

světčovo 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 nekvifikuje 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 konfuční 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 změnění v linii řekněme horizontální (regionální či národní geografické kulturní okruhy, prostředí nadnárodních politických a kulturních útvarů) a vertikální (rozdíly v čase – „duch doby“, „mentalita“, „možné vědomí“ atp.). Že se Piřha málo střežil před tímto nebezpečím, dokládá jeho hodnocení sv. Prokopa. V jeho osobě (nebo postavě? – Piřha nerozlišuje tyto dva pojmy, neboť přehlíží podstatné rozdílnosti mezi světčovým tzv. prvním a druhým životem) shledává dvě zásadní těžiska, kterým přiřkládá 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 antipoval 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, překonán. 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 konstituovalo 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 podoby kultu svatých. I v tomto ohledu tedy vidíme, 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 Rożek, Diabeł w kulturze polskiej, Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, 300 s., 40 obr.

Kniha Michala Rożka 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, ověřeny

v poslední době v práci Alexandra Avenaria, je kulturně antropologický; jeho nesporné výhody však snižuje zásadní problém konstrukce sémantických řad. A zdá se, že právě to je v případě Rozkovy knihy kamenem úrazu. Autor totiž nevede dostatečně určitou dělicí čáru mezi d'áblem, démony, dušemi, resp. duchy zemřelých hříšníků a dokonce čaroději, či spíše čarodějnicemi. Slova d'ábel tedy někdy užívá v singuláru, jindy v plurálu. Jeho kniha je tak vlastně zároveň jednotná i ne-jednotná. Na jedné straně vychází z dualismu dobra a zla, jde mu tedy o otázku původu zla (unde malum?), které se tak nemusí chápat pouze ve sféře morální, ale i v rovině ontologické a kosmologické, resp. metafyzické. Na druhé straně se ovšem zabývá i jevy, které náležejí do roviny čistě prakticko-materiální a jsou nazírány prizmatem strohé pragmatičnosti. Stručnému výkladu těchto otázek se věnuje první kapitola (s. 9-44), soustředěující se především na zoroastriické, judaistické a novozákonní kořeny problému, na dualistická kacířství (manicheismus, bogomilství a katarství; při tomto historickém výčtu však opomíjí hnutí paulikánů, které by z časového řetězce těchto herezí přece jenom nemělo vypadnout) a zmiňuje se také o d'ábelských jménech, vycházejících z chaldejské a židovské (kabalistické) tradice.

Už zde, v samém úvodu Rozkovy práce, se setkáváme s rozporem, který není ani vysvětlen, ani překlenut: jak je tomu s jedností či mnohostí d'ábla (d'áblů)? Jak se k sobě vztahují jednotlivá jeho jména? Jsou to apelativa vlastností, hierarchických chórů, či propria jednotlivých jejich příslušníků? Nový zákon, jehož citáty dokládají konkrétní případy, umožňoval totiž rozvoj tradice ve všech těchto směrech. Odkazy nejsou ale vždy zcela přesné a jejich výběr je poněkud chaotický. Např. v případě Belzebuba (Beelzebula) cituje Mt 10,25; Mt 20,24-27 (neoprávněně); Mk 3,28 (správně 3,22) a Lk 11,1-18. Zejména poslední případ má pro nás nyní význam: „Ale někteří z nich řekli: Zlé duchy vyhání Beelzebulem, vládcem zlých duchů!... Je-li tedy i satan sám proti sobě rozdvojen, jak obstojí jeho království? Říkáte totiž, že zlé duchy vyháním Beelzebulem...“ Podobně uvádí i jméno Beliala (2Kor 6,15), ačkoli jde nejspíše o starozákonní synonymní ekvivalent pro satana (Dt 13,13). Nakonec se Rožek

zmiňuje o korelátech andělských a d'ábelských chórů, přičemž ani tu nerozlišuje dostatečně: „panstva“, „knížata“, „mocnosti“ v Řím 8,38 označují zlé duchy. Již na tomto namátkovém a zběžném výčtu vidíme úskalí, které Rožkovi připravila aplikace metod kulturní antropologie na poli historické fenomenologie náboženství.

Druhá kapitola (s. 45-58), zabývající se milenarismem a chiliasmem a postavená především na Zjevení sv. Jana, jež má doplnit úvodní zevšeobecnující pohled, trpí podobnou rozbíhavostí: Rožkovi splývají d'ábel, Antikrist i apokalyptické nestvůry. Nadto se soustředí především na joachimismus (avšak odhlíží od aspektu „das kommende Reich des Friedens“ Bernharda Töpfera) a pomíjí vize Antikrista, jak je předkládají Jan Milíč z Kroměříže či Matěj z Janova, třebaže, jak vyplývá z práce Stanisława Byliny, jde o autory mající pro polské prostředí nesporně větší význam.

Již úvodní dvě kapitoly, představující jakýsi všeobecný úvod ke zkoumání diabolických a démonologických představ v dějinách polské kultury, vzbuzují pochybnosti, zda je možno na tomto základě postihnout a adekvátně utřdit „fenomenologii zla v dějinách“. Spojení d'ábla, démonů, duší zemřelých a čarodějů do jedné skupiny je na jedné straně příliš široké (ontologické hledisko), na druhé straně zase příliš úzké (etické a morální hledisko): předpoklad d'ábla je nejenom předpokladem transcendence, ale také (a především) vzájemně a oboustranně propustnosti světa tohoto a světa onoho. Rožkova východiska však tuto otázku nikterak neřeší.

Z hlediska faktografického spočívá těžiště Rozkovy práce v třetí až osmé kapitole zabývající se představami d'ábla v kultuře elit ve středověku (s. 59-104), jejich souvislostmi s ženami, resp. jeptiškami (s. 105-114; nelze se zbavit dojmu, že tato kapitola byla zařazena jako úlitba módním feministickým tendencím), obdobím renesančním a barokním (s. 115-158), protid'ábelskými ochrannými prostředky (s. 159-186), představami folklórními (s. 187-220) a čarodějnickými pověrami (s. 221-250). Devátá kapitola (s. 259-286) shrnuje doznívání diabolických a démonologických představ v 19. a 20. století. S ohledem na již uvedené koncepční nejasnosti lze říci,

že Rozkova kniha vcelku bez výrazných mezer pokrývá značně rozsáhlý materiál, který tyto představy poskytují. Proto bude vhodné dotknout se jen některých dílčích otázek.

Zajímavý a důležitý je Rožkův poukaz na vztah zázračných míst, za něž považuje především hroby světců a specifické artefakty, a ďábelského působení (s. 83-86, 135-141). Zdá se, že tohoto podnětu by mělo využít zejména hagiografické bádání (řady zázraků jako součástí legend i jako samostatné sbírky). Stojíme tu ovšem před jednou závažnou otázkou, na kterou Rožek nebral ohled: jsou skutečné projevy zla při zázračných (nebo jiným způsobem posvátných) místech působením ďáblovým, který takto bojuje proti dobru a zbožnosti? Nemůže jít (také) o samo působení boží prostřednictvím světců jako trest za zlé skutky nebo nedostatečnou zbožnost? Hledat vztah mezi tímto dvojím působením by mělo být ukořmením dalšího bádání, které by tak mohlo dospět k posízení dalšího aspektu posvátna.

Stranou Rožkova zájmu nezůstali ani duchové zemřelých hříšníků. Jeho hlavním pramenem jsou tu zvláště folklórní podání z různých částí Velkopolska, Malopolska a Mazovska. V podstatě ovšem pouze reprodukuje lidové pověsti a další obdobná vyprávění, aniž se pokouší o posízení jejich obecných rysů a jejich případnou typologii. Jeho časový záběr je tak omezen jen na období novověké. Představa zjevování duchů zemřelých je však mnohem staršího původu; setkáváme se s ní už u Augustína nebo Řehoře Velikého. Rožkovým tématem však jsou speciálně diabolické a démonologické představy

v dějinách polské kultury, takže je třeba zvláště upozornit na spis Jakuba Kartuziána (z Clusy, Erfurtu, Jüteborgku, Paradyža) *De apparitionibus animarum de corporibus exatarum*. Jakubovy spisovatelské počátky souvisejí s polskými cisterciáky, a i když později přestoupil do řádu kartuziánů a působil v Erfurtu, rukopisné dochování jeho děl jakož i přítomnost inkunábulí v knihovnách svědčí o silném vlivu ve slezském a polském prostředí koncem středověku a na počátku novověku. Tento Jakubův traktát se ještě nedočkal moderní kritické edice ani zevrubné analýzy, třebaže zajisté mnoho vypovídá o pověrečném představovém světě pozdního středověku. Je proto nutno považovat za závažný nedostatek, že jej ani Rožek pro svou práci nepoužil jakož se také nevěnoval dalším pozdně středověkým traktátům, které se zabývají pověrami (mám tu na mysli např. dílo Mikuláše Magnova z Javora, kterým se ostatně už téměř před sto lety zabýval Adolf Franz).

Jakkoli je třeba ocenit autorovu snahu o ucelený pohled na předmět jeho zájmu, nelze zároveň nevidět, že metodologicky ani metodicky se mu téma zvládnout nepodařilo. Při volbě tématu podlehl spíše nynější módnosti diabolismu a satanismu, než aby vycházel z jeho souvislosti se zkoumáním eschatologie a bádáním o posvátnu vůbec. Dějiny ďábla v polské kultuře tedy bude nutno v tomto ohledu napsat znovu.

ZDENĚK UHLÍŘ

Poděkování Janu Hellerovi

Profesor Jan Heller se vzdal ze zdravotních důvodů vedení časopisu Religio. Členové redakční rady mu děkují za dosavadní práci. Jistě se s ním však budeme i nadále setkávat jak na stránkách Religia, tak na zasedáních redakční rady.