novozákonní teologie a hledání její závažnosti. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. Teologie. ISBN 978-80-246-3201-8.

HELLER, Jan. Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu. Praha: Kalich, 1988. 440 s.

HERZFELD, Noreen. „Human and Artificial Intelligence: A Theological Response“, In: Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion, MURPHY, Nancey C., KNIGHT, Christopher C. (eds). Farnham: Ashgate Publishing 2010, s. 117-130.

HOGENOVÁ, Anna. Čas jako problém. Chomutov: L. Marek, 2011. ISBN 978-80-87127-43-8.

HOLT, Bradley. „Prayer and the Theologian of the Cross: Julian of Norwich and Martin Luther“, Dialog: A Journal of Theology, 52/4 (2013), s. 321-33.

Annus: Encyklický dopis papeže Jana Pavla II. Ke 100. výročí *Rem Novarum*. Catholic International, sv. 2, č. 3. Praha: Zvon, 1991.

JONAS, Hans. Princip odpovědnosti. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-06-2.

JONES, Malcolm. Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience. London: Anthem Press, 2005. ISBN 1-84331-205-0.

JUNG, C. G., Kerényi K. Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia. Boringhieri, Torino, 1972 (1980). In: Skalický Karel. Po stopách neznámého Boha. Svitavy: Trinitas, 2003. ISBN 80-86036-75-8.

KANT, Immanuel. Prolegomena ku každé budoucí metafyzice.... In: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava 1970. In: Ernst Cassirer: Esej o človeku. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1977.

KARYAKIN, Yury F. Towards regeneration. In: JACKSON, Robert Louis (ed.). Twentieth Century Interpretations of Crime and Punishment: A Collection of critical Essays. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1974. ISBN 0-13-193086-9.

KASATKYNA, Tatyana. The Epilogue of Crime and Punishment. In PEACE, Richard (ed.). Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment: A Casebook. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 178. ISBN 13-978-0-19-517562-2.

KIRK, Alan, THATCHER Tom (eds.). Memory, Tradition and Text. Uses of Past in Early Christianity.

- Atlanta: Society of Biblical Literature. 2005. ISBN 9781589831490.
- KIRK, Alan. The Memory–Tradition Nexus in the Synoptic Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation (pp. 131-160) In: THATCHER, Tom (ed.). *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity Tradition*. SBL Press 2014. ISBN-13: 978-1589839526.
- KIRK, Alan. *Q in Matthew: ancient media, memory, and early scribal transmission of the Jesus tradition*. London: Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2016. *Library of New Testament studies*. ISBN 978-0-567-66772-4.
- KJETSAA, Geir. 1984. *Dostoevsky and his New Testament*. Atlantic Highlands: Humanities Press Inc., 1984. ISBN 0-391-03192-9.
- KUHSE, Helga. *The Sanctity of Life Doctrine in Medicine: A Critique*. New York: Oxford UP, 1987. ISBN 0198249438.
- KUPFOVÁ, Kristýna. Descensus ad inferos - Hromádkův christologický výklad Dostojevského Zločinu a trestu. In *Teologická reflexe* 19 (1), 2013, s. 5-23.
- KUSCHEL K. J. *Stellvertreter Christi?*. Zürich – Köln, 1980. In: *Nandrásky Karol. Ježíš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010. ISBN 978-80-89092-57-4.
- ŁACH, Józef Błażej. *Księga Sędziów i Księga Rut: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallotinum, 2005. ISBN: 978-83-7014-784-6.
- LETZ, Ján. *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012. ISBN 978-80-8082-552-2.
- LIVERANI, Mario. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. 444 s. ISBN 978-83-235-0622-5.
- LUMINET, Olivier a CURCI, Antoinetta (eds.). *Flashbulb memories: New Challenges and Future Perspectives*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, Psychology Press, Second Edition 2018. ISBN-13: 978-1138653986.
- LUNTLEY, M. *On Education and Initiation*. *Journal of Philosophy of Education*. roč. 43. č. S1. 2009. Blackwell Publishing: Oxford, 2010. s. 41 – 56. ISSN 0309-8249.
- MACQUARRIE, John. *An Existential Theology: A Companion of Heidegger and Bultmann*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- MACHOVEC Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Filip Tomáš – Akropolis, 2006. ISBN 80-86903-22-2.
- MANNERMAA, Tuomo, „Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective“, In: *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (eds.). Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1998, s. 25-41.
- MARLET, Gustave. „Pierre Teilhard de Chardin neboli to, co je vlastní člověku, v jeho vztahu k tomu, co je vlastní Bohu“, In: *Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota: Soubor studií*, Paul Chauchard (ed.). Refugium Velehrad-Roma, 2005, s. 66-79.
- MASSON, Olivier. „Turning into Gods: Transhumanist Insight on Tomorrow’s Religiosity“, *Implicit Religion*, 17/4 (2014), s. 443-458.
- MATUAL, David. *In Defense of the Epilogue of Crime and Punishment*. In *Studies in the novel* 24 (1), 1992. s. 105-113.
- McGAUGH, James L. *Memory and Emotion - The Making of Lasting Memories*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2003. ISBN 13: 9780297645931.

McIVER, Robert. *Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011. ISBN 978 158 983 5603.

MERCER, Calvin. „Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism“, *Dialog* 54/1 (2015), s. 27-33.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-60-7298-287-5.

MEYER, Priscilla. *Crime and Punishment: Dostoevsky's Modern Gospel*. In: *Dostoevsky Studies: New Series* 2 (1), 1998, s. 69-79.

MEREŽKOVSKIJ, Dmitrij Sergejevič. *Tolstoj a Dostojevskij: Život, tvorba, náboženství*. Praha: Kvasnička a Hampl, 1929.

MOCHULSKY, Konstantin. *Dostoevsky: His Life and Work*. Princeton: Princeton University Press, 1973. ISBN 0-691-01299-7.

MORE, Max. „A Letter to Mother Nature“, In: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). Chichester : Wiley-Blackwell, 2013, s. 449-450.

MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*. Volume 5, Vayikra = Leviticus. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010. ArtScroll series. 894 s. ISBN 978-1-4226-0112-9.

MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor (eds.). *Písemnictví starého Předního východu*. Praha: OIKOYMENH, 2011. 832 s. ISBN 978-80-7298-442-8.

NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl*. ABIES: Vydavatelstvo Lesoochranského zoskupenia VLK, 1993. ISBN 80-88699-09-6.

NANDRÁSKY, Karol. *Ježiš a súčasnosť*. Bratislava: Vydavateľstvo Q 111, 2010. ISBN 978-80-89092-57-4.

NESSAN, Craig L. “Thine is the Kingdom, the Power, and the Glory”: *New Vistas for the Theology of the Cross*“, *Dialog: A Journal of Theology*, 50/ 1 (2011), s. 81-89.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Praha: Grada Publishing, a.s., 2011. ISBN 978-80-247-3613-6.

OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus. New Ways to Explore Christian Origins*. T & T Clark 2011. ISBN 978-2-567-12028-1.

PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní Pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25415-2.

PAPUŠEK, Dalibor. *Pád Jeruzaléma a formování raného křesťanství*. Disertační práce. Masarykova Univerzita Filozofická fakulta 2007. Vedoucí práce Petr POKORNÝ.

PATTISON, G. – THOMPSON, D. O. *Introduction: Reading Dostoevsky religiously*. In: PATTISON, George – THOMPSON, Diane Oenning (eds.). *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 978-0-521-78278-4.

PETERS, R. S. *Education as Initiation*. In: PETERS, R. S. *Authority, Responsibility and Education*. 1. vyd. Londýn: Allen and Unwin – New York: Ericsson, 1974. s. 81 – 107. ISBN 0041700287.

PETERS, R. S. *Ethics and Education*. 2. vyd. Londýn: Allen and Unwin, 1971. 333 s. ISBN 978-0043700327.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-000-9.

RATZINGER, Joseph. *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské

nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-022-X.

RATZINGER, Joseph. Homilie kardinála Ratzingera před zahájením konkláve [online]. 18. 4. 2005. Dostupné z: < <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=3627>>.

RICOEUR, Paul. Memory, history, forgetting. Chicago: University of Chicago Press, 2004. ISBN 0-226-71341-5.

ROBERTSON, James. The Early Religion of Izrael, as set forth by biblical writers and by modern critical historians: The Baird Lecture for 1889. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1896, fifth edition.

SAMIZDAT: Mysliteľia XX. storočia I. 21 vybraných postáv z francúzskej jazykovej oblasti. Bratislava.

SCHACTER, Daniel L. The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers. Boston: Houghton Mifflin, c2001. ISBN 0-618-21919-6.

SCHRÖTER, Jens. From Jesus to the New Testament: early Christian Theology and the origin of the New Testament canon. Waco, Texas: Baylor University Press, 2013. Baylor-Mohr Siebeck studies in early Christianity. ISBN 978-1-60258-822-6.

SOKOL, Jan. Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-886-4.

SARASKINA, Liudmila. Фантом раскаяния Родиона Раскольникова в современных адаптациях романа Преступления и наказания. In ARSENTIEVA, Natalia, GOROZHANKINA, Tamara, BARROS GARCÍA, Benamí (Eds.). XVI Symposium of the International Dostoevsky Society: The Legacy of F. M. Dostoevsky, 150 Years since the Publication of Crime and Punishment, Book of Abstracts. Granada: University of Granada, 2016.

SHAFEROVÁ, Ingrid H. „Od noosféry k teosféře - cyklotrony, cyberspace a Teilhardova vize kosmické lásky“, In: Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota: Soubor studií, Paul Chauchard (ed.). Refugium Velehrad-Roma, 2005, s. 80-121.

SHARON, Tamar. Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism, Dordrecht : Springer 2014.

SIMMONS, J. Ernest. Dostoevsky: The Making of a Novelist. New York: Alfred A. Knopf, Inc. and Random House, Inc., 1962.

SMITH, K. Mark. „Saving Humanity?: Counter-arguing Posthuman Enhancement“, Journal of Evolution and Technology, 14 (2005), s. 43-53.

SOKOL, Jan. Filosofická antropologie: Člověk jako osoba. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-7367-422-9.

STÖRIG, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon, 1993. ISBN 80-7113-058-3.

SUTHERLAND, Stewart R. Faith and Ambiguity. London: SCM Press Ltd., 1984.

THWEATT-BATES, Jeanine. Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman, Farnham; Burlington : Ashgate, 2012.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. „Transhumanism as a Secularist Faith“, Zygon, 47/ 4 (2012), s. 710-734; 715-716.

THATCHER, Tom (ed.). Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a Conversation with Barry Schwartz. Atlanta: SBL Press, [2014]. Semeia Studies. ISBN 978-1-58983-952-6.

THURNEISEN, E. Dostojevskij. Praha: Vydavatelské oddělení Ymky v Praze, 1930.

TILLICH, Paul. Dynamics of Faith. New York: Harperone, 2009. ISBN 978-0-06-093713-3.

TILLICH, Paul. Lidské tázání po nepodmíněném. Brno: 3K, 1997. ISBN 80-902280-0-3.

- TILLICH, Paul. *Love, Power and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1960. ISBN.: 978-0-19-500222-5.
- TOLSTAYA, Katya. *Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Leiden - Boston: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-24458-0.
- TSCHIRSCHNITZ, Alfred. *Ofiary z ludzi w Starym Testamencie*. Methodos. 2003, roč. 2.
- TUCKER, Janet G. *Profane challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*. New York – Amsterdam: Rodopi, 2008. ISBN-13 978-9042024946.
- WAKS, L. *Education as Initiation Revisited: General Rituals and the Passage to Adulthood*. Philosophy of Education. Urbana: Philosophy of Education Society, 2013. s. 133 – 141. ISSN 8756-6575.
- WATERS, Brent. „Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions,“ In: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, COLE-TURNER, Ronald (ed.). Washington DC: Georgetown University Press 2011, s. 163-175:163-172.
- WASIOLEK, E. *On the Structure of Crime and Punishment*. In PMLA 74 (1), 1959. s. 131-136.
- WASIOLEK, E. *The Notebooks for Crime and Punishment*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. 1. vyd. Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1994. s. 200. ISBN 80-7113-104-0.
- WILK, Janusz. „Przeprowadzanie przez ogień“ – ofiara z dzieci w czasach Starego Testamentu. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*. 2011, sv. 44, sešit 1.
- WILLETT, Maurita. *The Ending of Crime and Punishment*. In *Orbis Litterarum*. 25 (3), 1970, s. 244-258.
- ZIMMERMANN, Michael. „The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization?“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 4/1-2 (2008), s. 347-370: 349-366.
- On-line zdroje:
- Transhumanist FAQ [online]. Humanity+: © 2016 [cit. 30.1.2017]. Dostupné z: http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_47.

Mgr. Adam Baudiš: Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu

Lidská oběť je tématem, které se v textu Starého Zákona objevuje pouze v omezeném množství veršů. Zároveň vidíme, že biblický text se vůči této praxi vymezuje vždy negativně, přičemž podle dochovaných nálezů můžeme usoudit, že lidská oběť se na vlastním území Izraele vyskytovala v minimální míře. Mou pracovní hypotézou, kterou bych chtěl v tomto příspěvku představit, je zasazení lidské oběti v Tanachu do kontextu vymezení vlastní identity Izraele, a to negativním způsobem, kdy v paralele „my a oni“ není primárně zdůrazňován přínos „nás“ ale ohavnost „jich“. Jako příklad příběhu, na kterém je možné ukázat propagaci nové ideologie, bude zmíněno (ne)obětování Izáka Abrahámem. Vzhledem k použití tematiky lidské oběti v případě králů severního království, můžeme spekulovat i o ideologickém vymezení judského království.

Klíčová slova: Abrahám – biblická archeologie – doba královská – lidská oběť – literární kritika – Starý zákon – vymezení identity

Mgr. Marek Fajfr, Ph.D.: Postmoderní výchova jako iniciace

Výchovu jako iniciaci představil britský filosof výchovy Richard S. Peters (1919 – 2011) ve své stejnojmenné přednášce již v roce 1963. Vymezuje se v ní vůči dvěma jiným filosofickým koncepcím výchovy: vůči tradičně pojaté výchově chápané jako jednostranné formování jedince ze strany vychovatele (pro ni používá metaforu tvarování) a oproti moderním pedagogickým hnutím, která chtějí dát prostor svobodnému procesu růstu žáka (zde se uplatňuje metafora růstu). Peters chápe výchovu jako iniciaci, tj. vrůstání jedince do konkrétní kultury. Představuje tedy výchovu jako sociální proces (oproti individualistickému modernímu pojetí zaměřeného na žáka) a jako přenos širších, jinak netematizovaných konceptů: ve výchovném iniciačním procesu jde podle něj totiž především o celkový způsob myšlení a o jazyk, ve kterém výchova probíhá (oproti klasickému pojetí výchovy zaměřeného na cíleně předávané učivo).

Od doby vzniku Petersovy přednášky uběhlo více jak půl století a jeho analytický

přístup byl samozřejmě hojně komentován a kritizován. Petersova koncepce totiž přinášela a přináší celou řadu otázek, které jsou pro výchovu neustále aktuální a v současné době možná ještě aktuálnější. Po postmoderním obratu ve filosofickém myšlení, nebo možná právě díky němu, lze napadnout například teorii jednotného kulturního obsahu, která stojí v základu Petersovy „iniciační výchovy“. Do kterého kulturního obsahu je nebo má být jedinec skrze výchovu iniciován? Existuje ještě společný (mytický) příběh, do kterého nás dnešní škola uvádí?

Cílem mého příspěvku je předvést možnosti vstřícného čtení Petersovy koncepce a ukázat právě ty otázky, které jsou v postmoderním filosoficko-výchovném diskursu stále živé.

Klíčová slova: Richard S. Peters – výchova jako iniciace – postmoderní filosofie

Mgr. Lucie Davidková: Mythmaking theory a Social Memory – nové progresivní přístupy v biblické teologii

Teorie mýtotvorby, charakteristická svým interdisciplinárním přesahem, je poměrně nový progresivní přístup v humanitních vědách, jehož rámec není zatím striktně formulován. Vychází z literární kritiky, filosofie, psychologie a dalších věd. Teorie sociální paměti je rychle se rozvíjející přístup užívaný badateli k vysvětlení spojitosti mezi sociální identitou a historickou pamětí. Sociální paměť a mýtotvorba spolu úzce souvisí.

Příspěvek je zaměřen na teorii mýtotvorby a teorii sociální paměti aplikovanou v novozákonní biblické teologii, především na stav současného bádání. Vývoj raněkřesťanských narativů nese znaky mýtů. Mýtus ovšem není chápán jako rozšířená nepravda. Mýtus je druhem sociální argumentace, jež formuje a potvrzuje lidskou identitu i identitu společnosti. Součástí mýtu jsou vzpomínky komunity i vzpomínky jednotlivce, jež utvářely identitu komunity a povahu jejích věroučných představ. Na základě paměti se formovala individuální i kolektivní identita raných křesťanů, která zpětně ovlivňovala pohled na vzpomínky. Jedná se tedy o cyklický proces reinterpretace, jehož jsou mýty součástí. Sociální paměť má tendenci poupravovat vzpomínky na odehrané situace tím, že je přizpůsobí potřebám komunity, dá jim přijatelný smysl a zasadí je do kontextu historicity a archetypů. Sociální paměť, která je přítomna při utváření mýtů, je sice silně ovlivněna historií, ale samotnou historii nezachycuje.

Klíčová slova: social memory – mythmaking theory – sociální paměť – kolektivní paměť – teorie mýtovtorby - Nový zákon – Ježíš

Mgr. Jan Hron: Augmentovaná realita pro příští generace: Teologie slávy a teologie kříže v posthumanistickém myšlení

Posthumanistický diskurz může být rozdělen do dvou hlavních větví: liberálního a radikálního posthumanismu. Zatímco liberální nebo technologický posthumanismus je vnímán jako následovník a pokračovatel osvíceneckého projektu, radikální nebo filozofický/kulturní posthumanismus je charakterizován jako postmoderní kritika osvíceneckého projektu. Tento článek argumentuje, že rozdíly a rozepře mezi těmito dvěma typy posthumanistického diskurzu jsou způsobeny nejenom odlišným postojem k osvícenství, ale též kvůli odlišným teologickým směrům. Liberální posthumanismus následuje, adaptuje a rozvíjí teologie slávy. Cílem liberálního posthumanismu je oslavení člověka prostřednictvím technologického vylepšení, které přináší novou utopistickou budoucnost. Radikální posthumanismus na druhou stranu, čerpá z a rozšiřuje kritický, subverzivní a ironický repertoár teologie kříže. Klíčovou figurou radikálního posthumanismu je kyborg, který symbolizuje obrat západního spasitelského narativu, narušuje tradiční kategorie a rozmazává hranice mezi lidským a nelidským. V tomto ohledu je Ježíš ultimátním kyborgem.

Klíčová slova: posthumanismus, transhumanismus, kyborg, teologie slávy, teologie kříže

Mgr. Robert Kuthan: Raskolnikovova nová identita. Teologické úvahy nad Epilogem románu Zločin a trest

Tento článek spadá do oblasti literární teorie a systematické teologie. Budeme diskutovat nad závěrem románu Zločin a trest. Závěr tohoto románu je již dlouhou dobu předmětem vášnivých sporů literárních vědců a teologů. Cílem tohoto příspěvku je poskytnout ucelený přehled těchto stanovisek, přičemž budou prezentována dvě odlišná exegetická stanoviska: 1. stanoviska těch, kteří popírají věrohodnost Epilogu a tím i autentičnost Raskolnikovovy konverze 2. stanoviska která obhajují věrohodnost Raskolnikovova obrácení. Autor příspěvku se pokusí nalézt východisko tohoto sporu a předloží vlastní hypotézu. Relevance příspěvku k tématu konference spočívá v analýze Dostojevského hledání křesťanské identity prostřednictvím svých románových hrdinů a v osvětlení Dostojevského metody

práce s ústředními křesťanskými motivy. Jelikož Dostojevskij patří mezi autory, kteří vzali vážně nesamozřejmost křesťanské identity v době narůstající sekularizace, může diskuse nad Raskolnikovovou konverzí (či popíráním takové možnosti) vést k vyjasnění křesťanské identity v moderním světě.

Klíčová slova: víra – Raskolnikov – Dostojevskij – konverze – mesianismus – oběť

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.: Mýtus a náboženstvo

Ľudia boli vždy tvorcami mýtov. Predstavivosť je schopnosť, ktorá sa zúčastňuje na vzniku náboženstva a mytológie. Mnohé mýty nemajú zmysel mimo liturgickej drámy, z ktorej povstali a sú nepochopiteľné v profánnych súvislostiach. Mytológia sa netýkala teológie v dnešnom zmysle slova, ale ľudskej skúsenosti. Zámerom mytológie bolo pomáhať nám vyrovnáť sa s kritickými ľudskými otázkami. Bohovia pomáhali ľuďom pochopiť skúsenosť transcendentnosti. Pomáha nám odhaliť jadro reality. Mýtus je pravdivý preto, lebo je pôsobivý, nie preto, že by nám poskytoval faktické informácie. Tri monoteistické náboženstvá (judaizmus, kresťanstvo, islam) majú skôr historické než mytologické základy. Iné náboženstvá sa stavajú k mýtu jednoznačnejšie. Judaizmus sa k mýtom iných národov správal antagonisticky, ale zavrhol sa uchýľoval k cudzím príbehom, aby vyjadril židovské predstavy. A navyše judaizmus inšpiroval iné náboženstvá, medzi iným aj kresťanstvo. Napríklad apoštol Pavol mytologizoval Ježiša. Ak sa historická udalosť nemytologizuje, nemôže sa stať zdrojom náboženskej inšpirácie. Mýtus je udalosť, ktorá sa svojím spôsobom raz stala, a stáva sa neprestajne. Pavol premenil Ježiša na nadčasového mýtického hrdinu, ktorý zomiera a povstáva k novému životu. Nevieť čo sa vlastne stalo, keď Izraeliti utiekli z Egypta a prešli cez Červené more, lebo tento príbeh bol napísaný ako mýtus. Mýtus sa nedá správne pochopiť bez transformačného rituálu, ktorý ho uvádza do života a srdca veriacich.

Klíčové slová: mýtus – história – náboženstvo – transformačný rituál

Mgr. Terezie Valová: Ignorance mýtu celku bortí ľudskou identitu

Víra v jednotu a celek se v postmoderní společnosti více než kdy jindy ztrácí a soudobému člověku je zjeven obraz světa pouze v dílčích skutečnostech. Tím, že člověk zasazuje svět okolo sebe do polopravd v rámci rozumu, který převzal prvenství v jeho životě a tím, že z pravdy činí jistotu v hranicích součinnosti matematiky a empirie, ztrácí sám sebe. Sám sebe definuje v kategoriích, které sám vztýčil a svým omezeným rozumem (Kantovo samo-omezení rozumu) vytvořil.

Vzdaluje se celku, který pokládá za přežitý mýtus, aniž nahlíží rozklad své identity.

Soudobému člověku ukotvenému v pozitivistickém nazírání světa je zapotřebí sebepřesažení, aby tak mohl nahlédnout do hlubiny bytí, aby se mohl navrátit k bytnosti, ze které vzešel a spatřit sám sebe v celku, ve své identitě.

Klíčová slova: Mýtus – identita – postmoderna – pravda – bytí – celek

ABSTRACTS

Mgr. Adam Baudiš: The human sacrifice functioning as a negative definition of identity in the Old Testament narrative

The human sacrifice is a topic that appears in the text of the Old Testament only in a limited number of verses. At the same time, we can see that the Biblical text always defines this practice in a negative way, and according to preserved findings we can assume that the human sacrifice has been minimal in Izrael. My working hypothesis that I would like to introduce in this paper is to place the human sacrifice in Tanach in the context of defining Israel's own identity in a negative way, when in the parallel „we and they“ is not primarily emphasized the contribution of „us“ but abomination of „them“. As an example of a story on which it is possible to show the promotion of the new ideology the (not) sacrificing of Isaac by Abraham will be mentioned. Because of the use of the subject of human sacrifice in the case of the kings of the northern kingdom we can discuss also about the ideological definition of the kingdom of Judea.

Key words: Abraham – biblical archeology – definition of identity – Era of the kings – human sacrifice – literal critics – Old Testament – narrative

Mgr. Lucie Davidková: Mythmaking theory and Social Memory – New Progressive Approaches in Biblical Theology

Mythmaking theory is a new progressive approach in humanities. Its methodological frameworks has not been strictly formulated. The characteristic of mythmaking theory is its interdisciplinarity. It is based on literary critique, philosophy, psychology and other sciences. Social memory theory is an evolving approach, used by scientist to explain the relationship between social identity and historical memory. Social memory and mythmaking are closely interconnected.

The article focuses on mythmaking theory and social memory theory applicated in New Testament biblical theology in contemporary research. The progression of early Christian narratives hold features of myth. But we can't understand myth as a falsehood. Myth is a kind of human argumentation that forms and confirms human identity and identity of society. Individual and collective memories, that

formed communities' identity and the nature of beliefs, are part of the myth. Early Christian collective and individual identity were based on memory that affected the view on memories retrospectively. It is the cyclic process of reinterpretation, whose myths are part of. Social memory tends to adjust memories by adapting them to the needs of community, by giving them acceptable meaning, by situating them to the context of historicity and archetypes. Social memory, that is present at myth making, is influenced by history, but it does not express history itself.

Key words: social memory – mythmaking theory – collective memory – New Testament - Jesus

Mgr. Marek Fajfr, Ph.D.: Postmodern Education as Initiation

Education as Initiation is the name of a lecture given by the English philosopher of education Richard S. Peters (1919 – 2011) in 1963. In his lecture, he is against two philosophical concepts of education: 1. against traditional education meant as a "one-way" formation of an educated person by the educator (Peters calls this "moulding") and 2. against modern pedagogical movements, which allows for freedom of individual development of the student (here he applies the metaphor of "growth"). Peters considers education as initiation, as growing into a specific culture. He introduces education as a general social process (in opposition to an individualistic modern concept of education aimed at students) and as a transmission of broader, but not necessarily conscious content: in educational initiation, we deal with general ways of thinking and with language with which we educate through (in opposition to the classical concept of education aimed towards a curriculum).

Peters' lecture was given more than a half century ago and his analytical approach has been discussed and criticized many times. His concept brought and is still bringing many actual questions, maybe nowadays more real than ever before. His notion of unified cultural content that is transmitted by education is very questionable after postmodern turn-out in philosophical thinking. What cultural content are or should our students be initiated in? Is there a common (mythological) story which we are introduced to by current schooling?

The objective of this paper is to present possibilities of re-reading Peters' concept of education as initiation and to raise those questions, which are still vivid in philosophical-educational discourse.

Key words: Richard S. Peters – education as initiation – postmodern philosophy

Mgr. Jan Hron: Augmented Reality for the Next Generation: The Theology of Glory and the Theology of the Cross in Posthumanist Thought

The posthumanist discourses can be divided into two main branches: liberal and radical posthumanism. While the liberal or technological posthumanism is perceived as a successor and a continuator of the Enlightenment Project, the radical or philosophical/cultural posthumanism is characterized by postmodern critique of the Enlightenment Project. This article argues that differences and disputes between these two types of posthumanist discourses are caused not only by a different attitude to the Enlightenment, but also by different theological directions. The liberal posthumanism follows, adopts and develops a theology of glory. A goal of liberal posthumanism is a glorification of human being by technological enhancement that brings a new utopian future. Radical posthumanism, on the other hand, draws upon and extends a critical, subversive and ironical repertoire of the theology of the cross. A crucial figure of radical posthumanism is a cyborg that symbolizes a reversal of western salvation narrative, disturbs traditional categories and blurs the boundaries between human and non-human. In this regard, the Jesus is an ultimate cyborg.

Key words: posthumanism – transhumanism – cyborg – theology of cross – theology of glory

Mgr. Robert Kuthan: Raskolnikov's new Faith. Theological Meditations on the Epilogue of Crime and Punishment

This paper belongs to the area of literary theory and theology. The subject of discussion is the Epilogue of Dostoevsky's Crime and Punishment. The final chapter of this great novel has for a long time been the object of controversy, passionate debate and has evoked a variety of stances among both literary critics and theologians. The aim of this paper is to provide a coherent outline of some of these stances. My paper will present the outcomes of two different exegetical approaches: 1. of those who deny the authenticity of the Epilogue and of Raskolnikov's conversion 2. approaches which defend the authenticity of Raskolnikov's conversion. Both traditional and contemporary critics will be discussed. The author of this paper will attempt to find a solution to this dispute and will present his own hypothesis. This article presents Crime and Punishment as

a novel which implicitly provides a unique literary definition of religious faith. This article also illuminates how the novel defines other theological terms such as conversion, messianism and sacrifice thus helping the modern reader to reconsider religious faith in a new light.

Key words: Faith – Raskolnikov – Dostoevsky – Conversion – Messianism – Sacrifice

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.: Myth and religion

Myth and religion. People were always the creators of myths. Imagination is the ability, which participates at creation of religion and mythology. Many myths do not make sense outside liturgics drama they arose from and they are not understandable in profane circumstances. The mythology does not concern theology in present sense of a word, but human experience. The objective of the mythology was to help to come to terms with critical human issues. Gods helped people to understand the experience of transcendence. It helps us to uncover the core of reality. The myth is true because it is appealing, not because it would provide us with factual information. Three monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam) have rather historical than mythological base. Other religions provide their opinion about the myth more expressly. Judaism behaved antagonistically towards the myths of other nations, but sometime it resorted to foreign stories to express Judaist ideas. And above all, Judaism inspired other religions also, Christianity being among them. For example the Apostle Paul mythologized Jesus. If a historical event is not mythologized, it cannot become a source of religious inspiration. The myth is the event, which in its way happened once and it keeps on happening continuously. Paul changed Jesus into timeless mythological hero, who does not die and resurrects to new life. I do not know what actually happened when Israelis run away from Egypt and crossed the Red Sea, because this story was written as the myth. The myth cannot be understood correctly without transformation ritual, which introduces it into live and hearts of believers.

Key words: myth – history – religion – transformation ritual

Mgr. Terezie Valová: Ignorance of the myth of the whole affects the human identity

Belief in unity and whole is lost in postmodern society more than ever and the

image of the world is revealed only in partial facts. Man puts the world around him into half-truths within reason that took first place in his life and he makes from the truth certainty in the boundaries of the synergy of mathematics and experience so he loses himself. He defines himself in the categories that he himself erected and with his limited reason (Kant's self-limitation of reason) created. Man abandons the whole that he sees as a surviving myth without seeing the disintegration of his identity.

Contemporary man anchored in the positivist view of the world needs a self-exceeding so that he can look into the depths of being so that he can return to the being from which he has emerged and he has seen himself as the whole, in his identity.

Key words: Myth – identity – postmodern – truth – being – whole

REJSTŘÍK

Obsahuje seznam nejčastěji se vyskytujících vlastních jmen.

A

Abrahám 9, 10
Achaz 8, 12
Armstrong, Karen 91, 94, 95, 100
Assmann, Jan 15, 16, 17, 18, 19

B

Bachtin, Michail 56, 57, 69, 85
Beebe, Maurice 62, 63
Benedikt XVI. 101, 102, 103, 104, 110
Bultmann, Rudolf 83, 98, 99

C

Cassedy, Stewen 51, 68
Cassirer, Ernst 90, 91, 92, 93, 94, 97
Cole-Turner, Ronald 40, 41, 46
Crossan, John D. 20, 85, 86

D

Dewey, Arthur 20, 28
Dostojevskij, Fjodor M. 48-73, 75, 76-85
Dunn, James 20, 22
Durkheim, Emil 93, 96, 97

E

Eliade, Mircea 26, 91

F

Friedman, Richard 50, 78

G

Garner, Steven 44, 45, 47
Gibellini, Rosino 98, 99
Gibian, George 62, 63, 64, 65, 79
Girard, René 73-75
Graham, Elaine 43
Green, Alberto 7, 9, 10

H

Halbwachs, Maurice 15, 16, 18, 21
Haraway, Donna 42-44, 46, 47
Hatina, Thomas R. 14, 15, 19
Hogenová, Anna 106, 109

J

Jaspers, Karl 91, 99
Ježíš 18-24, 45-47, 49, 66, 73, 74, 75-78, 85

K

Kant, Immanuel 91, 108
Karyakin, Yury 57, 58, 59
Kasatkyna, Tatyana 49, 66, 68
Kirk, Alan 15, 16, 18, 19

L

Letz, Ján 90, 91
Luntley, M. 30, 34
Luther 36, 40, 44-47

M

Mannermaa, Tuomo 45, 46
Matual, David 60, 65

N

Nandrásky, Karol 94, 95

P

Palouš, Radim 79-83
Pattison, George 57, 60

R

Ratzinger, Joseph 101, 102, 104, 110
Robertson, James 9, 10

S

Sharon, Tamar 37, 39
Schröter, Jens 18, 19
Sokol, Jan 65, 96, 97, 100

T

Thatcher, Tom 15, 16, 18
Tillich, Paul 86, 87, 103

KONTAKTNÍ ÚDAJE

Mgr. Adam Baudiš

Husitská teologická fakulta UK
E-mail: adam.baudis@seznam.cz

Mgr. Lucie Davídková

Husitská teologická fakulta UK
E-mail: davidkova.lucka@gmail.com

Mgr. Marek Fajfr, Ph.D.

Husitská teologická fakulta UK
E-mail: fajfr.marek@gmail.com

Mgr. Jan Hron

Husitská teologická fakulta UK
E-mail: jaanhron@seznam.cz

Mgr. Robert Kuthan

Pedagogická fakulta UK
E-mail: robertkuthan@seznam.cz

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.

E-mail: stefan.srobar@gmail.com
Laurinská 12
811 01 Bratislava
Slovenská republika

Mgr. Terezie Valová

Husitská teologická fakulta
E-mail: TerezieValova@seznam.cz