



OD PAMĚTI K MÝTU A IDEOLOGII. HISTORIZUJÍCÍ FUNKCE PÍSMO V MATOUŠOVĚ CESTOVNÍM NARATIVU¹

Prof. Thomas R. Hatina, Ph.D.

Abstract

The travel narrative in Matthew 2 contains several strategically placed quotations of scripture that explain why Jesus, after being born in Bethlehem, journeyed to Egypt and eventually settled in Nazareth. In response to form-critical and source-critical approaches, the aim of this paper is to explain how these quotations function from the perspective of social remembrance and ideological formation. The paper is divided into two parts: The first part discusses the narrative artistry of Matthew 2 by integrating the remembrances of Jesus' journey from Egypt with the remembrances of Israel's history, particularly in relation to Moses and David. The second part attempts to show how those remembrances, which take on mythical characteristics, are historicized by the evangelist, turning the entire account into ideology.

Key words: social memory, mythmaking theory, The Gospel of Matthew, OT quotations

1. Úvod

Druhá kapitola Matoušova evangelia je cestovním narativem, který se snaží vysvětlit, proč Ježíš poté, co se narodil v Betlémě, odcestoval do Egypta a nakonec se usadil v Nazaretu. Geografická důležitost je podtržena odvoláváním se na Písmo. Matouš používá místní názvy i na jiných místech než ve druhé kapitole, v jednom případě dokonce odkazuje na šest míst (v Mt 4,23-25 je zmíněna Sýrie, Galilea, Desetiměstí, Jeruzalém, Judea a

¹ Rád bych poděkoval Lucii Schneiderové za překlad tohoto článku z angličtiny do češtiny. Překlad: Mgr. Lucie Schneiderová, Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.

Zajordání), ale pouze ve druhé kapitole jsou všechna tato místa spojena s texty Písma a uvedena formulemi naplnění.² Strategická frekvence starozákonních citací v Matoušově druhé kapitole umožňuje nové, konkretizované studie tím, že řeší, jak byly vzpomínky na Ježíše pomocí tvorby mýtu (mythmaking) integrovány do formy cestovního narativu, který evangelista pravděpodobně zamýšlel jako historickou epizodu v rámci širší apologetiky. Celkovým cílem této práce je porozumění tomu, jakou roli hrají citace v rámci integrovaného procesu od paměti k mýtu a ideologii.

Článek je rozdělen do dvou částí. Nejprve se zaměřuje na narativní strategii druhé kapitoly, které integruje vzpomínky na Ježíšovu cestu do Egypta se vzpomínkami na historii Izraele, především ve vztahu k Mojžíšovi a Davidovi. To je případ, kde jsou vzpomínky přeměněny v mýtus. Konkrétněji, tato část článku zkoumá Matoušovo literární umění v perspektivě teorie tvorby mýtu od Northropa Frye. Northrop Frye upozorňuje na zobrazení Ježíše jako božského dítěte, které zázračně uniklo smrti před paranoidním tyranským králem, jehož vláda byla nakonec svržena jeho plánovanou obětí. Jedná se o příběh, který obsahuje všechny dobře známé prvky: odhalení skrze sny, zázračné narození, božský původ, kosmické znamení a zápas mezi dobrem a zlem, z nichž všechny připomínají hrdinské mýty, jež byly známy v různých podobách po celé helenizované/pořímské diaspoře ve druhé polovině prvního století. Jsou podobné také vzdálenějším mýtům o hrdinech těch náboženství, která byla mimo Matoušovu přímou oblast vlivu. Ve světle Matoušova uvedení genealogie, kde „gamara“ jasně vyzdvihuje Davida, k tomu je zdůrazněn Betlém a devět odkazů na zlého krále Heroda, se Matoušův hrdina Ježíš jeví jako božsky ustanovený rivalský král.

Druhá část článku se zaměřuje na to, jakou funkci plní citace obsahující formule naplnění v cestovním narativu. Termín „funkce“ má samozřejmě široký význam, ale zde je limitován literárně kritickým pohledem Northropa Frye na mýty a ideologii. Předkládaná argumentace stojí na tom, že Matoušovo odvolávání se na biblické citace může být vysvětleno jako příklad historizace mýtu za účelem jeho legitimizace. Metodologicky není mým referenčním rámcem rané historicko-kritické rozdělení mezi historií a mýtem

² Krister Stendahl, „Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2,“ in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschrift J. Jeremias, BZNW, 26, ed. W. Eltester (Berlin: Topelmann, 1964), 94-105.

(často znázorňované jako rozdíl mezi pravdou a lží), využívané v popisu „Ježíšových životů“ v 19. a na počátku 20. století, ani v odlišnosti kritiky redakce a kritiky tradice, které ovládly většinu diskuse kolem zakotvení citací Písma v evangeliích. Naproti tomu je můj přístup mnohem více „postmoderní“ (pro nedostatek lepšího pojmenování) a začleňuje poznatky ze sociálních věd i literární kritiky. Konkrétněji řečeno, zohledňována je metoda, která zahrnuje sociální paměť a tvorbu mýtu. Mým zájmem tedy není rekonstrukce skutečné historie, ale spíše to, jak se vzpomínaná minulost Ježíšova putování v dětství společně s původními starozákonními citacemi projevuje v Matoušově literárním umění, které považuji za proces „mýtotvorby“.³ Jinak řečeno, můj zájem neleží ve stádiích teologického vývoje, jako byl do značné míry případ historického kriticismu, ale spíše v otevřenějším způsobu myšlení a vědomí, které mají co do činění se sociální pamětí a představivostí v konstrukci reality.

2. Matoušovo literární umění: Od paměti k mýtu

Mýty, které měly v dějinách západní kultury z ideologického hlediska určitý význam či jaksí působily na společnost, se ve formě logu dostaly do jazyka a staly se jeho součástí. Příběhy o narození, jak u Lukáše, tak u Matouše, obzvláště trpí nahrazováním mýtu logem, díky čemuž to, co se zdá být pravdivé, je vyjádřeno v literárním, dialektickém nebo faktickém („historickém“) jazyce. Například v průběhu dějin institucionalizovaného křesťanství předcházelo vždy strukturované učení, formulované tímto logem, interpretacím prvotních záznamů (a vlastně celé Bibli).⁴ Období scholastiky a osvícenství jsou vrcholem zatemnění i opomenutí literárního umění a podnětných procesů, které by měly být přisouzeny evangelistům. Zatímco čtení ovlivněné logem stále dominuje ve formálních církevních prostředích, jejich kulturní síla se po rozkvětu moderních biblických studií v 19. století následovaných otevřenějšími přístupy ke studiu světových

³ Z perspektivy kritiky redakce, mnozí správně poukázali na formule naplnění jako na důležité příspěvky k obecnému tématu naplnění, kterými evangelisté typologicky použili Písmo, aby demonstrovali kontinuitu Božího záměru a jeho vrchol v Ježíši. Viz např. Richard T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter: Paternoster, 1989), 166-205; *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 10-14.

⁴ Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature* (Toronto: Penguin, 1992), 33-34.

náboženství a mytologie značně snížila. Srovnávací, fenomenologické a literární přístupy ke studiu biblických textů mají pochopitelně sklony být méně apologetické než jejich teologické protějšky, jak bylo často vidět v kritice redakce a kritice tradice. Vezmeme-li jako příklad zde zkoumaný text, zázračný Ježíšův útěk spolu s božskou koncepcí, by se v tradičním křesťanském prostředí četl ve světle dogmatických struktur, zatímco v necírkevních prostředích je celá zpráva o Ježíšově dětství čtena myticky, s ohledem na srovnávání podobných příběhů v antickém světě.

2.1 Žánr záznamu o cestě

Jakým druhem textu je záznam cesty v Matoušově druhé kapitole? Jedná se, z jednoho konce literárního spektra, o cestovní záznam (logos), popisující události, které zachránily cestu z Betléma do Nazaretu skrze Egypt, jak je často čteno na obecné a institucionální úrovni křesťanů? Je to zajisté psáno způsobem, který se snaží vypadat tak, že poskytuje geografický důraz, jak bude ukázáno níže. Pokud to tak opravdu je, srovnáním tohoto záznamu s Lukášem a se zbytkem Matouše,⁵ vyvstanou nepřekonatelné problémy, nejen historické. Etické úvahy se objevují i v podobných záznamech z antického světa. Jinými slovy, stejné důkazy na podporu historického výkladu Matoušovy druhé kapitoly by měly být použity i na související záznamy o císařích, mudrcích a hrdinech. Nejsem si však vědom žádných vědeckých pokusů o historizaci nekřesťanských příběhů o početí a narození. Z pohledu kritiky redakce je třeba vysvětlit filologické, stylistické a teologické otisky evangelisty, které jsou nalezeny v celém úryvku 1,18-2,23, kromě citací.⁶ Mimo to, pokud nám Matouš předkládá záznamy skutečné minulosti, hrály by citace v postupu vyprávění pouze nepatrnou roli.

Většina vědců se přiklání k opačnému konci žánrového spektra, že Mt 2 je literární fikce obsahující určité množství faktických dat, která kolovala v raných vzpomínkách bez specifických narativů, jako například ta, že Marie je Ježíšovou matkou, Nazaret je vesnice, kde Ježíš vyrůstal a Herodes je král Židů. Ale přesný počet faktických dat a určení toho, co

⁵ Nejkomplexnější zpracování je stále Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1977).

⁶ Brown, *Birth of the Messiah*, 105.

je matoušovské a co předmatoušovské, je obtížné říct a pro jsou zde prezentované cíle do značné míry irelevantní. Důležité je především ukázat, že literární umění, které je podobné jiným antickým příběhům o narození a cestování, jež jsou v dnešní době jednoznačně viděny jako mýtické záznamy, je orientováno směrem k legitimizaci Ježíše jako božského krále, nadpřirozeně odvracejícího popravu danou na příkaz krále pozemského.

Pokud je kontext rozšířen o evangelium jako samostatný narativ, potom se jedná zase o literární umění a ne o historii (chápanou jako záznam), která je prezentována. Přestože existuje významná debata o žánru evangelia, všechny významné postoje souhlasí s tím, že to, co by mohlo být považováno za záznam, je podáno za použití umění pisatele, s narativními odkazy, které dodávají smysl. Jeden ze současných předních postojů dnes říká, že synoptici se podobají řecko-římským životopisům, jako jsou Plutarchovy „Životopisy slavných Řeků a Římanů“, Philostrátův „Apolonius z Tyany“, Tacitův „Agricola“ a Seutoniovy „Životy dvanácti císařů“. Richard Burridge, v návaznosti na předchozí studie, poskytuje jednu z nejrozsáhlejších srovnávacích studií.⁷ Burridge zahrnul do svého široce pojatého výzkumu řecké, helénistické i římské životopisy a tato antická díla chápe trojím způsobem. Za prvé, jedná se o spisy, které se přirozeně vynoří v rámci skupiny vytvořené kolem učení nebo vedení charismatického vůdce. Za druhé, jejich hlavní účel a funkce se nachází v kontextu didaktické nebo filozofické polemiky. A za třetí, jsou flexibilní, což umožňuje jejich přizpůsobení a rozvoj.⁸ Burridge připouští, že evangelia v některých úrovních nevykazují žádnou podobnost s ostatními biografiemi, neboť nám neříkají nic o Ježíšově rodinném životě, o jeho mládí, jeho osobnostních rysech nebo fyzickém vzhledu, ale dochází k závěru, že pravděpodobně neexistují věrohodnější záznamy, na které bychom se mohli odkázat, než jsou samotná evangelia.

⁷ Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTSMS, 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Z předchozích studií např. Charles H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1977); David E. Aune, „The Problem of the Genre of the Gospels: A Critique of C. H. Talbert's *What is a Gospel?*“, in *Studies of History and Tradition*, eds. R. T. France a D. Wenham, (Sheffield: JSOT Press, 1981), 9-60.

⁸ Burridge, *What are the Gospels?*, 80-81.

Řecko-římská biografie není rekonstrukcí, ale narativem, který obsahuje vzpomínky a představivost. Nejedná se o přímočaré uchování dat z minulosti. Pokud je Matouš brán jako forma antické biografie, potom musíme mít na paměti nejméně čtyři charakteristiky ovlivňující a ovlivňované sociálními vzpomínkami na Ježíše. Za prvé, antičtí životopisci byli zaujati popisováním svých hlavních postav jako relativně konstantních během jejich života, což je výrazný rozdíl mezi nimi a moderními životopisci, kteří kladou důraz na změnu. Události a zkušenosti nebyly vybírány k poučení o historii, ale k demonstraci exemplárních vlastností a konsistence postavy během obtížných životních překážek. Antičtí posluchači věnovali zvláštní pozornost nejen tomu, jak postavy jednaly a reagovaly na změny, občas skrze impozantní skutky, ale také tomu, jak pečlivě formulovaly své slovní odpovědi. Věřilo se, že velké osobnosti se narodily velkolepě a staly se vzorem k napodobení pro ostatní. Za druhé, antičtí životopisci se pokoušeli pobavit své čtenáře a často podporovali mravnost a filosofii svých postav, které se staly výzvou pro „mainstreamovou“ společnost. Za třetí, v životopisech „svatých mužů“ nebo božských filosofů byly těmto představitelům v různých stupních připisovány božské kvality. Někteří byli charakterizováni jako synové bohů, což implikuje božský původ (např. Apollonius z Tyany a Pythagoras), zatímco ostatní byli pokládáni za podobné bohu (např. Plotinus), ti byli navzdory svému lidskému původu nadaní více než obyčejní lidé.⁹ Za čtvrté, i když antičtí životopisci psali s historickými záměry, určitá míra fikce a nadsázky byla v té době samozřejmostí. Shromažďování a ověřování důkazů nemůže být srovnáváno s dnešními standardy. Například v projevech a skutcích se držely konsistentní formy a byly volně adaptovány na situace, které by pozvedly skutky a charakter postavy, jež byla utvářena jako zavedený model. Jak Patricia Cox shrnuje: „Od svého počátku byly biografie poznamenány chvalořečnými tendencemi ke zdůraznění úspěchů a mravnosti popisované osoby, pečlivě vybrané vlastnosti a skutky vedly k idealizaci.“¹⁰ To může být důvod proč životopisy antických Řeků a Římanů nespádají do žádné z pěti kategorií historických spisů (genealogie nebo mytografie, etnografie, historie, horografie nebo

⁹ Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (Berkeley: University of California Press, 1983), 30-44.

¹⁰ Cox, *Biography in Late Antiquity*, 15.

lokální historie a chronografie).¹¹ V císařské době Plutarchos (Pompeius 8) jasně rozlišuje mezi historií a biografií. Argumentuje tím, že historie připomíná chronologický popis života, zatímco biografie poskytuje systematické zpracování osobnosti.¹² Během tohoto období se životy císařů těšily popularitě nejen z důvodu podpory samotného císaře, ale také z důvodu možnosti převyprávění a vysvětlení událostí v impozantnější míře.¹³ S ohledem na funkci římských biografií, může být Matouš viděn jako alternativní vysvětlení v ještě impozantnějším, kosmickém měřítku. Potter tvrdí, že „nakonec nejvýznamnější z těchto alternativních vyprávění bylo nabídnuto v křesťanských evangeliích, a ty následně přetvořily svět, ve kterém byly čteny.“¹⁴

Toto srovnání může být rozšířeno. Vědci zabývající se srovnávací mytologií si již dlouho všímají toho, že v antickém světě je metamorfóza historické figury do mytického hrdiny prováděna prokázanými prototypy (ať už vědomě či nevědomě), takže v některých případech dokonce přesahuje širší kulturní oblast. Například Mircea Eliade dobře zdokumentoval, jak převyprávění o historických osobnostech v lidových básních zapadá do existujících vzorců. Přičemž je opatrný v rozlišování legend a folklóru, které jsou zesílené nadpřirozenými událostmi v jejich převyprávěních, od historických osob, které jsou mytizované. Zdá se, že lidová paměť se přirozeně vzdaluje od historických dat, jakkoliv významné mohou být, k více imaginativním vzpomínkám pramenících z archetypů, které utvářejí skutečnou realitu. Napříč kulturami jsou mnozí mytizovaní hrdinové připomínáni díky archetypálním kategoriím, ve kterých mají zázračné narození, nejméně jednoho božského rodiče a kde podniknou cestu do nebe či do pekla.¹⁵ Po smrti, jako je tomu například v řecké tradici, personální paměť jednotlivce ustává a je

¹¹ Charles W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: University of California Press, 1983), 1-3. Naproti tomu několik raně křesťanských teologů (např. Justin, Tatian a Klement Alexandrijský) považovalo evangelia za historii. Justin Mučedník například věřil, že nevěřící by mohli poskytovat podstatné důkazy – například Quiriniovo daňové prohlášení nalezené v římských záznamech – že Matoušovy a Lukášovy zmínky o Ježíšově dětství jsou historicky přesné. Viz příklady v Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York: Harper and Brothers, 1961), 10-21.

¹² Cox, *Biography in Late Antiquity*, 12-13.

¹³ Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Cambridge: Harvard University Press, rev. edn, 1993), 99.

¹⁴ David S. Potter, *Literary Texts and the Roman Historian* (London: Routledge, 1999), 9.

¹⁵ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W.R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1971), 42.

transformována do impersonálních archetypů předků. Eliade tvrdí, že hrdinové uchovávají paměť svých skutků, protože jsou to oni, kdo jsou vzorem.¹⁶ Do určité míry má pravdu, avšak mýty mají významnější úlohu v tom, že se pokouší zmírnit nejasnosti, obavy, problémy spojené s etiologií, legitimizovat konflikty, přiblížit odporující si tradice, protichůdné extrémy, sblížit síly neosobní s těmi osobními a vyjasnit vztahy mezi přírodou a kulturou.¹⁷

2.2 Proces: Od paměti k mýtu

Přístupnější teoretické východisko pro porozumění procesu mýtotvorby je koncept Northropa Frye tak, jak byl původně formulován v jeho „Fearful symmetry“ a později rozvinut ve „Words with Power“.¹⁸ V poslední době tvrdili Glen Gill a Robert Ellwood, že na rozdíl od teorií Fryeových současníků v polovině dvacátého století, jmenovitě Mircea Eliade, Carl Jung a Joseph Campbell, netrpí Fryeova teorie poststrukturalistickou kritikou, která poukázala na problém ontologické nebo metafyzické preference.¹⁹ Problém s teoriemi těchto badatelů leží pro mnoho kritiků v rozdělení původu mýtu na vnější entitu či zastoupení a vědomí, na jehož základě to „druhé“, mýtické, vyvstává. Eliade například předpokládá, že souhra mezi posvátným a profánním je považována za objektivní realitu, kterou mýty mluví.²⁰ Jung předpokládá, že archetypy existují v abstraktní sféře v kolektivním nevědomí a (bez vysvětlení) přecházejí do sféry vědomé.²¹ A Cambell předpokládá majestátný „monomýtus“, který sjednocuje všechny podrobnosti,

¹⁶ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 47.

¹⁷ Viz pohled s otevřenějším koncem v G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Sather Classical Lectures, 40 (London: Cambridge University Press; Berkeley: University of California Press, 1970), 253-261, 284.

¹⁸ Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (Princeton: Princeton University Press, 1947); idem, *Words With Power*.

¹⁹ Glen R. Gill, *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth* (Toronto: University of Toronto Press, 2006); Robert Ellwood, *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (Albany: State University of New York Press, 1999).

²⁰ Viz Robert Baird, *Category Formation and the History of Religion* (The Hague: Mouton, 1971), 74-89; Guilford Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics* (Philadelphia: Temple University Press, 1977); Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1996).

²¹ Viz Eric Gould, *Mythical Intentions in Modern Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 21-23; John J. Clarke, *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries* (London: Routledge, 1992).

často s malým respektem ke kontextuálním faktorům jako jsou lokality, v nichž se mýty tvoří.²² Chybějící vhled je v každém případě, dle Gilla, „opomenutím podstaty fenomenologického nebo imaginativního stavu vědomí, ve kterém jsou všechny myšlenky a realita funkcí, a mýtus stále se opakujícím projevem.“²³ Ve Fryeově teorii není žádná mezera mezi původem mýtu a jeho výskytem ve vědomí, tedy ve výrazech v jazyce, neboť archetypy jsou strukturou v jazyce. Vzhledem k tomu, že Frye je opatrný ohledně pojmu nevědomí, které je známo jen částečně, odtržení fyzického těla a mysli je spíše odlišností, pomocí níž je fyzické ve stejnou dobu základem jazyka i zdrojem archetypální formy.²⁴

Podle Frye stojí pojetí mýtu na sjednocení smyslového vnímání (které se někdy pokládá za „původní“) a vědomí, které dává vzniknout „představivosti“. Další způsob, jak toto uchopit je, že se jedná o integraci materiálních a spirituálních aspektů kultury. Celý život je duchovní forma, která se pokouší přetvořit totalitu lidské zkušenosti do symbolu nebo umění. Pro Frye je tato duchovní forma dramatem života, který je archetypem všech prorocství a umění, i když odhalují a transformují realitu pouze po kouskách. Mýtus je právě touto duchovní formou, která se snaží najít smysl jednotné reality. Jak říká Frye, mýtus je „konec cesty našich intelektuálních sil.“²⁵ V „The Critical Path“ je kulturní a společenská funkce mýtu ještě více rozvinuta, přičemž Frye si stále více všímá soudružnosti mýtů, alespoň tak daleko, kam až slova dosáhnou. Mýtus jako znak kulturní nebo společenské soudružnosti je společensky prokázán pravdivostí a skutečností, ačkoli není nutně vázán nebo odvozen z důkazu či rozumu. Pravda je postulována tím, co společnost dělá a v co věří. Je to dle Frye „jazyk víry“, ze kterého jsou literatura a umění existenčně pověřeny a přijaty.²⁶ Frye se liší od ostatních badatelů zabývajících se mýty především svým sjednoceným schématem, kterým se dostává za komparace rituálů a podvědomých shodností mytologicko-poetických snů, které považuje za surové formy

²² Viz William Kerrigan, „The Raw, The Cooked, and the Half-Baked“, *Virginia Quarterly Review* 51 (1975): 651-655; Walter B. Gulick, „The Thousand and First Face,“ in *Paths to the Power of Myth: Joseph Campbell and the Study of Religion*, ed. Daniel C. Noel (New York: Crossroads, 1994), 29-44.

²³ Gill, *Northrop Frye*, 172.

²⁴ Gill, *Northrop Frye*, 187.

²⁵ Frye, *Fearful Symmetry*, 340.

²⁶ Northrop Frye, *The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), 36.

umění nebo za neotesané návrhy umělce.²⁷ Spirálovitý model mytického vývoje se vyskytuje od jednotlivce (neotesaný návrh) ke komunitě a zpět. Frye vysvětluje:

„Časem společenský mýtus předchází mýtus individuálnímu, ale mýtus individuální se zaměřuje a objasňuje společenský, ale když se umělecké dílo zabývá primitivním mýtem, zásadní význam tohoto mýtu není skrytý nebo přeměněný nebo exaktní ale odhalený. Srovnávací studie snů a rituálů nás mohou vést pouze k vágnímu a intuitivnímu smyslu jednoty lidské mysli; srovnávací studia uměleckých děl (včetně literatury) to mohou bez dohadů demonstrovat.“²⁸

Pokud budeme chápat použití Písma ranými křesťany jako umělecký proces, bude dobře odpovídat spirálovitému modelu mytického vývoje. Jako irští Ollaves (vyšší vrstva bardů, pozn. překl.), legendární druidští bardové, pre-Homérské postavy jako Orfeus nebo starozákonní proroci, evangelisté jsou básníci svých komunit, kteří převypravují minulost ve světle přítomnosti a naopak, vybírající mytologické informace, které jejich komunita potřebuje znát.²⁹ Propojení básníka s minulostí skrze různé prostředky převypravování, narážek či citací představuje úkon, jenž nabírá na významu jakýmsi druhem osmózy, kdy původně uznávaná moudrost, ať už ji nalzáme u Homéra či evangelistů, nachází nové souvislosti v přítomnosti. Básníkův specifický rys tedy není ani tak ve znalosti stylu, ale v rozsáhlé znalosti dat pramenících z básníkovy pochopení toho, co bychom mohli nazvat „mytopoetická historie“. V cyklu se tedy jednotlivci rozcházejí s akceptovanou ideologií a jsou osvobozeni (a instinktivně nuceni), aby si vytvořili svoji vlastní.

Frye se také distancuje od teologického jazyka, protože ten musí spoléhat na subjekty a objekty i když mluví o Bohu jako o imanentním či transcendentním, a to ponechává jazyk ve velice limitujícím stavu. Pokaždé, když pokládáme lidi za subjekty a Boha za objekt, vzdálenost mezi nimi se zdá být nepřekonatelná dokonce i při použití

²⁷ Frye, *Fearful Symmetry*, 424.

²⁸ Frye, *Fearful Symmetry*, 425.

²⁹ Frye, *Words with Power*, 54.

analogie. Namísto analogie nachází Frye větší soudržnost v identitě, jež představuje princip stojící za symboly a představivostí, a v posledku za mýty. A tak paradoxní tvrzení, že dvě různé věci jsou stejné, jako „Bůh je člověk“ nebo „Kristus je beránek“, je v centru náboženského i literárního jazyka, který odolává běžnému myšlení, rozvíjí mysl a inklinuje k imaginativnímu. Výstižně Frye píše: „Myslím, že reálná koncepce ‘Boha’ musí začít v typologické metafoře: Bůh představuje existenciální skutečnost ve smyslu ‘my jako jeden celek’“.³⁰ Identita jako princip mýtu je jasně viděna v nejranějších příbězích o stvoření a vykoupení, ve kterých byli bohové identifikováni se specifiky stvořeného řádu, se sluncem, měsícem, řekami, oceány, rostlinami a s cyklem života a smrti. Tyto příběhy dovoľovaly jednotlivcům a skupinám lidí identifikovat se se světem a jeho životním cyklem. Identifikační proces v mýtu se odehrává v rámci historizace příběhů. Jinými slovy, my jsme, kým jsme díky událostem, které nastaly v dávné minulosti. Přítomnost a minulost jsou spjaty v mýtu, bez ohledu na universální lidský příběh, jehož zápletka se táhne od stvoření až po apokalypsu.³¹

Ve světle Fryeova principu identity, může být Matoušovo použití Písma viděno jako prostředek, kterým se jeho skupina identifikovala s minulostí Izraele. Nepřímo tento proces ponechává židovské protivníky bez této identity, protože nesdílejí cíl v historii, tak jak tomu Matouš rozumí. Matoušovo nahrazení jedné skupiny druhou mu dovoľuje znovu přechít minulost ve světle zcela odlišné přítomnosti, která se odehrává dokonce i mimo geografické území Izraele. Vzhledem k tomu, že historie má pro Matouše význam a je slovním opisem pro transcendenci a nadvládu, výsledkem je re-mytologizace.³² Vnímání reality je stále silnější a nová křesťanská zkušenost tím, že je zasazena do smysluplného kosmického světa, nabývá formu a uspořádání.³³

Proces od historického k mýtickému může trvat nanejvýš dvě nebo tři století a

³⁰ Robert D. Denham ed., *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*, Collected Works of Northrop Frye 13 (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 350.

³¹ Robert D. Derlham, *Northrop Frye: Religious Visionary and Architect of the Spiritual World* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2004), 9; *Northrop Frye, Myth and Metaphor: Selected Essays*, I 97 4-1988, ed. Robert D. Denham (Charlottesville: University of Virginia Press, 1990), 115.

³² K historii jako k reflexi transcendence, viz. Nancy K. Levene, „Sources of History: Myth and Image,“ *JAAR* 74 (2006): 79-101.

³³ Taylor W. Stevenson, „Myth and the Crises of Historical Consciousness,“ in *Myth and the Crises of Historical Consciousness*, eds. Lee W. Gibbs a W. Taylor Stevenson (Missoula: Scholars Press, 1975), 15.

může se začít formovat nejdříve několik desetiletí po smrti dané osobnosti. Příklad standardního časového rozpětí v antickém světě můžeme nalézt v Seutoniově „Životě Augusta“ 94 v „Životopisech dvanácti císařů“. Do středu typického ne-nadpřirozeného biografického narativu vkládá Seutonius zmínku o Augustově narození, které je naplněno nadpřirozenými událostmi, včetně lidsko-božského početí. Po zmínce o narození se narativ vrací zpět k sekulárnějšímu rázu. Klíčový bod mytologizace je sjednocení transcendentní a imanentní sféry reality neboť ovlivňuje říši a její roli ve světové historii. Časové rozpětí mezi Augustovou smrtí a sepsáním „Životopisů dvanácti císařů“ je přibližně jedno století.

Mircea Eliade se odvolává na fascinující moderní příklad metamorfózy, která se přesně vyvinula v kontextu orálního předávání během čtyřiceti let, zatímco mnoho účastníků popisovaných událostí bylo stále naživu. Příběh, který je ve skutečnosti baladou o tragické lásce, byl původně zaznamenán a prozkoumán rumunským folkloristou Constantinem Brailoiu krátce před druhou světovou válkou. Zmínka, která byla rozšířena ve vesnici Maramures je shrnuta takto:

„Mladý nápadník byl očarován horskou vílou a několik dní před svou svatbou ho víla, vedena žárlivostí, shodila z útesu. Další den našli pastýři jeho tělo a jeho klobouk, zachycený ve stromě. Odnegli tělo zpět do vesnice a jeho snoubenka přišla, aby se s nimi setkala, poté co viděla svého milého mrtvého, spustila smuteční nářek, plný mytologických narážek – liturgický text prosté krásy.“³⁴

Eliade pokračuje shrnutím Brailoiuho zjištění:

„V průběhu zaznamenávání různých variant událostí, které byl schopen shromáždit, se folklorista snažil zjistit, v jaké době se tragédie odehrála. Bylo mu řečeno, že se jedná o velice starý příběh, který se stal už ‘dávno’. Nicméně pokračováním ve vyšetřování se dozvěděl, že příběh se stal ani ne před čtyřiceti lety. Na závěr dokonce přišel i na to, že snoubenka z příběhu byla stále naživu. Šel za ní a vyslechl příběh z jejích úst. Jednalo se o běžnou tragédii: jednoho

³⁴ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 44-45.

večera její nastávající uklouzl a spadl z útesu; nezemřel okamžitě; jeho pláč uslyšeli horolezci; byl vzat do vesnice, kde nedlouho poté zemřel. Na pohřbu jeho snoubenka s ostatními ženami z vesnice opakovaly tradiční rituál nářků, bez jakýchkoliv narážek na horskou vílu.“

Co je fascinující na tomto příkladu, je fakt, že navzdory přítomnosti svědků a dokonce snoubenčina převyprávění události, byla zapamatovaná událost mytizována v rámci větší komunity. Faktičtější záznam, vysvětlený jako jednoduchá nehoda, se nezdál být uspokojivým pro tragédii mladého muže umírajícího v předvečer své svatby. Obyvatelé vesnice potřebovali dodat příběhu smysl převyprávěním v mytických kategoriích. Ale co víc, když Brailoiu informoval vesničany o minulých událostech, znevažovali snoubenčinu paměť říkající, že žal natrvalo ovlivnil její mysl. V tomto případě si lidová paměť udržela archetypy a vyloučila historii.³⁵

Teoretikové kolektivní paměti, jako Barry Schwartz, stejně tak zaznamenali proces mytizace kulturních ikon během několika desetiletí po jejich smrti, zejména George Washingtona a Abrahama Lincolna.³⁶ Je to model, který připomíná antická převyprávění o utrpení, zejména u perzekuovaných politických a náboženských jedinců a skupin. Toto je prvek, který dává Fryeovu porozumění procesu mýtotvorby sociálně-vědecký základ, a tím ještě pozvedá již tak silnou teorii. Zatímco tvorba mýtu se zabývá literárním uměním, imaginací a konstrukcí narativu, sociální paměť poskytuje organizační princip, který začíná s přesvědčením, že komunity utvářejí své vzpomínky na minulost podle potřeb současné situace.³⁷ Přítomnost dosáhne smyslu ve světle určité koncepce minulosti, stejně

³⁵ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 45.

³⁶ Barry Schwartz, *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); idem, The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory, *Social Forces* 61 (1982): 374-402.

³⁷ K sociální paměti a jejímu současnému užití v Ježíšovském a evangelijním bádání, viz např. Chris Keith, „Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One),“ *Early Christianity* 6 (2015): 354-376; Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance, and Text* (Library of New Testament Studies 407; London: T & T Clark, 2010); Anthony Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David* (Waco: Baylor University Press, 2009); „Theological Memory Distortion in the Jesus Tradition: A Study of Social Memory Theory,“ in *Memory in the Bible and Antiquity*, eds. Stephen C. Barton, Loren T. Stuckenbruck a Benjamin G. Wold, WUNT 221

jako naopak minulost dosáhne smyslu ve světle přítomnosti. V některých případech je to jednoduše záležitost výběru. Stejně jako je tomu u orálního předávání, užitečné informace jsou spíše zachovány, zatímco méně užitečné informace jsou spíše zapomenuty, aby uvolnily místo užitečnějším informacím. Paměť je parciální a vysoce selektivní, neboť je vedena pragmatickými důvody, které propagují vlastní zájem. Je také poddajná v tom smyslu, že následné události v minulosti jsou nahrazeny. To vše znamená, že přenášený proces nebyl přímý, protože vzpomínky neslouží k uchování přesných záznamů. Zachované události mohou obsahovat konkrétní fakta, ale jejich význam je přičítán vzpomínkám.

Výběr nicméně nevysvětluje celý příběh. Paměť je dynamický proces, vyžadující jak vzpomínky, tak i rekonstrukci. Není možné si vybavit minulé události statickým, sterilním způsobem, prezentujícím pouhá fakta. Vzpomínky jsou personalizovaná převyprávění minulosti, interpretovaná jako odpověď na současné potřeby. Význam se tedy stává hlavním faktorem v tom, co si pamatujeme, a jak si to pamatujeme. Obzvláště je to patrné u vzpomínek na tragédie, protože ty potřebují dát smysl těm, kteří jimi byli postihnuti. V tomto případě je význam identifikován jako potřeba vysvětlení ztráty a vštípení naděje v situaci zoufalství. Jak jsou vzpomínky interpretovány, jsou často podvědomě převyprávěny ve světle existujících kulturních paradigmat a vzorů, jež jsou nazývány rámce paměti. V Ježíšově případě sestávají tyto rámce z Izraelského národa, paradigmatických událostí jako Exodus, a významných osobností izraelské náboženské historie jako jsou David, Mojžíš a Abraham. Tyto rámce izraelské minulosti poskytovaly významové struktury raným křesťanům dlouho předtím, než byly napsány.

Komunikační prvky sociální paměti skrze médium psaných narativů nezbytně vyžadují nápaditý element, který je může svázat dohromady. To nastává většinou v situaci, kdy starozákonní citace vstupují do vývojového procesu. Bez těchto takzvaných fiktivních součástí nemohou být vzpomínky pochopeny a historicky orientovaný narativ nemůže být napsán. Přestože tento fiktivní komponent nemůže přesně uchopit realitu minulosti,

(Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 162-177; Werner Kelber a Samuel Byrskog, eds., *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco: Baylor University Press, 2009).

pokouší se o to, byť z vyvýšeného pohledu spisovatele.³⁸ V tomto bodě právě dochází k „rozkódování“ uchovaného procesu, v podstatě k utváření historie (psaním o minulosti) a paměti, které jsou na sobě vzájemně závislé (ačkoli ne identické).

„Kódování“ se odehrává jak na orální, tak na psané úrovni, ale je úmyslnější v druhém případě. Slovy Barryho Schwartze:

„Kódování formuluje funkci sociální paměti spojením minulosti a přítomnosti jako (1) model společnosti, reflektující její potřeby, zájmy, strachy a touhy; (2) model pro společnost, vzor pro myšlení, názory, morálku a chování; a (3) rámec, ve kterém lidé nachází smysl svých zkušeností.“³⁹

To znamená, že události nebo jednotlivci, kteří jsou objektem skupinové paměti, jsou umístěni do důvěrně známého rámce, který aktivuje smysl jejich zkušenosti. Například v americké politice se kandidáti na republikánského prezidenta často odvolávají na činnost prezidenta Ronalda Reagana jako na rámec svého programu. Podobně Adolf Hitler sloužil jako rámec pro anti-saddamhusseinovskou rétoriku Bushovy správy. Schwartz rovněž argumentuje, že „evangelia demonstrují Ježíšovu činnost a osud na výročí hebrejského Písma odhadem tři sta krát, což potvrzuje jak mistrovskou znalost Písma pisatelů evangelií, tak identifikaci posluchačů s historií popisovanou posvátnými texty.“⁴⁰ Jeden z takovýchto příkladů najdeme v Lukášově příběhu cesty do Emauz, která jasně formuje neobvyklý obraz ukřižovaného mesiáše v rámci tradice izraelského utrpení v Žalmech (24,24-27).⁴¹ Významnost a smysl byly dosaženy zářezem vzpomínek na Ježíše

³⁸ Viz především práci Haydena Whitea, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*, ed. Robert Doran (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010).

³⁹ Barry Schwartz, „Where There’s Smoke, There’s Fire: Memory and History,“ in *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity A Conversation with Barry Schwartz*, ed. Tom Thatcher (Atlanta: SBL Press, 2014), 16.

⁴⁰ Schwartz, „Where There’s Smoke, There’s Fire: Memory and History,“ 15-16.

⁴¹ Rafael Rodriguez, „‘According to the Scriptures’: Suffering and the Psalms in the Speeches in Acts,“ in *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity: A Conversation with Barry Schwartz*, ed. Tom Thatcher (Atlanta: SBL Press, 2014), 241-262.

do důvěrně známých posvátných příběhů z Písma a do tradice Izraele. Co z Písma je prisuzované Ježíšovi, stejně tak to, co vypovídá o Ježíšovi je proces institucionalizace tradice.⁴² Stejně jako rituál identifikace Písma, vedoucí k individuálním vzpomínkám na Ježíše, vede ke stabilitě sociálních vzpomínek. V určitém smyslu stabilní shromáždění vzpomínek zachované v evangeliích se stane novým rámcem.

Nejsou to tedy sociální vzpomínky samy o sobě (jež přetrvávají stabilní nebo konsistentní), které by zahrnovaly souhrn znalostí předávaných z člověka na člověka. Přesněji řečeno, pokud se sociální vzpomínky podobají metafoře v tom smyslu, že ovlivňují, jak lidé přemýšlí o informaci, kterou dostali, tak je stabilita nalezena jak v procesu identifikace, tak ve svém výsledku, který se stává novým kontextovým rámcem. Zatímco historie (v písemné podobě) je poddajná, minulé události stále stanovují limity vůči představivosti, která dává vzniknout narativům. Pokud nebyly ve hře některé falsifikovatelné konstanty, které můžeme nazvat historickým jádrem (nebo realitou), minulé události by byly napříč generacemi potenciálně nerozpoznatelné. Ačkoli je paměť tvůrcem historie, nikoliv jejím zástupcem, jedná se o princip stále propojený se skutečnou minulostí, přestože minulost již nemůže být znovu získána. Skutečná minulost není jednoduše nahodilá. V opačném případě by nás to nechalo bez měřítko pro vyhodnocení, jak moc se sociální paměť odchyluje od událostí, na které odkazuje.⁴³ Písařská aktivita evangelistů, která zahrnuje fiktivní prvky, by mohla být mnohem blíže ústnímu podání, než jsme si kdy mohli myslet. Mohla by to být dokonce určitá varianta ústního podání. Písařská aktivita přece jen nesměřovala k zachování vzpomínek, které byly odsouzeny ke ztracení skrze ústní podání. Bylo to mnohem komplexnější. Písařská aktivita mohla dokonce implementovat zapomnětlivost.⁴⁴ Je potřeba říci, že ústní podání a písařská aktivita byly dynamickým procesem majícím sklony odlišovat se ve jménu významnosti. Takže, zatímco některá faktická data nepochybně přežila v Matoušově cestovním

⁴² Schwartz, „Where There’s Smoke, There’s Fire: Memory and History,“ 31.

⁴³ Barry Schwartz, „Jesus in First-Century Memory - A Response,“ in *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Semeia 52, eds. Alan Kirk a Tom Thatcher (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 259 (249-261).

⁴⁴ Werner H. Kelber, „The Works of Memory: Christian Origins as MnemoHistory - A Response,“ in *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, eds. Alan Kirk a Tom Thatcher; Semeia 52 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 228-229, 238.

záznamu, vše, co můžeme říci o tomto příběhu a jeho smyslu je to, že je zakořeněný ve vzpomínkách.

2.3 Literární umění v Matoušově druhé kapitole

Pokud se proces šifrování podobá metafoře, potom slouží výsledný rámec v umělecky vykonstruované minulosti jako živná půda pro mýtus. Od té doby, co má sociální paměť co do činění s přesným zaznamenáváním minulosti, se uceleně přepracovává do narativu, jež je významný pro smysl a identitu v pisatelově přítomnosti. Takto probíhá tvorba mýtu. Vraťme se však k Matoušově druhé kapitole a tomu, co můžeme říci o evangelistově literárním umění? Za prvé, příběhy dětství, které jsou jak v Matoušově, tak v Lukášově evangeliu dlouho vnímány jako přídatky dříve napsaných zdrojů Marka a Q, jsou odlišné od zbytku podobných narativů, jež obsahují mnoho rozporuplností, které se shromáždily pod jménem „evangelia dětství“. Ať už editování probíhalo jakkoli, evangelisté nebyli schopni vymazat stopy o tom, že příběhy o Ježíšově veřejném působení byly vytvořeny bez znalosti materiálu týkajícího se Ježíšova dětství. Nejjasnějším ukazatelem je fakt, že evangelium nikdy řádně neodkazuje zpět k narativu dětství.⁴⁵ Přesný důvod, proč byly narativy dětství původně vypracovány a přidány, byl předmětem mnoha debat. Zatímco byly navrženy četné teologické a sociální teorie – od zvědavosti vůči Ježíšově rodině až po apologetickou odpověď na konkurenční příběhy o narození, nebo na nepřátelské skupiny, jež popíraly Ježíšovu mesianistickou identitu, po obvinění, že Ježíš byl narozen jako nemanželský⁴⁶ –, společný jmenovatel se objevil. V základech většiny teorií panuje názor, že historické záznamy nemají sloužit k rekonstrukci historických událostí, nýbrž především k tomu, aby legitimizovaly Ježíše a víru v něj jako v Božího spasitele, jediného nad všemi ostatními. Když člověk chronologicky mapuje rané křesťanské spisy, je zřejmé, že reflexe vzkříšeného Krista v Pavlových spisech vede k zamyšlení o Ježíšově působení, což nakonec vede k úvahám o jeho původu. V jistém smyslu se příběhy dětství pokoušejí tvrdit, že Ježíšova identita v době vzkříšení byla konsistentní s identitou během narození. Z tohoto pohledu vyústily úvahy o spojení vzkříšeného Krista a tzv. „pozemského“ či

⁴⁵ K příkladům inkongruence a problému očitých svědků, viz Brown, *The Birth of the Messiah*, 31-33, 48-49.

⁴⁶ Výzkum poskytuje Brown, *The Birth of the Messiah*, 26-32.

„historického“ Ježíše ve splynutí obou dvou, přičemž druhá identita je obsažena v oné první, jak můžeme vidět v evangeliu Jana a později v rozpravách římských křesťanů či v synkretismu.⁴⁷

Matoušova druhá kapitola významně přispívá k legitimizaci Ježíše jako božského hrdiny, zejména ve vztahu k existující monarchii. Zatímco je obtížné ověřit původní zdroj (pokud vůbec existuje), literární umění je zřejmé. Skládá se ze symbolického, metaforického a typologického jazyka spolu s běžnými mytickými událostmi jako jsou sny, kosmické předzvěsti a nadpřirozené útoky. Cílem narativu je vyvrácení Herodovy vlády legitimizováním Ježíše jako Bohem potvrzeného krále, jehož vláda je podle Matouše cílem historie. Ve své studii „ideální král“ v klasické a helénistické literatuře, poznamenává Deidre Good, že Herodes, jak je popsán v Matoušově druhé kapitole, nedosahuje žádné z uvedených kategorií (např. List Aristeův 290-4). Místo toho je to Ježíš, jak ukazuje vyváženost evangelijního narativu, kdo naplňuje hlavní helénistické ctnosti milosti, spravedlnosti a soucitu dokonce i ke svým nepřátelům v časech krize.⁴⁸

Ve spojení Ježíše s Izraelskou historií, zejména ve vztahu k Mojžíšovi a Davidovi, stejně tak jako k Izraelské budoucnosti (jak je nově definována v Kristu), převypráví Matouš kosmický příběh. Fryeův princip identity nápadně líčí, že Matouš a jeho komunita se podíleli na obnovení kosmické reality, která je vnímána jako pokračování (tj. naplnění) reality staré. Stručně řečeno, jedná se o převyprávění židovského národního mýtu s novým Davidem (podobně narozeným v Betlémě, který také utekl vražedné hrozbě vládnoucího krále) a založením nového království.

Bez opakování komplexní tradice mohou kritické přehledy Matoušovy interpretace biblických obrazů a osob⁴⁹, jakož i umění převratu a legitimizace, být dostatečně ukázány na příběhu mudrců následujících hvězdu. Pro Matouše se stal „král Židů“ králem světa, kterému mudrci přišli vzdát hold. Nejedná se o krále, nicméně velmi pravděpodobně jsou

⁴⁷ Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, trans. B. Battershaw (New York: Harper & Row, 1963); Robin L. Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

⁴⁸ Deirdre J. Good, *Jesus the Meek King* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 39-60.

⁴⁹ Viz zejména zpracování Matoušovy 2. kapitoly v Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. Wilhelm C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989); William D. Davies a Dale C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew 1* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).

zmínění, aby reprezentovali nežidovské (perské) kněží a/nebo astrology, kteří jsou na rozdíl od židovských náboženských vůdců vnímaví nejen ve čtení Božích znamení, ale také v rozpoznání Božího krále.⁵⁰ K antagonistům se chovají nepřátelsky a následně uznávají protagonisty rozšiřující se mezi etnikem i v politických a náboženských kruzích. Při vyprávění příběhu zachovává evangelista židovský model, díky němuž ti, kdo měli rozpoznat božské zjevení, se stali zatvrzelí a dokonce nepřátelští vůči setkání s Ježíšem, zatímco ti, kteří byli mimo akceptované etnické a náboženské skupiny, rozpoznali božská znamení nového krále. Odkaz na Herodovo svolání hlavních kněží a znalců Písma, aby v Tóře hledali a našli, kde se má podvodný král narodit (Mt 2,3-4), je důmyslným příkladem ironie, který vytváří sérii naplnění citací Písma ve zbytku kapitoly. Náboženské autority tím nejenže legitimizovaly Ježíšovo narození a tudíž i Matoušovo tvrzení, že Ježíš byl božský král, oni tím také rozvrátili Herodovu monarchickou autoritu.

Co mohlo také působit na Matoušovo prostředí, jsou populární předválečná mesianistická očekávání, kterých bylo v té době mnoho. Josephus například odkazuje na rozšířenou víru, ukazující se jak ve věštách, tak v Písmu, že vládce světa povstane z Judey. Ačkoliv Josephus identifikuje Vespasiana jako naplnění věštby, kvůli jeho prohlášení se za císaře na židovské půdě⁵¹, zároveň ve stejnou dobu zaznamenává, že věštba je obecně interpretována jako odkaz na Žida (Válka židovská 6,312-314).

Podrývání židovské náboženské autority se stává ještě výraznější, pokud vezmeme v úvahu negativní pověst mudrců mezi Matoušovými současníky. Zajisté není divu, že Matoušovi přímí oponenti, reprezentující farizejský judaismus, měli značné potíže s mudrci jako těmi, kteří reprezentovali nepřijatelnou božskost. Kromě toho, že se jednalo o pohany, astrologický vhléd, který ze své podstaty představoval nadpřirozenou sílu a vědění, byl považován za pošetilý, a to především v židovském Písmu a rané židovské tradici, jelikož se jednalo o přímý střet s prorockou školou a myšlenkami vlivných klerikálních a právních škol (např. Ex 7-9, Iz 47,12-15, LXX Dn 2,5, Jub 12,16-24, Filón Mojžíš 293). Matoušův neobvyklý popis Herodova svolání 'všech hlavních kněží a

⁵⁰ Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading*, JSNTSup, 204 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 74-76.

⁵¹ Viz také Suetonius, *Vespasian*, 4; Tacitus, *Histories*, 5.13.

zákoníků' vyjadřuje na jedné straně shodu mezi Izraelskými náboženskými autoritami, že se má mesiáš narodit v Betlémě, ale na druhé straně ukazuje kolektivní neschopnost rozpoznat, že Písmo odkazuje na Ježíše. Devalvace schopnosti židovských autorit interpretovat Písmo v kontrastu s Matoušovými posluchači je ironií, která prostupuje evangeliem. Podle Josepha byli farizejové využíváni především Herodem, navzdory jejich vzájemnému pohrdání, jelikož získali pověst těch, jež mají božskou předvídatost. (Starožitnosti 17,41-2)

Římští spisovatelé také vyjadřovali negativní nálady vůči astrologům a podobným prorockým uchazečům. Například Plinius vysvětluje, jak byly nekonvenční medicínské praktiky určitého Asclepiada pošetile přehnané, až za hranicí medicíny a byly přijímány mudrci (NH 26,9). Tacitus píše o mladém muži, který kvůli své nerozvážnosti padl za obětí astrologům, kouzelníkům a vykladačům snů (Ann 2,27). Později Tacitus vzpomíná, jak senát vyhnal astrology a kouzelníky z Itálie (2,32). U smrtelné postele Claudia říká Seneca: „Nechte jednou říci astrology pravdu; od té doby co se stal císařem, nikdy neuplynul rok, ani měsíc, aniž by ho nepřipravovali na jeho pohřeb.“ (Apocol. 3). A Philostratus se pokouší pozvednout Apolloniův status vysvětlením, že je nesprávné spojovat jeho prorocké schopnosti s egyptskými mudrci (Apollonius 1,2).

Kromě neobvyklé zmínky v židovské literatuře⁵² byla hvězda (společně s ostatními nebeskými znameními), kterou mudrci následovali, považována za velice pozitivní symbol v řecko-římském pohanském myšlení. Nebeské fenomény spojené s narozením mimořádného jedince byly římskými spisovateli používány jako znamení optimismu a naděje. Věřilo se, že transcendentní sféra je nejen spojená, ale také spokojená s tímto narozením. Ačkoli narození zázračných mužů a učitelů je spojováno s nebeskými

⁵² Hvězdy byly příležitostně používány v negativním smyslu k vyjádření budoucí zkázy. Například Josephus vzpomíná, jak hvězda připomínající meč dlela nad Jeruzalémem před jeho zničením (War 6.289). Také jsem tvrdil, že nebeská zlá znamení spojená s tradicí Mk 9,1, 13,24-25 a 14,62 jsou symboly Božího trestu. Nicméně je potřeba zdůraznit, že tyto symboly se zaměřují na Chrámovou instituci a nikoli na Ježíšovo dětství. Viz. Thomas R. Hatina, *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark's Narrative*, JSNTSup, 232; SSEJC, 8 (London: Sheffield Academic Press, 2002); idem, „Who Will See the 'Kingdom of God Coming with Power' in Mark 9.1-Protagonists or Antagonists?“, *Biblica 86* (2005): 20-34. Brown (*The Birth of the Messiah*, 52) tvrdí, že Matoušova zmínka je napodobením mága Balaama, který přišel z Východu a viděl hvězdu vycházející z Jákoba, která symbolizovala zkázu izraelských nepřátel (Nu 24,17). Zatímco některé podobnosti mohou být brány v úvahu, obsah Mt 2 je mnohem bližší řecko-římskému oslavování nového politického vládce, od kterého se očekává, že přinese mír a slitování.

znameními, jako je tomu v případě příběhu Apollonia z Tyany (Apollonius 1.5), většina literárních svědectví ukazuje na taková narození spíše u politických osobností, jako byl Augustus, Tiberius nebo Nero.⁵³ Nebeská znamení ukazují na novou éru míru a spravedlnosti pro celou říši. Římské mince prvního století ukazovaly astrologická znamení, aby znázornily narození císaře (např. Kozoroh pro Augusta) spolu s jedinou hvězdou, která pravděpodobně propagovala svrchovanou autoritu, případně božství, což může být případ stříbrného denáru vydaného Augustem, který znázorňuje kometu „Juliova božství“⁵⁴.

3. Historizace umění: Od mýtu k ideologii

V této části se bude studie věnovat finální fázi procesu mytologizace, neboť to souvisí s funkcí formulí naplnění v Matoušově druhé kapitole. Podle Fryeovy teorie mýtu by širší přijetí zmínek o dětství mohlo nevyhnutelně vést k jejich legitimizaci, ať už v reakci na opozici, potřebu sjednocení nebo jednoduše kvůli uspokojení zvědavosti. Legitimizace, jak bylo diskutováno výše, byla historizací cestovního narativu, který nepozorovaně mění mýtus v ideologii. Ježíšův útěk z Betléma do Egypta a nakonec návrat do Nazaretu je spojován s Písmem, a vyjadřuje tak, že cesta byla božsky předurčená, tudíž faktická. Ať už člověk rozumí formulím naplnění typologicky nebo jako doslovnému proroctví, nehraje to v procesu historizace žádnou roli.

Obvyklá debata posledních desetiletí na téma vztahu mezi citacemi a narativy, ve kterých jsou citace vloženy, se zaměřila na jejich kompoziční sekvenci. V širším smyslu, jedna strana této debaty tvrdí, že citace daly podnět k sepsání narativu⁵⁵, zatímco druhá strana předpokládá, že citace byly přidány později k již existujícím narativům.⁵⁶ Kritika redakce během let dobře demonstrovala, že Matouš využívá Písmo tak, aby k němu připojil Marka a Q, ale bylo také přesvědčivě prokázáno, že některé části Matouše byly

⁵³ Jmenovitě, Suetonius, *Augustus*, 942; *Tiberius*, 14.2; a Cassius Dio, *Roman History*, 612.1.

⁵⁴ Molnar Collection, RIC 1, 37a.

⁵⁵ George D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946); Stendhal, „Quis et Unde?“.

⁵⁶ Brown, *The Birth of the Messiah*, 99-100.

utvářeny z Písma i v případech, kdy byl jako zdroj použit Marek.⁵⁷ Nutit diskusi k omezení buď/anebo není nejlepší cestou kupředu, jelikož obě varianty se zdají být evangelistou v evangeliu využity. Navíc, jsme úplně mimo, pokud se jedná o evangelistův redakční proces, který se mohl vyvíjet spirálovitě ještě předtím, než byla dokončena finální verze. Hagadické procesy mohly být prioritní před vkládáním citací i jejich formulí naplnění.⁵⁸ Je zřejmé, že rozdělení formulí naplnění je nevyvážené, přičemž většina se vyskytuje v prologu, což je materiál unikátní pro Matouše. Pokud jde o pořadí – v tomto okamžiku v mém vlastním výzkumu – souhlasím s následujícími závěry Ulricha Luze a George Soares Prabhu, kteří zmiňují, že většina případů citací byla přidána do narativního materiálu jako komentář.⁵⁹

Pokud se mýtus vyvine ve společenskou smlouvu, má tendenci prezentovat data historicky. Důvodem může být to, že společnosti ve svém raném vývoji neměly přesné znalosti o své historii, ale pokoušely se dát smysl svým životům, především katastrofám, násilí, nespravedlnosti a smrti ve světle podobných událostí, které zažili jejich předkové. Dokonce i příběhy o stvoření světa, vzestupu a pádu království, klíčových bitvách, narození hrdinů a podobné další, které se jeví jako aktuální události, nejsou konkrétně zamýšleny tak, aby se staly proto-vědeckými nebo faktickými na rozdíl od totality lidské zkušenosti, ale jsou orientovány směrem k projevům lidských útrap, vášně, strachu a víry v kontextu autoritativní tradice. Nakonec to ve skutečnosti není tak, že mýty uspokojí

⁵⁷ Viz například diskuse o Jidášově zradě, Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 84-95; Petri Merenlahti, *Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism* (Edinburgh: T&T Clark, 2002), 86-89.

⁵⁸ Viz Brown, *The Birth of the Messiah*, 36-37; Robert H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, NovTSup, 18 (Leiden: E. J. Brill, 1975). Podle Browna je problémem to, že midraš popularizoval a rozšířil biblické zmínky tak, aby je učinil srozumitelnými. Brown argumentuje, že narativy dětství byly napsány, aby učinily Ježíšův původ srozumitelný ve světle starozákonního očekávání. Tvrdí, že přílišné odkazování se na Písmo ve zmínkách o dětství dovoluje církvi prezentovat jeho poselství skrze obraz Izraele. Zatímco není pochyb, že rané křesťanství se pokoušelo ospravedlnit konzistencí mezi Písmem a jejich vlastním poselstvím, Brownovo rozlišení mezi tím, co je a co není midraš je příliš úzké, aby mohlo sloužit k ochraně jeho kompoziční rekonstrukce, tedy že citace byly přidány. Jeho užití „srozumitelnosti“ je tím problémem. Hagadický midraš rozhodně rozšířil biblické zmínky do narativů, ale jako evangelisté, specifické programy (ať už politické, sociální nebo právní) vedly všechny pokusy ke srozumitelnosti. Je těžké prokázat, že hagadický midraš byl veden neutrální snahou učinit Písmo srozumitelné. Teorie mýtotvorby je zde užitečná v tom, že nahlíží hermeneutiku jako sjednocení lidské zkušenosti.

⁵⁹ Luz, *Matthew 1-7*, 156-163; George M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, AnBib, 63 (Rome: Biblical Institute Press, 1976), 162-191.

základní lidské obavy, ale uspokojí úzkost z neuspokojení.⁶⁰ Frye vystihl tuto myšlenku velmi dobře.

„Mýtus vynakládá vyvažující sílu do takové historie, kterou znají, s vlastním návrhem, že události, se kterými se setkávají, opakují jejich rodové mýty nebo vyřeší jejich ustanovený význam. Takové mýty nejsou jenom ‘příběhy otců’, jak říká Thomas Mann, ale konfrontací se současným významem, vytáhnutím zbytků odvahy a energie potřebné buď k udržení běžné praxe, nebo ke zvládnutí krize.“⁶¹

Sociální funkce mýtu v technologicky nedostatečně vyvinutém antickém světě spojovala fakta a spekulativní vědu (zejména kosmologii) s úzkostí společnosti. Poté, co se mýty staly více akceptované a vzaly na sebe ideologickou funkci, byly považovány za popis skutečné minulosti.⁶² Následovně se staly základem nových sociálních vzpomínek. Staly se novými rámci. Skutečné minulé události a témata byly přeneseny do současnosti, přičemž nezávislá období autora a čtenáře byla sloučena v jednotnou vizi, která překračuje historii. Právě proto je pouze v synchronizaci minulosti skrze mýtus to, co ovlivňuje současnost. Ačkoliv může mít tedy mýtus historickou formu, ve skutečnosti dehistorizuje události z minulosti tím, že je nevnímá jako unikátní, ale jako vzory či opakující se události.⁶³ Na počátku tohoto procesu je, podle Frye, Spengleriův vliv univerzálnosti proniknutí symbolismu, kde „každá věc, která se ve světě děje, symbolizuje vše ostatní, co se děje“. Jednota kultury je tudíž viděna organicky, spíše než cyklicky či lineárně. Nicméně dějinný vývoj stále vede Fryeovo myšlení k analogii s apokalypsou a v tomto procesu vidí inkarnaci, neboť ta člověka vysvobodí z věčného znovuzrození. Pro Frye je to odpověď na filosofický problém jedince a společnosti.⁶⁴

⁶⁰ Frye, *Words with Power*, 43.

⁶¹ Frye, *Words with Power*, 26.

⁶² Frye, *Words with Power*, 31-32, 34.

⁶³ Frye, *Words with Power*, 6, 60.

⁶⁴ Denham, *Northrop Frye*, 38-39.

Pokud jde o události vyprávěné v Matoušově druhé kapitole, hlavní téma k uvažování není to, zda mytické aspekty zkreslují skutečnou minulost, jako kdyby byl mýtus jednoduše následkem historického procesu, ale to, že mýtus je sociální vizí orientovanou směrem k překračování historie. Ale pokud je mýtus sociálně akceptován, pak je historizován. Opět může být viděn jako pokus o sjednocení totality lidské zkušenosti. Matouš, stejně jako mnoho jeho současníků, slučuje tři časová období: historickou „posvátnou“ říši prezentovanou v Písmu, šířenou kolektivní pamětí Ježíše a Matoušův vlastní společenský svět. Je to však poslední období, které je v důsledku hermeneutickou hnací silou.

Matoušovo historizující použití Písma je zcela v souladu s jeho celkovou tendencí geograficky chronologizovat a lokalizovat události ve svém příběhu. Bylo dobře zdokumentováno, že Matouš má sklon zasazovat tradiční materiál lineárním způsobem. Například jeho připojení chronologické formule $\alpha\pi\acute{o}$ $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ k Markovi, je jedním z mnoha náznaků, kde je chronologie použita, aby zdůraznila časový a lineární pohyb. Umístění událostí a nejasných míst do geografických kategorií je historizujícím prvkem, který je dokonce bližší druhé kapitole. Jeden příklad daný Georgem Streckerem je srovnání Markova a Matoušova zpracování myšlenky „domu“, kde Ježíš pobýval. Pro Marka je koncept „domu“ topologický, fungující v rámci širšího motivu mesiášského tajemství jako místo odhalení v kontrastu s veřejným prostorem, který je místem utajení. „Dům“ tedy není neměnným geografickým pojmem.⁶⁵ Matouš na druhé straně rozumí odpovídající pasáži geograficky. Dům je lokalizován v Kafarnau a je identifikován jako Ježíšův „příbytek“ (4,13) a „vlastní město“ (9,1).⁶⁶ Pohyb od topologického ke geografickému vykládá zprávu převrácením nejasných symbolických kategorií, které jsou otevřeny k literární „hře“ do fixované literární kategorie, která uzamyká tyto pasáže v dávné minulosti.

⁶⁵ Viz. Mk 2,1; 3,20; 7,17; 9,28.33; 10,10. Georg Strecker, „The Concept of History in Matthew,“ in *The Interpretation of Matthew*, Issues in Religion and Theology 3, ed. G. Stanton (London: SPCK, 1983), 71-72.

⁶⁶ Viz. Mt 8,14; 9,10.28; 12,46; 13,1.36; 17,25.

Matoušovo celkové použití formulí naplnění rovněž přispívá k jeho historizující tendenci.⁶⁷ Sliby lidem Izraele nacházejí v Písmu své naplnění v Ježíšově životě a ve vývoji judaismu, jako časově neohrazeném, anticipujícím a eschatologicky orientovaném náboženství, nalézají svůj vrchol a centrum. Izraelský zákon je dokonce viděn jako přicházející naplnění, ne ve smyslu odstranění nebo trvání v plnějším smyslu odhaleném novým Mojžíšem; ale zdá se, že jeho autorita se vyhýbá izraelské dlouhé právní tradici nahrazením okamžitým mesiášským zákonem spravedlnosti, který je legitimizován Ježíšovými činnostmi.⁶⁸ Pro Matouše nemá judaismus bez Krista žádný eschatologický význam a je tedy uzavřen v irelevantní minulosti. Pochopení Izraele, kde byla historie na prvním místě, je nyní nahrazeno očekáváním Ježíšova návratu do světa, který byl evangelizován cestou jednoty mesianistické víry a sociální spravedlnosti (jakkoli by to mohlo být krátkozraké, zvláště z etnického a institucionálního hlediska). Národní historie nabývá na univerzálním, dokonce až utopistickém cíli. Stejně tak téma dobývání země v izraelské tradici bylo nahrazeno dobýváním světa pro 'spravedlnost', což nakonec vede k období, kdy trest a odměna jsou rozděleny v souladu s lidskými skutky. Jako v jiných eschatologických systémech, přepracovaná budoucnost, která si žádá zachování lineární kontinuity (z minulosti do budoucnosti), se stává základem pro život v přítomnosti, ale oproti jiným systémům (některým dokonce v NZ), slouží historizace Ježíše jako vzor pro nový způsob počestnosti (např. u baptistů) a samozřejmě začíná nabírat institucionální formu.⁶⁹

To, že bylo Písmo evangelisty použito, aby legitimizovalo a historizovalo život Ježíše, je explicitně vyjádřeno v druhém století Justinem Mučedníkem. Justin ve své argumentaci tvrdil, že evangelia jsou historickými narativy, a že by neměly být zaměněny se „zázračnými příběhy“ nebo mýty. Dále prohlašoval, že evangelisté ukazovali, že Ježíš naplnil proroctví Písma. Justinův rozdíl mezi historickým narativem a mýtem se zdá být

⁶⁷ Viz také Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 3rd edn. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 72, 84-85; idem, „The Concept of History in Matthew“, 72-73; Edgar Krentz, „The Extent of Matthew's Prologue“, *JBL* 83 (1964): 409-414.

⁶⁸ Strecker, „The Concept of History in Matthew“, 75-76.

⁶⁹ Strecker, „The Concept of History in Matthew“, 77-78; Helmut Köster, „GNWMAI DIAFOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity“, *HTR* 58 (1965): 279-318.

podoben tomu, co napsal spisovatel Aelius Theon v raném druhém století ve svých „Progymnasmatech“, totiž, že mýtus je „falešný záznam líčící pravdu“, zatímco narativ je „popisná zmínka událostí, které se odehrály nebo se mohly odehrát.“⁷⁰ Ve světle dnešních rozdílů bylo toto podvojně vnímání pochopitelné.

Když je Matoušova historizace Ježíšova útěku skrze odvolání se na Písmo čtena v rámci širšího kontextu řecko-římského světa, je pozoruhodně srovnatelnější s židovskou historiografií než s historiografií řecko-římskou. Matouš se zaměřil na ukázání toho, že božskost je přítomná a odhaluje své plány v rámci omezení prostoru a času, na rozdíl od toho, co najdeme v židovské tradici od nejstarších historických narativů Izraele k narativům, které jsou současné k Matoušově době, ve kterých byla nadpřirozená jednání, sezónní svátky a kosmické symboly spojeny s historií Izraele. Ve zkratce řečeno, věřilo se, že minulé události vyjadřují náboženský význam a proto byly objektem vědění. Proto není divu, že se v legitimizačním procesu pokouší umístit Ježíše do paradigmatického rámce izraelské historie. Stejný historizující postup by byl bezpochyby použit jeho židovskými oponenty, kteří naopak argumentovali, že Matoušův mesiáš je inkonzistentní s Písmem a tedy s cílem historie Izraele. Využití stejného druhu argumentace dvěma protichůdnými skupinami bylo stejně tak normou v antickém světě jako dnes.⁷¹

Matoušova židovská historiografie přichází jako velká úleva, pokud ji porovnáme s historiografiemi jeho řecko-římských protějšků, pro něž historické události nenesly soteriologické poselství. Přes své rozmanité zájmy v bozích, historikové jako Herodotes, Thukydidés, Polybius a Livius se nepokoušeli legitimizovat nebo odhalovat božský plán skrze události ve svých narativech. Zdá se, že hlavní důvod leží v jejich náboženských systémech, které nezahrnují jednotlivé personální bohy, kteří by zasahovali do historie.

⁷⁰ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, trans. W. R. Trask (New York: Harper & Row, 1963), 165; Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, 10-15, 21, 39.

⁷¹ Člověk si hned vzpomene na polemiku mezi markionity a gnostickými skupinami na jedné straně a proto-ortodoxními skupinami na straně druhé. Obě strany se spoléhaly na řecko-římské gramatiky, kteří z Eliadeho hlediska „tvrdili, že jsou schopni oddělit mytologické přebytnosti od antických teologických textů“ (*Myth and Reality*, 165). V nedávné době, evangelikální skupiny, používaly stejné racionalistické metody k obraně historicity evangelijních zmínek jako jejich protějšky, kteří se zastávali větší teologizaci evangelií.

Historické události byly viděny pouze jako části většího kosmického procesu věčného bytí, vyjadřující chronologický vzor společností od jejich počátku do jejich zániku, ale samy o sobě nemohly být tyto události předmětem vědění. Historiografie jako mnemotechnická aktivita byla užitečná svým příspěvkem pouze tehdy, dokud přispívala k procesu uskutečňování se.⁷²

I přes tyto rozdíly mezi Matoušem a většinou řecko-římských historiků, není řecko-římský materiál zcela irelevantní. Za prvé, Matoušova historizace mýtu je podobná intenci historizace poezie mezi některými řecko-římskými současníky. Charles Fornara zaznamenal, že přechod od mytické poezie do literární prózy byl dobře zavedenou praxí, viděnou jako druh korektivu již od dob Hesioda. Klement Alexandrijský a Josephus jsou citováni jako pozorovatelé této praxe. Fornara píše: Klement Alexandrijský (ca. 200 A.D.) obvinil (FGrHist 2 T 5) „historiky Eumeluse [z Korintu] a Acusilausa [z Agru], že přepsali Hesiodovu poezii do prózy a vydali ji jako svou vlastní“, a Josephus píše, že (FGrHist 2 T 6) Hellanicus z Lesbosu poopravil Acusilause stejně tak, jak to udělal Acusilaus s Hesiodem.⁷³

Za druhé, existuje spis známý jako řecká „posvátná historie“, který sdílí podobnost s historizací Matoušovy druhé kapitoly, ačkoli vědecká diskuse na toto téma je vedena jen zřídka. Tyto spisy byly místní historií a zaměřovaly se na specifické kultury v určitém regionu nebo polis založené na náboženských tradicích (jako chrámové záznamy) nebo autoritách (jako jsou například kultičtí kněží). To, že byly regionální nebo lidové dějiny využívány poety dokonce před Herodotem, je často podporováno odvoláním se na dílo Dionýsa z Halicarnasu (De Thucydide 5.1), které explicitně zmiňuje místní lidové tradice a mýty s různými tématy, zachované jak v sekulárních, tak v posvátných pramenech.⁷⁴ Ale epigrafický záznam helénistické doby je zvláště bohatý na jména místních historiků, kteří

⁷² Eliade, *Myth and Reality*, 134-135.

⁷³ Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, 4. Italics are mine. K širšímu užití klasických básníků v římské literární umění, viz Stephen Hinds, *Allusion and Intertext* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁷⁴ John Dillery, „Greek Sacred History,“ *American Journal of Philology* 126 (2005): 505-507.

se zabývali tímto stylem psaní.⁷⁵ V řadě významných článků argumentuje Hans-Joachim Gehrke, který definoval tyto druhy psaní jako „záměrnou historii“, že se jedná o kombinaci historie a mýtu, které převypráví porozumění dané skupiny o důležitosti jejich geografické polohy, která je obvykle ve spojení s bohy. V jistém smyslu se jedná o legitimizaci skupinové identity za účelem cti, síly, prestiže, uznání a podobně. Podle Gehrkeho by měla být taková sebekategorizace považována za původce „mainstreamové tradice řecké historiografie“. Významný fakt, který lze odvodit od tohoto druhu historie ve srovnání s citacemi v Matoušově druhé kapitole je potvrzená funkce kněžských psaných záznamů.

Kronika města Lindos, datovaná do roku 99 n. l., je zvláště dobrým příkladem. Skládá se ze čtyř částí – vyhlášky, která povoluje nápis (část A), sérií děkovných věnování Atheně Lindii (části B a C) a sérií božských epifanií (část D). Kronika výslovně zmiňuje závislost na kněžských dopisech, oficiálních jednáních, a autorech místní historie. Dillery cituje Text B, řádek 1882, jako názorný příklad:⁷⁶

„Minos. Stříbrný pohár, na kterém bylo napsáno: „Minos Athéně, ochránkyni měst a Diovi, ochránci měst“, jak říká Xenagoras v první knize své Chronological Composition, Gorgon v první knize svých [knih] Concerning Rhodes, Gorgosthenes ve svých dopisech a Hierobulos ve svém dopise.“

Kombinace kněžských dopisů, které se zdají být brány se stejnou hodnotou jako historické záznamy (i přes zařazení epifanií), spolu s literární historií, byly spatřeny jako důležitá část helénistické historiografie.⁷⁷ Pro naše účely, posílení přítomnosti skrze odvolávání se na náboženské záznamy zachované v chrámech, bylo běžnou metodou v roli legitimizace místních dějin. Zdá se, že pokud chyběla „oficiální“ posvátná kniha, legitimizační role

⁷⁵ Zdroje jsou shromážděny v Angelos Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Heidelberger althistorische Beitrage und epigraphische Studien 4 (Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden, 1988).

⁷⁶ Dillery („Greek Sacred History,” 515) spoléhá na text v Carolyn Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of Their Past* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁷⁷ Dillery, „Greek Sacred History,” 515; Jean-Marie Bertrand, *Inscriptions Historiques Grecques* (Paris: Les Belles Lettres, 1992), 25-26.

náboženských záznamů hrála podobnou autoritativní roli při definování jejich identity, potřeb a tužeb v rámci přírodních sil jejich náboženství. Pokud srovnání omezíme na pouhé konstatování, potom je Kronika města Lindos v podstatě „historií chrámu“ viděna skrze „historii jeho pokladů“⁷⁸, Matoušova druhá kapitola je historií Ježíšova útěku, a je viděna jako historie Izraelského posvátného pokladu – Písma. Vzhledem k tomu, že oboje je historizující počin iniciovaný náboženskými kompilátory, kteří byli hluboce soustředěni na kult, oboje lze označit jako „posvátnou historii“. Nicméně není potřeba zasazovat do srovnání otázku žánru, neboť podle Michaila Bachtina je tato strategie uplatněná v celé škále literárních žánrů, které se snaží o dosažení zdání reality prostřednictvím syntézy časové sekvence individuálního života (času) a historické události či dějové linie příběhu (prostoru).⁷⁹

Vzhledem k tomu, že mýtus je eschatologický a všezahrnující, pokoušející se zahrnout totalitu lidské zkušenosti, jeho prostředek ke komunikaci může být pouze symbol, a tímto způsobem přesahuje „původní“ funkci ideologie v kultuře. Tento pohled je širší než ten, který zastávají současní mytologové, jako například Bruce Lincoln, který považuje mýtus za ideologii v narativní formě.⁸⁰ Frye by s největší pravděpodobností zahrnul tento pojem do širší sféry lidského vědomí, která se snaží uvést ideologie do věčné nebo transcendentní perspektivy skrze představivost a umění reálné formy mýtu. Pro Frye je ideologie podřízena mýtu, nikoliv naopak. Mytologie utváří ideologii, která postupně vybírá, přizpůsobuje a aplikuje mýtus do formy sociálního systému víry. Mýtus v tomto kontextu poskytuje identitu a sdílené vědění zdůrazňováním toho, co musí být známo.⁸¹ Víra je podobná věrnosti a poslušnosti a je často upevňována mocenskými strukturami. Vzhledem k tomu, že ideologie je podle Frye monologická a exkluzivní, je velice zdrženlivá v tom, aby připustila konkurenční ideologie jako partnery v dialogu. Omezení dialogu a v návaznosti na to zpochybnění existujících ideologií je pro Frye

⁷⁸ Dillery, „Greek Sacred History,“ 518.

⁷⁹ Mikhail M. Bakhtin, „Forms of Time and Chronotype in the Novel,“ in *The Dialogic Imagination*, ed. M. Holquist, trans. C. Emerson a M Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 131-140, 216-217.

⁸⁰ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative Ideology, and Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

⁸¹ Frye, *Words with Power*, 31.

centralizační tendencí, která je autoritativní a agresivní. Mytologické opory se stávají viditelné zejména v případech, kdy je ideologie vynucená nebo rozvinutá extrémním způsobem.⁸²

Konflikt s dominantní ideologií má také politické důsledky na institucionální úrovni. Mýtus potenciálně ohrožuje základy společenských struktur, jelikož vyvolává nové pohledy na realitu. G. S. Kirk dobře vyjadřuje, jak se v antickém světě (zejména v mezopotámské kultuře) přírodní bohové vyvinuli v bohy městské, a v tomto procesu obnovili přírodní a společenský pořádek. U jejich počátku stojí dotazování se po vztahu mezi přírodou a kulturou.⁸³ Vývoj a/nebo neshody ve společnosti vedou často k novým, snad sjednoceným společnostem. Rodící se křesťanství dobře zapadá do tohoto procesu společenské separace, což se projevuje tím, že se odpoutalo od svých židovských tradic skrze christologickou hermeneutiku Písma. Vzhledem k absenci dialogu může být celý Matoušův příběh kategorizován jako legitimizace síly, dokonce i kdyby byl původně namířen proti represivním skupinám nebo společenstvím. Samozřejmě, že v dějinách křesťanství byl Matouš zneužit, relativně bez námahy, k legitimizaci antisemitských nálad a dokonce i k pomluvám proti judaismu. Přesněji řečeno, použití citací v jeho druhé kapitole přetváří Ježíšův příběh o zázračném útěku a návratu do historizované a geograficky podané zmínky, která se stává zmražená v čase, myticky řečeno, a jako výsledek přispívá k nově vznikající ideologii, která je legitimizovaná tváří tvář neslučitelné formě judaismu.

4. Závěr

Můj přístup k pochopení funkce Písma v Matoušově druhé kapitole z perspektivy teorie komparace mýtů, která začíná sociální pamětí a končí ideologií, je jistě na okraji současných biblických studií a může být považována za experimentální. Nicméně je zde potenciální hodnota v prolínání současných pohledů na sociální paměť s Fryeovým porozuměním náboženskému jazyku, jež je užíván při konstrukci mýtu. Metodologicky může lépe vysvětlit, jak se příběhy, jako je cestovní narativ v Matoušovi 2, vyvinul

⁸² Frye, *Words with Power*, 23-24.

⁸³ Kirk, *MJth*, 253.

v porovnání s předešlými přístupy, ve kterých byli historikové nebo bibličtí odborníci pozorovateli či posuzovateli pravdy a lži. Možná by namísto toho, měli převzít roli zprostředkovatele. Nepochybně očekávám nějakou kritiku, že jsem se dostatečně nezabýval kritiky historického Ježíše devatenáctého století a také mnoha kritiky formy a historicko-náboženských škol první poloviny dvacátého století, kteří ochotně zahrnovali antickou mytologii do svých studií raného křesťanství.⁸⁴ Moje předběžná odpověď je, že cíle jsou dnes jiné. Racionalistické předpoklady, které rozdělují faktický materiál (nazývaný 'historie') a materiál teologický, nebo rozum a víru, nebo objekt a subjekt, se v poststrukturalistické/postmoderní době dostaly do slepé uličky. Pryč je doba, kdy němečtí kritici formy dominovali metodologické diskusi ve své snaze porozumět rodícímu se křesťanství a jeho ranému vývoji. Ale co zůstane, a co dozrálo ke sklizni, je německé encyklopedické povědomí náboženského kontextu raného křesťanství. Člověku stačí se akorát prolistovat skrze poznámky v Kittlově a Friedrichově „Theological Dictionary of the New Testament“, aby získal letmý pohled na šíři této problematiky. Další předvídatelná kritika je, že jsem se dostatečně nezabýval potenciálními významnými příběhy z hebrejského Písma a jejich raně-židovskými exegetickými interpretacemi. Opět moje předběžná odpověď zní, že jsem se nepokoušel přezkoumat a vystopovat přesnou tradici, kterou použil Matouš a/nebo jeho zdroje. Rané židovské tradice jsou zajisté podstatné pro porozumění rodícímu se křesťanství, ale když přijde na proces tvorby mýtu – od sociální paměti k ideologii –, židovská náboženská tradice není v tomto ohledu v antickém světě ojedinělá. Nad neustálými předpoklady nahrazujícími pohanské mýty „nadřazeností“ nebo racionálností Bible v mnoha současných spisech je potřeba vyslovit vážné pochybnosti v případě, když je proces sporný.⁸⁵

Novozákonní studia potřebují, podle mého názoru, stavět na bohatství antických zdrojů, zajištěných našimi modernistickými předchůdci a vidět je ve světle integrovaného pochopení sociální paměti a procesu tvorby mýtu, který bere vážně nepřetržitou hnací sílu směrem k významnosti. Současné významy mohou být dosaženy použitím minulých

⁸⁴ K Matoušovým narativům dětství viz zejména seznam referencí: Soares Prabhu, *The Fonnula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, 1-18.

⁸⁵ Viz zejména kritiku: Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 6-21.

významů skrze proces vzpomínání a převyprávění do forem nových narativů. Proces ustupuje novým skutečnostem. Pokud se na to podívám z pohledu religionistiky, která také pracuje s koncepty paměti a mýtu, potom je jednoduché vidět, že Matouš je také hnán otázkou po smyslu. Stejně jako vlivné symboly, jeho převyprávění minulosti skrze rámce Písma obnovilo Ježíše jako božsky stanoveného rivalského krále, který se následně stal základem pro nové vzpomínky. Stejně jako ostatní mýty má Matoušův cestovní narativ symbolický význam v budování identity jeho skupiny v rámci nepřátelského prostředí.⁸⁶

Součástí nynějšího problému je to, že vědní obor biblických studií (minimálně část zabývající se NZ) je špatně informován v širších oblastech studia náboženství, zejména pokud se jedná o podstatu náboženského jazyka, představivosti a paměti. Eric Csapo výstižně hovoří o postmoderní době v obezřetně optimistických výrazech, a to vzhledem k její otevřenosti k začlenění a dokonce k syntéze toho, co jednou bylo považováno za striktně nezávislé metody.⁸⁷ Toto je metodologické uvědomění, které jsem se také pokusil vyjádřit. Užitečnost kombinování vzhledů ze studií sociální paměti s teorií obecně a s Fryeovou fenomenologií mýtu, do významu zasazení textů a tradic Písma, což zajisté vyžaduje další diskusi. Avšak článek nebo kniha, které na sebe neberou žádné riziko, řečeno Fryeovými slovy, „sotva stojí za dokončení“.⁸⁸

Kontakt na autora:

Prof. Thomas R. Hatina, PhD.
Associate Professor of Religion and Culture
Trinity Western University
Langley, B.C. V2Y 1Y1 Canada
Email: thatina@twu.ca

Peer reviewed by:

doc. Mgr. František Ábel, PhD.
doc. Mgr. Ondrej Prostredník, PhD.

[Published online December 20, 2016]

⁸⁶ Willem Frijhoff, „Emblematic Myths: Anneke’s Fortune, Bogardus’s Farewell, and Kieft’s Son,“ in *Myth in History, History in Myth*, Brill Studies in Intellectual History 182, eds. Laura Cruz a Willem Frijhoff (Leiden: Brill, 2009), 136.

⁸⁷ Eric Csapo, *Theories of Mythology* (Oxford and Malden, MA: Blackwell, 2005), 296-301.

⁸⁸ Frye, *Words with Power*, xxii.