
Kam se poděla ryba? Dějiny jedné (možné) křesťanské reprezentace

Vojtěch Kaše, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: vojtech.kase@seznam.cz

Abstract

The aim of this study is to present an alternative historiography where are traditional methods complemented by contemporary trends in cognitive science of religion. This approach understands history as process of creation, transformation and transmission of mental representations. I illustrate this on the topic of meal symbolism in early Christianity and in more detail on the representation of Jesus as a fish. The standard socio-functionalistic model does not help us to explain prevalence of certain representations over another one and so I show that it is in fact possible to get an interesting answer to this problem while using conceptual blending theory.

Key words

History of representations, early Christian meal, Eucharistic fish, Conceptual Blending theory

Klíčová slova

dějiny reprezentací, raně křesťanské stolování, eucharistická ryba, teorie konceptuálního míšení

Úvod

V této práci se hodlám zabývat historií jedné mentální reprezentace v kontextu prvních několika staletí křesťanských dějin. V návaznosti na Luthera H. Martina se totiž domnívám, že historii obecně – a historickou religionistiku zvláště – je možné velmi neotřelým způsobem psát právě jako *dějiny mentálních reprezentací* (Martin 2007: 37). V pozadí tohoto modelu stojí *teorie epidemiologie reprezentací* Dana Sperbera (1996: 98–118), která účelně „vysvětluje regulativy ve velkém měřítku jako kumulativní efekt mikroprocesů“ (Sperber 1996: 118; viz též Martin 2010: 6; Heintz 2010: 11). V kontextu tohoto přístupu mým cílem totiž není konkrétní kontextuální analýza, ale komplexnější pohled na několik staletí raně křesťanských dějin, který by se opíral o experimentálně ověřitelnou univerzální teorii.

V obecné rovině je mou ambicí přispět k tomu, aby bylo možné – vyjádřeno slovy Jespera Sørensen a Luthera H. Martina – do budoucna uznat, že „historici – včetně historiků náboženství – nezačínají evoluční a kognitivní teoretizování pouze uplatňovat ve své historiografické práci, ale stávají se také možnými důkazními přispěvateli pro pochopení tohoto teoretizování“ (Martin – Sørensen 2010: xiii).

Tento můj zájem je motivován stanoviskem, že historici, kteří se zabývají přenosy kulturní tradice, by se měli důkladně zabývat mechanismy těchto přenosů (Lawson 2004: 1), což souvisí s tím, že historie nemůže být tím, *co vysvětluje*, ale musí být tím, *co se vysvětluje* – právě kulturní kontext je třeba vysvětlit (Martin 2004: 9): „Zatímco historici byli tradičně zaměstnáni mapováním vlivů historických příčin a kontextů na svá fakta, kognitivní vědci jsou zaměstnáni mapováním vlivů a omezení lidské kognice na tatáž data“ (Martin 2007: 37).

S využitím teorie epidemiologie reprezentací je totiž možné uvažovat o expanzi křesťanského náboženství jako o expanzi reprezentací, které se nějakým způsobem vztahují k Ježíši z Nazareta jako k nadpřirozenému činiteli a byly z nějakých důvodů atraktivní pro přenos. Současně nás dokumenty informují o reprezentacích, které tak úspěšné nebyly, přičemž je možné formulovat hypotézy, z jakého důvodu. Na konkrétní rovině je tedy cílem této práce právě *formulovat a obhájit konkrétní hypotézu vztahující se k reprezentaci tohoto druhu*.

Ačkoli jde o reprezentaci spojenou s konkrétním křesťanským rituálem, rituálu a rituální teorii bude pozornost věnována jen okrajově, a to také z toho důvodu, že jsem zdrženlivý ohledně možnosti formulování obecné teorie rituálu (k tomu viz Uro 2010; Kreinath – Snoek – Strausberg 2006).

1. Východiska

1.1 Formulace hypotézy

Mentální reprezentace se vyznačuje především čtyřmi aspekty: (1) je realizována nositelem reprezentace; (2) reprezentuje jeden nebo více objektů; (3) její reprezentační vztahy jsou nějak založeny; (4) může být interpretována nějakým interpretem (Von Eckhardt 1999: 627). Mentální reprezentaci, kterou se zde budu zabírat, odpovídá propozice, již lze snad nejpřesněji vyjádřit českou větou:

Tato konzumovaná ryba je Ježíš.

Vyjádření ve skutečnosti odpovídá reprezentaci složené, přičemž je možné v něm identifikovat pět základních prvků: 1) ukazovací zájmeno *tato*, které odlišuje tuto konzumovanou rybu od jiných konzumovaných ryb; 2) adjektivum *konzumovaná*, což v daném historickém kontextu, kde byly jedeny převážně pečené ryby, indikuje, že jde o živočicha mrtvého; 3) sloveso *je*, které zde má identifikační funkci; 4) rybu jako živočicha, který je pomocí identifikačního *je* spjat s Ježíšem; 4) vlastní jméno osoby *Ježíš*, která je prostřednictvím identifikace s rybou *nějakým* způsobem přítomna.

V takovéto explicitní podobě tuto reprezentaci v raných křesťanských pramenech nenalezneme, avšak dokumenty přímo vybízejí k otázce, proč tomu tak je.¹ Jak to, že ryba při křesťanském rituálním stolování nezískala obdobný symbolický význam, jaký získal chléb a víno? Já zde zastávám hypotézu, že *ryba jakožto symbol pro Ježíše v křesťanském rituálním stolování přes všechny zdánlivé předpoklady nefiguruje především proto, že vykazuje z kognitivního hlediska určitě*

1 Oproti tomu v dějinách křesťanského rituálu již velmi záhy nacházíme podobnou reprezentaci ve spojitosti s chlebem, jak tomu nasvědčuje korintská korespondence Pavla z Tarsu z 50. let 1. století: „Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: 'Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to číňte na mou památku'“ (1K 11,23–24).

vlastnosti, které brání jejímu efektivnímu konceptuálnímu míšení s christologickými reprezentacemi, čili že v této konstelaci nemá dostatečný symbolický potenciál.

Samozřejmě se nabízí mnohem jednodušší vysvětlení:

1. Ryba se pojila pouze se specifickým typem křesťanského stolování, jakým byla např. tzv. hostina se zemřelými, jež však po konstantinovském obratu zanikla.
2. Ve čtvrtém století definitivně získaly rozhodující autoritu texty, které rybu v kontextu stolování netematizovaly (tradice 1 K 11 a *narratio institutionis*).
3. Ryba se vytratila z křesťanského rituálního jídelníčku v souvislosti se svým vytráčením se z běžného jídelníčku.

Ta ale mají zřejmá omezení: První předpokládá, že rybí symbolika byla provázaná především s eschatologickou tematikou, což je neopodstatněná indukce. Druhé pod vlivem intelektualismu předpokládá, že o prosazení náboženské symboliky rozhodují určití vlivní jedinci. Třetí obrací chronologii.

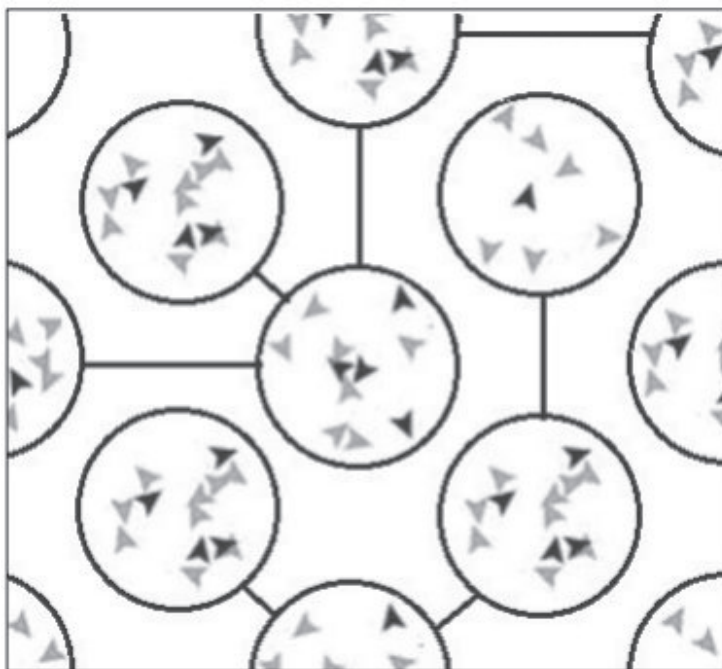


Obr. 1 Šíření informace v dynamickém systému (Czachesz 2007: 87).

1.2 Model šíření informace v anticie

Šíření a vytrácení reprezentací je možné sledovat s jistým odstupem od jejich „sociálního formování“ (k tomuto pojmu viz Mack 2000), a to pouze s ohledem na jejich kognitivní atraktivitu, jež se projevuje především zapamatovatelností. V kontextu helénistických volních asociací (k tomu viz např. Mack 1995: 27–29; Wilson 1996; Harland 2003), které distribuují kolektivní identitu založenou nezřídka na principu fiktivního příbuzenství (viz Martin 1997: 25–28), lze pak dějiny raného křesťanství efektivně „modelovat“ jako *uchycení se určitých atraktivních reprezentací v rámci již povětšinou ustavených malých sociálních skupin*. Takto hájím argument, že *úspěch křesťanství nespočívá ani tak v efektivním sociálním formování plodícím atraktivní mýtovorbou* (jak se snaží doložit nemalé množství současných autorů), *ale spíše v rozšíření reprezentací, které se reflexivně ukázaly být sociálně nosné*.

Základním modelem pro tento typ uvažování je šíření informace v dynamickém systému (viz obr. 1). Tento model je ale nutné pro antický kulturní kontext provázat s modelem šíření informace mezi několika relativně uzavřenými, avšak současně provázanými dynamickými systémy, které mají představovat právě zmíněné volní asociace (viz obr. 2). Právě na této rovině je možné abstrahovat od sociálního formování a soustředit se přímo na přenos reprezentací.



Obr. 2 Šíření informace mezi malými skupinami.

2. Reprezentace ryby

2.1 Ryba v raně křesťanském umění

Badatelé zabývající se křesťanskými materiálními artefakty z prvních tří staletí již po několik desetiletí upozorňují na problém interpretace těchto dokumentů ve vztahu k literárním památkám. Jednou z nejzajímavějších knih z této oblasti je patrně *Ante Pacem: Archeological Evidence of Church Life Before Constantine* od Graydona Snydera (2003 [1985]), v níž autor obezřetně varuje před snahou harmonizovat materiální artefakty s literárními památkami (Snyder 2003: 16), jak se podle jeho slov často děje, přičemž bývají upřednostňovány doklady literární (Snyder 2003: 9–11). Těchto nebezpečí je si v jisté míře vědoma také Robin M. Jensen v knize *Early Christian Art* (2000), avšak v posledku je jejím cílem „demonstrovat konkrétní body podobnosti mezi verbální a vizuální reflexí na základě raně křesťanské víry“ (Jensen 2000: 3).

Avšak autoři se shodně pozastavují nad významem, jaký nesla v raném křesťanském umění ryba (Snyder 2003: 31; Jensen 2000: 47). Ta se v raně křesťanské materiální kultuře objevuje v řadě různých konstelací:

1. Ve spojení s křesťanskou symbolikou (např. v baptistériích v severní Africe, což dobře koresponduje s literárními doklady; Jensen 2000: 48–51).
2. Ve spojení s řeckým akrostichem ΙΧΘΥΣ – Ιησούς Χριστός, Θεού Υιός, Σωτήρ (Ježíš Kristus, Boží syn, Spasitel) – ten je však doložen až ve 4. stol. a nejde tak o základní motiv ve formování rybí symboliky (srov. Jensen 2000: 51).
3. Ve spojení s nejranějšími vyobrazeními křesťanského stolování.

Snyder i Jensen se zde pozastavují nad tím, že ryba se objevuje téměř ve všech vyobrazeních raného křesťanského stolování, která se dochovala (Snyder 2003: 31, 124–125; Jensen 2000: 52). Proto Snyder upozorňuje na to, že „symbol ryby testuje do krajnosti metodologii historiků“ (2003: 31). Podle něho zde velmi pravděpodobně máme co do činění s vyobrazením křesťanského stolování, jež zahrnovalo rybu a mělo velký náboženský význam (2003: 33; 124). Jensen se přiklání k podobnému závěru, rozhodně ale odmítá spojit rybu s „tradiční“ eucharistií (2000: 53–54). Oba autoři nakonec nacházejí „uplatnění“ ryby v tzv. hostině se zemřelými (Snyder 2003: 125–126; Jensen 2000: 55).

2.2 Ryba při stolování v Novém zákoně

Avšak určité literární doklady tu jsou. Především máme novozákonní scénu nasycení tisíců, která se již u Marka vyskytuje zdvojeně. Při nasycení pěti tisíců se zde skoro zdá, jakoby do něj ryba byla vložena až později:

Potom vzal Ježíš těch pět chlebů a dvě ryby, vzhlédl k nebi, vzdal díky (εὐλόγησεν), lámal chleby a dával učedníkům, aby je lidu předkládali. Také ty dvě ryby předložil všem (Mk 6,41; Mt 14,13–21, L 9,10–17).

Při nasycení čtyř tisíců pak máme co do činění s rybou přímo v rámci rituálu žehnutí:

Zeptal se jich: „Kolik chlebů máte?“ Řekli: „Sedm.“ Nařídil tedy zástupu usednout na zem; vzal těch sedm chlebů, vzdal díky (καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας), lámal a dával svým učedníkům, aby je předkládali; oni je předložili zástupu. Měli i několik rybiček (ἰχθύδια ὀλίγα); vzdal za ně

díky (εὐλογήσας αὐτὰ) a nařídil, aby je také předkládali (Mk 8,5–7; srov. Mt 15,34–36).

Podobně látku traduje i Janovo evangelium:

Pak vzal Ježíš chleby, vzdal díky (εὐχαριστήσας) a rozdíl sedícím (διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένους); stejně i ryby (ὀψαρίων), kolik kdo chtěl (J 6,11).²

Tyto pasáže pro účely mé práce ilustrují především jednu, avšak pro vlastní argument klíčovou, skutečnost: *V prostředí autorů a čtenářů novozákonních textů nebylo nikterak nepřírozené rozdílet vedle chleba a vody či vína žehnání nad rybou.* To je důležité jako protiargument vůči tvrzení, že jsou pro žehnání typickými položkami jen chléb a víno. V opačném případě by patrně byla ryba z paralel brzy bezmyšlenkovitě vypuštěna.

2.3 Ryba při křesťanském rituálním stolování jako symbol Ježíše

Poněkud dále nás v této souvislosti může posunout pasáž ze závěru Janova evangelia, v níž se učedníkům zjevuje Ježíš po vzkříšení. Zde také „Ježíš vzal chléb a dával jim; stejně i rybu (καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως)“ (J 21,13). To nás totiž přivádí oklikou blíže k vlastnímu tématu této práce, neboť pasáž svérázně interpretoval Augustinus z Hipponu ve svém komentáři k Janovu evangelium (*Tract. in Joh.* 123,2):

Pečená ryba je obraz Kristova utrpení (Piscis assus, Christus est passus); a on sám je tedy chléb, který přichází z nebe (Ipse est et panis qui de coelo descendit).³

Tím jsem překlenul téměř 300 let vývoje křesťanského přemýšlení o rybě až k dokladu, ve kterém je pečená ryba symbolem samotného Ježíše, a to současně bez přímého odkazu na akrostich IXΘΥΣ. Skutečnost, že takový jev nacházíme ještě u Augustina, především dosvědčuje, že *spojování ryby s Ježíšem nemělo ve spojitosti s večerí Páně ani na přelomu 4. a 5. stol. jakýkoli příznak teologické nekorektnosti.*

Jsou zde ale i ranější literární památky, u nichž lze o symbolizaci Ježíše jako ryby přímo ve spojitosti s předpokládanou rituální praxí s jistou pravděpodobností uvažovat. Ústřední místo má v této souvislosti jedna věta z tzv. Aberciova nápisu, který tento biskup zanechal kolem roku 200 ve Frýgii:

Víra (mě) vždy vedla vpřed a předkládala (mi) vždy jako pokrm obrovskou čistou rybu (παρέθηκε [τροφήν] πάντη ἰχθύν), kterou vytáhla z pramene cudná panna (οὐ) ἑδράετο παρθέν[ος ἀγνή]). A toto dávala přátelům vždy k jídlu (τοῦτον ἐπέδωκε φίλ[οις] ἕσθε[ῖν] διὰ παντός), Měla i skvělé víno (οἶνον χρηστὸν ἔχουσα), jež smíšené podávala s chlebem (κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου).⁴

Připustíme-li, že se jedná o text od křesťana, máme zde patrně svědectví o poměrně zajímavé a dle textu ne zrovna výjimečné praxi. Avšak ani tento literární doklad není dostatečně přesvědčivý pro reprezentaci studovanou v této práci, neboť není explicitní. Kritický rozbor tohoto pramene by však vystačil bohatě na samostatnou práci, a proto ho nyní ponechám stranou a přesunu se na rovinu současného bádání o počátcích křesťanského stolování, což v dalších částech umožní zaujmout uvážlivý postoj ke stanovené hypotéze.

² Stálo by možná za zvážení, co autora Janova evangelia přivedlo k tomu, že na tomto místě zvolil oproti synoptikům ὀψάριον (pečená ryba).

³ S překladem pomohl Aleš Chalupa, kterému tímto děkuji.

⁴ Z řeckého originálu in Ramsay 722, 657[6] přel. Samuel Javornický, kterému tímto děkuji.

3. Současné bádání o počátcích křesťanského stolování: Kritika

3.1 Nové paradigma v bádání o počátcích křesťanského rituálního stolování

V práci „Didaché 9–10: Problémy a perspektivy současného bádání“ (Kaše 2010) jsem nastínil tzv. nové paradigma v bádání o počátcích křesťanského rituálního stolování. Nyní bych chtěl ve vztahu k potenciální eucharistii ryby poukázat na některé nedostatky tohoto paradigmatu, a to především s využitím kognitivního přístupu při studiu náboženství.

Andrew B. McGowan jádro tohoto paradigmatu výstižně představil v sedmi tezích (McGowan 2007):

- (1) *Forma*: Pít doprovázelo nebo předcházelo (spíš než následovalo) některá raně křesťanská jídla, zřejmě sledujíc některé verze židovského zvyku.
- (2) *Jídlo a pití*: Jídlo a pití bylo rozmanitější než pouze obyčejný chléb a víno. Roli zde patrně hrála asketická a obětní praxe.
- (3) *Nomenklatura*: „Večeře Páně“ nebylo pojmenováním raně křesťanské hostiny.
- (4) *Diskurs*: „Zprávy o ustanovení“ (vyprávění o poslední večeři použitá jako modlitební texty) nebyly původní součástí eucharistické modlitby, do ní byly zařazeny nejdříve ve 3. století.
- (5) *Typy jídla*: „Agapé“ (hostina lásky) nebyla hostina oddělená od eucharistie, ale termín užívaný k označení křesťanského jídla v některých komunitách.
- (6) *Podstata*: Eucharistie zůstala jídlem k nasycení až do 3. století.
- (7) *Diverzita*: Diverzita raných křesťanských jídelních praktik byla reálná, ale limitovaná, její rozmanitost byla velkou měrou determinována asketickými zájmy.

Zárůdky tohoto paradigmatu byly vyjádřeny již v knize *Gemeinschaftsmahl und Mahlgeinschaft: Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern* od Matthiase Klinghardta (1996), nové perspektivy pak do tématu vnesl McGowan v knize *Ascetic Eucharists* z roku 1999. Plné rozvinutí však tyto přístupy našly až v semináři „Meals in the Graeco-Roman World“, pořádaném každoročně od roku 2002 *Společností pro biblickou literaturu*. V tomto semináři je kromě zmíněných autorů aktivní zejména Hal Taussig a Dennis E. Smith.

Jak je z tezí patrné, těmto autorům se podařilo prolomit kouzlo duálního vidění počátků křesťanského stolování, a to díky využití nových podnětů sociálních věd a kulturní antropologie. Zřetelné je v rámci semináře patrná návaznost na projekt přepisování počátků křesťanství Burtona L. Macka (zvláště Taussig 2009) a využití sociální analýzy prostřednictvím zkoumání jídelních zvyků, tak jak si to představovala Mary Douglas.

Otázce eucharistie ryby se z těchto autorů věnuje ve zmiňované knize zvláště McGowan, nepřikládá jí však rozhodně takový význam jako Snyder či Jensen (McGowan 1999: 130). Pokud ryba měla nějaké rituální využití, pak snad pouze při tzv. hostině se zemřelými, pro což by bylo možné snést doklady z prostředí, v němž se křesťanské skupiny nacházely (1999: 136). Omezení využití ryby při křesťanských rituálních hostinách mohlo být podle McGowana způsobeno také její

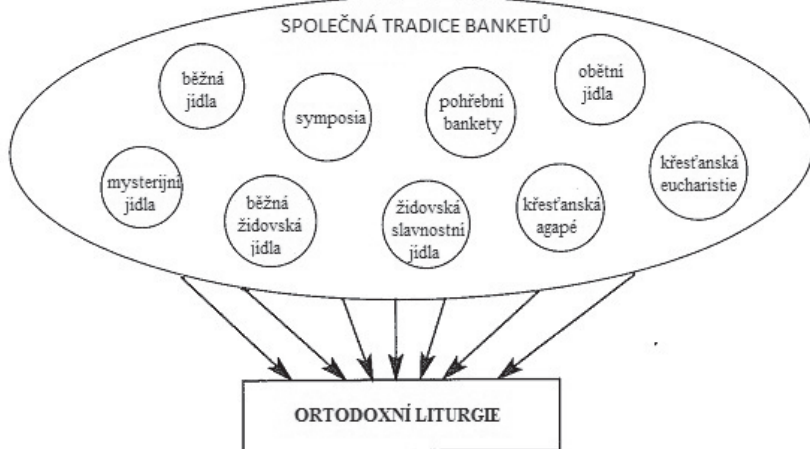
cenou (1999: 137) a inspiračním zdrojem mohla být židovská sabatová bohoslužba (1999: 140). Hodlám dále argumentovat, že k tomuto závěru přivádí McGowana téměř nevyhnutelně jeho sociální teorie, kterou sdílí s ostatními autory semináře.

Tuto teorii zasazuje do komplexnějšího rámce bádání o počátcích křesťanského stolování D. Smith, když tematizuje křesťanské rituální jídlo v kontextu univerzální řecko-římské instituce banquetů (Smith 2003: 3; viz obrázek 3 níže). Jídlo pro něj má především integrační funkci v rámci jedné rituální události (2003: 6). Obdobně Hal Taussig zkoumá, „co se můžeme o raném křesťanství naučit zkoumáním jednoho z jeho hlavních sociálních zvyků“ (Taussig 2009: 5). Pro něj byly sváteční hostiny raného křesťanství především „společenským jevištěm, na kterém byla vypracována raně křesťanská identita“ (2009: 19). Všem těmto autorům je východiskem známá formulace Mary Douglas (1997: 36):

Jestliže je jídlo pojata jako kód, takto kódovaná zpráva se nachází ve vzorci vyjadřovaných sociálních vztahů. Zpráva je o různých stupních hierarchie, začleňování a vyčleňování, hranicích a překračování přes tyto hranice. Jako sex, i přijímání jídla má jak svůj sociální tak biologický komponent.

Smith Douglas rozvíjí s ohledem na sociální hranice, sociální vazby (bonding), sociální závazky, sociální stratifikaci (lidé z nižších vrstev mohli v rámci klubu či asociace získat na postavení) a sociální rovnosti (Smith 2003: 10–12). Také Taussig (2009: 65–66) pokládá její dílo za „zvláště užitečné v nahlížení toho, jak jsou helénistická jídla jako tradiční, neosoterické události výrazně sociálně kódována“ (2009: 65).

Problém nastává tehdy, ptají-li se tito autoři po významu symbolů. Jejich sociální teorie zcela postrádá nástroje pro jejich analýzu, neboť je stále ve vleku neodurkheimovského sociálního funkcionalismu zdůrazňujícího kolektivní identitu. To nejlépe ilustruje článek, který Matthias Klinghardt předložil k diskusi v rámci semináře pro rok 2010.



Obr. 3 Stolování v řecko-římském světě (Smith 2003: 3, 5).

3.2 Matthias Klinghardt: Sociálně-funkcionalistická redukce symbolu

Klinghardt se ve svém textu „The ‚Eucharistic Words‘ in the Context of Greco-Roman Meals“ snaží odhalit význam tzv. *naratio institutionis* v novozákonních textech. Za jeho tázáním stojí předpoklad, že se křesťanské stolování vyvíjelo jako kolektivní rituál, jehož hlavní funkcí bylo posilování kolektivní identity. Z této perspektivy jsou nahlížena i Ježíšova slova o chlebu jako tělu a víně jako krvi. Ty Klinghardt pojímá jako původně ekleziologické formule, jejichž odkaz k Ježíšovi je původně pouze aitiologický (Klinghardt 2010: 3). A tak obrat „toto je mé tělo“ podle Klinghardta původně neodkazoval k Ježíšovu fyzickému tělu, ale ke sboru jeho učedníků (2010: 5).

Klinghardt přitom ilustrativně zodpovídá důležitou otázku, proč je jeho řešení stále součástí „dějin náboženství“ a nikoli kupř. dějin nějak jinak označené kulturní instituce: „Termín ‚ekleziologie‘ je zde užít záměrně. Indikuje reflexi dané náboženské skupiny o své vlastní náboženské kvalitě *jakožto skupiny*. Užítí ‚ekleziologický‘ místo ‚sociální‘ je míněno za účelem zdůraznění náboženského charakteru určujícího příslušnou sociální identitu“ (Klinghardt 2010: 3, pozn. 6). Jinak řečeno, Klinghardt zde kolektivní společenskou aktivitu označuje za náboženskou jednoduše z toho důvodu, že se tak prostě pojímá.

Klinghardt se tu možná snaží vyrovnat se s Taussigovým nařčením, podle něhož hlavním nedostatkem Klinghardtova a Smithova přístupu bylo, že u nich „konvenční idea rituálu jakožto esoterického gesta (v tomto případě, středověké eucharistie) zůstala nedotčena a nepropojena se sociálními strukturami a experimentováním“ (Taussig 2009: 56). Já se naopak v souvislosti s příkladem ryby jako možné reprezentace Ježíše v raně křesťanském stolování pokusím doložit, že je za *jistých podmínek z určité perspektivy naopak vhodně nepropojovat ideu rituálu a jeho konceptuálního obsahu se sociálními strukturami a experimentováním*, v čem dle mého soudu opakovaně s odkazem na Macka chybuje především Taussig.

3.3 Projekt přepisování počátků křesťanství: Kognitivní kritika

Pro Burtona L. Macka je (1) náboženství *sociální* konstrukt; (2) lidské jednání je zásadním způsobem utvářeno procesem *sociálního* formování; (3) mýty nejsou pouhou fascinující fantazií, zmatenou pamětí, scestnou vědou nebo kolektivním klamem, ale i důležitým nástrojem, který *skupině* dává smysl vlastní existence; (4) rituály jsou prostředkem, který *skupině* slouží ke koncentrování pozornosti na nějakou aktivitu, která má výjimečný sociální význam; (5) mýtotvorba a *sociální* formování probíhají v úzkém spojení jako reakce na *sociální* situaci (Mack 1996: 254–256; Papoušek 2002: 97–98; Cameron – Miller 2004: 7–8; Kaše 2009: 32). Mackova koncepce může posloužit jako dobrý příklad pro obecnější kritiku, která se týká všech výše zmíněných autorů.

Ačkoli tento přístup umožňuje velmi podnětné kladení otázek, nakonec se opírá o předpoklad existence společnosti jako entity *sui generis*, v jejímž rámci náboženství jako takové vzniká. Pojato důsledně, vysvětlování dějin náboženství obecně (a raného křesťanství konkrétně) v tomto pojetí nakonec spadá v jedno s osvětlováním interakcí mezi společností a prostředím, přičemž pojem náboženství zůstává v pozadí bez zřejmého upotřebení, jak jsem ilustroval na případě Klinghardta. Tento problém se v posledních desetiletích snaží řešit kognitivní

religionistika, jejíž východiska výstižně vyjadřuje kniha *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* Pascala Boyera.

Ve funkcionalismu, jímž lze Mackův projekt charakterizovat, jakožto metodě, nevidí Boyer žádný problém. Je to podle něj „vyzkoušená a testovaná metoda v evoluční biologii“ (Boyer 2001: 26). Avšak z perspektivy evoluční biologie je přinejmenším nejisté, že by se funkce měla ozřejmovat na rovině *skupiny*, která je z hlediska teorie přírodního výběru až sekundární, i když pro lidský druh nikterak nevýznamná. Z evolučního hlediska je totiž mnohem důležitější, že „evoluce přírodním výběrem nám dala určitý typ myslí, takže pouze určité typy náboženských představ mohou být osvojovány. Ne všechny možné koncepty jsou stejně dobré“ (2001: 4). Neboť „jestliže objevíte, že určitý koncept je v lidském společenství velmi stabilní..., je tomu tak proto, že má konkrétní výhodu uvnitř individuální myslí“ (2001: 36).

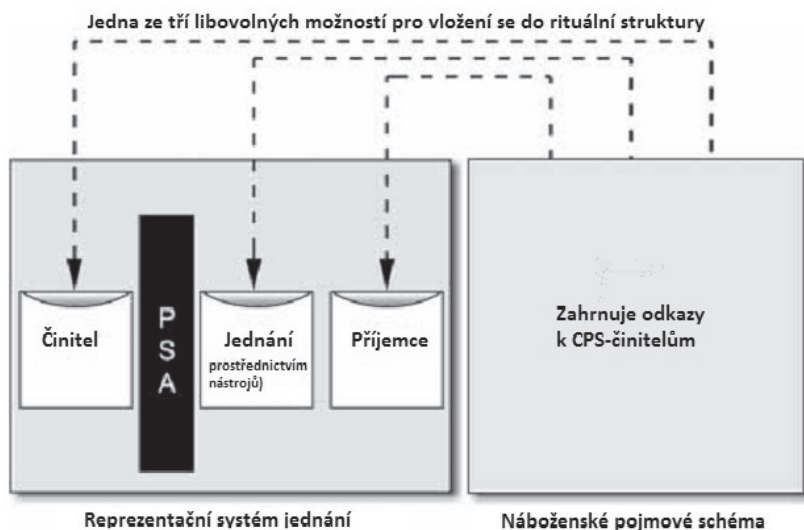
4. Teorie jednání a teorie konceptuálního míšení jako možné východisko

4.1 Kognitivní teorie rituálu

McCauley a Lawson postulují dvě podmínky náboženského rituálu: 1) kognitivní aparát, který zodpovídá za rituální jednání, je tentýž kognitivní aparát, který zodpovídá za jednání obecně; 2) podmínkou náboženskosti rituálu je vazba na kulturně postulované nadpřirozené činitele (2003: 8). Tím přímo „nabourávají“ Taussigovu představu, že rozdíl „mezi jedením chleba při snídani každé ráno a jedením chleba jako eucharistie, nebo zabitím zvířete v divočině a obětováním některého na oltáři, jsou kontinuální“ (Taussig 2009: 58), tedy přechod od jednoho k druhému je plynulý, nikoli nijak specificky vymezený jako je tomu u McCauleyho a Lawsona, kteří poukazují na význam kulturně postulovaných nadpřirozených činitelů.

Pro analýzu symboliky počátků křesťanského stolování se ukazuje být velmi nápomocná kniha *A Cognitive Theory of Magic* Jespera Sørensen, podle které magie „hraje ústředí roli ve vývoji všech náboženských tradic a institucí“ (Sørensen 2007: 3–4). Sørensen dává za pravdu Malinowskému, že magické rituály se na rozdíl od náboženských orientují na výsledky, avšak odmítá, že by to bylo založeno na samotné esenciální kvalitě konkrétního rituálu (2007: 141). Přitom se Sørensen snaží uplatnit řadu kognitivních teorií. Pro cíle této práce je klíčovým tvrzení, „že rituál obecně a magický rituál konkrétně zahrnují konceptuální míšení“, což je teorie vzešlá z oblasti kognitivní sémantiky (blíže viz např. Fauconnier – Turner 2002), která „musí být rozšířena a doplněna dalšími kognitivními teoriemi tak, aby vysvětlila magii“ (Sørensen 2007: 63). S její pomocí se dále pokusím ukázat, že není opodstatněné odsouvat symbolickou analýzu rituálu na „druhou kolej“ středověkého esoterismu a soustředit se výlučně na sociálně formativní aspekt křesťanského rituálu, jak to činí Taussig a Klinghardt.

Sørensen pracuje na prvním místě s distinkcí mezi rituály transformativními a manipulačními (2007: 5). Tato distinkce se „opírá o kognitivní distinkci mezi esenciálními a schematickými vlastnostmi věcí“ (2007: 6). V případě rozboru počátků křesťanského stolování nám jde o hledání zárodků transformativního rituálu. Jak poukázali již McCauley s Lawsonem, v každém rituálu musí být vše nastaveno tak, že *někdo* (např. lump), *něčím* (kamenem), *něco* (rozbil okno)



Obr. 4 Princip nadpřirozeného působení (McCaughey – Lawson 2003: 27).

(McCaughey – Lawson 2003: 27; Sørensen 2007: 65; viz obr. 4), přičemž rituál od běžného jednání odlišuje již zmíněné zapojení působení nadpřirozených činitelů v jednotlivých elementech. Rituály jsou ale obvykle komponovány z mnoha vzájemně provázaných struktur jednání. Struktura činitel-jednání-příjemce se tak např. v případě římsko-katolického pojetí eucharistie objevuje přinejmenším čtyřikrát, kdy vždy záleží na fázi rituálu a úhlu pohledu, který se může značně odlišovat od teologicky korektního výkladu: Kněz/komunita – děkuje/modlí se k/obětuje – Bohu; kněz – žehná – chléb a víno; Bůh – proměňuje – chléb a víno; přijímající – konzumují – chléb a víno; chléb a víno – proměňuje – přijímající atd.

V rámci jednotlivých prvků jednání Sørensen rozlišuje tři typy rituálního působení nadpřirozených činitelů: (1) *působení založené na činitelích*, (2) *působení založené na jednání* a (3) *působení založené na objektu* (Sørensen 2007: 65–74). Historii prvních staletí křesťanského rituálního stolování je z této perspektivy možné zkoumat jako *dějiny utváření a přenášení náboženských reprezentací, které tato jinak běžná jednání s ohledem na jednotlivé prvky vykládají*.

Mým argumentem v této souvislosti je, že *autoři zabývající se počátky křesťanského stolování v rámci semináře „Meals in the Graeco-Roman World“ přeceňují význam působení založeného na jednání, když analyzují pouze kontext náboženského obsahu helénistického stolování a nikoli obsah samotný*. Oproti tomu, teorie konceptuálního míšení, tak jak ji prezentuje Sørensen, umožňuje již ve velmi rané fázi křesťanského stolování identifikovat a dále analyzovat reprezentace spojené s *působením založeným na objektu*. Tím se v případě raného křesťanského rituálního stolování rozumí jídelní položky odkazující k nadpřirozenému činiteli,

k Ježíši z Nazareta. Tradičně se tento koncept pojí s chlebem a vínem, případně ale také např. s rybou. Právě zde získává na důležitosti využití teorie konceptuálního míšení.

4.2 Teorie konceptuálního míšení a křesťanské rituální stolování

Konceptuální míšení může být jednoduše chápáno jako heuristický nástroj při procesu učení a myšlení (Sørensen 2007: 54). Význam tohoto kognitivního nástroje nespočívá ve skutečnosti, „že kombinuje struktury a prvky z několika domén zkušenosti,“ ale v tom, že „napomáhá vzniku nové struktury a nového významu, nenalezených ani v jedné z domén či mentálních prostorů“ (2007: 53). Výsledkem tohoto procesu je jednoduše řečeno to, co se běžně nazývá analogií či metaforou, avšak co v kontextu náboženského symbolismu nabývá podstatnější význam.

V procesu konceptuálního míšení „jsou prvky a struktury ze dvou nebo více mentálních prostorů promítnuty do nového prostoru, smíšeného prostoru, ve kterém může vyvstat nová, nenadálá struktura“ (Sørensen 2007: 52). Jsou zde využity přinejmenším čtyři mentální prostory (Sørensen 2007: 52–53; viz obrázek 5):

- (1) vstupní prostor 1,
- (2) vstupní prostor 2,
- (3) obecný prostor na velmi abstraktní úrovni,
- (4) míšený prostor.

Takto vzniklé „směsi jsou konstruovány s cílem produkovat nové inferenční struktury následně exportované zpět ke vstupnímu prostoru“ (Sørensen 2007: 55). Sørensen v této souvislosti pracuje s teorií znaku Charlese Sanderse Peirce.

Znak je pro Peirce „něco, co zastupuje něco jiného vzhledem k něčemu dalšímu“ (viz např. Palek 1997: 6). Rozlišuje tři typy znaku, tzv. znakovou triádu: *symbol*, *ikonu* a *index*. *Symbol* se stává znakem na základě zvyku nebo nějakého vnějšího pravidla. Od indexu a ikony se liší tím, že se nezakládá na žádné zvláštní podobnosti či blízkosti s referentem (Brent 1998: 360). *Ikona* je znakem na základě podobnosti. *Index* se ke svému objektu vztahuje svou aktuální fyzikální, časovou nebo konceptuální blízkostí (Brent 1998: 351). Důležitou Sørensenovou tezí v této souvislosti je, že u rituálů, u něž jde o *působení založené na objektu*, je postupně *oslabován symbolický význam a posilován význam ikonický a indexový* (2007: 73–74). V peircovském vyjádření jsou zde tedy tři úrovně interpretace chleba a vína jako znaku pro Ježíše, které se postupují a postupně proměňují na ose od symbolu k indexu (srov. Sørensen 2007: 101):

- (1) symbolická interpretace,
- (2) ikonická interpretace,
- (3) indexová interpretace.

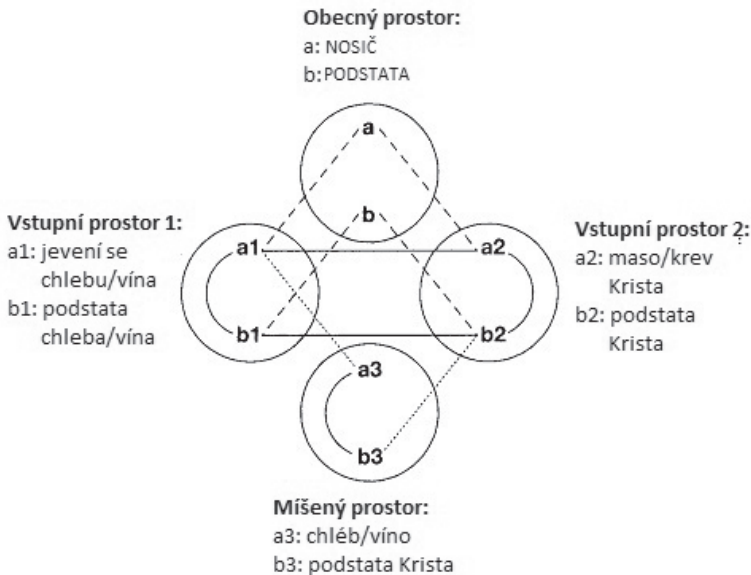
O náboženském rituálu může být řeč až tehdy, je-li u znaku posílen ikonický význam natolik, že u něj lze očekávat *působení* označovaného objektu. To se již velmi dotýká vlastní hypotézy této práce.

Ve vyzískaném teoretickém rámci totiž vlastní otázka této práce zní, *z jakého důvodu nedošlo v případě ryby k uchycení ikonické a následně indexové interpretace, tak jako k tomu došlo v případě chleba a vína?*

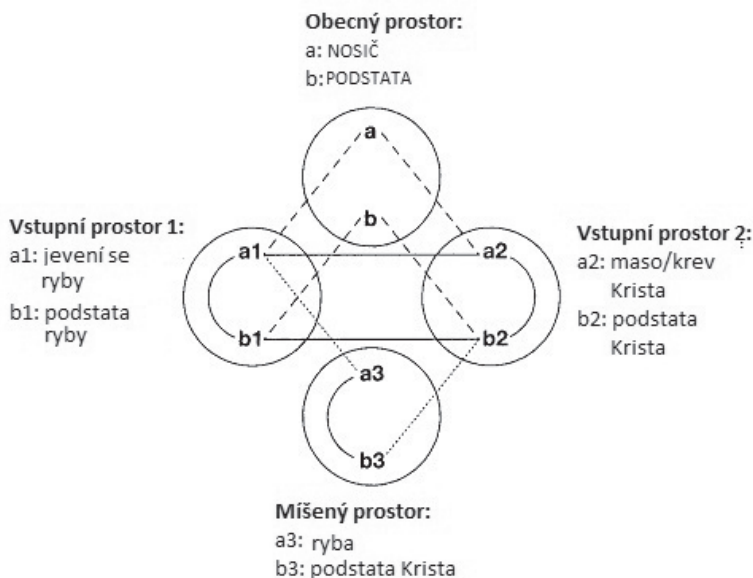
4.3 Konceptuální míšení a problém ikonické interpretace ryby

Jednou z výtek, kterou využívá Sørensen vůči Boyerovi, je nadhodnocování doménově specifického přístupu (Sørensen 2007: 38). Kognitivní sémantika, z níž vychází Sørensen, proti tomu staví na důležitosti doménově obecného a zdůrazňuje „význam konceptuální integrace či míšení, ve kterém jsou schematické aspekty z několika domén integrovány tak, aby vytvořily komplexní koncepty“ (2007: 38). Ve spojitosti s rybou jakožto symbolem pro Ježíše při rituálním stolování nás tedy kognitivní sémantika přivádí až k otázce, *zda se na vymizení této reprezentace nepodílely její doménové vlastnosti v procesu konceptuálního míšení*. Takto otázku při srovnání s chlebem a vínem ilustruje obr. 5 a 6.

Je totiž důležité si uvědomit, že podle poznatků vývojové psychologie již např. sedmiměsíční dítě rozlišuje mezi artefaktem a živočichem a v devíti měsících již rozlišuje mezi modelem ptáka a letadla (Mandler 2007: 191–193). Velmi záhy také již disponuje koncepty, podle nichž pojímá živočichy jako sebe-pohybující se atd. (Mandler 2007: 201). Podle Boyera ale například, když ulovíme rybu a uvaříme ji, tak „přestává být pouze živočichem a stává se do určité míry artefaktem“ (Boyer 2001: 101). Důležitá je zde právě okolnost, že pouze *do určité míry*. Neztráceli totiž ryba vizuální podobnost se svým předchozím živým zjevem, je velmi pravděpodobné, že se k ní *v určité míře* stále budeme vztahovat jako k živočichovi. Mrtvá ryba je tak vlastně nadále „znakem“ svého vlastního předchozího života, případně prostředí, a to navíc bez ztráty své individuality. To ale rozhodně neplatí o chlebu a o víně, což jsou potraviny, které tyto vlastnosti při přeměně z rostlin



Obr. 5 Konceptuální míšení u chleba a vína (Sørensen 2007: 99).



Obr. 6 Konceptuální míšení u ryby.

na artefakty zcela ztrácí, a lze proto postulovat, že jsou jakoby „znakově volné“, a proto *vhodnější pro konceptuální míšení než ryba*.

Již tyto relativně intuitivní poznatky naznačují, že už na úrovni psychologických mechanismů je možné nalézt poměrně dobré důvody pro to, *proč se ryba jako reprezentace pro Ježíše neujala jako aktivně využívaný rituální symbol v křesťanském rituálním stolování*, a to aniž bychom museli hledat vysvětlení v rámci kulturního kontextu.

Uznáme-li, že jsou poznatky tohoto typu relevantní, můžeme dějiny mentální reprezentace „tato konzumovaná ryba je Ježíš“ modelovat trojím způsobem:

1. Žádné dějiny této reprezentace nebyly, neboť určité kognitivní mechanismy zabránily jejímu zformování.
2. Tato reprezentace měla své dějiny, avšak po určité době se z důvodů své obtížné přenositelnosti vytratila.
3. Tato reprezentace se v dějinách raného křesťanství mohla utvořit mnohokrát, ale z důvodu nižší atraktivity se ve srovnání s chlebem a vínem nepředávala a neudržela se tak, aby si našla cestu také do dokumentů, jež se nám dochovaly.

Přikláním se k poslední variantě s vědomím, že ji dokumenty neumožňují doložit. S teoriemi, které se za současných okolností jeví být velice plausibilními, je však možné ji velmi úspěšně modelovat.

Závěr

Co vlastně mělo být přínosem této práce? Na prvním místě ilustrování a testování alternativního typu historiografie, který disponuje nástroji, s nimiž je možné klást a řešit neotřelé otázky atraktivity náboženských reprezentací. Na druhém místě kritika sociálně-funkcionalistického přístupu k počátkům křesťanského rituálního stolování, který v současném bádání převládá. Na třetím místě pak představení možné odpovědi na otázku, kterou si ve vztahu k eucharistii ryby pokládají historici křesťanských materiálních artefaktů, na niž však sociálně-funkcionalisticky orientovaní badatelé nemají konstruktivní odpověď.

I pokud čtenář vnímá přístup této práce přínosný pouze na jedné z těchto rovin, je možné konstatovat, že se nejedná o práci, která by pouze ukázala další „slepou uličku religionistiky“. Pokud nikoli, nezbyvá než připomenout, že si tento přístup rozhodně nenárokuje nahrazení jiných přístupů v historické religionistice.

Seznam použité literatury

Prameny

Augustinus z Hipponu. *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Vigniti Quatuor* (online), dostupné z: <http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm> [27. 3. 2011].

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. 62008. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost.

Nouum Testamentum Graece. 261979. Nestle, E. – Aland, K. (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Ramsay, W. M. *Cities and Bishoprics of Phrygia 722*, 657[6]

(online), dostupné z: <<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>

ain?url=oi%3Fikkey%3D271205%26bookid%3D622%26region%3D8%26subregion%3D39> [27. 3. 2011].

Sekundární literatura

Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* New York: Basic Books.

Brent, J. 1998. „Glossary of Terms as Used by Peirce.“ In: idem, *Charles Sanders Peirce: A Life.* Bloomington: University Press, 349–362.

Czachesz, I. 2007. „The Emergence of Early Christian Religion: A Naturalistic Approach.“ In: Luomanen, P. – Pyysiäinen, I. – Uro, R. (eds.). *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science.* Leiden: Brill, 73–94.

Douglas, M. 1997. „Deciphering a Meal.“ In: Counihan, C. (ed.), *Food and Culture: Reader.* Routledge: New York, 36–54.

Fauconnier, G. – Turner, M. 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities,* New York: Basic Books.

Heintz, Ch. 2010. „Cognitive History and Cultural Epidemiology.“ In: Martin, L. H. – Sorensen, J. (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography.* London: Equinox (v tisku), 11–28.

Jensen, R. M. 2000. *Understanding Early Christian Art,* London: Routledge.

Kaše, V. 2009. „Proč ‘Pomazaný’? Problém s nemesianistickými konotacemi termínu christos v nejstarší křesťanské literatuře.“ *Sacra VII/1*, 25–38.

- Kaše, V. 2010. „Didaché 9–10: Problémy a perspektivy současného bádání“ (práce na studentskou vědeckou konferenci. Brno: Masarykova univerzita).
- Klinghardt, M. 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke Verlag.
- Klinghardt, M. 2010. „The So-Called ‚Eucharistic Words‘ in the Context in the Light of the Seminar’s Achievements.“ *Meals in the Greco-Roman World* (online), <<http://www.philipharland.com/meals/GrecoRomanMealsSeminar.htm>> [24. 3. 2011].
- Kreinath, J. – Snoek, J. – Stausberg, M. 2006. „Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals – An Introductory Essay.“ In: iidem (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concept*. Leiden – Boston: Brill, xiii–xxv.
- Lawson, E. T. 2004. „The Wedding of Psychology, Ethnography, and History: Methodological Bigamy or Tripartite Free Love?“ In: Whitehouse, H. – Martin, L. H. (eds.), *Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: AltaMira, 1–5.
- Mack, B. L. 1995. *Who Wrote the New Testament*. New York: HarperCollins Publishers.
- Mack, B. L. 1996. „On redescribing Christian origins.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 247–269.
- Mack, B. L. 2000. „Social Formation.“ In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (eds.), *Guide to the Study Religion*. London: Cassell, 283–296.
- Mandler, J. M. 2007. „The Conceptual Foundations of Animals and Artifacts.“ In: Margolis, E. – Laurence, S. (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*. Oxford: Oxford University Press, 191–211.
- Martin, L. H. – Sørensen, J. 2010. „Preface.“ In: iidem (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. London: Equinox (v tisku), xi–xiii.
- Martin, L. H. 1997. „Biology, Sociology and the Study of Religion: Two Lectures.“ *Religio* V/1, 21–35.
- Martin, L. H. 2004. „Toward a Scientific History of Religions.“ In: Whitehouse, H. – Martin, L. H. (eds.), *Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: AltaMira Press, 7–14.
- Martin, L. H. 2007. „The Promise of Cognitive Science for the Study of Early Christianity.“ In: Luomanen, P. – Pyysiäinen I. – Uro, R. (eds.), *Explaining Christian Origins and Early Christianity: Contributions from Cognitive and Social Science*. Leiden: Brill, 37–56.
- Martin, L. H. 2010. „Evolution, Cognition, and History.“ In: Martin, L. H. – Sørensen, J. (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. London: Equinox (v tisku), 1–10.
- McCauley, R. – Lawson, E. T. 2003. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGowan, A. B. 1999. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press.
- McGowan, A. B. 2007. „Seven Thesis on Eucharistic Origins.“ *Andrews Version* 21. 11. 2007 (online: blog), dostupné z: <<http://abmcg.blogspot.com/2007/11/seven-theses-on-eucharistic-origins.html>> [28. 3. 2011].
- Palek, B. 1997. *Sémiotika*, Praha: Karolinum.
- Papoušek, D. 2002. „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství.“ *Religio* 10/1, 95–112.
- Smith, D. 2003. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Snyder, G. 2003. *Ante Pacem: Archeological Evidence of Church Life Before Constantine*. Macon: Mercer University Press.
- Sørensen J. 2007. *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham: AltaMira.
- Sperber, D. 1996. *Explaining Culture*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Taussig, H. 2009. *In the Beginning was the Meal*. Minneapolis: Fortress Press.

-
- Uro, R.** 2010. „Ritual and Christian Origins.“ In: Neufeld, D. – DeMaris, R. E. (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*. London – New York: Routledge, 220–232.
- Von Eckhardt, B.** 1999. „Mental Representation.“ In: Wilson, R. A. – Keil, F. C. (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge – London: The MIT Press, 527–529.
- Wilson, S. G.** 1996. „Voluntary Associations: An overview.“ In: Kloppenborg, J. S. – Wilson, S. G. (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. London – New York: Routledge, 1–15.