

stále dokonalejších struktur: stálost, replikaci s možností variant a vznik soutěže. Tyto podmínky pak podle něho pozoruhodně dobře splňují například jily, kde se nahodilé nepravidelnosti mohou lineárně reprodukovat, jak krystaly rostou, a kde „soutěž“ spočívá snad jen v rychlosti či spolehlivosti růstu. Nakonec – po pěkném výkladu problematiky složitosti a sítí – dojde na globální pohled a „hypotézu Gaia“. Jejím autora Markoš nejdřív zkritizuje, ale nakonec pochválí – vymyslel snad někdo něco lepšího? V závěrečné části se dost filosofuje a třeba citáty z Kanta jsou vybrány opravdu dobře. Potom ale nepříjde Bergson, jak by se dalo čekat, nýbrž hned Heidegger, a to rovnou *Grundbegriffe der Metaphysik* – z jeho rozsáhlého díla skutečně to, co se o živé a život aspoň trochu zajímá.

Knížka je to bohatá znalostmi, informacemi i nápady a už kvůli tomu opravdu stojí za přečtení. Recenzent by si však nezasloužil svůj (virtuální) chleba, kdyby na knižce nenašel nějaký chlup. Nemohu se zbavit dojmu, že mi to Markoš až příliš usnadnil. Jako kdyby se neustále styděl za to, že je vědec, nasazuje si pitvornou masku jakéhosi postmoderního baviče – a to ještě dost nešikovně. Hned od úvodu tak čtenáře střídavě informuje a vzdělává – a vzápětí až křečovitě dává najevo, že je to jen takové povídání, „vyprávění o skřítčích“. Korunu tomu nasazuje rádobu „etnografické“ mezihry, spíše cucané z prstu a odpovídající tomu, jak si „ušlechtilé divochy“ představuje 21. století.

V úvodu – který jsem si nechal na konec – autor zřetelně tápe a od „postmoderní“ nezávaznosti („Bludiště...“) se rovnou překloupí do překvapivě „tvrdého“ postoje vědce („není žádný Stvořitel“, je to jen

„Hra a Místo“, a ta hra se „nehraje o žádný výsledek“), přičemž obojí je málo přesvědčivé a pro účel knížky zcela zbytečné. Kdyby se o nic nehrálo, neměl by autor o čem psát. Oba postoje představují extrémy, na jedné straně „existenciální“ pohled človíčka, který se cítí ztracen v Bludišti, a proti tomu *godlike* pozice vševěda, který chce svět vzít do ruky a prohlížet si ho jako globus na stole. Jen takový vševěd by si totiž mohl dovolit soudit, o co se „ve světě hraje“; smrtelník to z definice vědět nemůže. Zato mezi dosavadními – a více méně trvalými – výsledky tohoto domnělého „hokeje“ (sic!) se dnes a denně pohybuje a nejspíš sám jedním z nich je. Zde – zdá se mi – lze vystopovat i genezi autorových rozpaků. Začíná nenápadným, leč osudovým ztotožněním myšlenky stvoření s „kreacionismem“ v technickém slova smyslu, tj. s věcně nesprávným výkladem prvních kapitol Bible. Jako kdyby autor se všemi scientisty sdílel jeden zásadní omyl: totiž že redukcí na příčiny by se problém světa nějak zjednodušil, záhada původu a počátku vyjasnila a zejména funkce stvořitele vyprázdnila. Prostě řečeno, pokud život vznikl z neživého, je stvořitel zbytečný. Ve skutečnosti je to právě naopak: čím důmyslnější se ukazuje být svět ve svém vznikání jako „společné dílo všech organismů“, tím záhadnější je jeho orientace i počátek, kam redukcionisté nevědomky přesouvají všechny vážné otázky.

Autor si dobře uvědomuje, že představuje naplánovaného scénáře, který se od záhadného a neviditelného počátku už jen „sám“ odvíjí, jak si to naivně představují jak kreacionisté, tak mnozí evolucionisté, rozhodně neodpovídá našemu vědění o světě. Proto hledá jemnější vyjádření pro to, co se na světě a se světem děje: kroky

evoluce nejsou vymyšleny předem, nýbrž „sjednávají“ se zde a nyní, na jedinečném Místě přítomnosti, které jediné je skutečné. Jenže ani to neodpovídá skutečnosti, jakou žijeme a jsme: ta se živí a udržuje zděděným, tradovaným a kumulovaným, čili kulturou. A to, co ji i nás pohání a orientuje, Bergsonův *élan vital*, nemůže působit zezadu jako klasická *vis a tergo*, nýbrž jediné „zepředu“ jako Platónova idea Dobra nebo „přitažlivý pól Vesmíru“, jak to trochu básnicky, to jest přesně a zřetelně, vyjádřil kdysi Teilhard. Ne nadarmo je v tolika starých mytologiích až po Platóna její metaforou Slunce, ovšem nejen jako zdroj energie, ale zároveň také orientace.

Jan Sokol

Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Picus Verlag, Wien 2007 (4. vydání, 1. vydání 2006), 63 s.

Opakovat že egyptolog Jan Assmann je v oblasti starověkých dějin, religionistiky a teorie kultury jedním z nejoriginálnějších a nejvíce diskutovaných myslitelů současného Německa, by bylo zbytečný plýtváním slovy. Zatímco však jeho ústřední práce z teorie kultury (*Kultura a paměť*. Prostor, Praha 2001) je u nás dosti známá, jeho v zahraničí neméně diskutované práce o monoteismu jsou bohužel známy méně nebo vůbec. Recenzovanou knihu tvoří pouze jedna přednáška, kterou autor přednesl na podzim roku 2004 jako host v rámci přednáškového cyklu pro vídeňskou veřejnost (tzv. *Wiener Vorlesungen*). Od roku 2006, kdy byla přednáška vydána

tiskem, se jí dostalo dalších tří vydání, což je v tomto případě zajisté nejenom odrazem popularity autora, ale také závažnosti textu samotného.

Otázka vztahu monoteismu a řeči násilí často svádí ke zjednodušujícím interpretacím o nutné souvislosti monoteismu a násilí, respektive k interpretacím monoteismu jako tzv. monomýtu, který *ex definitione* nesnese pluralitu interpretací a jiné světové názory, jež se tedy dostupnými prostředky pokouší eliminovat. Assmann však své úvahy vede přece jenom přísnějším a přesnějším okem historika, který navíc svůj výklad implicitně buduje na již dříve vypracované teorii kulturní paměti a především na ústředním pojmu *kulturní sémantiky*. Tento pojem označuje „velká vyprávění“, s jejichž pomocí se nějaká společnost orientuje ve světě a v čase a které se projevují v jejich fundujících mýtech, symbolech, obrazech a textech. Přednáška sama je pak analýzou geneze motivu násilí v kulturní sémantice monoteistických náboženství.

V první části se autor věnuje historickému kontextu vzniku monoteismu ve starověkém Izraeli. Všimá si především souvislosti mezi slibem vazalské věrnosti, jimiž se zavazovali podrobení panovníci asyrskému králi, který vyžadoval absolutní věrnost, oddanost a loajalitu. Řeč o Bohu, který chce, aby člověk zradil a na smrt vydal své nejbližší, pakliže nejsou věrni Bohu (např. Dt 13, 7-12), přitom kopíruje asyrské politické texty, v nichž panovník vyžaduje od podrobených králů absolutní loajalitu. Tuto řeč a slib věrnosti na sebe jistě museli vzít také judští králové v Jeruzalémě. Formule (1 K 9, 6-7), v níž Bůh hrozí svému lidu vyhlazením za službu jiným bohům, je přenesením politického

jazyka do sféry náboženské. Velké starověké říše, jako byla ta asyrská, jsou založeny na kulturní sémantice násilí a hrozeb, která podle tehdejších představ jediná mohla sjednotit velké masy poddaných a vazalů v jeden panský systém. Assmann na základě výkladů starozákonníka Othmara Keela předpokládá, že po rozpadu asyrské říše v sedmém století vzniklo v Judsku mocenské vakuum, které se pokusili zaplnit teologové představou Boha jako despotickeho vládce, jenž vyžaduje absolutní loajalitu a trestá jakoukoli nevěrnost. Biblický Bůh se tak stal žárlivým bohem, který rozlišuje mezi přítelem a nepřítelem: hříchy svých nepřátel a odpadlíků pronásleduje až do třetího a čtvrtého pokolení, kdežto tisíce pokolení svých věrných zahrnuje milostí (Ex 20,5-6). Násilí není podle autora nutnou komponentou monoteismu. V egyptských, babylonských, indických i antických textech se setkáváme s představou jednoho Boha, jež by se dala podle Assmanna vyjádřit formulí „Všichni bohové jsou Jedním“. Tuto formu monoteismu, která není protikladem polyteismu, nýbrž z polyteismu vyrůstá a všechny polyteismy k ní v průběhu času směřovaly, Assmann nazývá inkluzivním monoteismem. Druhá forma monoteismu by se dala vyjádřit formulí „Žádní jiní bohové kromě Boha!“. Tato forma tzv. exkluzivního monoteismu se v dějinách poprvé objevuje v amarnské reformě faraona Achnatona. Je charakteristická tím, že nevzniká plynulým vývojem z polyteismu, nýbrž jako revoluční akt, v němž existence jiných bohů není popírána, je však upřena jakákoli možnost vzdát jim úctu. Pouze tato forma monoteismu je spojena s řečí násilí.

Klíčem k pochopení vztahu exkluzivního monoteismu a řeči násilí je právě bib-

lický obraz žárlivého Boha, který vychází z představy jeho vášnivě lásky ke světu. Z ideje žárlivého Boha totiž vyrůstá na lidské straně myšlenka horlivého úsilí pro Boha a tím také ústřední příčina nábožensky motivovaného násilí. Hrozby, vyhrůžky, zlořečení a výstrahy před službou jiným bohům, jež se ve Starém zákoně objevují, jsou zaměřeny proti vlastnímu lidu, nikoli proti cizincům. Označení Kanaan, jak se vyskytuje v biblických textech, je podle Assmanna šifrou pro pohanství ve vlastních řadách. Zatímco vzdálená nepřátelská města mohou být podle běžných válečných zvyklostí ponechána nezničená a jejich obyvatelé naživu, kenaanská města musí být úplně vybita a totálně zničena (Dt 20, 10-18). Kenaanská města totiž nejsou žádná cizí města, jsou to vlastní města, která ještě nejsou zapojena do nového jahvistického hnutí, jsou šifrou pro „hebrejské pohanství“, jehož se mají judští obyvatelé vzdát. Válečné právo obsažené v Deuteronomiu je podle autora čistou fikcí, jež měla vlašné vyznavače nábožensky a politicky sjednotit. Toto válečné právo se tím však stalo součástí kulturní sémantiky monoteistického hnutí, a tedy může být z této pouze textové potenciality snadno aktualizováno v čin. To platí zejména pro kulturu, jež svoji kulturní vzpomínku kodifikuje do podoby textového kánonu, který se stává normativem veškerého života. Vzniká tak nová forma „citátového života“, v níž je třeba pro každou životní situaci a životní rozhodnutí pouze najít to správné psané slovo v Písmu.

Všechna tři velká monoteistická náboženství současnosti spočívají na této performativní skripturalitě a požadují založení individuálního vedení života na kánonu svatých písem. S touto novou formou živo-

ta souvisí také další fenomén mučednictví pro Boha, respektive smrti pro zákon, se kterým nás v dějinách poprvé konfrontují knihy Makabejské. Třetím fenoménem myslitelným v tomto horizontu exkluzivního monoteismu (vedle kánonu a mučednictví) je fenomén konverze. K tradičním „pohanským“ náboženstvím člověk nemůže konvertovat, k náboženství exkluzivního monoteismu je však konverze nutná, neboť tato forma monoteismu není pouze otázkou kultu a světového názoru: uchopuje celého člověka, celý život, svátek i všední den. Jedinému uznávanému a uctívanému Bohu nesmí nic konkurovat, a proto tento exkluzivní monoteismus vytváří sémantiku zlomu, vymezení se a konverze. Spolu s konverzí však vzniká nový fenomén – *lítost*. Obrácení a konverze se neobejde bez uvědomění si hříchu, pokání a lítosti. Monoteistický Bůh nemá žádného sobě rovného partnera v božském světě, jeho partnerem je pouze člověk. Lidské „já“ se tak stává arénou pro Boží jednání: nitrosvětské trestání, uzdravování a spásné jednání. Teologicky formulovaná představa monoteistického Boha vystupuje v antropologické perspektivě jako nová, vystupňovaná forma subjektivity, jež dochází nejčistšího vyjádření v pojmu lítosti.

Násilí jako takové podle Assmanna není nutnou součástí současných monoteistických náboženství. Samotný vznik exkluzivního monoteismu ve starověkém Izraeli není spojen s násilím, nýbrž s řečí násilí, jež vychází ze strachu z odpadlictví do předchozí formy života. Násilí se tím však stalo součástí kulturní sémantiky všech monoteistických náboženství. Poznat okolnosti vzniku této řeči násilí však znamená omezit její vliv a vzít tak fundamentalistům vítr z plachet.

Assmannova přednáška je ukázkou brilantního myšlení a lze ji doporučit všem, které zajímá původ takových fenoménů, jako je svatá válka či nábožensky motivované mučednictví. Je těžko uvěřitelné, že tak kontroverzní a přitom těžko přístupné téma se autorovi podařilo nereduktivně a srozumitelně vyložit v jedné přednášce. Vytknout lze – vzhledem k danému žánru je to však pochopitelné –, že autor více nepředstavil motivace judských teologů pro použití řeči násilí v jejich jahvistické agitaci, což činí výklad v tomto bodu poněkud méně plastickým. Mohu zde pouze doplnit svůj názor, totiž že exkluzivně-monoteistická agitace judských teologů byla pravděpodobně motivována službou jeruzalémskému královskému dvoru, jemuž se v době oslabení jak Asýrie, tak Egypta naskytlá příležitost vybudovat silný centralizovaný státní útvar, anektovat do té doby více méně nezávislá území a dokonce i oslabený stát Izrael. Jinou výtku lze vznést proti samotné autorově klasifikaci biblického monoteismu jako monoteismu exkluzivního. Dle mého soudu najdeme totiž i ve Starém zákoně texty, jež lze chápat jako reprezentaci inkluzivního monoteismu. Jedním z nich je první zpráva o stvoření (Gn 1, 1-2, 3), která namísto specifických etnických zabarvených božích přívlastků a jmen užívá v západosemitském světě známé označení *el*, respektive *elohim*. Proč by v horizontu exkluzivního monoteismu autoři použili označení, jež je známé a vlastní i tzv. pohanům a pohanským panteonům? Samotné biblické texty tak spíše obsahují oba typy monoteismu; v deuteronomistické historiografii, jež stojí v centru zájmu autorovy pozornosti, však bezesporu převažuje typ exkluzivní.

Milan Hanyš