

pojmového rozlišení mezi kompromisem (třebas by nakonec byl vynucený) a tolerancí. Dále např. nelze nevidět, že katolicismus té doby není vyčerpávajícím (ba patrně ani podstatným) způsobem charakterizován božovými polemiky typu Hilaria Litoměřického, nýbrž že jeho část (kupodivu např. i v Plzni) nejenom z přinucení, ale i aktivně přistupuje na jakýsi *modus vivendi* s ostatními náboženskými proudy. A konečně nelze nevidět, že Vidláček je značně závislý na hodnocení, které předkládají T. G. Masaryk a R. Kalivoda. V tom případě je ovšem jasné, že jeho tzv. empirické historiografické údaje ani zdaleka nejsou tak „empirické“, jak se domnívá.

Přes rozporné hodnocení, které vyplývá z předchozích řádků, ovšem není možno upřít recenzované práci podnětnost (a to i u vědomí toho, že se jedná o výsledky zkoumání staršího, neboť po dvacetiletém přerušení kontinuity tohoto druhu bádání jde svým způsobem o novinku). Jako podstatné tu vidím především úsilí o skloubení výzkumu tzv. pozitivních komponentů společenského života s transcendentálními; rytmus jejich změn se totiž jeví jako souběžný, a tudíž lze vyloučit jejich jednostrannou (ať už v jakémkoli směru) příčinnou závislost. Zjednodušující metoda modelování se tak paradoxně ve svém důsledku staví proti zjednodušujícímu výkladu a hodnocení. A v tom lze vidět hlavní Vidláčkův přínos.

ZDENĚK UHLÍŘ

**Marek Sikorski,
Błogosławiony Czesław,
Patron Wrocławia,
Nowa Ruda: Wydawnictwo
„Ziemia Kłodzka“ 1993, 79 s.**

Historická fenomenologie náboženství je jedním z důležitých oborů religionistického zkoumání. Může být proto jenom potěšitelné, že v poslední době se i v postkomunistických středoevropských zemích objevují práce o hagiografii, a to jak analyticko-syntetické souhrny pro jednotlivé oblasti, tak i speciální monografie o světcích. Avšak vzhledem k tomu, že katolické prostředí, je-

muž povytce je svatopisectví vlastní, není dosud tímto druhem literatury ani v oblasti didakticko-moralistického písemnictví pastoračního, ani v odborných pracích teologicko-historických dostatečně saturováno, je i věcná a slovesná úroveň nově vycházejících knih o tomto tematickém okruhu různá, leckdy až nedostatečná; týká se to především prací, které se snaží o souhrnný pohled a jen s obtížemi se dokáží vyvarovat přizemní výchovnosti. Zdá se, že schůdnější cestou k dosažení nového poznání se tak stávají speciální monografie o jednotlivých světcích. Jako příklad může sloužit recenzovaná práce polského kunsthistorika a historického publicisty Marka Sikorského.

Kniha útlého rozsahu doplněná obrazovým materiálem (25 většinou celostránkových ilustrací) v sobě spojuje odborné kvality se čtenářskou přístupností. Čtenář se může seznámit se všemi podstatnými rysy Česlavova prvního i druhého života, s církevně politickým rozměrem jeho kultu i s jeho projevy literárními, výtvarnými i folklórními. Má však též religionistické aspekty. Nebude proto od věci zastavit se u několika bodů, které by se mohly stát podnětem i pro české hagiografické bádání.

Z komparativního hlediska nabývá na významu otázka kontinuity a diskontinuity kultu a jejich vzájemný vztah v historickém vývoji. Sikorski totiž dospívá k závěru, že Česlavův kult proběhl dějinami ve dvou časově dosti výrazně vymezených vlnách, středověké a protireformační. Může se jednat ojev typický pro tento konkrétní kult, ale může též jít o projev skutečnosti s obecnější platností. Vyřešit tuto otázku by pomohla jen zevrubná komparativní studie zabývající se kulturem světců ve střední Evropě (šiřší geografický horizont by patrně zatím nebyl únosný) 14.-18. století. Můžeme se však pokusit o předběžný závěr. Pokud bychom za základ srovnání vzali české světce Ivana či Jana Nepomuckého, mohlo by se zdát, že diskontinuita mezi středověkem a dobou protireformační je vlastní jen některým kultům, že však neplatí všeobecně. Ale domnívám se, že jde o závěr s platností obecnější. Jakýsi předěl nacházíme i v případě úcty václavské, kde nehrála roli pozdní, barokní beatifikace či kanonizace, jež by mohla být sporným bodem mezi církevními a světskými histo-

riky. Zdá se tedy, že 16. století znamená v dějinách úcty světců jakousi útlumovou epochu. Sikorski také na tento fenomén naráží a vidí tu zjevnou souvislost s reformačními převraty. Domnívám se však, že je to pojetí poněkud jednostranné, příliš poplatné katolickému konfesionalismu. Nemůžeme totiž nevidět, že i v samotném katolicismu docházelo mezi 2. pol. 15. a 2. pol. 16. století (v období, jehož středem je tridentský koncil) k nemalým změnám, jež se týkaly náboženského prožívání a životních forem s ním spojených. Sředověký kult světců se svými poměrně od sebe vzdálenými středisky přestal dostačovat novým potřebám, které vyplývaly z touhy po hlubším poznání krajiny sakrálnosti. Kromě svatých s hroby či ostatky světců tak začala nabývat na významu i jiná místa (stromy, kameny, studánky atp.), která byla spojena se zázračností s konotací podivuhodnosti. Tomu odpovídala i změna forem poustevnictví, podstatného pro jakýkoli způsob kultu. Tepr ve přesun úcty z ostatků na artefakty, zvl. sochy a obrazy, umožnil katolicismu vyrovnat se s touto novou situací; teprve pak mohly přestat rozpaky způsobené změnami uvnitř i vně katolické církve a kult světců mohl dosáhnout svého druhého, barokního zenitu. Sikorski se sice těmto otázkám explicitně nevěnuje, avšak jeho práce je nastoluje, a tak se může stát podnětem pro další bádání.

Speciální Sikorského monografie o Česlavovi zasahuje ovšem ještě jiným způsobem do širšího kontextu hagiografického zkoumání; tu vidíme snad ještě jednoznačněji souvislost s obecnými otázkami religionistiky. Vhodné bude podat dva citáty: „*Katolické učení vyhlásuje, že vstaneme z mrtvých z našich pozůstatků, mluví o zmrtvýchvstání našeho těla. Tělo, a zejména ostatky osoby světce, jsou materiální částí osoby, jež odsáhla spásy, poněvadž je svatá. Ten, kdo vlastnil relikvie takové osoby, byl blíže spá se a zmrtvýchvstání. ... Proto se kult světců připíná k jejich hrobům jakožto místům zmrtvýchvstání spasených osob.*“ (s. 42). *Smrti či víry ve zmrtvýchvstání, hroby a náhrobky jsou páteří křesťanského náboženství a jeho kultury. Myšlení každé epochy, její kultury a víra našly výraz v náhrobních památnících. Kult hrdinů, svatých a mučedníků potřeboval skvělé pomníky. A hroby a náhrobky*

odrážejí minulost a reprezentují víru ve věčnost.“ (s. 45).

Jistě nevzniknou pochybnosti o tom, že kult světců na jedné straně a otázky thanatologické a eschatologické na straně druhé spolu velice úzce souvisejí. Již v předchozím jsem se pokusil naznačit, že kult světce nemusí být ve všech peripetiích svého dějinného průběhu spojen povytce s hrobem a relikviemi, že tu v různých dobách hraje různě významnou roli i výtvarné zobrazení, které je pevnou a nedílnou součástí určitého místa, svatyně. Nejde tu tedy jen o pohřební či náhrobní kapli světcovu; to snad by bylo možné jen v případě lokálně velmi úzce vymezovaných kultů, jinak však jde jen o onu pověstnou špičku ledovce. Zdá se, že Sikorského svedl k jeho obecným tvrzením právě charakter konkrétního kultu, kterým se ve své knize zabývá; nelze se totiž ubránit dojmu, že Česlavova úcta je až na výjimky lokálně omezena na Vratislav, bezprostřední zázemí a blízké slezské okolí. Přece však Sikorski narazil na otázku, jak se k sobě vztahuje centrum kultu určitého světce a jeho větší či menší „spádové území“. Domnívám se, že další bádání se jí bude muset nezbytně věnovat.

Souvztažnost thanatologických a eschatologických otázek s kultem světců však má ještě jiný aspekt. Sikorski jej pouze naznačuje, třebaže pro chápání úcty světců ve všeobecnosti má nemalou závažnost. Mám tu na mysli jednak přímlyvu svatých a obcování svatých, jednak spasení a zmrtvýchvstání. Při zkoumání kultu světců jistě nelze opominout konotace a konsekvence eschatologické, nicméně u vědomí jedné zcela zásadní skutečnosti, totiž striktního rozlišení eschatologie partikulární a univerzální, soudu o sobního a Posledního. Neboť jen v této souvislosti, tj. *sub specie aeternitatis*, lze hovořit o vztahu spásy a zmrtvýchvstání. Kult světců se však odehrává v časnosti, a tu je třeba přeseňého rozlišení. Přímlyvu svatých ještě neznamená účast na obcování svatých, jakož ani jistota spasení ještě není totožná s aktuální existencí zmrtvýchvstaleho těla. Nadto zmrtvýchvstání je jisté (byť jen *in potentia*, zatím ne *in actu*), avšak spása není v jistotě, nýbrž toliko v naději a důvěře. Spojovat tudíž vlastnic tví ostatků se zmrtvýchvstáním a spasením je naprosto nepřipadné. Z tohoto

hlediska také nemůže hrát roli hrob světce, pokud jej budeme chápat jako místo jeho zmrtvýchvstání, třebaže jeho spása je jistá a jeho duše již přímo zří Boha. Neboť kult světců (na rozdíl od obcování svatých) je třeba chápat v jeho zařazení do času, v jeho časnosti, a v tom případě také v jeho vztahu k prostoru (místo kultu) a „látce“ (relikvie, příslušné artefakty). Jde tu tedy o nejsnazší možnost o proniknutí sil onoho světa do světa tohoto, nikoli naopak – o průchodné místo na cestě ze světa smyslového do nadsmyslového. Nemůžeme tu tedy také spatřovat vztah k obcování svatých, nýbrž k jejich přímlově. Jde o místo, kde člověk prostřednictvím světce snáže dosáhnout pomoci od Boha než jinde. Zdá se, že pro budoucí bádání by tedy mohlo být nosné tázání po historických proměnách chápání vztahu mezi hrobem, ostatky, odpustky, přemírou zásluh a přímlovou svatých.

Sikorského práce ovšem přináší i některé specifické detaily. Je to především označování Česlava ve středověku, tedy daleko před jeho beatifikačním procesem na počátku 18. století. Životopisec sv. Jacka (Hiacyntha) Stanislav Lektor v polovině 14. století dvakrát nazývá Česlava „sanctus“, jednou pak velmi perifrasticky: „frater Cesslaus innumeris prodigiis corruschans felici fine quietus“. Z toho lze usoudit, že v době, kdy již několik století byl vypracován, znám a běžně přijímán kanonisticko-liturgický pojem svatosti, terminologie svatosti stále ještě nedoznala vytříbenosti a zejména závazné přesnosti v tomto smyslu. Tato otázka vývoje terminologie svatosti se zřetelem zvláště k perifrastickým vyjádřením by zasoužila pozornost, neboť umožňuje zapojení této problematiky nejen do širšího kontextu metafyzicko-teologického, ale i mentalit a možného vědomí vůbec.

Není bez zajímavosti, že v mirakulózních řadách figurují Česlavovy zázraky křesitelské. Bezpochyby to nebude bez významu vzor v křesitelském zázraku Dominikově. Z toho lze usuzovat, že v dominikánské tradici měl tento typ divů své pevné místo a byl mu přiřkládán specifický význam. Příznačné je například, že dominikáni vnášejí křesitelské zázraky jako svou výraznou inovaci třeba do české tradice václavské. Takto pojeté zkoumání typologie zázraků by tedy mohlo

být cenným příspěvkem k rozpoznání a bližšímu určení různých hagiografických tradic, tzn. mohlo by prospět atribucí různým geografickým okruhům či sociokulturním prostředím.

Těž Sikorského zjištění týkající se ikonografie (zvláště srovnáme-li ji se slovesnou symbolikou) jsou pozoruhodná. Mám tu na mysli mirakulózní „spiritus movens“ Česlava, totiž záchrana města Vratislavi před útokem Tatarů. Po Česlavově modlitbě se na nebi zjevila ohnivá koule (v méně častém podání ohnivý sloup), která přiměla vyděšené obléhatele k bezhlavému ústupu. Podle Sikorského by z hlediska světového názoru a konstrukce světa byly tehdejšími (středověkým?, barokním?) lidem bližší nadpřirozené zásahy než přirozený průběh událostí a právě tento zázrak je mu toho dokladem. V knize však tuto tezi zpochybněji publikovaná vyobrazení Česlava z konce 17. a počátku 18. století: Česlav totiž drží v ruce granát, který má být onou ohnivou koulí. Z tohoto hlediska by bylo velice dobré věnovat se nové interpretaci leckterých zázraků, s nimiž se v hagiografii setkáváme, neboť pohled minulosti na skutečnost a svět byl patrně realističtější a pragmatičtější, než jsme ochotni připustit.

Práce Marka Sikorského o vratislavském patronu Česlavovi tedy vyvolává hned několik otázek, které by mohly být podnětem pro rozsáhlá další bádání. Připojíme-li k tomu její čtivost i dobrou výtvarnou úroveň, je to jistě pro čtenáře dostatečným doporučením.

ZDENĚK UHLÍŘ

Výroky otců – Pirkej avot, Praha: Sefer 1994, 184 + 56 s.

Toto vydání hebrejského originálu traktátu Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a výkladem Bedřicha Noska otevírá českým čtenářům přístup k nejstaršímu a v mnoha ohledech nejpozoruhodnějšímu traktátu Mišny, souboru starých židovských tradic.

Dosavadní české překlady Augustina Steina z roku 1884 a Otakara Klímy z roku 1951 byly těžko dostupné. Novější encyklopedie mohly poskytnout jen stručné informa-