

píše (zvláště při srovnání s K) o různých zvyklostech, příkazech a zákazech, týkajících se (nazíráno zvenčí) v podstatě profánních záležitostí, a zdůvodňovaných také jakoby spíše „historicky“ (odkazem na tradici, na nějaký „příběh“) než přímo nábožensky. Na druhé straně řada hesel zase dokládá existenci v mnohém ohledu propracované židovské (judaistické) náboženské „teorie“. (Tato hesla by mohla být ještě „posílána“, např. výčtem Maimonidových třinácti článků víry.) – Zdá se mi, že čtenáři slovníku by se v tomto ohledu lépe orientovali (mohou se ostatně někde setkat s tím, že i křesťanství nechťejí některé jeho teologové rozlišovat za náboženství), kdyby se slovník nespokojil s jejich intuitivním chápáním „náboženství“, ale nabídl jim nějakou jeho definici. Ta by jim pak také mohla pomoci rozlišovat jednak náboženské a nenáboženské věty (výpovědi), jednak náboženské a nenáboženské užití těchto vět. Bylo by pak myslím názornější, o co jde, když se řekne (v souladu s heslem Ateismus), že judaistické náboženství je základem (jádrum) judaismu, myšlenkového i praktického života Židů, jejich norem. Také „sekularizace Židovstva“ (v oddíle J takové sociologicky uchopené heslo není) závisí – jako každý sekularizační proces – na tom, jak jeho členové dokáží uvolnit své myšlení a jednání ze sepectí s jejich dosavadními náboženskými presupozicemi. V souladu s tím se také může proměňovat obsah pojmu Žid, tj. identifikační znaky vlastnosti „být Židem“ („židovství“).<sup>5</sup> Jen vzhledem k stále převažující srostlosti náboženského základu s celým životním způsobem (stylem) soukromého i veřejného života Židů, se nám spojení „Žid-ateista“ zdá stále být sporem v přívlastku.

1. Autoři: Judaismus – Milan Balabán, Milan Lyčka; Křesťanství – Pavel Aleš, Iva Doležalová, Alena Frolíková, Břetislav Horyna, Jan Janda, Lenka Karfíková, Jiří Kejř, Dalibor Papoušek, Helena Pavlincová, Petr Pokorný, Noemi Rejchrtová, Pavel Spunar, Zdeněk Uhlíř; Islám – Adéla Křikavová, Miloš Mendel, Zdeněk Müller. Lektori: Jan Heller (Judaismus), Odilo Štampach (Křesťanství), Luboš Kropáček (Islám).

2. Judaismus – s. 11-122; Křesťanství – s. 123-336; Islám – s. 337-469.

3. To můžeme naznačit např. na filozoficky exponovaném hesle Důkazy Boží exist-

ence. Autor sice napíše, že jde o argumenty, které „mají doložit...“, že „ne vždy však odpovídají zásadám správného myšlení“, že „mnich Gaunilo a po něm Tomáš Akvinský odmítli Anselmův ontologický důkaz“, že „v novověku pokládal I. Kant dosavadní argumenty za nesprávné a podal tzv. deontologický (morální) důkaz“ a že „v současnosti se více mluví o odkazech na Boha“ (s tím, že „v moderní teologii má velkou váhu argument lidské transcendece k absolutnímu jsoucnu“), avšak to, že žádný z dosud formulovaných „důkazů Boží existence“ není z hlediska logiky (jako vědy o správném myšlení) „vpořádku“, se tu už nedočteme. Bez komentáře zůstává i oznámený posun od „dokazování“ k „odkazování“.

4. Slovník obsahuje úctyhodné množství hesel, není ovšem obtížné uvádět pro každý jeho oddíl další termíny, o nichž by se dalo napsat, že by tam také mohly být (pro K např. antropomorfismus, čistota, přísaha, sociální, v hesle Světci (proč ne také Svati?) zmínky o u nás „zlidovělých“ nebo jinak populárních svatých – sv. Florián, sv. Vít, atd. Je však třeba říci, že s tímto (u slovníků „věčným“) problémem si náš slovník – až na malé výjimky – poradil opravdu dobře.

5. Vycházím tu z koncepce pojmu Pavla Materny; srov. jeho studii „Pojem jako logický objekt“, *Filozofický časopis* 41, 1993, 843-857.

JIŘÍ GABRIEL

## Petr Piňha, Čechy a jejich svatí, Praha: AVED 1992, 240 s.

Vzhledem k tomu, že se religionistika původně a prvořadě konstituovala jako disciplína historická, je nutno přihlížet i k širokému tematickému okruhu, který by bylo možno nazvat historickou fenomenologií náboženství a zbožnosti. Do tohoto okruhu nesporně patří život hrdinů a vzorů náboženského života, tzn. v případě katolické křesťanství světců. Zkoumání hagiografie je tedy legitimním polem činnosti religionistiky, i když tu nelze přejít souvztažnosti s kulturně historickými a kulturně antropologickými disciplínami v širokém smyslu. Na druhé straně prá-

ve tato interdisciplinarita umožní snazší orientaci ve vývoji rozmanitých životních a kulturních jevů a vazeb. Z tohoto důvodu je nutno sledovat narůstající literární produkci o českých světcích. Prozkoumání jejich tzv. prvního života (jejich osoby) a zhodnocení jejich tzv. druhého života (jejich „postavy“) a vzájemné porovnání obou těchto životů může být vítaným příspěvkem k zmíněné historické. fenomenologii náboženství a zbožnosti. Proto by také neměla uniknout pozornosti kniha P. Piňhy, neboť přes nedlouhý čas od svého zveřejnění byla již častokrát citována, a to bez náležité reflexe a kritického zhodnocení.

Potěšitelné by se mohlo zdát Piňhovo úvodní tvrzení, že se necítí být ani teologem ani historikem, neboť tento přístup by mohl odvádět od jednostranného pojetí. Pokud však čtenář míní, že se setká s propojením autorovy vlastní zbožnosti a vědecké objektivnosti, bude vbrzku zklamán. Za podstatné je proto nutno považovat jiné autorovo vyjádření, totiž že „je to v první řadě kniha o mém vlastním hledání národního vědomí a sebevědomí, o postavení Čech, významu jejich kultury, o jejich dějinách ...“, je to vyznání o mém pochopení vztahu k vlastní zemi a národu a zodpovědnosti, která z něho vyplývá“ (s. 5). Můžeme se pak pochopitelně ptát, zda po tomto vymezení je vůbec oprávněné obírat se touto knihou z religionistického hlediska. Domníváme se však, že to oprávněné je. Vzhledem k tomu, že za poslední čtvrtstoletí značně pokročilo zkoumání historických a fenomenologických aspektů kultu českých světců a konstrukce jejich postavy, můžeme se myslím pokusit o jakýsi shrnující pohled.

Již úvodem je třeba říci, že Piňha si zřejmě ne zcela jasně uvědomil význam tzv. druhého života světců, tzn. jejich kultu a literárních i výtvarných projevů jejich uctívání. Svědčí o tom sám jeho výběr osob či postav, kterým se rozhodl věnovat samostatné medailony (Václav, Ludmila, Vojtěch, Prokop, Hrozna, Zdislava z Lemberka, Anežka, Jan Sarkander, Jan Nepomucký, Klement Maria Hofbauer-Dvořák, Jan Nepomuk Neumann). Už v tom spatřujeme z religionistického pohledu přinejmenším tři zřetelné protimluvy.

1. Jde především o zahrnutí celých „historických“ českých dějin do jednoho výkladu.

Starší bádání totiž již dávno zjistilo, že jednotlivá období se ve svém přístupu k postavě světce značně lišila, takže v práci operující jednotlivými konkrétními historickými údaji, tzn. postupující povýtce diachronně, lze jen stěží nalézt jednotící hledisko, zařadit je nejméně všechny osoby, ale i jednotlivé úseky jejich tzv. druhého života do celistvé myšlenkové stavby. V tomto ohledu se pak jako vcelku vedlejší jeví nedostatek jakékoli diferenciaci významové a významotvorné, tzn. časové a prostorové masívní kulty se bez rozlišení kladou vedle kultů marginálních, dobově a místně omezených. Fenomenologie světce a jeho uctívání tak naprosto uniká a jakýkoli jiný výklad ulpívá jen v rovině subjektivní rétoričnosti („náš styk s nimi“ je ... „především sestoupením do hloubky našeho nitra, kde se proplétají kořeny naší a jejich osobnosti“; s. 10-11). Sám rámeček knihy tak problematiku spíše zatemňuje než osvětluje.

2. Zdá se také, že Piňhovi ušel rozdíl mezi českým zemským a národním. Je přirozené, že před 19. stoletím toto rozlišení nehrálo takovou roli, jakou jsme mu ochotni přičítat my dnes, nicméně při autorově spíše nacionalistickém než jen vlasteneckém přístupu se lze ptát, jak do toho zapadá např. český Němec Jan Nepomucký. Právě tak se lze ptát i na Vojtěcha, jenž přece nesporně měl větší význam pro Polsko (a dokonce i Uhersko) než pro Čechy. A jak je tomu s osobami, jejichž působení se vůbec odehrávalo v cizině (Hofbauer-Dvořák, Neumann)? Zde mizí jakákoli fenomenologie a historická věrnost a Piňhův text směřuje k tvaru kazatelskému, kterým prolíná rétorika učitele občanské výchovy.

3. Změnění je i v řazení světců, které je naprosto nedůsledné. Zdá se, jako by se Piňha řídil dobou jejich tzv. prvního života, ale není tomu tak. Jak potom může Václav předcházet Ludmilu či Jan Nepomucký následovat Jana Sarkandera? Pokud se zdá, že se Piňha při volbě pořadí řídil tzv. druhým životem světců, tzn. obdobím vzniku či největšího rozvoje jejich kultu, i tu narážíme na obtíže. Už případ Václava a Ludmily je tu sporný, v případě Zdislavy je to pak zcela zjevné. Tímto nejednotným a nedůsledným řazením Piňha zastiňuje zásadní rozdíl mezi fenomenologií a psychologií náboženského života a zbožnosti. Je přece zcela různá věc, zda jde o

světovo osobní prožívání anebo o recepci jeho kultu. Pokud k tomuto rozlišení nedojde, jde spíše o výkon kazatele než vědce, resp. religionisty.

Na základě těchto bodů je dostatečně jasné vidět rozdíl mezi religionistickým a nerationistickým pojetím. Poněvadž Piřha sám nikde svou knihu nekvalifikuje jako religionistickou, nemá smysl mu to vytýkat; co však je třeba vytknout, je absence jakéhokoli jednotlivého pojetí, neboť jeho „vlastenecká“ koncepce se ukazuje jako naprosto konfúzní a bez dalšího výkladu zavádějící.

Několik slov je třeba ještě přičinit k jeho „pochopení vztahu k vlastní zemi a národu a zodpovědnosti“. Je nepochybné, že náboženství a náboženská víra na jedné a etnicita na druhé straně spolu nějakým způsobem souvisejí, přinejmenším jako rozdílný úhel pohledu na tutéž věc. Nicméně právě při řešení těchto otázek je třeba značné opatrnosti, aby nedocházelo ke zbytečnému změnání v linii řekněme horizontální (regionální či národních geografické kulturní okruhy, prostředí nadnárodních politických a kulturních útvarů) a vertikální (rozdíly v čase – „duch doby“, „mentalita“, „možné vědomí“ atp.). Že se Piřha málo střezil před tímto nebezpečím, dokládá jeho hodnocení sv. Prokopa. V jeho osobě (nebo postavě? – Piřha nerozlišuje tyto dva pojmy, neboť přehlíží podstatné rozdílnosti mezi světovým tzv. prvním a druhým životem) shledává dvě zásadní těžiska, kterým přikládá prvořadou hodnotu a která v jeho očích dokazují nemalý dějinný význam českého národa: 1. Prokop je prostředníkem styků a jednotitelem vztahů východní a západní křesťanské tradice a 2. Prokop „významně předběhl svou dobu“ tím, že antipocipoval myšlenky a postoje sv. Františka z Assisi. Domnívám se, že v obou bodech přepíná. Zdá se, že pojem mostu mezi Východem a Západem je už nyní ve všech oborech, kterých se dotýká, překonaný. Prokopovo působení (resp. působení sázavského kláštera) nelze tedy chápat v intencích mostu nebo spojnice, nýbrž v intencích transformace recipovaných, původně našemu prostředí cizích kulturních proudů. Zdá se, že v tomto pohledu význam Prokopa, resp. Sázavy není snížen, nýbrž naopak lépe zařazuje toto působení do styků a střetů západní a východní křesťanské tradice a kultury. Právě tak pokud jde o cha-

rakteristiku Prokopa jakožto předchůdce sv. Františka z Assisi. Piřha nevidí už první zásadní odlišnost mezi oběma světci: Františkův důraz na obecnství a Prokopův vývoj od anachoretismu k cenobitismu, tedy od osamělého poustevnického života k tradičnímu mnišství, jak se konstitovalo na přelomu pozdní antiky a raného středověku. Problémy nastávají při hodnocení jistých groteskních rysů (ty jsou ovšem silnější u Františka: nelze se domluvit s lidmi, tudíž hovoří k ptáčkům) směřujících až k recesismu: pokud se u Prokopa týkají až jeho postavy v hagiografické tradici, u Františka se týkají jeho osoby. Prokop je tak předchůdcem Františkovým pouze natolik, nakolik prokopští hagiografové byli ovlivněni duchem plynoucím z františkánství, jež mohutně zapůsobilo na podobu kultu svatých. I v tomto ohledu tedy vídám, že Piřhova práce nedostačuje nárokům kladeným na práci vědeckou či odbornou, a to nejenom z pohledu historicky pojaté religionistiky.

Vzhledem k absenci syntetické a popularizující literatury z oboru hagiografie a kultu světců v posledních desetiletích u nás lze pochopitelně předpokládat, že práce Petra Piřhy bude hojně čtenáři vyhledávána. Z tohoto důvodu jsem považoval za nezbytné ukázat na několika příkladech její spornost. Čtenáři tak nezbyvá než doufat, že příští obdobná práce lépe dostojí vědeckým požadavkům.

ZDENĚK UHLÍŘ

## Michal Rozek, Diabeł w kulturze polskiej, Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, 300 s., 40 obr.

Kniha Michala Rožka je pokusem o syntetické uchopení diabolické a démonologické problematiky, jak se jevila v dějinách polské kultury od počátků až do dnešní doby.

V úvodu (s. 6-7) naznačuje autor čtenáři četné podoby, kterých d'ábel v průběhu polské historie kultury nabýval. Nejde mu však o katalog diabolických a démonologických představ v ikonografii, jazyce, folklóru atp., nýbrž o historii d'ábla v doslovném smyslu. Jeho základní přístup k tématu, ověřený