

Práce G. Kepela rozhodně stojí za doporučení. Možná, že popisuje pouze jedno vychýlení dějinného kyvadla: tak, jako to byla premoderní náboženská kultura, která zrodila sekularizovanou a odnáboženštělou modernu, je to zase pozdní bankrotující moderna, která plodí, a je zapotřebí zdůraznit, že rovněž a mimo jiné, současná náboženská obnovná a samospasitelská hnutí. V jejich lůně se opět může zrodit další éra socio-kulturní laicizace. Stejně tak ovšem mohl Kempel narazit na kořeny jevu, jehož další rozvoj bude měnit náboženskou a politickou tvářnost velkých geografických prostorů. Logika konfliktu, kterou v sobě rechristianizace a reislamizační hnutí nesou, tomu nasvědčuje.

BŘETISLAV HORYNA

**Aviezer Tucker,
O dětské oběti /
On Paedocide,
Olomouc: Votobia 1996, s. 157**

Rituální oběť je jedním z nejbrzantnějších témat religionistiky. Neexistuje snad fenomenologická práce, která by se jevu oběti a obětování nevěnovala, a v tom se soubodná religionistika neliší od systematických výzkumů raného formativního období, jež tento fenomén zkoumaly pod dějinně náboženským, etnologickým, antropologickým nebo filosoficko-spekulativním zřetelem. Oběť je samozřejmě významným diskusním polem pro teologii, pro sociální filosofii (kde ji pro modernu objevil již na přelomu 18. a 19. století Joseph de Maistre), ale jako určitou formou chování se jí zabývá i moderní věda, jak dokládá kupříkladu etolog K. Lorenz v práci *O takzvaném zlu* (Praha 1991). Že lze z problematiky oběti a násilí učinit ústřední bod pro ucelenou explikační teorii náboženství, posléze ukázal René Girard v díle *La Violence et la sacré* (1972), jehož interpretace vyvolala v sedmdesátých letech diskusi, jejíž ohlasy se v literatuře objevují dodnes. Různost jazyků, jimiž se o oběti hovoří, umožňuje soudit na jediné: oběť a obětní kulty představují jev nejužší spjatý

s lidskou existencí. Z množství zpřesňujících definic oběti se religionisticky zřejmě nejvíce prosadilo vymezení Marcela Maussa z roku 1898, který oběť zobecnil jako způsob jednání, jehož ústředním smyslem je vytvořit spojení mezi oblastí posvátného a profánního.

Pohled politologa A. Tuckera, jenž působí na olomoucké univerzitě, na problém oběti je zajímavý tím, že se nezátíženě spektrem religionistických, sociologických či teologických teorií tohoto fenoménu pokouší o vlastní výklad, který má nejbližší ke kulturologickému hledisku. Zvolil pro něj nesnadný a emocionálně patrně nekomplikovanější případ oběti dítěte, aby se na něm pokusil odhalit „temné tajemství civilizace“, které pojmenoval „Ježíšův komplex podle nejvýznamnější, ačkoli zdaleka ne jediné manifestace obou jeho aspektů, a to vraždících rodičů a obětovaného dítěte“ (s. 8). Omezení na evropskou civilizaci pak Tuckera vede k tomu, že vybírá paradigmatické obrazy pedocidy z antiky, judaismu, křesťanství a z volně pojaté éry moderny, jež podrobuje interpretačnímu schématu tří prvků: institucionalizace rodičovské pedocidy, formám její legitimizace a reakcím obětovaného dítěte, pokud je k nim dokladový materiál.

V řecké antice (kterou z nikde nevyšvětlených důvodů označuje jako „pohanské období“) Tuckera zaujal Agamemnon obětující dceru Ifigenii, a Médea, která zabila své dva syny. S odvoláním na G. Vica autor zdůrazňuje, že obřadné obětování dětí rodiči je rysem „pohanské morálky“ (s. 11), která byla legitimována převážně nábožensky. Již v těchto fázích vývoje pedocidy, které ovšem Tucker mylně považuje za počáteční, bylo usmrcování dětí pod společenskou kontrolou. V zájmu pokračování civilizace bylo obětování dětí institucionalizováno dvěma společenskými nástroji, náboženstvím a válkou. Obě tyto legitimizační formy jsou pružné: zatímco však v případě náboženské institucionalizace roste míra sociální tolerance vůči pedocidě v případech ohrožení komunity (sucho, neúroda, ap.), vyslání dětí na smrt ve válce mohou doprovázet nejma lichernější důvody, které ospravedlňují rodičovskou „potřebu pedocidy“ (s. 13, 18, et passim). V příběhu Ifigenie se podle Tuckera rovněž nacházejí dva základní motivy, které se následně objevují ve všech ostatních

vyprávěních o dětské oběti. Jsou jimi zrada rodiče zneužívajícího dětskou důvěru a absence protestu ze strany dítěte. Byť by bylo dítě v poslední chvíli zachráněno zásahem božstva, jako je tomu v Euripidově verzi Ifigenie nebo ve starozákonním obraze Abrahama obětujícího Izáka, neznamená to, že by na obětní úkon nereagovalo. Tucker usiluje o vykreslení psychologie dítěte po přestálé oběti („Ifigenie je cynická, zlostná, mstivá, traumatizovaná...“, s. 19) a poukazuje, že prožitá trauma a vzniknuvší vnitřní konflikt není s to odstranit žádná transcendentní ideologie. Ifigenie je archetyp týraného dítěte, je obětí úkonu dětské oběti.

Z judaistické tradice vyjímá Tucker dva mýty o obětování dětí. Vyprávění o potopě symbolizuje pedocidu v rovině otcovského vztahu Boha ke svým dětem, lidem. K vyhlazení lidského rodu dle autora Bůh dospívá impulzivním emotivním rozhodnutím, které legitimuje morálně. Člověk se ukázal být špatným, proto je sprovzen ze světa. Bůh potopy je nevyrovnaný a ve svých nekonzistentních stanoviscích se podobá spíše ještě pohanským božstvům, dovozuje Tucker. Oproti tomu Bůh Abrahamova a Izákova příběhu je již typicky judaistický. Tucker však odmítá rozvíjet běžnou morálně paradigmatickou rovinu tohoto mýtu a místo ní se soustřeďuje na psychologickou kresbu vztahů mezi otcem a synem po zkušenosti Hospodinou zkoušky. Abraham se pak vyjevuje jako pokrytecká postava, která se neštítí lži (podobně jedná i ve vztahu k Hagaré a Izmaelovi) a pouze „uskutečňuje boží příkazy“ (s. 31). V transcendentních důvodech by patrně dle Tuckera hledal únik před nesmyslností prožitého i Izák; ideologický význam, který dává omluvu obětujícímu a pocit smyslu obětovanému, je jediným trvalým poučením příběhu na hoře Mória.

Křesťanský obrat je charakteristický tím, že v psychologii pedocidy je položen důraz na pocity obětovaného. Tím je Ježíš, Bůh syn, kterého obětuje Bůh otec. Synoptická evangelia v Tuckerově interpretaci zachycují obraz osobnosti Ježíše jako obětovaného dítěte; Ježíš vyjadřuje nespokojenost se svým osudem (Mt 26, 39; Mt 27, 46) a dává tím najevo, že „mravně zavrhuje svého otce“ (s. 36). Transcendentní ideologie, která by měla oběti dodat smysl, je odmítnuta a v Ježíšově

výkřiku na kříži čte Tucker nevyslovenou otázku, proč vlastně Bůh otec neobětoval pro spásu světa sebe. Význam, který oběť zdůvodňuje, pak nachází Ježíš v sobě, ve své lásce k otci, kvůli níž se obětuje a akt oběti přežívá připojením se k Bohu otci. Je to mýtické překonání oběti, které „není ve skutečném světě možné“ (s. 38) a které se stává východním momentem souvislosti, pro niž Tucker nachází jméno „Ježíšův komplex“ (s. 40). Tou je označen neřešitelný rozpor mezi duševními potřebami obětovaných a postavením obětujících, jež nesmí být zpochybněno. Transcendentní ideologie (tj. rovněž křesťanství) pak musí předpokládat samu existenci člověka jako vinu (v nauce o prvotním hříchu). Křesťanství pak může vyžadovat identifikaci s Ježíšem až po úroveň oběti, a tak omluvit institucionalizovanou pedocidu.

Ventilem, který uvolňuje napětí z potřeby pedocidy poté, co se přímá a konkrétní oběť stává společensky a kulturně nepřijatelnou, jsou náboženské a etnické války. Jejich legitimace je opět založena v transcendentních teoriích: „zhoubná touha rodičů zaměřená proti dětem, rodičovská poptávka po obhajobné transcendentní ideologii a dětská žízeň tuto ideologii přijímat a dávat tak smysl absurdní hrůze obětovaných, žijí dosud bez jakýchkoli omezení v mnoha částech světa“, říká k tomu Tucker (s. 63). V rozvíjení této teze, která je pro Tuckerovo chápání pedocidy v moderní kultuře ústřední, přináší několik postřehů, které by zasloužily hlubší zdůvodnění, rozpracování a domyšlení. Kapitola o moderně vůbec budí dojem, že Tuckerovi jde právě o současnost, o současný pokus uchopení problému moci, legitimace moci, moderní překrytí smyslu obětního činu, odosobnění dnešní kultury a substituce uspokojování pedocidní potřeby moderními prostředky. Ve světle této kapitoly vystupují předchozí úvahy jako poněkud literární (a dlužno uznat, že religionisticky mnohdy velmi nefundovaný, prvoplánový a svěhlavě ideologizující) úvod. Bylo-li autorovou snahou vysvětlit dnešek globálním rozvrstvením na kultury, které pokračují v institucionální zvané pedocidě, na kultury, které děti ponechávají vlastnímu osudu (příkladem jsou děti v latinsko- a jihoamerických velkoměstech), a kultury, které o děti pečují, bylo zřejmě zapotřebí začít od jiného než mýtické-

ho konce. Oběť, a zvláště dětská oběť, je historicky přesvědčivě vážná, neboť v mnoha ohledech kulturně konstitutivní fenomén, který nelze vysvětlit odkazem na předpokládanou „potřebu pedocidy“ a jeho proměny v moderním světě poukazem na technologickou vyspělost jako mechanismus, jenž pedocidu odstraňuje (s. 67-68). Technologický věk spíše nové problémy otevírá – úkon oběti se kulturně nijak neztrácí, pouze přechází do jiných, obtížněji postřehnutelných dimenzí. Mediální vizualizace násilí je jen jedním, vlastně nejbanálnějším odrazem nepochopení reziduí kulturního významu oběti. Ideologie, které násilí legitimují, nepotřebují náboženskou ani transcendentní legitimaci; nepotřebují totiž vystupovat jako ideologie a nejsou jako „falešné vědomí“ vůbec identifikovatelné. Tucker proti nim (když je přenesl z náboženské na sekulární úroveň) argumentuje čistě osvícensky a svěříje se tak do rukou mnoha iluzí. Škoda pro téma a škoda pro knížku; mohla dospět podstatně dál, než ve skutečnosti došla.

BŘETISLAV HORYNA