



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Doplňující materiál k přednáškám z Teologie Nového zákona

Apoštol Pavel Lukášovou optikou – zasazení Pavla do římského kontextu na podkladě teorie sociální paměti a rétoriky. „Pavel - nový Cicero“. Rétorika a sociální paměť jako nástroje interpretace.

1. Úvod k přednášce a její cíl:

Přednáška si klade za cíl ukázat základní vybranou „metodologii“ zkoumání textů optikou sociální paměti, a to na textu, který je pro toto zkoumání maximálně vhodný – Skutků apoštolů –, jež poskytují adaptovaný (stylizovaný) obraz apoštola Pavla. Komparace věhlasného apoštola a věhlasného rétora, dvou maximálně morálních osobností, zavražděných z moci Říma, přináší možné pochopení, jak raná církev využívala typologie, paměti a literárně-rétorických technik k průniku do římského světa pomocí vlastních narativů, jež vyjadřovaly étos a morální sílu naroubování na starší vzor. Sociální paměť drží v paměti určité uzlové body a místa, kterých je možno využít také při profilování osobnosti a jejího odkazu. Přednáška také řeší hermeneutické otázky a přenos pavlovské tradice do apokryfních skutků apoštolů.

2. Doporučené online přednášky k tématu:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZINN2QkxFes>

<https://www.youtube.com/watch?v=i9YCAMZWY0o>

<https://www.youtube.com/watch?v=txdUXCY0cIU>

3. Doporučená literatura k tématu:

* B. L. White, *Remembering Paul: Ancient and Modern Contests over the Image of the Apostle*. Oxford University Press, New York 2014.

* N. Maslowski, J. Šubrt a kol, *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám* (Karolinum, Praha 2014), s. 13-65.

* T. R. Hatina, J. Lukeš (eds.), *Social memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity*. Brill/Schöningh, Paderborn 2023.

* H. White, *Tropika diskursu*. Karolinum, Praha 2010.

* J. Jerwell, *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge University Press, Cambridge 2005.

4. Vybraná literatura k dalšímu studiu tématu:

Aleida **Assmannová**, *Prostory vzpomínání. Podoby a proměny kulturní paměti*. Karolinum, Praha 2018

- Jan **Assmann**, Colletive Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring – Summer, 1995), s. 125-133
- Marcus Tullius **Cicero**, *Tusculské rozhovory I. Laelius o priateľ'stve a iné*. Tatran Bratislava 1982.
- Marcus Tullius **Cicero**, *Tusculské rozhovory II. Rečník. Reči proti Catilinovi. Filipiky a iné*. Tatran, Bratislava 1982.
- G. B. **Conte**, *Dějiny římské literatury*. KLP, Praha 2003
- Émile **Durkheim**, *Sociologie a filosofie*. Sociologické nakladatelství, Praha 1998
- Epiktétos**, *Rukojeť. Rozpravy*. Svoboda, Praha 1972.
- Nathan C. **Johnson**, Romans 1:3-4: Beyond Antithetical Parallelism. *JBL* 136, 2017, No. 2, s. 467-490
- Alexander **Kratochvíl** (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Ústav pro českou literaturu AV ČR/Akropolis, Praha 2015
- Mark **Letteney**, Toward a New Sribal Habit: Reciprocal Corruptions and the Text of 1 Corinthians 8:2-3. *JBL* 135, 2016, No. 2, 391-404
- M. David **Litwa**, Paul the „god“ in Acts28: A Comparison with Philoctetes. *JBL* 136, 2017, No. 3, s. 707-726
- Christopher **Mount**, *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Brill, Leiden 2002.
- Andrew David **Naselli**, Is Every Sin outsider the Body except Immoral Sex? Weighing Whether 1 Corinthians 6:18b Is Paul's Statement or a Corinthian Slogan. *JBL* 136, 2017, No. 4, s. 969-987
- Walter J. **Ong**, *Technologizace slova*. Karolinum, Praha 2006
- M. **Pechlivanos**; S. **Rieger**; W. **Struck**; M. **Weitz** (ed.), *Úvod do literární vědy*. Herrmann & synové, Praha 1999
- Stanley E. **Porter** (ed.), *Paul's World*. Brill, Leiden 2008.
- Paul **Ricoeur**, *Čas a vyprávění I, II, III*. OIKOYMENH, Praha 2000, 2002, 2007, zvl. sv. I – s. 137-163, 220-247; III – s. 259-275.
- Troy M. **Troftgruben**, Slow Sailing in Acts: Suspense in the Final Sea Journey (Acts 27:1-28:15). *JBL* 136, 2017, No. 4, s. 949-968

Text přednášky:

A. Teologicko-historický rozměr problematiky:

Apoštola Pavla je možné vnímat jako muže tří světů – judaismu, světa řeckého a římského –, ve kterých se plynule pohyboval, chápal je jako prolínající se, ač vnímal jejich vzájemné vymezení, hranice, antagonismy a hodnoty. Dokázal vnímat svět velkoměst, nebál se ho a usiloval o to, aby bylo křesťanství v takovémto prostředí přijímáno. Také

díky Pavlovi se z původně malého galilejského a milenalistického hnutí, jež se týkalo nejprve galilejských vesnic a výhradně judaismu, stalo hnutí velkoměstské, jež překračuje horizont judaismu a zasahuje nežidovské národy. Apoštol Pavel nebyl zakladatel křesťanství a svého judaismu se nikdy nezřekl, o čemž svědčí právě Skutky apoštolů. Misionářů, jako byl Pavel a jeho doprovod, se pohybovalo po „diaspoře“ více, avšak svým vzděláním byl Pavel zřejmě jedinečný. Pavel pronikal do rozmanitých sociálních tříd, nevyjímaje střední, případně i vyšší společenskou třídu a hledání styčných bodů nebo patřičné argumentace je pro něj nutností a není mu zjevně cizí. K tomu nedílně patří antická rétorika, kterou v listech hojně užívá a Lukáš ho díky tomu může stylizovat jako řečníka, který rétorickou praxi ovládá. Jeden ze způsobů, jak analyzovat argumentaci v listech, je užívání rétoriky. Pavlovy listy, zejména listy Galatským, Římanům a 1. list Korintským či Filemonovi, jsou rétorické kompozice, v nichž je využívána pestrá plejáda rétorických technik – od diatriby, alegorie, ironie, výtek, užití fiktivního já, pathosu, až po rozsáhlou *topiku*, intertextualitu a mistrné zpracování struktury – *dispositio*. Užití těchto nástrojů dává argumentaci tvar, sílu a náležitou úroveň. Dalším důležitým kritériem byla struktura textu - *dispositio*. V prostředí orality a veřejně čtených písemností sehrávala stěžejní roli při zapamatování obsahu i jeho pochopení rétorika. Pavel si s ní dával značnou práci a právě *dispositio* jeho listů ukazuje na důkladný rétorický trénink. *Elocutio* – styl je třetí důležitou oblastí rétoriky, ale to nebude ve svém příspěvku hodnotit. Jedná se o *koiné*, a zda Pavel užívá aticismy je těžké posoudit. Zatímco Pavel psal své listy a byla to součást jeho misionářské strategie, kdy nemusel řešit veškeré problémy tváří v tvář, ve Skutcích o tom není ani zmínka a P. Eisenbaum soudí, že Pavlův obraz jako autora listů nebyl pro Lukáše důležitý. Lukášovy Skutky apoštolů považuje Albert Harrill za pramen sekundární a konstatuje, že příběhy má Lukáš „z druhé ruky“ – viz L 1,2. Oba se mýlí, neboť nezohledňují rétoriku a Lukášův záměr. Lukáš rétorice rozuměl a sám ji uvážlivě používá. Stvořil Pavlovy řeči, jedná se zde o *prosopopoeia*, aby přiblížil jeho osobnost. Zřejmě četl některé Pavlovy listy a velice dobře si uvědomoval, že Pavel postupuje na některých místech zcela podle Quintiliana (např. Ř 7,14-25 užití „fiktivního já“ a následně *diatriby* v kap. 8.). Pavel měl minimálně gymnasiální vzdělání své doby a znal tedy vybrané rétorické autority, techniky měl zažité, a není divu, že ho Lukáš přibližuje jako horlivého farizeje vzdělaného v Jeruzalémě a řečníka s římským občanstvím, ovšem ve službách Ježíše Krista. Řečník byl etickým ideálem doby, neměl zneužít jazyka a byl vzdělavcem, často v oblasti práva a filosofie (Quintilian, *Základy rétoriky* 12.8-10). Obraz Pavla ve Skutcích apoštolů je budován v návaznosti na obraz Pavla z epištol. V antice nešlo jen o komparaci historických faktů. Obraz nesený kolektivní pamětí byl cennější. Cicero byl ideálem řečníka, měl dramatický život a skončil zavražděn Antoniovými vrahy. To každý Říman věděl. Lukáš stylizuje ve Skutcích apoštolů Pavla do této pozice – do pozice uznávaného vzoru a Pavlovy listy s propracovanou rétorickou argumentací jsou mu oporou. Činí tak právě proto, že zná Pavlovu rétoriku z listů. Pavel je pro Římana novým Ciceronem! Ctnostný, vzdělaný, bojující za velké ideály, vzor křesťana, neohrožený martyr. Pro Řeka je jako Sókratés – debatuje a řeční v Aténách, pro Římana

je novým Ciceronem. Rétorika měla morálně zavazovat, kdo tento nástroj ovládá, nesmí ho zneužívat. Může jím bavit, může ho užívat k obraně své věci či jiných, může jím prosazovat různé cíle, ale musí si zachovat étos. I Cicero ve svých listech (které nezamýšlel zveřejnit) užíval jazyk, který odrážel každodenní mluvu Římanů (*sermo cottidianus*), což činí i Pavel v případě *koiné*. Cicero řeší ve spise *De officiis*, co se sluší – *decorum*. Jedná se o chování, gesta či sebekontrolu, která je nejdůležitější. To měl Říman dodržovat, patřilo to ke společenským povinnostem. Právě o toto se Pavel pokouší v Korintu, učí problematickou komunitu s řadou morálních problémů „vybranému chování“. V oddílech 1 K 6,12-20 a 10,23-33, kde začíná slovy „Všechno je i dovoleno, ale ne všechno prospívá...“ je podobný Ciceronovi, vychovává dobrého člověka - *vir bonus*. Hodlá zasáhnout jeho existenci argumentací formou *diatriby*. Přičemž diatribu lze velmi stručně definovat jako *Decorum* má umožnit správně formulovat pluralitní chování a životní rozhodnutí. Jednání jedince má svůj původ v osobních kvalitách i v intelektuálních a morálních předpokladech – právě ty má ovlivnit Pavlova argumentace a nově hlášané poselství o mesiáši, jehož oběť se týká všech, také nežidovských národů, jejichž étos a chování nemají židovské standardy dané Tórou a tradicí. Jedinec má povinnosti vůči celku, to je zásada judaismu i Cicerona. Cicero hovoří ve své řeči *Pro Sestio* o oněch „dobrých“ z celé Itálie, kteří podporovali politiky, jež se snažili zajistit společenský řád. Ten stál na transformaci politiky, do níž měly být vpuštěny nové postavy. Pavel transformuje politiku přístupu k nežidovským národům nežidovských národů, vpouští k Hospodinu nové lidi a národy. K tomu potřebuje odvahu, morálku, ctnosti, vědomí poslání či povolání Kristem a vědomí krátké časové perspektivy (1 K 7,29n).

Lukášův obraz Pavla ve Skutcích apoštolů není nehistorický, P. Eisenbaum a Albert Harrill nezohledňují obraz apoštola Pavla v návaznosti na dobové vzory. Obraz těchto autorů je velmi tendenční, posuzující antického autora soudobými kritérii. Neptají se po zpracování portrétu apoštola v návaznosti na dobové vzory, jež jsou mu podobné či obraz modelovaný pomocí vzpomínky komunity a odkazu vnímanému v rámci sociální a kulturní paměti. Apoštol Pavel odpovídá dobovým vzorům, které byly uchovány v kolektivní paměti, což se týká zejména stoicismu a Cicerona. I Pavel má ve své době vzory, na které může svou zvěst roubovat a stoikům je v řadě argumentů blízký. Disponuje vyspělou rétorikou a intertextualita ukazuje na jeho kvalitní vzdělání. V době, již panuje oralita, vytváří Pavel dílo, které má veškeré předpoklady postupovat směrem do společnosti, v níž je znám obraz Cicerona, stoické filosofie i vzorců argumentace, jež jsou zapamatovatelné a předatelné.

Za listy do Korintu, Galácie či Říma, jakož i za Lukášovým obrazem Pavla stojí *příběh*, který rekonstruujeme pomocí dalších antických textů, dobových obrazů osobností, politických událostí nebo obrazů uchovaných kolektivní pamětí.

B. Pavel optikou *Skutků Pavla a Thekly* - změna posun žánru a doby

Skutky Pavla a Thekly jsou jednou částí Skutků Pavla, s výjimkou Skutků Pavla, Martyria apoštola Pavla a 3. listu do Korintu. Je možné, že každá část Pavlových skutků obíhala nezávisle a dokonce podle povahy textu mohla být autorkou Skutků Pavla a Thekly žena. Skutky Pavla (se všemi čtyřmi částmi) patřily do sbírky pěti velkých apokryfních skutků - Skutky Petra, Jana, Ondřeje, Tomáše a Pavla. Jednotlivé svazky této kolekce vznikly dle D. Auneho v letech 175-225 po Kristu. Tertullian (*De Baptismo* 17) zná Theklu na konci 2. století, a ví, že Skutky Thekly (či Pavla a Thekly) byly oddělené od Skutků Pavla. *De Baptismo* říká, že presbyter v Malé Asii byl autorem těchto skutků a psal z „lásky k Pavlovi.“ Ale tento presbyter poté rezignoval na svůj úřad za nesprávné tvrzení, že na základě příkladu Thekly by ženy mohly křtít. Hippolytus bez váhání odkazuje na Pavlovu epizodu se lvem v komentáři k Danielovi 3,29, a považuje ji za předatelnou dále, ač je pro nás spjata s apokryfním textem. Podle S. J. Davise byl presbyter redaktorem textu v Malé Asii a jeho literární prací byla krystalizace ústních tradic, které byly předávány raným ženským komunitám. A. F. Findley charakterizuje tohoto redaktora-presbytera následovně: „Blahoslavenství v části Skutků Thekly a korintská korespondence odhalují biskupovy dogmatické zájmy, které se v jeho knize jistě prohlašovaly za větší než v současnosti.“ Apokryfní skutky byly hojně přepisovány církevními autoritami, což je zvláště patrné u Skutků Pavlových. Motivace biskupů byla jiná, ale v případě Pavlových skutků to mohl být úmysl, aby text nebyl považován za autentický a neměl by být čten v církevních komunitách. *Koiné* těchto spisů je blízko Novému zákonu, bizarním zázrakům ze Skutků apoštolů, avšak není totožný v oblasti sexuálního asketismu, který ze 7. kapitoly 1. listu Korintánům nepramení. 1 K 7 doporučuje Pavel v situaci krátké dějinné perspektivy soustředění na věci Páně, nikoliv zákaz sexuálních aktivit, které však apokryfní skutky jednoznačně zakazují, pokud chce křesťan získat spasení. Je zde i blízkost starověkých románů, které hojně cirkulovaly (zřejmě i orální formou v podobě dílčích epizod) a v některých apokryfních skutcích jsou citace z nich. R. Bauckham charakterizuje Skutky Paula a Thekly jako „erotický román“. Je to však erotický román bez sexu. Sex je v tomto erotickém románu zakázán. Je to tedy erotický román o dvou asketech. Přesto byly Skutky Pavla a Thekly oblíbené a čtené. Čím to bylo? Oblíbeností Pavla nebo Thekly (pokud opravdu žila v Pavlově době), nebo atraktivností žánru a protiváhou ideálních romancí? Anebo se kumulují všechny faktory dohromady? Co zde ovlivňuje popularitu, není historický údaj o osobnostech. Je to tradovaný obraz Pavla, jenž je (ironicky) posunut směrem k askezi, což neodporuje dobovým hodnotám a činí četbu zábavnou. Ve hře je samozřejmě „vzpomínka“ na Pavla a možná i Theklu. Eusebius prohlašuje, že Skutky Pavla nejsou nesporné knihy, ale odlišuje je od drobných falešných děl. Jeroným je považuje za apokryfní. Skutky Paulovy byly oblíbené u manichejců, montanistů a všech, kteří odmítli biskupskou a smírčí autoritu. Odmítnutí Pavlových zákonů je zmíněno v Gelasianových dekretech, Nikeforových Stichometrech a v Katalogu šedesáti kanonických knih v Codex Claremontanus. Ozvěny Pavlových skutků se nacházejí ve dvou rukopisech řeckého Nového zákona 181p (jedenácté století) a 460p (třinácté

století). Jaké jsou důvody šíření této knihy? Obraz apoštola Pavla je velmi posunutý. Je méně statečný než Thekla, má negativní rysy a humor spisu vyniká nejvíce z celého apokryfního příběhu právě v této části. Ačkoli církevní autority odmítaly Skutky Pavla (a jejich jednotlivé části), byly tyto skutky přeloženy do jiných jazyků a šířeny po celé římské říši i mimo ni. V Malé Asii rostl ve 2. století ideál morální síly a vnitřní stability, který byl podmíněn kázní těla, jež byla trvalá, přísnější než u filosofů a zahrnovala sexuální askezi. Jednotliví apoštolové celé Leukiovy kolekce jsou si podobní - Pavel, Petr, Jan, Ondřej a Tomáš. Všichni jsou asketičtí a odpovídají stejné typologii. Není možné vysledovat, kde se historické osobnosti apoštolů skutečně pohybovaly, ale všichni se stali v rámci dobových zábavných narativů vzory askeze i jejími šířiteli. Existují pouze tradice, nikoli písemné důkazy a o ztvárnění historie v případě analogie k antickým romancím ani nešlo. Totéž platí pro Theklu. Její svátek se slavil na Východě i na Západě na podzim, ale místo, kde se hrob opravdu nachází, a zda Thekla skutečně doprovázela apoštola Pavla, je nemožné objektivně určit. V jižní Francii je vesnice jménem Peillon Sainte-Thécle a Thekla tam má svou fontánu. Stopy tradice tedy směřují až do dneška. Její historický obraz je ale nepředvídatelný a ve Skutcích Paula a Thekly velmi stylizovaný, což slouží dokonale účelu této literatury, jež žila v ústním předávání a mohla být částečně i lidovým „vzorem“ skutečné ženské hrdinky – křesťanky/„apoštolky“. Mladá dívka odmítá bohatého nápadníka a vzdoruje despotickému pořádku města ovládaného muži. Toto je jasný protest proti Římu, a za vším stojí příchod křesťanského apoštola do města a Pavlovo kázání. Je to protest proti vládnoucí moci, despotickému světu ovládanému muži, starověkým románům/romancím, tedy konkurenční a propagační římské (možná i mysterijní) literatuře, zároveň proti světu nenapravitelné sociální nerovnosti, kterému dominují amorální mocipáni. Mnohé erotické prvky a scény se zesilují, a jak apoštol, tak mladá křesťanka jsou stále ohroženi na životě. Všechno přežijí pouze díky mimořádným zásahům Božím. Bůh je vždy přítomen ve správný čas! Zasahuje až v momentu zkoušky samé, až je scéna na vrcholu. Tyto texty mají obrovskou moc nad čtenářem, povzbuzují jeho fantazii, ale odráží i smutnou historickou praxi arén a mučení křesťanů. Autor Skutků Pavla a Thekly používá známé literární formy, jež jsou vhodné pro epizodické narativy - blahoslavenství, modlitbu, kázání apoštola, návštěvy města, ve kterých apoštol hovoří a je modelem etických ctností jako Cicero, Sokrates nebo Quintilian. Zachycení toho, co se skutečně stalo, není účelem apokryfních skutků, a vlastně ani Skutků apoštolů – i v nich hodlá Lukáš bavit svého čtenáře, neboť nepíše politickou historiografii. Pravda je v postojích a pevnosti charakteru, nikoli v historických událostech nebo známých skutečnostech. Tyto texty mají široký sociální dopad. Je to proto, že zveličují, parodují, odlehčují a křesťané je četli při jiných příležitostech než kanonické texty. Tento žánr je volnější a podporuje tvořivost. Vyjadřuje však ideály široké křesťanské společnosti a posiluje je, ač zábavným, lidovým způsobem. Vyprávění mají jasný ideál.

Vše, co Jan Assmann a Aleida Assmann říkají o paměti, vzpomínce, procesu vzpomínání a kolektivní paměti, je soustředěno v apokryfních skutcích. Kdo vydrží do konce, obdrží věčný život! Bude to dramatické, ale křesťanství a nabízená meta za to stojí. Thekla

odmítla bohatého ženicha z vyšší vrstvy, zbavila se svého bohatství, vlasů, opustila matku (která je však v příběhu vylíčena jako představitelka společenského řádu města a odpůrkyně učení hlásaného apoštolem) a oblékla se do mužských šatů. Pavla milovala platonicky a ve své části skutků jej předčila. Věčný život jí nemohl uniknout!

C. Metodologie. Rétorika a teorie sociální a kulturní paměti – úvod do problematiky:

Rétorika byla nástrojem, který vychovával řečníka i posluchače, a byla součástí dlouho rozvíjené kulturní paměti. Již v Iliadě a Odyssei je *rhétér mythón* uznávanou autoritou, veřejně promlouvá a získává porozumění i obdiv, přičemž další zásluhy mají recitující rapsódi a antické drama.¹ U porotních a poradních soudů (založených r. 462 před Kristem) musel každý uvést svou při osobně a pomoci mu mohl jen placený *logograf*, který řeč sestavil a natrénoval s klientem její přednes.² V době raného křesťanství byl Cicero uznávaným klasikem a jeho rétorika byla oborem, jenž spojoval všechny druhy vzdělání s morálními vlastnostmi a angažovaností občana, přičemž podobné úctě se těšil o generaci mladší Quintilian – první státem placený učitel řečnictví v Římě za vlády Flavioců.³

Zvláštní roli sehrávala *topika*, která je spjata s oblastí rétoriky zvanou *inventio* („nalézání látky“),⁴ ale také *memoria* a *imaginatio/phantasia*. Znalost míst (*topoi, loci*), kde lze nalézt argumenty, dává *topice* pojmenování.⁵ Právě v této oblasti hledá řečník *důkazy*. Důkazy pak musí posluchačem pohnout, probouzet sympatie či antipatie, čehož je možné dosáhnout pomocí odkazů na protikladné nebo analogické činy a postavy. Přiblížení např. vášní řečníkem v soudním procesu není samozřejmě objektivní, ale je to záležitost intertextuality, díky níž adresáti rozumějí a poměřují kauzu v návaznosti na zmíněná *topoi* i vlastní chápání vášní.⁶ K tomu potřeboval řečník znát klasické autory, umět stylizovat, musel ovládat rozsáhlé pole tradované kulturní paměti, mít fantazii a být doma v nejrozmanitějších *topoi*.⁷ Rétorika tedy souvisela s kreativitou, byla analytickým nástrojem, vstupovala do oblasti, které dnes říkáme teorie narativu, soupeřila s dialektikou, využívala etiku, intertextualitu i předchůdce dnešní psychologie, nezabývala se jen řečí (či textem) jako produktem mysli a zažitých konvencí, ale také člověkem (řečníkem) a jeho světem.

Teorie *sociální paměti* vstoupila znovu na scénu (po éře M. Halbwachse) zásluhou J. Assmanna, kterému pomohla zastřešit část jeho rozsáhlého projektu „archeologie“,

¹ Jiří Kraus, *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, Praha: Karolinum, 2011, 22-23.

² Kraus, *Rétorika v evropské kultuře*, s. 24. Takto vznikaly nejstarší soudní řečnické projevy.

³ Kraus, *Rétorika v evropské kultuře*, s. 62. V tomto prostředí mohl autor Skutků apoštolů vykreslit apoštola Pavla jako řečníka – ideální etický vzor –, jenž oplývá morální silou, znalostmi i nezdolností při šíření evangelia, čemuž římský posluchač rozuměl.

⁴ H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden: Brill, 1998, s. 119.

⁵ U. Hebekus, *Topika/Inventio*, in *Úvod do literární vědy*, Pechlivanos, Rieger, Struck, Weitz (eds.), 89-102, zvl. s. 89, 94.

⁶ Hebekus, *Topika/Inventio*, s. 94, 96.

⁷ Blíže W. J. Ong, *Technologizace slova*. Karolinum, Praha 2006, s. 128-129.

v němž se soustředil na „písmo a paměť“. Spolu se svou manželkou A. Assmannovou realizovali od konce 70. let 20. století bádání zaměřené na „historickou fenomenologii písemnictví“ v rámci rozšířeného pojetí „literatury“, kam bylo zahrnuto písmo jako médium kulturního života, tvoření, akumulace, tradování a komunikování systému.⁸ J. Assmann pojmenoval tři příčiny, proč se staly „paměť a vzpomínání“ stěžejním tématem (*Das kulturelle Gedächtnis - Kultura a paměť*, 1992): 1. Revoluce v technice a ukládání dat; 2. Konec starých evropských pořádků; 3. Jak bude možné po smrti posledních očitých svědků udržovat památku na holocaust a další zločiny 20. století?⁹

Aktuálnost teorie sociální a kulturní paměti má své sociologické, literární, historické i filosofické příčiny. Zároveň se tématem dne stala oralita a také reakce na „nový historismus“. Západní rozvoj tématu „paměti“ a vzpomínání umožnilo kulturním vědám získat znova téměř zapomenutý monopol na definování toho, co je věda.¹⁰ A. Assmannová zdůraznila potenciál překračovat disciplinární hranice, neboť je před současnou generací komplex problémů, který není schopna řešit žádná jednotlivá disciplína.

Navzdory digitální revoluci probíhá rozsáhlé zapomnění dějin a bariéra vůči demagogiím je spjata se vzpomínáním. Spolu s věkem „globalizované hypermoderny“ (Weinberg, s. 12) není vlastně jasné, na co by se mělo vzpomínat. Zapomínání se strukturálně vepisuje do vzpomínání. Každé převyprávění příběhu-vzpomínky ovlivňuje paměť a přepisuje do jisté míry vzpomínku samotnou. Ta se v řadě souvislostí adaptuje do nové situace, novému posluchači. (viz Platón, který považoval veškeré poznávání za vzpomínku.) Sociální paměť tak může představovat do historie orientované tázání, jakož se může týkat recepce historie a jejího zapsání/pamatování, které slouží jako odpověď při hledání naší vlastní identity. Sociální paměť rovněž pomáhá odkrývat příběh a jeho fungování, čímž se vztahuje k narativně i teorii vzniku mýtu. Je proto velmi významnou disciplínou, s vhodným typem metodologie či jako hermeneutický předpoklad, pro oblast historie, literární vědy, filosofie i teologie, včetně psychologie a neurologie. V oblasti teologie je snahou odklonit užívání pojmu „sociální paměť“ v biologickém smyslu. Sociální paměť se uchovává jako výsledek předávání a výchovy napříč generacemi. Toto předávání zvyklostí, tradic, rituálů má něco společného s kulturní determinací. Je to tedy jakási kulturní paměť. Ta se však liší od „komunikativní“ či „všednodenní paměti“, která má zajisté vztah ke kolektivnímu sebeobrazu. Halbwachs si v této souvislosti všímá rozdílu mezi pamětí a historií. Komunikativní paměť je založena na každodenní komunikaci. Ta se však vyznačuje vysokou mírou nekonceptčnosti, opakováním rolí, tematickou nevyhraněností a neorganizovaností. Samozřejmě i takto je utvářena orální historie. Např. „zákony trhu“ mají také svá pravidla hry, kdy se komunikuje podle vzorců. Přesto

⁸ A. a J. Assmannovi, Archeologie literární komunikace. In: M. Pechlivanos; S. Rieger; W. Struck; M. Weitz (ed.), *Úvod do literární vědy*. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 200-205, zvl. 200-201.

⁹ M. Weinberg, Historický přehled. In: A. Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Akropolis, Praha 2015, s. 12-30, zvl. s. 12.

¹⁰ Weinberg, Historický přehled, 13-18. In: A. Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Akropolis, Praha 2015, s. 13-16.

v rámci komunikativní paměti můžeme popsat, že je společensky zprostředkovaná, svázaná s určitou skupinou. Komunikují-li spolu určité skupiny, jež vytvářejí společný obraz sebe samých, opírají se o vědomí společné minulosti – každý jedinec je zapojen do množství podobných skupin a podílí se na množství kolektivních sebeobrazů a pamětí. Horizont společné minulosti je však stále kratší. Dříve sahal zpět zhruba 80-100 let. V digitálním věku se však doba stále zkracuje. Komunikativní paměť nezná žádné fixní body. Ty se rodí až formováním této paměti, ale to už je vně všednodenní paměti. Tím, že vznikají texty, památníky, obrazy, obřady, místa, mění se ráz krajiny, vytrácí se vztah nezprostředkovaný vzorci určité interpretace, mění se vztah ke skupině i přítomnosti a „paměť“ se mění v „historii“.¹¹ V tomto momentu může do hry vstoupit interpretace ovlivněná politikou či zájmy konkrétních skupin, které mohou překrývat existující skupiny a odlišné interpretace reality. Vyjádření vzpomínek je vždy určitou konkretizací identity. Kulturní paměť je blízko všednodennosti, ale má své pevné body a osudové události. Vzpomínka na ně je udržována kulturním formováním – obřady, památníky, institucionalizovanou či ritualizovanou komunikací, recitací, proslovy. Jsou to „figury vzpomínání“. Vše je zároveň spjato s rétorikou a prezentací příběhu. Roli hraje oblast *phantasia*, kreativitou řečníka a vzory – *topoi*. Vznikají básně, eposy, svátky, poštovní známky, plakáty, zvyky atd. Formuje se kolektivní zkušenost. Toto kulturní zpředmětnění stabilizuje kulturní paměť. J. Assmann prezentoval svůj model vnímání kulturní paměti na starověkém Egyptu, čímž navázal metodologicky na M. Halbwachse, který pojednal ve svém díle spojení mezi pamětí a skupinou, A. Warburg zase mezi pamětí a řečí kulturních forem. V Assmannově pojetí kulturní paměti vzniká spojení mezi pamětí, kulturou a skupinou a je posuzovatelná podle následujících bodů:

I. Konkretizace identity - kulturní paměť uchovává soubor vědění určité skupiny. Ta díky ní vnímá vědomí své jednoty a jedinečnosti ve vztahu k jiným skupinám či společnosti. Díky ní také kolektiv utváří „horizont skupiny“, což je ostrá hranice ve vztahu k tomu, co skupině přísluší a nepřísluší, co je jí vlastní a co cizí. Není to produkt teoretické zvědavosti, ale potřeba identity. Žádná paměť nedokáže uchovat minulost jako takovou, ale pouze to, co z ní zbývá – „to, co společnost se svými aktuálními referenčními rámci v každé době dokáže rekonstruovat“.¹²

II. Rekonstruktivita - kulturní paměť postupuje rekonstruktivně – vztahuje své vědění vždy k aktuální přítomnosti, k přítomné situaci. Kulturní paměť existuje: 1. V „modu potenciality“ – jako „archív“, což je nejzazší horizont nashromážděných textů, obrazů a vzorců jednání. 2. V „modu aktuality“ – zpředmětněný smysl, který je v každé době aktualizován a nahlížen z určité perspektivy.¹³

III. Zformovanost kulturní paměti je patrná v jejím zpředmětnění, kdy nejde jen o písmo a texty, ale také o rituály, jazyk a obraz. Rozdíl mezi komunikativní a kulturní pamětí není

¹¹ J. Assmann, Kolektivní paměť a kulturní identita. In: A. Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Akropolis, Praha 2015, s. 50-61, zvl. 51-57.

¹² Assmann, Kolektivní paměť a kulturní identita, s. 55. Citát M. Halbwachse.

¹³ Assmann, Kolektivní paměť a kulturní identita, s. 55.

totožný jako rozdíl mezi oralitou a skripturalitou. V případě jazyka se formování objevuje dlouho před vynálezem písma.

IV. Organizovanost kulturní paměti je posuzovatelná z hlediska institucionálního zajištění komunikace. Možné je posoudit a) ceremonializaci komunikačních situací, b) specializaci nositelů kulturní paměti. Kulturní paměť je spjatá s péčí o odkaz, což může být kanonizace, péče o text a smysl.

V. Závaznost je dána hodnotovou perspektivou a škálou relevance. Posoudit se dá, co je centrální, periferní, lokální, co je normální v rámci pravidel jednání. Závaznost má edukativní a normativní charakter.

VI. Reflexivita (reflektuje praxi, je sebereflexivní, reflektuje svůj vlastní obraz) je posuzována za účelem vyhodnocení praxe komunity, která se projevuje skrze oběti, rituály či architekturu, ale také skrze pořekadla. Posoudit se dá také kritika, cenzura, vymezování, přehodnocování, vlastní obraz ve smyslu sebetematizace. Část komunity vzpomíná na minulost např. ze strachu, jiní např. proto, aby se neodchýlili.¹⁴

*Kulturní paměť je tak souhrnným označením všeho vědění, jež řídí jednání a prožívání určité společnosti ve specifickém rámci vzájemného působení a jež předává z generace na generaci opakovaným osvojováním a zasvěcováním.*¹⁵

C. Hermeneutické aspekty interpretace – sociální paměť a rétorika ve vztahu k listům apoštola Pavla:

Naše akty mínění mohou být mnohoznačné, navíc do hry vstupuje imaginace čtenáře a mezery („nedoručený obsah“), v textu či ději, kde pracuje čtenářova logika a fantazie. Obsah textu je kompletován čtenářem - jeho kulturou, sociálním postavením ve společnosti, pohlavím, věkem, typem vzdělání, náboženským přesvědčením, což jsou zároveň faktory, které ovlivňují volbu textu čtenářem. Tento proces vědomé analýzy obsahu a procesu čtení je vlastní teologům, ale u laiků je to podvědomý proces, kde hrají role emoce, společenské konvence, *common sense*. Představy čtenáře vytváří imaginární předmět, který je pak předmětem soudu čtenáře. Tropy pomáhají čtenáři překonat „jazykovou uzpůsobenost“ a tvoří nástroj, jímž se sugeruje skutečnost. Stejně jako užití dialektu, přímých řečí atd. Toto vše je opět dílem sociální, kulturní a kolektivní paměti. Příběh je konvence. Sám o sobě neexistuje. K samotnému textu pak patří tělesnost a časovost – faktory, bez nichž není text k ničemu. Čtenář/posluchač se do textu „zaplete“, o to jde. Čím více jsou zapleteni, tím více text domýšlejí, nechávají se jím ovlivnit, žijí v čase čtení ve fiktivním světě narativu, přemýšlejí nad plastickými postavami i po ukončení četby. Čtenář může podlehnout simulaci textu, může číst kriticky, čímž se liší i ve způsobu zapletení. Obě kategorie jsou však konstruovány textem. Maurice Halbwachs si však nekladal otázku ve vztahu k textu, který čte skupina či komunita a sdílí jeho

¹⁴ Assmann, Kolektivní paměť a kulturní identita, s. 54-57 – blíže k Assmannově klasifikaci.

¹⁵ Harald Welzer, Co je to komunikativní paměť a z čeho se skládá. In: A. Kratochvíl, *Paměť a trauma*, s. 73-89, cit. s. 74 (definice na podkladě práce J. Assmanna).

význam, ale kladl si otázku, co drží lidi pohromadě ve skupině. Ptá se po významu společných vzpomínek a vnímá je jako nejdůležitější prostředek soudržnosti. Na základě toho odvozuje existenci skupinové paměti. Přichází na to, že vzpomínky upevňují skupinu, ale také že skupiny dávají vzpomínkám unifikovanou podobu. Halbwachsovo zkoumání kolektivní paměti dochází k závěru, že její stabilita závisí na složení a charakteru skupiny. Pokud se skupina rozpadne, mizí z paměti jednotlivce účast na vzpomínkách, které utvářely jeho identitu. Vzpomínky jsou však nestabilní také při změnách politických režimů, mažou se a získávají jiné významy. Nemají schopnost trvání bez interakce a společného sdílení, čímž jsou utvrzovány. Halbwachs dále rozlišuje mezi kolektivní pamětí a historickou pamětí. Historická paměť nepojišťuje identitu, ale poskytuje integrační rámec pro mnohost příběhů. Kolektivní paměť utlumuje změny, historická paměť se na ně specializuje. Podle P. Nory za pamětí stojí společnost, její znaky a symboly. Díky společným symbolům se jedinec podílí na společné paměti a identitě skupiny. Ač se jedinci neznají, neviděli se, ale mají-li společné symboly, napříč časoprostorovými kategoriemi, mohou mít společnou identitu. Pavel píše do Korintu církvi, která má vážné morální problémy a jejíž představy víry jsou v řadě oblastí velmi specifické. Sbor je rozdělený, pyšný, Pavel volí pro komunikaci ironii, hlavně v prvních čtyřech kapitolách. Musí potvrdit svou autoritu a má tam i silné oponenty. S. K. Stowers hodnotí dopis jako „letter of admonition“. Důležitou součástí argumentace je *diatriba*. To je velmi široce užívaný žánr, těžko se definují jeho pravidla, ač tak činil již Rudolf Bultmann. Jedná se o rozmluvu s myšleným partnerem či protivníkem s moralistickým obsahem, která řeší filosofická témata se zaměřením na každodenní život. Někdy bývá označována jako jedna z forem „moral exhortation“. V antice byla velmi rozšířená. Co je zajímavé, je orámování argumentačních bloků stejně začínajícími pasážemi: 1 K 6:12 // 10:23. Oba tyto oddíly uzavírají argumentační bloky - 5,1-6,11 a 8,1-10:33. V oddíle prvním navíc proti sobě stojí soud v církvi versus soud ve světě. První blok (6:12-20) řeší případ smilstva, které znečišťuje člověka. Druhý argumentační blok 8:1-10:22, jenž má chiastickou strukturu, kde stojí na vrcholu devátá kapitola, která je vložena, řeší modlářství a pokrmy. Celý blok argumentace uzavře diatriba v paralelním oddílu 10:23-33 a podruhé zazní „All things are lawful.“ Pavel zde na rozdíl od prvního bloku pokrmy, kde ukázal zhoubnost smilstva, něco z pokrmů Korintňanům nezakazuje. Oba bloky jsou tedy antitetické. Pokrmy jsou záležitostí nebránící spasení, jen nemají pohoršovat ostatní. Smilstvo je hubící vlastní tělo, které nám nepatří. Argumentace v obou závěrech a paralelních pasážích připomíná Epiktéta. Byl mladším současníkem Pavla a věnoval se mravnímu jednání. Také Epiktétos používá citáty básníků, uvádí příklady, vede pomyslné dialogy, rozpravy. Epiktétos také řeší téma, jak se má žít a řeší i téma svobody. Je to i Pavlův problém. Člověk, který dosáhl svobody v Kristu, nemůže být „nizký“ a podléhat pudům. Pavel samozřejmě zná Tanach a je to jeho hlavní zdroj argumentace, jeho židovství je hlavním zdrojem identity a i argumentace, ale má i další zdroje. Při kultivaci korintské komunity využívá nástroje a formy získané v helenistickém prostředí gymnasia. I zde je Pavel jako Ciceron (*Laelius, O přátelství*). Kára ty, co nechrání před rozkošemi.

Takoví lidé dle Cicerona nevědí, co je to přátelství. Nejde jen o možná prokletí, která mohou dopadnout na *kahal* (Dt 28), když ho Hospodin zbaví ochrany, ale jde o sociální rozklad komunity, která není schopna přátelství. Pavel je muž několika světů, je to postava doby římské s dědictvím helenistické globalizace, s identitou helenizovaného Žida. Redundantnost a antitetické struktury jeho argumentace nám dodnes usnadňují četbu (a to nemáme řádky bez přerušení slov, jako v antice).



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Inovace předmětu *Teologie Nového zákona*

Zvýšení kvality vzdělávání na UK a jeho relevance pro potřeby trhu práce

CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_015/0002362