Vojtěch Kaše
František Novotný
B. K. Oudová Holcátová
Zdenko Vozár (ed.)

Mezinárodní religionistická studentská vědecká konference Kutná Hora 2012

Sborník prací

KAROLINUM

Mezinárodní religionistická studentská vědecká konference
Kutná Hora 2012
Sborník prací

Vojtěch Kaše
František Novotný
Barbara Kateřina Oudová Holcátová
Zdenko Vozár (editor)

———

Recenzovali: Aleš Chalupa
Radek Chlup
Roman Kečka
Milan Kováč
Milan Lyčka
Dalibor Papoušek

Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2014
© V. Kaše, F. Novotný, B. K. Oudová Holcátová, Z. Vozár, 2014

ISBN 978-80-246-2199-9 (online : pdf)

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2014

http://www.cupress.cuni.cz

Obsah

Předmluva editora 7

Mluvící pes ve Skutcích Petrových a hypotéza o zapamatovatelnosti minimálně kontraintuitivních reprezentací (Vojtěch Kaše) 10
Ďáblovy agentky: Případová studie dílčího motivu v obrazu templářského antirituálu (František Novotný) 34
Moc královny ze Sáby: Proměny obrazu královny ze Sáby od Bible po lidové vyprávěnky 19. století (Barbara Kateřina Oudová Holcátová) 53
Modality posadnutostného fenoménu – smerom k metóde I.: Typológia (Zdenko Vozár) 72

Rejstříky 103

Předmluva editora

Milý čtenáři, bereš do rukou svazek recenzovaných příspěvků z mezinárodní studentské konference religionistů, která se konala roku 2012. Líbezné a historií nabité prostředí Kutné Hory se znovu stalo místem plodné disputace nad náboženskými tématy – tentokrát studentů z bratislavského, brněnského a pražského pracoviště společně s pozorovateli z Krakova. A doufejme, dá-li za pravdu budoucnost, že byla Kutná Hora i svědkem znovuzapojení studentů pražského pracoviště do každoročního setkávaní nad zajímavými a podnětnými tématy religionistiky. Výsledkem setkání je tento volně šiřitelný sborník studentských prací, který pod heslem Karla IV., tj. „aby našli v království stůl k pohoštění prostřený“,[1] přináší stravu bohatou hladovějícím po poznání a nápoj lahodný žíznícím po pravdě.

Vojtěch Kaše přišel s příspěvkem o mluvícím psu z apokryfních Skutků Petrových v kontextu kognitivního přístupu založeného na minimálně kontraintuitivních reprezentacích. Vskutku, mluvící pes není nic běžného a Vojta ukazuje, že existuje další potenciálně plodný rámec čtení textů z úsvitu křesťanství. Tyto texty jsou pro religionistu mimořádně zajímavým pramenem. Spolu s dochovanými fragmenty z jiných náboženských a filosofických kontextů té doby tvoří korpus formálně příbuzných textů s rozličnými obsahovými důrazy. Vždy však pojednávají v duchu té nejlepší pozdní helénistické tradice synkretismu o divotvůrcích, jejich cestách, zázracích, erotice a samozřejmě o poznání, často esoterního charakteru. Nakolik může současná experimentální kognitivní věda pomoci jejich historiografické interpretaci?

1 Joseph M. M. Hermans, M. Nelissen, *Charters of Foundation and Early Documents of the Universities of the Coimbra Group (Varia Letteren)*, Leuven: Leuven University Press 2005, 140 [Praha, 7. 4. 1348]: „in regno sibi mensam propinacionis inveniant“.

Ženství a ďábelskost měly vždy něco společného. Aspoň ve středověku. František Novotný ukazuje na možné způsoby konstruování templářského antirituálu už ve 13. století. Zajímavá kombinace kognitivních konceptů a d'Avrayových racionalit upozorňuje na pět vzorců možného čtení formulářů vyšetřovatelů a jejich protokolů. Ty popisují antirituál, kterého se mimo obligátní kočky účastnily i přeludy několika dam. Král i papež měli své partikulární zájmy v kontextu destrukce templářského řádu a následujících procesech s heretiky na svých dvorech. Právě satanovy kočky a ďáblovy agentky mohou dokumentovat, jak na celý tento proces působil mocenský vliv krále a papeže, kombinovaný se středověkými racionalitami.

Někdy jsou zase ženy tak mazané, že vládnou celému království samostatně již v biblické době. Královna ze Sáby nebyla jen žádoucí, ale také velice chytrá. Měla však smůlu – žila totiž v čase nejmoudřejšího krále světa – Šalomouna. Jejich setkání je však v původní biblické verzi spíš než čímkoliv jiným manifestací politické moci a mazanosti Šalomouna jako Bohem podporovaného panovníka. Barbara Kateřina Oudová Holcátová nám však ukazuje, jak tento příběh v židovském a muslimském prostředí průběhem času měnil svou koncepci. Hádanky, trůn a královniny ostudně chlupaté části těla, odhalené trikem se skleněnou podlahou, se stávají nejen jasným polem pro zkulturnění, ale i prostorem pro symbolickou interpretaci forem moci, které se proměňují v jednotlivých příbězích v duchu nejlepší interpretační tradice Edmunda Leache.

S ženskou částí lidského pokolení mají souvislost i posedlosti, původně považované za výsostný projev hysterie. Dnes máme již za sebou léta pozorování. A mají-li Brazilci, Maročané, Etiopané a Iráčané něco společného, pak je to typologicky obdobný posedlostní substrát. Z extatických forem je právě posedlost výrazným a paradoxně zároveň efemérním projevem náboženského života. Jak různě se nám může jevit posedlost? Jaké jsou její fáze a cykly v kontextu léčebného a rituálního procesu, případně jak se k sobě mají? Jak můžeme dát konkrétní posedlost do dalšího kontextu či komparace bez zásadní redukce pozorované formy? Zdenko Vozár se rozhodl na příkladu čtyř posedlostních variant ukázat na srovnávací možnosti hermeneutické religionistiky v mezioborovém pomezí humanitních a exaktních věd.

Soubor metod a přístupů se zde různí, avšak jedno má vždy společné: ať se již ubírá kterýmkoliv směrem, nalézání poznání a pravdy nám stále klade nové a nové otázky. Proto společně s autory doufám, že Ti, milý čtenáři, tento svazek nejen umožní zodpovědět část starých otázek, ale že

Ti také pomůže formulovat či nalézt otázky zcela nové, které se plodně odrazí jak v Tvém bádaní, tak na dalších konferencích.

Tímto bych chtěl za celý organizační tým poděkovat panu doc. PhDr. Michalu Stehlíkovi, Ph.D., děkanovi Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, bez jehož štědré finanční podpory by se náš projekt nemohl uskutečnit v té podobě, v jaké proběhl. Dále Mgr. Martinu Pehalovi za nesmírně všestrannou podporu a ochotnou pomoc při navrhování, řízení a zaštítění celého projektu. Stejný dík patří i Mgr. Beátě Čiernikové, Ph.D., Mgr. Alešovi Chalupovi, Ph.D., a doc. Radku Chlupovi, Ph.D., kteří si dali tu práci a na úkor svého volného času mi nezištně pomohli sborník sestavit. Díky patří též všem recenzentům a korektorům, kteří pilně a poctivě přečetli všechny příspěvky. Obrovský dík patří jak Evelyně Koubkové, jež na svá bedra naložila hlavní vedení organizace projektu, tak Barbaře Kateřině Oudové Holcátové, která se nám postarala o ubytování, Barboře Fickové a Evě Šikulové za networking a všem ostatním členům Pražského religionistického spolku, kteří nám s organizací projektu pomohli. Svůj díl díku si zasluhuje taky samotný PRS, bez kterého by nás ani nenapadlo vyrazit v trojici bez čtvrtého na pozorování do Telče s vizí pořádání v příštím roce. Rovněž všem ostatním účastníkům konference, bez nichž by na ní ani zdaleka nebyla tak skvělá, podnětná a soutěživá atmosféra. Doufám, že i příště se sejdeme v tak hojném počtu. Příjemné čtení.

Zdenko Vozár
editor

Návrhy, podněty a připomínky ke sborníku zasílejte na jan.meritus@gmail.com.

Mluvící pes ve Skutcích Petrových a hypotéza o zapamatovatelnosti minimálně kontraintuitivních reprezentací

Vojtěch Kaše (nar. 1986 v Plzni) vystudoval religionistiku na FF MU v Brně. Odborně se věnuje ranému křesťanství a možnostem jeho uchopování a vysvětlování prostřednictvím teorií z různých oblastí sociálních a kognitivních věd. K této problematice doposud publikoval několik odborných studií. Na podzim roku 2013 získal výzkumnou pozici v projektu „Ritual and Emergence of Early Christian Religion: Socio-cognitive analysis" (REECR) při Helsinské univerzitě, kde současně zahájil doktorské studium.

Speaking Dog in the *Acts of Peter* and the Hypothesis on Memorability of Minimal Contraintuitive Representations (Summary)

In this paper, I analyze some aspects of the apocryphal *Acts of Peter* in context of ancient literature. My critical argument is that the recent scholarship was limited by using only comparative methodology and social functionalistic questioning by interpretation texts of this type. From this reason, I introduce experimental results from the CSR underlying the hypothesis on memorability of minimal contraintuitive representations. By using these experimental results, I analyze one miracle story involved in the source: the speaking dog. Finally, I construe a model of reception of this text based in theoretical framework of cognitive historiography.

Der sprechende Hund in der *Petrusakten* und die Hypothesis über der Einprägsamkeit der minimallen kontraintuitiven Begriffe (Zusammenfassung)

Dieser Artikel analysiert ausgewählte Aspekte der apokryphen Petrusakten in dem Kontext der antiken Literatur. Meiner kritisch Argument ist, dass die neuerliche Forschungsgeschichte war ganz beschränkt, weil nur die komparatistische Methodologie und die sozialwissenschaftliche Fragestellung verwendet hat. Aus diesem Grund einführe ich die experimentale Erkenntnis aus der CSR, die der Hypothesis über der Einprägsamkeit der minimallen kontraintuitiven Begriffe beweist. Mit dieser Erkenntnis analysiere ich eine Wundererzählung aus der Quelle, die über den sprechenden Hund behandelt. Schließlich konstruierte ich ein Rezeptionsmodel dieser Text im theoretischen Rahmen der kognitiven Historiografie.

Úvod

V této práci hodlám nastínit způsob, jakým může experimentální výzkum přispět k vysvětlování historického procesu šíření náboženských představ. Na konkrétní rovině se zaměřím na raně křesťanské apokryfní *Skutky Petrovy*, které spolu s jinými apokryfními skutky již od svého vzniku budily mezi čtenáři rozporuplné reakce. Patrně v tom hrálo roli i zařazení tzv. *zázračných vyprávění*. Jednomu z nich, které pojednává a mluvícím psovi, se budu věnovat především. Pokusím se poukázat na rozdíl mezi mentálním reprezentováním takovéhoto zázračného vyprávění a aktuálním přesvědčením o jeho *pravdivosti*.

1. Povaha pramene a původní recepce

Hlavním rukopisem *Skutků Petrových* je latinský překlad spisu, nazvaný podle místa nálezu, jímž byla katedrální knihovna v italském městě Vercelli, *Actus Vercellenses*. Rukopis je součástí kodexu pocházejícího z 6. či 7. století.[2] Spis byl vydán pod názvem *Actus Petri cum Simone* v kritickém vydání *Acta apostolorum apocrypha* Richarda A. Lipsia a Maxe Bonneta

2 K problematice rukopisu viz Anthony Hilhorst, „The Text of the *Actus* Vercellenses", in: Jan N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism,* Leuven: Peeters 1998, 148–160.

v roce 1891.[3] Pro vlastní téma této studie je hodna pozornosti také jedna parafráze spisu, a to podání několika kapitol v díle *Chronographia* byzantského historika Jana Malaly z 6. století, které zachycují především dvě zázračná vyprávění (Ioannes Malalas, *Chronographia* X, 32–35).[4] Vznik spisu se datuje do konce 2. století. V přesném určení se badatelé různí s ohledem na chronologii vzniku dalších raných apokryfních skutků, o jejichž závislosti se vedou spory.[5] K lokalizaci vzniku lze říct snad jen tolik, že ačkoli je podstatná část děje situována do Říma, nezdá se být s ohledem na topografické nepřesnosti jako místo vzniku pravděpodobný.[6]

Nejstarší zmínka, která se s určitou pravděpodobností týká i *Skutků Petrových*, se nachází na začátku III. knihy Eusebiových *Církevních dějin*:

> Petrův list zvaný první všichni uznávají za pravý. I starší církevní učitelé jej jako pravý používali ve svých vlastních spisech. Co se týče tak zvaného druhého listu, zachovala se nám tradice, že nepatří k novozákonním knihám. Přesto se však mnohým zdál užitečný (*pollois chrésimos faneisa*) a byl proto s ostatními spisy pilně čten. Avšak spisy, které nesou označení jeho s*kutky* (*autú praxeón*), nazývají se jeho *evangeliem* (*auton onomasmenon evangelion*), tak řečené *kázání* (*to te legomenon autú* kérygma) a onoho *zjevení (apokalypsin*), nejsou, jak víme, vůbec počítány ke katolickým spisům *(úd holós en katholikois ismen paradedomena*), ježto žádný církevní spisovatel (*ekklésiastikos syngrafeus*) ani z těch starších ani z naší doby jich jako svědectví nepoužil (*ex autón synechrésato martyriais*) (*Hist. eccl.* III,3,38–39).[7]

Pozdější zmínky se obvykle týkají korpusu pěti nejstarších apokryfních skutků, který podle všeho od 4. století koloval mezi manichejci. Augustinus se k této sbírce odmítavě vyjadřuje ve své polemice s Faustem, jemuž její užívání připisuje.[8] Podobně Augustinův současník Filastrios

3 Richard A. Lipsius – Max Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig: Hermann Mendelsohn 1891, 45–103.

4 Viz edici Ioannes Malalas, *Chrographica* (ed. Ludwig Dindorf), Bonn: Weber 1831, 251–256. Viz též český překlad „Svědectví Jana Malaly", in: Jan A. Dus (ed.), *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy* II, Praha: Vyšehrad 2003, 164–167.

5 Srov. Jan N. Bremmer, „The Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership", in: idem (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven: Peeters 2001, 149–170.

6 J. A. Dus (ed.), *Příběhy apoštolů…*, 107; Christiane M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel: Rewriting the Past*, Oxford: Oxford University Press 2003, 27.

7 Překlad podle Eusebios z Kaisareie, *Církevní dějiny*, Praha: Česká katolická charita 1988, upravený podle řeckého originálu Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Graeca XX: Eusebios Pamphili*, Petit-Montrouge: J.-P. Migne 1857.

8 K tomu viz Wilhelm Schneemelcher – Knut Schäferdiek, „Apostelgeschichten des 2. und

z Brescie se ve svém *Katalogu herezí* pozastavuje nad tím, že v podobné sbírce, jejíž užívání předpokládá u manichejců, gnostiků, nikolaitů a valentiniánů (*Cat. haer.* 88,3), „dobytek, psi a šelmy promlouvají (*pecudes et canes et bestiae loquerentur*)" (*Cat. haer.* 88,7).[9]

Spisy shromážděné v této hypotetické sbírce byly v pozdější tradici připisovány údajnému manichejci Leuciu Charínovi. Za autora Skutků Petrových, Janových, Ondřejových, Tomášových a Pavlových jej považoval v 2. pol. 9. století *Fótios* ve svém výpisu z četby zvaném *Bibliothéké*. Fótius je kritický nejen po stránce obsahové, ale i jazykové. Podle něj jazyk „knihy [sbírky pěti nejstarších apokryfních skutků] je zcela neuhlazený a podivný". Autorův „styl se nevyznačuje hladkým a nestrojeným způsobem vyjadřování a z něho plynoucím přirozeným půvabem, který dává tvar jazyku evangelií a apoštolů. Po tom tu není ani stopy" (*Phot. bibl.* 114).[10]

2. Dosavadní bádání

2.1 „Antický román"

Od konce 19. století se řada autorů pokoušela blíže vyznačit vztah apokryfních skutků k dobové antické literatuře a jiným raně křesťanským textům. Značná pozornost byla věnována vztahu apokryfních skutků k antickému románu.[11] Avšak jak jednotlivé apokryfní skutky, tak antický román vykazují značnou různorodost. Problémem je i skutečnost, že antika výraz pro to, čemu říkáme román, nemá.[12]

Základní „charakteristikou románu, ať už moderního či antického, je způsob, jímž reprezentuje záměrnou souhru skutečnosti a fantazie, faktu a fikce".[13] U antického románu Rosa Söderová vymezila pět základních

3. Jahrhunderts: Einleitung", in: Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen: J. C. B. Mohr ³1964, 110–124: 119.

9 Viz edice Friedrich Marx (ed.), *S. Filiastrii diversarum hereson liber*, Praha – Wien – Leipzig: F. Tempsky – G. Freytag 1898.

10 Cit. podle J. A. Dus (ed.), *Příběhy apoštolů*…, 44; viz též anglický překlad Photius, *Bibliotheca or Myriobiblon* (online), dostupné z: <http://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm> [24. 3. 2012].

11 Viz především Rosa Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart: Kohlhammer 1932.

12 Richard Pervo, „The Ancient Novel Becomes Christian", in: Gareth Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, 685–712: 685.

13 Gerhard van den Heever, „Novel and Mystery: Discourse, Myth, and Society", in: Jo-Ann

prvků: (1) cestování, (2) aretologii, (3) teratologii, (4) tendenční prvek a (5) erotický prvek.[14] Ty lze dobře ilustrovat např. na *Životopisu Apollónia z Tyany* Flavia Filostrata z počátku třetího století.[15] Hrdina tohoto biografického románu vystupuje na řadě různých míst (cestování), svou ctnost demonstruje mnoha znameními (aretologie; z řec. *areté*, ctnost), která se pojí se zázračnými prvky spojenými již s jeho narozením (teratologie; z řec. *teras*, zázrak). Spis také propaguje asketicko-filosofické ideály pythagorejské filosofie (tendenční prvek), čímž značně oslabuje prvek erotický, jinde v antickém románu prvořadý.

Söderovou vytyčené prvky lze v různé míře identifikovat i v apokryfních skutcích. Řada aspektů je zde však poněkud přeznačena. V případě *Skutků Petrových* je značně oslaben prvek cestování, zvýrazněn prvek teratologický a přeznačen prvek erotický: podobně jako v případě *Životopisu Apollónia z Tyany* zde jde o podřízení sexuality hodnotově vyšším asketickým ideálům.

Nikoli nedůležitou je otázka adresátů antických románů. Velké množství fiktivních prvků vedlo řadu badatelů k představě o popularitě těchto textů především mezi nižšími sociálními vrstvami. Avšak již podoba nalezených papyrů prokazuje, že šlo o texty opisované patrně pro tytéž zájemce, kteří si vyžadovali opisy tzv. „vyšších" literárních žánrů.[16] Některé zmínky z korespondence vzdělaných a majetných občanů např. prokazují vysokou oblibu erotického románu mezi těmito vrstvami.[17]

Problematickým aspektem je vztah reality a fikce v těchto textech v představách antických čtenářů. V tomto ohledu se názory badatelů značně různí. V následujícím se omezím na biografický román, ke kterému mají apokryfní skutky patrně nejblíže. Richard Bauckman rozlišuje dva druhy antické biografie: „historickou, která zůstala blízká platné historické metodě, a (...) novelistickou, která i když používala prameny, ponechávala více či méně svobodu tvůrčí imaginaci".[18] Apokryfní

A. Brant – Charles W. Hedrick – Chris Shea (eds.), *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian Narrative*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2005, 89–114: 93.

14 R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*..., 3–4. Viz též H Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostolakten: Eine Einführung*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005, 18; J. A. Dus, *Příběhy apoštolů*..., 61–79.

15 K dalšímu viz český překlad Filostratos, „Životopis Apollóna z Tyany" (přeložil František Štuřík), in: Růžena Dostálová et al. (eds.), *Antická próza: O cizích osudech*, Praha: Odeon 1972, 141–395.

16 Ewen Bowie, „The Ancient Readers of the Greek Novels", in: Gareth Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, 87–106: 93.

17 Ibid.

18 Richard Bauckham, „Imaginative Literature", in: Philip Esler (ed.), *Early Christian World* I–II, London: Routledge 2000, 791–812: 804.

skutky pak klade do vztahu k druhému typu.[19] Proti tomu Gerhard van den Heever upozorňuje, že v době helénismu došlo k zásadní proměně historiografie jako celku, přičemž se „hranice oddělující historii a fikci rozmazaly v takovém měřítku, že se historie sama stala fikcí, a to pouze fikcí". Romány nalezly svoje uplatnění v tom, že nabídly možnost psaní historie jako barvité biografie.[20] Tím si van den Heever vytváří prostor pro sociálněvědné kladení otázek zdůrazněním, že obojí, totiž jak fikce, tak historie, „jsou diskursivními praktikami, které vytvářejí minulost, jež může být studována nebo jíž může být porozuměno ze současnosti".[21]

Ve vztahu k apokryfním skutkům se zde objevuje celá řada badatelských podnětů. Ale jak upozorňuje Christiane M. Thomasová, označení apokryfních skutků za román otevírá víc otázek než řešení.[22] Čím se apokryfní skutky od antického historicko-biografického románu liší? Kdo byli autoři těchto spisů, jaké čtenáře pro své spisy zamýšleli a kdo těmito čtenáři skutečně byli? Jak byly tyto texty vnímány z literárního hlediska a v jakém smyslu v nich byl různými čtenáři pojímán vztah mezi fikcí a historií? Proč tyto texty vůbec vznikaly a v jakém smyslu má význam považovat je za křesťanské?

Badatelé obvykle předpokládají, že apokryfní skutky patří k lidovému literárnímu žánru sloužícímu potřebám nižších společenských vrstev. Tento argument podkládají poměrně nízkou literární úrovní těchto spisů a zahrnutím množství zázračných prvků.[23] Do jisté míry tak navazují na hodnocení pobouřených křesťanských autorů zmíněných výše.

Thomasová si klade otázku, „jak by antičtí čtenáři dílo klasifikovali a jak by odpověděli na jeho implicitní tvrzení o tom, že převypravuje události minulosti".[24] *Skutky Petrovy* podle ní „nevykazují žádné povědomí o žánrových konvencích literárních děl" a nejsou myšleny jako seriózně míněný literární projekt.[25] Přesto je však podle Richarda Perva např. v případě *Skutků Pavlových* pochybné, že by antický knihovník, např. z doby kolem roku 175, „který by byl postaven před řecké *Metamorfózy* připisované Lúkiovi z Patry, *Leukipu*, *Příběhy efezské* a *Skutky Pavlovy*, bez zaváhání umístil první tři tak říkajíc na jednu polici a poslední někam

19 Ibid.
20 G. van den Heever, „Novel and Mystery: Discourse, Myth, and Society...", 104.
21 Ibid., 94.
22 Ch. M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel...*, 3.
23 Viz např. J.-H. Klauck, *Die apokryphe Apostelakten...*, 19.
24 Ch. M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel...*, 12.
25 Ibid., 11–12.

jinam“.[26] Než se však pokusím tyto poznatky důsledněji vyhodnotit, nastíním vztah apokryfních skutků ke skutkům kanonickým.

2.2 Apokryfní vs. kanonické skutky

Nemálo badatelů se domnívá, že motivem k sepsání apokryfních skutků byl zájem o doplnění skutků kanonických. Např. podle Richarda Bauckhama byla hlavní pohnutkou k jejich sepsání skutečnost, že „se křesťanům druhého století zdály být kanonické skutky nedokončené v tom, že jejich příběh nepokračoval tak dalece jako v případě Pavlovy smrti, protože Petr a Jan zmizeli bez vysvětlení z vyprávění v jeho počáteční fázi“.[27] Již Schneemelcher a Schäferdiek však upozornili, že historie v kanonických *Skutcích apoštolů* stojí v příkrém protikladu k „přehnaným fantaziím a nanejvýš volné kompozici v *apokryfních skutcích*“.[28] Jasně vymezený teologický záměr kanonických skutků, využívající zázračná vyprávění pouze jako sekundární leitmotivy, přivádí tyto autory k závěru, že apokryfní skutky nelze počítat ke stejnému literárnímu žánru.[29] Zájem apokryfních skutků totiž „spočívá v osudech a činech apoštolů, ne však v dějinách církve jakožto nějaké nové epochy Bohem uspořádaných dějin spásy“.[30]

S vědomím těchto skutečností dospívá Thomasová k závěru, že apokryfní skutky vykazují mnohem více styčných bodů s evangelijním žánrem. Podle ní dokonce skutečnost, že jsou „apokryfní skutky více podobné evangeliím než jakékoli jiné skupině literárních děl, signalizuje nový směr v bádání o apokryfních skutcích: literární problémy těchto dvou děl mohou být řešeny pouze v tandemu“.[31] Podobně jako v případě bádání o historickém původu a vývoji textu evangelií je totiž nutné soustředit pozornost na spolupůsobení ústní a literární tradice. Obojí hrálo roli taktéž ve vývoji *Skutků Petrových*. Otázkou však není, zda byl pramen nějakého dokumentu psaný nebo ústní, ale skutečnost, jakými prostředky byl tento zdroj přisvojován.[32] Jinými slovy, při studiu takových textů, jako jsou *Skutky Petrovy*, musíme mít na paměti skutečnost,

26 R. Pervo, „The Ancient Novel Becomes Christian...“, 694.

27 R. Bauckham, „Imaginative Literature...“, 799. Podobně též J.-H. Klauck, *Die apokryphe Apostelakten...*, 93–94.

28 W. Schneemelcher – K. Schäferdiek, „Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts...“, 112, 114.

29 Ibid., 113.

30 Ibid., 114.

31 Ch. M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel...*, 5.

32 Ibid., 14–15.

že jejich ranější verze vždy sloužily jako prameny pozdějších a později vzniklé jako redakce dřívějších.[33]

Tato textová fluidita je jedním z rysů, které apokryfní skutky obecně a *Skutky Petrovy* konkrétně částečně vyvazují ze žánru antického románu, s nímž má jinak tato literatura řadu podobností. Pro vlastní téma této studie je důležité především to, že ty prvky *Skutků Petrových*, kterými se budu níže zabývat, vykazují navzdory předpokládaným redakčním zásahům relativní stabilitu, a to přes svoji teologickou kontroverznost.

2.3 Sociálněvědné kladení otázek

Již od dob formativní fáze sociologie náboženství není bádání o raném křesťanství cizí sociálně funkcionalistický způsob tázání.[34] Jeho aktualita pro bádání o raném křesťanství spočívá i ve skutečnosti, že jedním z klíčových problémů obyvatel řecko-římského světa v době helénismu byla otázka kolektivní identity.[35] Ve vztahu antického náboženství k románu to van den Heever vyjádřil zdůrazněním, že „skrze fikci můžeme číst smysl společnosti samé, její vlastní existenci jako diskursivní formaci předváděnou ve velkém množství vyprávění, která vytváří".[36] V návaznosti na Burtona L. Macka[37] nahlíží van den Heever antické náboženství jako sociální formování, což nás podle něj přivádí blíže k porozumění náboženství v antickém světě jako celku.[38] Během sociálního formování dochází k experimentování s mýtotvorbou, kterou uchovávají právě texty.

Tento způsob tázání je v případě bádání o *Skutcích Petrových* přinejmenším implicitně přítomný v řešení otázky autorství, editorství a užívání tohoto textu.[39] Badatelé nakonec dospívají k otázce, jakou funkci text primárně plnil. Např. podle Thomasové bylo primární funkcí tohoto

33 Ibid., 10.

34 Gerd Theissen, „Zu forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung", in: idem, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck ³1989, 3–34: 20–34.

35 Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York – London: T & T Clark 2009. Srov. též. kritiku projekce moderního individualismu do antického světa in Luther H. Martin, „The Anti-Indivdualistic Ideology of Hellenistic Culture", *Numen* 41, 1995, 117–140.

36 G. van den Heever, „Novel and Mystery: Discourse, Myth, and Society...", 96.

37 Burton L. Mack, „Social Formation", in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study Religion*, London: Cassell 2000, 283–296.

38 G. van den Heever, „Novel and Mystery: Discourse, Myth, and Society...", 110.

39 Viz především Matthew C. Baldwin, *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

textu vyprávění o minulosti,[40] které však bylo v různých redakcích přeznačováno s ohledem na potřeby doby. Její hypotézou v této souvislosti je, že v latinském překladu *Actus Vercellenses* byla primární propaganda textu, zaměřená na obrácení nevěřících, přeznačena propagandou sekundární, zacílenou k znovuobrácení apostatů.[41]

Mým argumentem s ohledem na tento badatelský diskurs je, že některé prvky tohoto spisu mohou být uspokojivě interpretovány pouze tehdy, budou-li z tohoto typu tázání vyjmuty. To je právě případ zázračných vyprávění. Aby byl můj argument zřejmý, představím nejprve jednu klasickou sociálněvědnou teorii zázračných vyprávění.

2.4 Theissenova teorie zázračných vyprávění

Jeden z nejpropracovanějších metodologických přístupů k raně křesťanským zázračným vyprávěním rozpracoval primárně ve vztahu k evangelijní látce ve své habilitační práci Gerd Theissen.[42] Ve své analýze rozlišuje synchronní, diachronní a funkcionalistický přístup. Pro synchronní přístup je důležitá lingvistická analýza rozlišující v zázračných vyprávěních tři neopominutelné prvky: *charaktery*, *motivy* a *témata*.[43] *Charaktery* odpovídají jednotlivým postavám vyprávění, *motivy* nejmenším, nevyvázatelným narativním elementům a *témata* základním myšlenkám narace, které dávají vnitřní prostor dvěma předchozím prvkům.[44] Předmětem analýzy na synchronní rovině v důsledku toho je „nalézt specifickou kompoziční strukturu podpírající veškerá zázračná vyprávění".[45] Od tohoto ideálu na strukturálně sémantické rovině se sice jednotlivá literární vyjádření liší, avšak předpokládají ho.

Diachronní přístup řeší otázku výsledku a zdroje vývoje jednotlivých zázračných vyprávění, jakožto jednotlivých elementů v procesu tradice.[46] Podle Theissena „diachronní proměny v textech obvykle zůstávají v rámci existujících generických struktur" a pouze „aktualizují virtuální vztahy uvnitř kompozičních sekvencí a paradigmatických polí".[47] Je si

40 Ch. M. Thomas, *The* Acts of Peter*, Gospel Literature, and the Ancient Novel*..., 13.

41 Ibid., 26–30.

42 G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh: Gerd Mohn 1974. Dále citováno podle anglického překladu idem, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition,* Edinburgh: T. & T. Clark 1983.

43 Ibid., 3.

44 Ibid., 4–8.

45 Ibid., 8.

46 Ibid., 17.

47 Ibid., 18.

také již v této knize ze 70. let vědom, že má jeho přístup blízko ke generativní gramatice Noama Chomskyho, avšak pochybuje, „že by to mohlo přispět k obecnému porozumění [jeho] tezi“.[48] Na těchto úrovních Theissen v podstatě předznamenává kognitivní přístup. Předpokladem jeho přístupu na funkcionalistické rovině je pak teze, že jednotlivé literární žánry, mezi něž zázračná vyprávění patří, „jsou mnohem více vyjádřeními dějinných životních světů (*Lebenwelt*)“ a jejich obměny odrážejí „změny v historickém a sociálním životě“.[49] Funkci v návaznosti na teoretické předpoklady sociálních věd spatřuje nikoli v intencích aktérů, které by byly v těchto vyprávěních jakožto specifickém druhu sociálního jednání zahrnuty, ale v podmínkách, které jim daly vzniknout. Funkce může být trojího druhu: sociální, nábožensko-historická a existenciální.[50] Ze sociální perspektivy umožňuje sociologie literatury a sociologie náboženství „interpretovat zázračná vyprávění jako symbolické interakce, ve kterých probíhají procesy integrace a konfliktu“.[51]

2.5 Kritika funkcionalistického pojetí zázračných vyprávění

Theissenem vymezený funkcionalistický přístup je z určitého hlediska poměrně problematický. Kognitivní mechanismy zakládající lidskou imaginaci, která zodpovídá za vytváření a strukturování zázračných vyprávění, se totiž o funkci těchto vyprávění pro vývoj společnosti a existenciální uspokojení jedince patrně příliš nestarají, přinejmenším ne primárně.[52]

Jak bude ukázáno v následující části této studie, důležitou je také okolnost, v jakém rozsahu a smyslu bylo zázračným vyprávěním v různých textech ranými křesťany vůbec věřeno. Jsou-li kladeny po bok antických románů, otázka po přesvědčenosti raných křesťanů o zde tradovaných zázračných vyprávěních v podstatě odpadá: „Protože je nesporně pravdou, že si čtenáři [antických] romantických románů byli dobře vědomi, že ‚život takto nevypadá‘, je pravděpodobné, že čtenáři a posluchači apokryfních skutků byli rovněž dobře poučeni.“[53] V tomto ohledu se u funkcionalisticky orientovaných badatelů zdá, jako by byli zmateni pozdějšími antickými křesťanskými autory, kteří s apokryfními

48 Ibid., 23.
49 Ibid., 25.
50 Ibid., 28–40.
51 Ibid., 31.
52 Srov. Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001, 26.
53 R. Pervo, „The Ancient Novel Becomes Christian...“, 694.

skutky měli potíž tehdy, pokud se tyto texty svým obsahem sice podobaly (taktéž až později) autorizovanému pojetí křesťanských dějin, avšak s tímto pojetím se rozcházely. Na základě toho antickým autorům nezbylo než přiřknout jejich autorství a užívání nějakému jinému proudu, než jehož se cítili být součástí.

Z této perspektivy totiž badatelé u textu následně směřují k otázkám funkce textů pro formování alternativních raně křesťanských identit, které však posluchačům, redaktorům a čtenářům těchto textů mohly být s ohledem na toto jejich sociální jednání značně cizí. Zahrnutí zázračných vyprávění do raně křesťanských textů a skutečnost, že jim i my jako „zázračným" rozumíme, totiž slovy Istvána Czachesze především demonstruje, že „jak antičtí, tak současní čtenáři mají kognitivní struktury, které jim umožňují vyprávění o magických skutcích zpracovat a pokládat je za zajímavé",[54] a to bez ohledu na to, zda jsou přesvědčeni o jejich historické pravdivosti.

Někteří badatelé poukázali na podobnost apokryfních skutků s evangelijním žánrem. Toto srovnání rozvinul především István Czachesz při analýze společných jazykových obratů v dochované části *Petrova evangelia* a jednotlivých apokryfních skutků.[55] Czachesz dokonce dospěl k závěru, že nemůžeme vyloučit, že se martyrologická tradice o Ježíši, zachycená v kanonických evangeliích, vyvíjela po jistou dobu paralelně s martyrologickými vyprávěními o jednotlivých apoštolech, a docházelo tak k vzájemnému ovlivňování.[56] Czachesz taktéž předpokládá, že tyto paralely jsou do jisté míry výsledkem kognitivních omezení při tvorbě tzv. skriptů: „Že je si většina křesťanských pašijových vyprávění, apokryfních skutků a martyrií navzájem dosti podobná, není záležitostí literárního vlivu, ale díky omezením, kterými martyrologický skript působí tlak na kognici."[57] Je možné usuzovat, že podobná omezení platí i v případě zázračných vyprávění. S ohledem na tyto problémy se zdá být na místě přiblížit některé experimentální poznatky z oblasti kognitivní vědy o náboženství, které nakonec umožní pohlédnout na konkrétní pasáž *Skutků Petrových* v poměrně jiném světle.

---

54 István Czachesz, „Explaining Magic: Earliest Christianity as a Test Case", in: Luther H. Martin – Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, London: Equinox 2011, 141–165: 151–152.

55 I. Czachesz, „The Gospel of Peter and the Apocryphal Acts of the Apostles: Using Cognitive Science to Reconstruct Gospel Tradition", in: Tobias Nicklas – Thomas J. Kraus (eds.), *Das Evangelium nach Petrus: Text, Intertexte, Kontexte*, Berlin: DeGruyter 2007, 245–261.

56 Ibid., 261.

57 Ibid., 258.

3. Experimentální výzkum

3.1 Kognitivní věda a teorie intuitivní ontologie

V kontextu kognitivní vědy o náboženství se pojem náboženství používá k označení komplexu jevů různého druhu a původu, které se za specifických kulturních souvislostí objevují společně. Jedním z těchto jevů jsou sdílené mentální reprezentace, které odkazují k předpokládaným objektům vykazujícím vlastnosti porušující základní intuice ohledně fungování přirozeného světa. Tzv. standardní model kognitivní vědy o náboženství[58] používá explicitně *etickou* terminologii, a to konkrétně v tomto kontextu sousloví *minimálně kontraintuitivní reprezentace*. Kognitivní věda obecně je definována zájmem o systémy zpracovávající informace.[59] Specifickým souborem informací jsou právě mentální reprezentace, které proto mají v kognitivní vědě zcela ústřední místo.[60] Je-li mentální reprezentace komunikována, lze mluvit o tzv. veřejné reprezentaci.[61] Reprezentace vyjádřená v jazyce představuje pojem. Důležitou schopností člověka je utváření reprezentací druhého řádu, reprezentací reprezentací, tzv. metareprezentací.[62] To zakládá rozlišení mezi tím, zda mysl reprezentací pouze disponuje, nebo zda k ní zaujímá určitý propoziční postoj, jakým může být např. věření.

Určité mentální mechanismy[63] zodpovídají za to, že lidé již od velmi útlého věku, a to dokonce několika měsíců, třídí objekty vnějšího světa do několika základních kategorií. Tím se zabývá tzv. teorie intuitivní ontologie.[64] Podle Justina L. Barretta lidé intuitivně rozlišují 1) prostorové entity, 2) pevné objekty, 3) živoucí věci (které se samy nepohybují), 4) živočichy a 5) osoby, u nichž vstupují do specifických vztahů vlastnosti, jako je 1) prostorovost, 2) fyzikalita, 3) biologičnost, 4) animálnost

58 Viz E. Thomas Lawson, „Religious Thought and Behavior", *WIREs Cognitive Science* 3, 2012, 525–532: 528–530.

59 Viz Howard Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution,* New York: Basic Books 1985.

60 Ibid., 6.

61 Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Malden: Blackwell Publishers 1996, 81.

62 D. Sperber, „Introduction", in: idem, *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, Oxford: Oxford University Press 2000, 1–13.

63 William Bechtel, *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*, New York – London: Routledge 2008.

64 Frank C. Keil, *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*, Cambridge – London: Harvard University Press 1979; idem, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, Cambridge – London: MIT Press 1989.

a 5) mentalita.[65] Toto rozlišování lidé činí na základě tzv. intuitivní fyziky, biologie a psychologie.

3.2 Intutivní ontologie a minimálně kontraintuitivní reprezentace

Podle Pascala Boyera lze náboženské reprezentace charakterizovat především tím, že *minimálně porušují intuitivní očekávání spjatá s jednotlivými ontologickými kategoriemi*, a to buď přímým *porušením* některé vlastnosti, nebo *přenosem* vlastnosti z kategorie jedné na kategorii druhou. Nejde tedy o nějaké speciální „náboženské mechanismy", ale o mechanismy běžné kognice, jako je intuitivní ontologie.[66] Boyer postuloval hypotézu, že toto činí dané reprezentace snáze zapamatovatelnými a v důsledku toho úspěšnějšími ve vertikálním i horizontálním kulturním přenosu. Tento typ reprezentací náboženství sdílí s pohádkami, mytologiemi či různými uměleckými artefakty, jako jsou literární díla.

Příkladem klasického minimálního porušení intuitivních očekávání může být reprezentace „nesmrtelný člověk" (porušení intuitivní biologie), příkladem přenosu může být reprezentace „mluvící strom" (přenos mentality, která náleží pouze kategorii osoby, na kategorii živoucí objekt). Minimalita spočívá v tom, že jsou porušeny buď jedna, nebo dvě vlastnosti. U reprezentací, u kterých je porušeno vlastností více, se již efekt větší zapamatovatelnosti neprojevuje.

3.3 Kumulace experimentálních poznatků

První experimenty provedl Boyer s Charlesem Ramblem[67] a paralelně s nimi Justin L. Barrett s Melanií A. Nyhofovou.[68] Barrett s Nyhofovou zkoumali zapamatovatelnost minimálně kontraintuitivních reprezentací na prvcích z příběhů. Např. jeden z příběhů, nazvaný „Cesta domů", pojednává o chlapci a dívce na cestě ze školy, kde se setkají s šesti běžnými a šesti minimálně kontraintuitivními jevy. Příběh byl podán tak, že ho

65 Justin L. Barrett, „Coding and quantifying counter-intuitiveness in religious concepts: Theoretical and Methodological Reflections", *Method and Theory in the Study of Religion* 20, 2008, 308–338: 317–322.

66 P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religio*n, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994, 91–92.

67 Pascal Boyer – Charles Ramble, „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations", *Cognitive Science* 25, 2001, 535–564.

68 Justin L. Barrett – Melanie A. Nyhof, „Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials", *Journal of Cognition and Culture* 1, 2001, 69–100.

každý participant dostal na papíru, poté měl určitý čas na přečtení, načež mu byl příběh odebrán a na omezený čas mu byla odvedena pozornost. Následně dostal za úkol na prázdný list papíru vypsat položky, které si zapamatoval. Autoři uzavírají, že všechny čtyři experimenty „podporují Boyerovu teorii, že kontraintuitivní pojmy mají výhody pro přenos, které vysvětlují běžnost a snadnost komunikování mnoha nepřirozených kulturních pojmů".[69]

Boyer a Ramble provedli obdobnou sérii experimentů, při které využívali příběh zvaný „Muzeum". Jejich cílem však především bylo replikovat experiment v různém kulturním prostředí, aby eliminovali kulturní podmíněnost paměti. Metoda byla identická s Barrettem a Nyhofovou. V dalších replikacích experimentu šlo především o přezkoumání těchto výsledků v jiných kulturních prostředích, konkrétně v Gabonu a Nepálu. Jelikož bylo dosaženo obdobných výsledků, bylo možné uzavřít, že „kulturní rozdíly nemají žádný znatelný vliv na zapamatování si porušení na úrovni kategorií".[70]

V sérii experimentů publikovaných v roce 2006,[71] které provedl Ara Norenzayan a kolektiv, bylo participantům přímo sděleno, že půjde o experiment zkoumající paměť, a jednotlivé položky jim byly předloženy v podobě náhodně uspořádaného seznamu. Na rozdíl od předchozích experimentů se jednalo pouze o dvouslovná spojení, jako např. „žíznivé dveře" vs. „zavírající se dveře" či „žíznivá kočka" vs. „zavírající se kočka". Experiment byl obohacující v tom smyslu, že zkoumal nejen bezprostřední vyvolání, ale i zapamatování po jednom týdnu. A právě toto zapamatování s časovým odstupem potvrdilo Boyerovu predikci.[72]

V jednom z nedávných experimentů se M. Afzal Upal pokusil vytvořit lépe kontrolovatelný rámec, a to tím, že pracoval s příběhy, které obsahovaly buď jednoho, tři či šest minimálně kontraintuitivních činitelů.[73] Reagoval zde na diskuzi otevřenou jiným kolektivem autorů o několik let dříve.[74] V jedné z replikací vnesl do formalizovaných příběhů experimentu morální prvek. Tyto příběhy obsahovaly vždy dva protagonisty v krátkém

69 Ibid., 91.

70 P. Boyer – C. Ramble, „Cognitive Templates for Religious Concepts...", 552.

71 Ara Norenzayan – Scott Atran – J. Faulkner – M. Schaller, „Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives", *Cognitive Science* 30, 2006, 531–553.

72 Ibid., 539–541.

73 M. Afzal Upal, „Memory, Mystery and Coherence: Does the Presence of 2–3 Counterintuitive Concepts Predict Cultural Success of a Narrative?", *Journal of Cognition and Culture* 11, 1/2, 2011, 23–48.

74 Ara Norenzayan – Scott Atran – J. Faulkner – M. Schaller, „Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives", *Cognitive Science* 30, 2006, 531–553.

dialogu a morální ponaučení. Oba protagonisti byli buď kontraintuitivní, či nikoli a jejich kontraintuitivní vlastnost byla buď koherentní s morálním ponaučením, či nikoli. Každý příběh tak existoval ve čtyřech verzích: 1. koherentní-kontraintuitivní (CC); 2. koherentní-intuitivní (CI); 3. inkoherentní-kontraintuitivní (IC); 4. inkonherentní-intuitivní (II).[75]

První příběh se jmenoval „Anonymita je bezpečnější" a ve verzi CC vypadal následovně: Vševidoucí žena (protagonista 1) vidí dokonce i neviditelného muže (protagonista 2). Poradí mu, že když se stane viditelným, bude šťastnější. Když se však muž zviditelní, prohlásí, že „anonymita je bezpečnější" (morální ponaučení). Ve verzi CI vystupovala „přímočará žena" a „samotářský muž" (vazba na morální ponaučení) a ve verzi IC „muž s chodidly místo rukou" a „žena ze železa" (s morálním ponaučením není žádný vztah). Ve verzi II pak „muž s hnědými vlasy" a „žena s černými kruhy kolem očí" (s morálním ponaučením není žádný vztah).[76]

Každý participant dostal několik takto strukturovaných příběhů v odlišných verzích a měřena byla 1) zapamatovatelnost protagonistů, 2) zapamatovatelnost celého příběhu a 3) zapamatovatelnost příběhu po odečtení procentuální zapamatovatelnosti protagonistů. V případě zde představeného příběhu bylo dosaženo signifikantních výsledků, které prokázaly především výrazně vyšší zapamatování protagonistů a zapamatovatelnost příběhu po odečtení procentuální zapamatovatelnosti protagonistů v případě koherentní-kontraintuitivní formy.[77]

3.4 Precizování terminologie

Některé z výše zmíněných studií se ale poněkud vzdálily původnímu Boyerovu pojetí minimálně kontraintuitivních reprezentací. Především to platí o experimentech Norenzayana a kolektivu, kteří jako minimálně kontraintuitivní reprezentace zkoumali seznam dvouslovných spojení.[78] Barrett upozornil, že v případě, že nebude uveden kontext, reprezentace patrně bude zpracována spíš jako metafora než jako kontraintuitivní reprezentace s animálností, k níž se váže potřeba pít.[79] Aby bylo možné

75 M. A. Upal, „Memory, Mystery and Coherence...", 33.

76 Ibid., 34.

77 Ibid., 35.

78 A. Norenzayan et al., „Memory and mystery...", 536.

79 J. L. Barrett, „Coding and quantifying counter-intuitiveness in religious concepts: Theoretical and Methodological Reflections", *Method and Theory in the Study of Religion* 20, 2008, 308–338: 315.

se těchto nedostatků do budoucna vyvarovat, navrhl Barrett způsob, jak povahu kontraintuitivity kódovat.

Jak jsem uvedl výše, Barrett rozlišuje pět kategorií, kterými jsou 1) PROSTOROVÉ OBJEKTY, 2) PEVNÉ OBJEKTY, 3) ŽIVOUCÍ VĚCI, 4) ŽIVOČICHOVÉ a 5) OSOBY, u nichž vstupují do specifických vztahů vlastnosti: 1) prostorovost (p), 2) fyzikalita (f), 3) biologičnost (b), 4) animálnost (a) a 5) mentalita (m). Jednotlivé pojmy a jejich porušení a přenosy pak Barrett značí následovně: Objekt přináležící k určité kategorii se píše majuskulemi. *Přenos vlastnosti* z jiné kategorie se značí prvním písmenem příslušné vlastnosti psaným *majuskulně* jako horní index na pozici *prefixu*. *Porušení vlastnosti* se značí prvním písmenem příslušné vlastnosti psaným *minuskulně* jako horní index na pozici sufixu. Jednotlivé vlastnosti se spojují znaménkem „+", případně hierarchizují závorkami.[80]

Např. skála, která se rozmnožuje (disponuje biologičností) se kóduje jako ^{B}SKÁLA. Pokud současně umí mluvit (disponuje biologičností a mentalitou), tak $^{B+M}$SKÁLA. Co se týče příkladu porušení, neviditelná skála porušuje fyziku, a proto se kóduje jako SKÁLA^{f}. Neviditelná skála, která může procházet jinými pevnými objekty, se pak kóduje jako SKÁLAf^{f+f}. Při kódování je vždy důležité brát v potaz tzv. „princip jednoduchosti", který praví, že se při kódování „předpokládá nejjednodušší (tj. nejméně kontraintuitivní) pojmová reprezentace, která postihuje vlastnosti objektu".[81] Tak např. židle disponující biologičností a mentalitou ($^{B+M}$ŽIDLE) je obvykle reprezentována spíš jako člověk v podobě židle (ČLOVĚK^{f}).

Na Barrettově metodě založili své experimenty Claire V. M. Johnsonová, Steve W. Kelly a Paul Bishop.[82] Jednotlivé kontraintuitivní reprezentace, typologizované různou mírou porušení od 0 do 4 (tzv. contra-intuitive index, CII), popsali shodně dlouhými větami o 23 slovech. Reprezentace, u kterých bylo méně porušení, byly patřičně doplněny popisy vlastností kontraschematických, které jsou pouze nezvyklé, nikoli kontraintuitivní.

V experimentu byla měřena zapamatovatelnost celého pojmu (škála 0–24), referenčního objektu příslušejícího ke konkrétní kategorii (škála 0–4) a jednotlivých popisných prvků (škála 0–20), a to jak bez-

80 Ibid., 325.

81 Ibid., 316.

82 Claire V. M. Johnson – Steve W. Kelly – Paul Bishop, „Measuring the Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-schematic Concepts," *Journal of Cognition and Culture* 10, 1/2, 2010, 109–121.

prostředně, tak po jednom týdnu. Právě toto zapamatování s odstupem opět přineslo signifikantní výsledky pro minimálně kontraintuitivní reprezentace.[83] Tento experiment, publikovaný v roce 2010, tak patrně nejpřesvědčivěji doložil Boyerovu původní tezi z roku 1994, že nejlépe zapamatovatelné jsou reprezentace, které minimálně porušují ontologické kategorie, a to buď přenosem, nebo přímým porušením.

Tyto experimentální výsledky však současně otevřely celou řadu dříve nezohledňovaných otázek: Jak výsledky vůbec souvisejí s náboženstvím? Žádný z těchto experimentů se po náboženství přímo netázal. Řada z nich se mnohem spíše zaměřovala na problematiku pohádek. Tato skutečnost je do značné míry záměrná: Pohádky, mýty, náboženské výpovědi a texty obsahující minimálně kontraintuitivní reprezentace jsou součástí jednoho kontinua. Nejsou zde však přece jen aspekty, které odlišují funkci kontraintuitivních činitelů v náboženském kontextu od kontextů jiných?

3.5 Zapamatovatelnost, víra a oddanost

Na tuto otázku se explicitně zaměřil opět Barrett v článku „Why Santa Claus is not a god" v roce 2008.[84] V této studii Barrett rozvádí pět znaků, kterými se podle něj náboženský bůh odlišuje od jiných kontraintuitivních reprezentací. Bůh musí být (1) kontraintuitivní (2) intencionální činitel (3) disponující strategickými informacemi (4) s detekovatelným jednáním (5) motivujícím k upevňujícím praktikám.[85] Aby se jednalo o boha, musí jít o průnik všech těchto tříd vlastností.[86] Podle jeho analýzy Santa Claus tyto charakteristiky nesplňuje, a tudíž bohem není.

Will M. Gervais a Joseph Henrich podrobili Barrettova východiska ostré kritice z pozic koevoluční teorie,[87] která staví na souběžnosti biologické a kulturní evoluce.[88] Podle nich „Barrettova ‚Cognitive Science of Religion' chybuje v rozpoznání toho, že zde jde více o kulturní evoluci než pouze o obsah reprezentací".[89] Předpokládají, že lidé by měli mít

83 Ibid., 117.

84 J. L. Barrett, „Why Santa Claus is not a god," *Journal of Cognition and Culture* 8/2, 2008, 149–161.

85 Ibid., 151–154.

86 Ibid., 160.

87 Will M. Gervais – Joseph Henrich, „The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods", *Journal of Cognition and Culture* 10, 3/4, 2010, 383–389.

88 Peter J. Richerson – Robert Boyd, *V genech není všechno, aneb: Jak kultura změnila evoluci člověka*, Praha: Academia 2012.

89 W. M. Gervais – J. Henrich, „The Zeus Problem...", 385.

psychologické mechanismy, které (1) činí kontraintuitivní reprezentace více zapamatovatelnými, avšak také takové mechanismy, které (2) vytvářejí určitou imunitu (skepticismus) proti věření v takové reprezentace bez vkladu z jiných mechanismů kulturního učení. Domnívají se, že „kulturní učení založené na kontextu vysvětluje lépe, proč lidé (z určitých společností) s větší pravděpodobností mají víru v Boha než v Dia či Santu“.[90]

V jiném článku[91] tito autoři kladou „dosud nezodpovězené otázky po klíčové distinkci mezi mentálním *reprezentováním* nadpřirozených pojmů jako protikladným k *věření* v ně“.[92] Ve snaze o rozložení náboženství na elementární stavební kameny a smazání rozdílů mezi různými kulturními systémy tato otázka v rámci kognitivně-evolučního tázání nebyla doposud uspokojivě řešena. Proto autoři upozorňují, že „významná záhada přetrvává: vědci potřebují vysvětlit psychologický rozdíl mezi nadpřirozenými věrami, které jsou mentálně reprezentovány avšak pojímány jako fiktivní (víly v pohádkách, bohové jiných náboženství), a těmi, které jsou mentálně reprezentovány a vyvolávají hlubokou úctu a oddanost (bohové něčí vlastní skupiny)“.[93] Podle nich je „velký krok od zapamatovatelnosti a mentálního reprezentování k upřímné víře a zanícené oddanosti náboženským pojmům. Lidé věří pouze v malou podmnožinu minimálně kontraintuitivních činitelů, které jsou uctívány ve všech částech světa a které samy jsou malou podmnožinou všech kontraintuitivních pojmů.“[94]

3.6 Realita a fikce

Schopnost rozlišení mezi skutečností a fikcí a schopnost nabývat přesvědčení o svých vlastních přesvědčeních, které diferenci mezi mentálním reprezentováním a věřením v nadpřirozené činitele zakládají, jsou dlouhodobě v centru pozornosti vývojové psychologie a úzce souvisejí s výše zmíněnou schopností vytvářet metareprezentace.[95] Tyto jevy byly opakovaně experimentálně prověřovány ve vývojové psychologii. Např. Deana Skolnicková s Paulem Bloomem zkoumali pojetí reality a fikce

90 Ibid.

91 Will M. Gervais – Aiyana K. Willard – Ara Norenzayan – Joseph Henrich, „The Cultural Transmission of Faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief“, *Religion* 41/3, 2011, 389–410.

92 Ibid., 390.

93 Ibid.

94 Ibid., 394.

95 Srov. Ilkka Pyysiäinen, „True fiction: Philosophy and psychology of religious belief“, *Philosophical Psychology* 16/1, 2003, 109–125: 114.

u čtyřletých dětí a dospělých.[96] Děti byly dotazovány po známých postavách z dětských knih a filmů. Základem byla u každého dítěte obeznámenost se třemi fiktivními světy, přičemž by z každého z nich znalo dvě konkrétní postavy. Otázky se pak z různých perspektiv zaměřovaly na pojetí vztahu fikce a reality. Děti byly například znejistěny otázkou, co si Batman myslí o Robinovi (1 fiktivní svět), avšak ještě zcela odlišně reagovaly v případě zkoumání vztahu mezi dvěma fiktivními světy: Co si Batman (fiktivní svět 1) myslí o SpongeBobovi (fiktivní svět 2). Výsledky prokázaly přinejmenším to, že „děti rozumějí tomu, že vztah páru charakterů uvnitř světa, jako je Batman a Robin, je odlišný od párů z různých světů, jako je Batman a SpongeBob".[97] Již tyto různorodé výsledky prokazují přinejmenším skutečnost, že malé děti vnímají velmi ostře distinkci mezi realitou a fikcí, a to dokonce na několika úrovních. V souvislosti s náboženstvím se zde opět ukazuje, že o víře v reálnou existenci kontraintuitivních objektů musí rozhodovat celá řada faktorů.

3.7 Zázraky v perspektivě kognitivních teorií

Zázračná vyprávění zmiňovaná v předchozí části jsou nepochybně typickým žánrem narativních náboženských textů (tedy historií a biografií). V narativu můžou plnit různé funkce, nejčastěji však slouží k demonstraci síly charismatické náboženské postavy zakladatele, vůdce, proroka či např. mučedníka. Lze je charakterizovat tím, že zahrnují kontraintuitivní pojmy, jako např. uzdravování prostřednictvím magických praktik využívající princip nákazy a kontaminace za úrovní, která překračuje intuitivní fyziku.[98]

---

96 Deena Skolnick – Paul Bloom, „What does Batman think about SpongeBob? Children's understanding of the fantasy/fantasy distinction," *Cognition* 101/1, 2006, B9–B18.

97 Ibid., B13.

98 K tzv. „zákonu nákazy" viz především bohatou experimentální práci Paula Rozina, Carol Nemeroffové a jejich kolegů: Paul Rozin – Linda Millman – Carol Nemeroff, „Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains", *Journal of Personality and Social Psychology* 50, 1986, 703–712; P. Rozin – C. Nemeroff, „The laws of sympathetic magic: A psychological analysis of similarity and contagion", in: James W. Stigler – Richard A. Shweder – Gilbert Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press 1990; C. Nemeroff – P. Rozin, „The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence", *Ethos* 22/2, 1994, 158–186; C. Nemeroff – P. Rozin, „The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking", in: Karl S. Rosengren – Carl N. Johnson – Paul L. Harris (eds.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 1–34.

Na výše probírané teorii intuitivní ontologie staví kognitivní interpretaci zázraků Ilkka Pyysiäinen.[99] Když nastiňuje možnou klasifikaci zázračných vyprávění podle jednotlivých kategorií a typů porušení, taktéž upozorňuje, že se zázraky objevují v různých literárních i myšlenkových kontextech a s odlišnými nároky: Například mýty jsou extrémně *posvátné* a zjevně *bájné*, zatímco historie je *skutečná* a *profánní*. Pohádky jsou z části *bájné*, ale *profánní*, zatímco posvátné historie jsou *posvátné*, ale *skutečné*. Legendy či ságy jsou přibližně uprostřed tohoto kontinua.[100] Pyysiäinen dále upozorňuje, že to, „zda lidé aktuálně věří ve specifický zázrak..., není jednoduchá otázka ano či ne. (...) Naše každodenní jistoty jsou pojímány jako pravdivé pouze v implicitním smyslu tak, že na jejich základě činíme závěry, ne ve smyslu, že bychom vědomě mysleli na to, že máme taková a taková přesvědčení."[101]

V knize *The Naturalness of Religious Ideas* z roku 1994 usiloval Pascal Boyer především o postulování „precizních hypotéz ohledně osvojování a přenosu kulturních reprezentací".[102] Tento přístup prohloubil především Dan Sperber v souvislosti s modelem epidemiologie reprezentací.[103] V jeho explanačním rámci vysvětlit kulturu znamená ozřejmit mechanismy, na základě kterých se konkrétní reprezentace staly nakažlivými.[104] Nějaký takový mechanismus patrně zodpovídá za zapamatovatelnost minimálně kontraintuitivních činitelů. Bylo ukázáno, že experimenty zapamatovatelnost dokládají ve velmi krátkém časovém horizontu: maximálně po týdnu. V historii se ale setkáváme s šířením, transformováním a stabilizováním konkrétních reprezentací v řádech staletí. Spojíme-li pak Sperberův explanační rámec s Boyerovou hypotézou, můžeme zajímavým způsobem přispět k vysvětlení konkrétních historických procesů šíření náboženských textů a idejí. Můžeme si např. položit otázku po relativní stabilitě zázračných vyprávění v takových textech, jako jsou zde probírané *Skutky Petrovy*.

---

99 I. Pyysiänen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, Walnut Creek: AltaMira Press 2004, 81–89; idem, „The Enduring Fascination of Miracles", in: J. Harold Ellens (ed.), *Miracles: God, Science, and Psychology in the Paranormal II: Medical and Therapeutic Events*, London: Praeger 2008, 17–26: 18.

100 I. Pyysiäinen, „The Enduring Fascination of Miracles...", 22.

101 Ibid.

102 P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, xi.

103 D. Sperber, *Explaining Culture...*

104 Ibid., 1, 47.

4. Kognitivně historiografické vysvětlení

4.1 Analyzovaná pasáž

Jak bylo již naznačeno, děj *Skutků Petrových* se odehrává převážně v Římě. Hlavní zápletku představuje konflikt apoštola s Šimonem kouzelníkem, kterého Petr nechal již dříve vyhnat z Jeruzaléma, který však nyní v Římě „svými úskoky a svou mocí odlákal všechny", kteří uvěřili. V příběhu proto Petr přichází do Říma, kde je zpraven o Šimonově působení, načež se vydá k domu ctěného Marcella, u něhož Šimon pobývá a který byl dříve vzorným křesťanem. Jelikož ho vrátný odmítne pustit do domu, Petr je nucen nalézt alternativní řešení, jak navázat s Šimonem kontakt:

> Pak se Petr otočil, uviděl velikého psa na dlouhém řetězu, šel k němu a odvázal ho. Puštěný pes najednou promluvil lidským hlasem a řekl Petrovi (*uocem humanam accipiens dixit ad Petrum*): „Co poroučíš, abych učinil služebníku nevyslovitelného živého Boha?" Petr mu řekl: „Jdi dovnitř a uprostřed shromáždění řekni Šimonovi: ‚Petr ti vzkazuje: ukaž se lidem venku, kvůli tobě jsem totiž přišel do Říma, ty lotře, který jitříš prosté duše.'" Pes hned vběhl dovnitř, vyvolal zmatek mezi Šimonovými hosty, zdvihl přední tlapy a hlasitě promluvil (*et erigens priores pedes uoce maxima usus est et dixit*): „Šimone, Petr, služebník Kristův, který stojí u brány, ti vzkazuje: Ukaž se lidem venku, kvůli tobě jsem totiž přišel do Říma, ty lotře, který svádíš prosté duše." Když to Šimon slyšel a viděl ten neuvěřitelný zjev, došla mu řeč, kterou sváděl okolostojící, a všichni žasli (SkPt 9). Pes pak oznámil, o čem jednal se Šimonem, a řekl andělovi a apoštolovi pravého Boha: „Petře, svedeš se Šimonem, nepřítelem Kristovým, i s těmi, kteří mu slouží, veliký zápas, ale obrátíš zpět na víru mnohé (z těch), které on svedl. Bůh se ti proto za tvé dílo odmění." Když pes domluvil, skácel se apoštolu Petrovi k nohám a vypustil duši (*deposuit spiritum*)... (SkPt 12).

Mluvící zvířata se objevují i v jiných apokryfních skutcích, např. mluvící osel ve *Skutcích Tomášových*[105] a mluvící lev ve *Skutcích Pavlových*[106]. Tyto epizody jsou současně předmětem výše zmiňovaných kritických

105 Viz český překlad: „Skutky Tomášovy", in: Jan A. Dus (ed.), *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad 2003, 358–443: 381–383. K podrobnějšímu rozboru viz Janet E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of Apostles*, Tübengen: Mohr Siebeck 2008, 199–221.

106 Viz český překlad: „Skutky Pavlovy", in: Jan A. Dus (ed.), *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad 2003, 181–236: 234–236. J. E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of Apostles...*, 182–186.

reakcí na adresu apokryfních skutků u Filastria z Brescie a Fótia. S ohledem na to vzniká otázka, z jakých příčin byla tato zázračná vyprávění do textů zahrnuta a z jakých důvodů byla při dalším tradování zachována, přestože patrně již od počátku vzbuzovala pochybnosti.

Relevance této otázky je posílena povahou těchto textů: byly patrně opakovaně editorsky upravovány v souvislosti s původním a patrně i paralelním ústním tradováním. Měli bychom tedy mít stále na paměti opisovače, který dílo aktivně přetváří na základě své invence jakožto tvůrce literárního díla, ale také na základě toho, jak je podklad aktuálně tradován v prostředí, v němž se pohybuje. Jelikož se lidská mysl za posledních několik desítek tisíc let strukturálně v podstatě nezměnila,[107] je nutné důkladně zvažovat i kognitivní mentální mechanismy v hlavě tohoto opisovače a všech jednotlivých tradentů, a to jako shodné s mechanismy participantů výše představených experimentů. Právě tímto směrem míří kognitivní historiografie.[108]

V zmíněné epizodě je snadné identifikovat kontraintuitivního činitele. Je jím mluvící pes, tedy živočich disponující v důsledku přítomnosti božího služebníka Petra na omezenou dobu mentalitou. Jelikož je tato jeho kontraintuitivní vlastnost v souladu s Petrovou demonstrací síly, jde zde v terminologii Afzala M. Upala o koherentní kontrainutivní vyprávění.

Pomocí Barrettovy metody je psa možné kódovat jako ^{M}PES. Patrně bude v tomto smyslu také reprezentován. Avšak nemělo by se zapomínat na další vlastnosti, kterými v popisu pes disponuje. Především porušuje mentalitu tím, že věští budoucnost. Možno také zvážit, zda bude jako kontraintuitivní reprezentován jev, že bezprostředně po splnění svého úkolu z neznámých příčin umírá (porušuje biologičnost). Zohledníme-li tyto dvě dodatečné vlastnosti, můžeme kódovat jako ^{M}PES^{m+b}. Tyto dodatečné popisné faktory jsou však již po týdnu velmi výrazně zapomínány, jak prokázali Johnsonová, Kelly a Bishop.

Z tohoto experimentu je tedy možné vyvodit predikci, že v delší časové perspektivě budou při šíření zapomínány dodatečné vlastnosti. To patrně můžeme sledovat i v procesu tradování zázračných vyprávění

107 Viz proklamativní sborník evoluční psychologie: Jerome H. Barkow – Leda Comides – John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Psychology and the Generation of Culture*, Oxford: Oxford University Press 1992. K současnému stavu diskuze v evoluční psychologii viz Jaime C. Confer et al., „Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects, and Limitations", *American Psychologist* 65/2, 2010, 110–126.

108 Viz přehled základních východisek in Andreas Lisdorf, „Towards a Cognitive Historiography – Frequently Posed Objections", in: Panayotis Pachis – Donald Wiebe (eds.), *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences (Essays in Honor of Luther H. Martin)*, Thessaloniki: Barbounakis Publications 2010, 233–242.

našeho pramenu. Ty se totiž nedochovaly pouze v původní verzi, ale současně také v parafrázi v několika kapitolách u byzantského historika Jana Malaly z 6. století. Je přiznáčné, že Jan Malalas si pro svůj výtah vybírá právě epizodu se psem:[109]

> ... [Petr] popadl řetěz, odvázal psa a řekl mu: „Běž k Šimonovi a řekni mu lidským hlasem: ‚Petr, služebník nejvyššího Boha, tě chce navštívit.'" Pes ihned vyběhl. A zatímco Šimon předváděl nějaké kouzelnické bludy, pes se uprostřed (cesty) zastavil a řekl Šimonovi lidským hlasem (*kai eipe autó anthrópiné fóné*): „Petr, služebník nejvyššího Boha, tě chce navštívit." Když slyšeli, že pes mluví lidským hlasem, divili se a říkali: „Kdo je Petr nebo Petrova moc, skrze niž pes mluvil, že přiměla psa, aby mluvil lidským hlasem a donesl mu odpověď?" (...) A Šimon řekl psovi: „Rozkazuji ti odejít a říct Petrovi lidským hlasem, že Šimon řekl: ‚Přijď!'" Nato přišel Petr k Šimonovi a soutěžil s Egypťanem Šimonem v konání zázraků a zvítězil nad Šimonem mágem uzdravováním (Ióannés Malalas, *Chronographia* X,32,253).

Zde pes disponuje výlučně mentalitou: [M]PES. Dodatečné vlastnosti nejsou vůbec jmenovány. Není to právě důsledkem vyšší míry zapamatovatelnosti kontraintuitivních činitelů, kterou již s relativně velkou mírou přesvědčivosti dokládají experimenty představené výše?

4.2 Nástin modelu recepce apokryfních skutků apoštolů

S odkazem na tuto limitovanou evidenci je proto nakonec možné postulovat v hrubém obrysu následující model recepce apokryfních skutků v raně křesťanské tradici. Z obecně lidské potřeby vyprávět o významných postavách minulosti se od prvního století začaly v ústní tradici formovat příběhy o životě Ježíše, jednotlivých apoštolů a dalších postav. Tyto příběhy byly v průběhu času imaginativně transformovány do podoby zázračných vyprávění a díky kognitivním vlastnostem reprezentací vázajících se k těmto vyprávěním relativně stabilizovány a postupně kumulovány do větších literárně fixovaných celků, a to bez ohledu na to, zda bylo jednotlivým prvkům aktuálně věřeno. Jelikož texty v antice podléhaly značné fluiditě,[110] podléhaly v nich obsažené příběhy

109 Viz edici Ioannes Malalas, *Chrographia*..., 253. Viz též český překlad in „Svědectví Jana Malaly...", 165.

110 I. Czachesz, „Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Socio-cultural and Psychological Context of Earliest Christian Literacy", in: Jitse Dijkstra – Justin Kroesen – Yme Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs and Modernity*, Leiden: Brill 2010, 425–441.

při přepisování nadále selekčním tlakům, které byly jak kulturní, tak kognitivní.

Po konstantinovském obratu došlo v křesťanství k základní revizi vztahu k textům, která vyústila v kanonizaci Nového zákona a autorizaci jedné podoby vlastní historie. V tomto procesu texty, které byly původně formovány na základě obecné lidské potřeby imaginace a bez nároku na reprezentování autentických historických událostí, byly najednou postaveny do pozice konkurenčních historických popisů a z této perspektivy oficiální církevní autoritou postupně marginalizovány. Mimo oficiální kruhy si však nadále uchovávaly značnou popularitu, a to částečně i díky kognitivní atraktivitě zázračných vyprávění, opět: bez ohledu na to, zda v ně bylo aktuálními čtenáři *věřeno*.

Závěr

V této práci jsem se pokusil nastínit způsob, jakým mohou být v historické práci uplatněny experimentální poznatky z oblasti tzv. kognitivní vědy o náboženství. Dějiny náboženství rozhodně nabízí nepřeberné množství jevů pro obdobné nakládání. Do důsledku vzato, může tomu tak být všude tam, kde dochází k přenosu nějaké mentální reprezentace z jedné mysli do druhé. Zde vždy vstupují do hry tytéž základní mechanismy fungování lidské mysli. Zatímco v případě prostého přenosu, tedy skutečně z jediné mysli do další, budou mít na věrnost přenosu převážný vliv kontextuální faktory individuálních historií, v případě rozsáhlého horizontálního a vertikálního přenosu budou univerzální mechanismy fungování lidské mysli získávat na důležitosti. Množství přenosů a délka časové periody v tomto ohledu nakonec v podstatě odpovídají statistické příznačnosti získávané v experimentálním výzkumu prostřednictvím reprezentativnosti vzorku populace. V tomto může historiografie 1) sloužit k prověřování experimentálních hypotéz na dlouhé časové ose, která experimentování není přístupná, a 2) sama postulovat hypotézy k prověření v experimentálním výzkumu. V tom spatřuji do budoucna velký význam historiografie pro vědecké studium náboženství stavějící na experimentálních metodách a poznatcích.

Vojtěch Kaše
vojtech.kase@gmail.com

Ďáblovy agentky: Případová studie dílčího motivu v obrazu templářského antirituálu[1]

František Novotný (narozen 1990 v Chrudimi) je studentem navazujícího magisterského studia religionistiky na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Předtím maturoval na odborné škole hotelnictví a cestovního ruchu v Chrudimi. Zabývá se procesem s templáři v kontextu tažení proti herezi ve vrcholném a pozdním středověku.

The Fiendish Agents: The Study of a Partial Theme of the Suppossed Heretic Ritual of the Templars (Summary)

This paper concerns with one record of interrogation of the Templars, which probably took place in south-eastern France in the year 1310. Based on a broader theory of specific kinds of rationalities in the medieval society, this paper shows, how the concept of heretic ritual practice was being constituted to become a framework for another investigations run by the medieval inquisition. The focus of this paper is one particular theme: The presence of certain women, allegedly participating on the ritual of the initiation of templars. My aim is to analyse this theme and show it's foundations in the phantom image of heretic practice, developed mostly during the 13th century. This paper also shows, how the idea of an intercourse with fiendish women was mostly rejected by the accused.

1 Děkuji dr. Davidu Zbíralovi za cenné podněty pro tuto studii.

Les agentes sataniques: L'étude partielle consacrée au sujet du rite templier hérétique supposé (Résumé)

Cette étude traite un enregistrement d'un interrogatoire des Templiers, supposé s'être déroulé dans le sud-est de la France en 1310. Elle se sert de la théorie générale concernant les types spécifiques des rationalités dans la société médievale pour expliquer la formation du concept de la pratique du rite hérétique qui est successivement devenu le cadre référentiel pour les investigations menées par l'inquisition médievale. Le travail se focalise sur un thème concret: La participation prétendue des certaines femmes au rite de l'initiation des Templiers. Mon intention est d'analyser ce thème en montrant ses fondations formées par l'image illusoire de la pratique hérétique développée au cours du 13e siècle. En plus, l'étude explique le rejet de l'idée de copulation avec les femmes diaboliques par la plupart des accusés.

1. Teoretická východiska

1.1 Středověké racionality a antirituál

Klasik moderní medievistiky Jacques Le Goff ve slavné publikaci Kultura středověké Evropy napsal:

> ... nejvytrvaleji se čarodějnictví proti svým nepřátelům dovolával Filip Sličný, za jehož vlády se konalo několik procesů, v nichž se moderní státní zájem projevil v nejrůznějších podobách: Zpracovávání obžalovaných, vymáhání přiznání všemi prostředky a hlavně metoda házení do jednoho pytle, kterou se hlava nehlava obžalovávali lidé obvinění ze všech zločinů: ze vzpoury proti vladaři, z bezbožnosti, čarodějnictví, prostopášnosti a obzvláště pederastie.[2]

V krátkém odstavci tak shrnuje princip jednoho možného přístupu k problematice obvinění, vznášených během vrcholného a pozdního středověku proti osobám či skupinám označeným jako heretické. „Obžalovávání hlava nehlava" může znamenat asi toto: Filip IV. (a mocensky činné osoby z jeho okolí) sesbírali střípky obvinění proti heretikům známé z předchozích desetiletí – a aplikovali je na templáře.

Domnívám se, že i pokud hypotézu obžalovávání „hlava nehlava" akceptujeme, zůstávají nezodpovězené otázky: Proč „Filipova strana"

2 Jacques Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad 2005, 409.

formulovala obvinění tak, jak je formulovala? Tedy: Jak funguje mechanismus, který obraz heretika vytváří?

Pokouším se na konkrétním prameni prověřit možnou perspektivu přístupu k obrazu heretika jako k vyvíjejícímu se komplexu představ. Ty se týkají oblasti nadpřirozena (mohli bychom mluvit i o „fantastičnu"), které definuji ve smyslu světa „kontraintuitivních"[3] činitelů.

Utváření takového komplexu může být jedním z plodů širšího historického jevu. Ten je snad z makrohistorické perspektivy možné vidět jako (specificky využívanou[4]) pragmatickou „racionalizaci"[5] mocenských aparátů.

Cílem této práce není „odhalit pravdu" o víře a praxi údajných kacířů, což je postup běžný ve starší historiografii,[6] často používaný při studiu procesu s templáři[7] a nesdílený např. Arnoldem.[8]

Práce se věnuje fragmentu zápisu z výslechu templářů, který proběhl patrně na biskupské úrovni[9] a který Finke i Barber datují do roku 1310 spíše než 1308.[10] Fragment publikoval ve své knize právě Finke.[11]

---

3 Aplikuji zde Zbíralovo vymezení „náboženství," viz: David Zbíral, „Osobní religiozita, náboženství a členství: Případ Armanna ‚Pungilupa' z Ferrary", *Religio* 19/2, 2011, 147–178: 154. Na bázi kognitivních věd stručně shrnuje problematiku např. Barrett, viz: Justil L. Barrett, „Exploring the natural foundations of religion", *Trends in Cognitive sciences* 4/1, 2000, 29–34.

4 Mám na mysli využívání nových nástrojů, zejména gramotnosti a dokumentace, a institucializovaných struktur k nabytí a potvrzení mocenského statusu, viz: Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford: Blackwell Publishing 2007, 127–132.

5 „Náboženskými racionalitami" ve středověku se zabývá d'Avray, viz: David d'Avray, *Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press 2010. Jako teoretické východisko této práce jsou relevantní pojmy „instrumentální" a „formální" racionality, viz ibid., 21–25, 122–149. K praktickým dopadům „racionalizace" v podobě institucionalizace kanonizační procedury, promýšlení dichotomie přirozeného a nadpřirozeného, vymizení ordálu atd. viz: Robert Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 9–16, 28–29, 32–33.

6 Takový cíl si klade i na svou dobu „progresivní" Grundmann, viz Herbert Grundmann, „Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21, 1965, 519–560, 528–529.

7 Viz např. Heinrich Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens (I. svazek)*, Münster: Aschendorffschen a Buchhandlung 1907, 326–327, Alain Demurger, *Jakub z Molay. Soumrak templářů*, Praha: Argo 2011, 16–17, ale i Malcolm Barber, *Proces s templáři*, Praha: Argo 2008, 15.

8 John H. Arnold, „Inquisition, Texts and Discourse", in: Caterina Bruschi – Peter Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003, 63–80, 63.

9 M. Barber, *Proces s templáři…*, 205.

10 Ibid.; Heinrich Finke (ed.), *Papsttum und Untergang des Templerordens (II. svazek)*, Münster: Aschendorffschen Buchhandlung 1907, 364.

11 H. Finke (ed.), *Papsttum… (II. svazek)*, 342–363.

Konkrétně práce sleduje motiv v zápisu obsažený: Sexuální kontakt se ženami přítomnými při iniciačním rituálu.

Obecnou otázku je možné formulovat takto: Do jaké míry lze analyzovaný motiv považovat za produkt vývoje komplexu představ o heretickém „antirituálu?“

Vyřešit takovou otázku v rozsahu jedné práce není možné, pokusím se ale k jejímu řešení přispět zodpovězením dílčích výzkumných otázek: Spojují záznamy koncept sexuálního styku se ženami s konceptem ďábla? Představuje případně takové spojení inovaci? A do jaké míry je předkládaný koncept akceptován obžalovanými, od nichž se očekává jeho potvrzení?

Je tak snad možné nepatrně přispět k zodpovězení otázky velmi široké: Jak lze – v teoretickém diskurzu „racionalizace“ církevních represivních aparátů (zejména vzrůstající role textu) – objasnit mechanismus formování stereotypu zmíněného „antirituálu?“

1.2 James B. Given a inkviziční aparáty

Vzpomínaný David d’Avray napsal:

> Navzdory některým moderním interpretům Webera neexistuje přímé spojení mezi formální racionalitou a „modernitou“. Formální racionalita může být naplněna hodnotami a sloužit jim jako nástroj, i když není sama o sobě hodnotou. To může být ilustrováno na množství různých institucí středověkého světa.[12]

Je zde třeba rámcově ujasnit, co je formální a instrumentální racionalitou myšleno: Zatímco formální racionalita představuje v d’Avrayově pojetí činitele vytvářejícího vnitřně koherentní pravidla pro určitý soubor akcí,[13] instrumentální racionalitu lze přiblížit jako praktické kalkulující uvažování ekonomického typu, vedoucí ke zvýšení profitu z určité situace.[14] Domnívám se, že uvažujeme-li o d’Avrayových konceptech „formální“ a „instrumentální“ racionality[15] jako o spojených, můžeme jejich praktický dopad demonstrovat na příkladu středověké inkvizice, jak ji popisuje James B. Given.[16] Konkrétně mám na mysli Givenem

12 D. d’Avray, *Medieval…*, 122.

13 Ibid., 24.

14 Ibid., 21.

15 Ibid., 21–25.

16 James B. Given, *Inkvizice a středověká společnost: Moc, kázeň a odpor v Languedocu*, Neratovice: Verbum 2008.

analyzované technické fungování inkvizičních aparátů. Vztaženo k nejvzdálenějšímu možnému horizontu tím směřujeme k hypotéze, podle níž společensko-kulturní fenomén, který bývá v běžné řeči, tedy většinou bez hlubšího analytického rozboru pojmu, nazýván racionalitou, napomohl k rozšíření představ o řádění kacířských sekt uctívajících ďábla, jimž ďábel, což je důležité, na jejich volání také odpovídá. Podívejme se blíže na Givenovu studii praktické činnosti inkvizitorů. Mluvíme-li totiž v této souvislosti o racionalitách, jedná se o jev diametrálně odlišný od modernity či modernizace. Jak jsme viděli výše, spojení konkrétně formální racionality s modernitou kritizuje i d'Avray. Není pro tuto chvíli klíčové, nakolik byl svět „zbaven kouzel"[17], ale spíše otázka evidence a kategorizace „kouzel". Lze se totiž domnívat, že právě ta mohla umožnit vytvoření komplexního obrazu „ďáblova služebníka", který se později stal předmětem „honu na čarodějnice".[18]

Mohlo by se zdát, že takové východisko lpí na představě institucializované a zejména jednotné středověké inkvizice. Zbíral píše: „Lze pozorovat utváření relativní shody o tom, že přišel čas opustit... pojetí středověké inkvizice jako... centralizované papežské organizace."[19] Takové tvrzení se však s představeným pojetím nevylučuje: K vytvoření podmínek pro systematizaci představ není nezbytná centralizovaná instituce, ale technické nástroje, které si inkvizitoři osvojili. Mezi ně sice patří spolupráce tribunálů, ta ale není totožná s existencí centrálního řízení. Given píše o inkvizici v oblasti Languedocu: „Z různých praktických důvodů byly... tribunály nezávislé. V Languedocu ovšem toulouští a carcassonnští inkvizitoři spolupracovali."[20] Konstatuje také, že v době pokročilé fáze tzv. gregoriánské reformy probíhá rapidní vývoj soudních aparátů obecně: „... je nepochybné, že ve dvanáctém a třináctém století docházelo k velkému pohybu: Starší mechanismy soudnictví byly nahrazovány soudy, jejichž postupy byly nejen nové, ale také autoritativnější."[21] A uvádí i poznatek, který je pro tuto práci klíčový: „Významným přelomem... bylo rychlé rozšíření technologií tvorby a uchová-

17 Max Weber, „Věda jako povolání", in: *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 2009, přeložil, vybral a uspořádal Miloš Havelka, 117.

18 K tématu začlenění prvku uctívání ďábla do obrazu čarodějnice viz: Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1976, 13–26, 73–92.

19 David Zbíral, „Současné bádání o středověké inkvizici: Stav, směřování, perspektivy", *Český časopis historický* 110/1, 2012, v tisku.

20 J. B. Given, *Inkvizice*..., 270.

21 Ibid., 39.

vání psaných dokumentů.“[22] Je možné předpokládat, že nárust počtu psaných textů mohl přispět k systematizaci představ. Given specifikuje, jakým způsobem inkvizitoři své záznamy využívali:

> Když se středověcí vládcové snažili probírat hromadami pergamenů..., zřídkakdy podrobili své archivy analytickému zkoumání, jehož účelem by bylo nikoli jen předložení důkazu o nějakém nároku, nýbrž získání informací, které by mohly být využity k formulaci nebo prosazení politického cíle. Inkvizitoři naproti tomu využívali svých záznamů přesně tímto způsobem.[23]

Takový (vysoce pragmaticky racionální) způsob využívání dokumentů je pro konstrukci představ o herezi zásadní. Jak píše Arnold: „Samy otázky [inkvizitorů – pozn.] se vztahují k obrazům hereze vytvořeným v jiných textech.“[24]

Pro ilustraci můžeme uvést klasické Grundmannovy poznatky o konstrukci obrazu organizované hereze přiřazováním „kacířů“ k herezím již definovaným.[25]

S odvoláním na (nejen) Givenovu práci lze vyslovit předpoklad, že inkviziční praxe na počátku 14. století disponovaly nástroji k systematizaci obrazu heretika. Je tedy možné uvažovat o konstrukci konkrétních podob „antirituálu“ jako o syntéze starších představ o kacířské praxi. Přenos takového obrazu do okruhu Filipa IV. je vysvětlitelný zejména rolí Viléma z Paříže, inkvizitora a králova zpovědníka,[26] který se v procesu s templáři významně angažoval.[27]

2. Templářský iniciační rituál

K analýze obvinění vznášených proti templářům během procesu je nezbytné načrtnout aspoň v obrysech podobu jejich iniciačních obřadů. Právě ty se totiž staly předmětem většiny obvinění.

Podle Nicholsonové probíhala typická iniciace za úsvitu v templářské kapli a jako součást zasedání kapituly, ačkoliv autorka podotýká,

22 Ibid., 45.
23 Ibid., 47.
24 J. H. Arnold, „Inquisition...,“ 64.
25 H. Grundmann, „Ketzerverhöre...,“ 522–523.
26 M. Barber, *Proces s templáři*, 50.
27 Ibid., 71; H. Grundmann, Ketzerverhöre..., 24–25.

že mohly být užity i jiné prostory.[28] V dalším popisu se Nicholsonová i Barber shodují: Adept byl dotázán, zda neexistují překážky bránící jeho vstupu (manželství, závazek vůči jinému řádu apod.), a dvakrát poučen o přísnosti řádového života, nejprve od starších členů a posléze od osoby, která iniciaci prováděla.[29] Mezi úkony provádějící iniciaci patřilo slavnostní oblečení pláště, modlitby (žalm *Ecce quam bonum*, modlitba k Duchu svatému, otčenáš) a polibek, který vstupujícímu udělil přijímající (receptor) a obvykle i kaplan.[30]

Templářský iniciační rituál rozhodně nebyl ezoterní ceremonií. Barber připomíná zjištění Le Roulxe ohledně originálního exempláře katalánské verze řehole: „Oddíly týkající se přijímání nových členů vykazují nejvíce známek opotřebení, což naznačuje, že do těchto částí bylo nahlíženo nejčastěji."[31]

Je otázkou, do jaké míry mohla být podoba iniciačního rituálu známá vně řádu.

3. Obžaloba řádu

Na proces s templáři, pět let trvající kauzu, která se stala do značné míry symbolem politicky motivované štvanice, je nutné pohlížet spíše jako na sérii dílčích střetů než jako na jednotné kontinuální tažení. Charakter aféry se v tech 1307 až 1312 několikrát proměnil. Jde-li o obecná obvinění vznášená proti templářům, je nasnadě zmínit, na co upozornil už Finke: „U procesů z roku 1307 je třeba zřetelně rozlišovat dvě skupiny: Vyšetřování královskými úředníky a inkvizitory."[32] Podle něj směli inkvizitoři provést výslech až poté, co královští komisaři podrobili templáře vlastnímu vyšetřování (i s použitím mučení), a i tehdy byly možnosti inkvizitorů omezeny.[33] Podobně popisuje situaci bezprostředně po zatýkání Barber.[34] Ještě dál zachází Demurger, který vidí ostrou dichotomii mezi vyšetřováním královským a pozdějším papežským. Činí tak ovšem s jasným apologetickým záměrem ve prospěch „papežské komise".[35]

28 H. Nicholson, *Knight Templar...*, 14.
29 Ibid., 14–15; M. Barber, *Noví rytíři...*, 233–234.
30 M. Barber, *Noví rytíři...*, 234–235, H. Nicholson, *Knight Templar...*, 15–16.
31 M. Barber, *Noví rytíři...*, 208.
32 H. Finke, *Papsttum...(I. svazek)*, 153.
33 Ibid., 154.
34 M. Barber, *Proces s templáři*, 77.
35 A. Demurger, *Jakub z Molay...*, 171–172.

Strukturu obžaloby popisuje Barber takto: zmiňuje seznam seznam 127 článků, přijatých 12. srpna 1308.[36] Jako hlavní body uvádí: zapírání Krista a případně Marie i svatých, popírání Kristova božství a spásné oběti, plivání na krucifix a Kristův obraz (případně pošlapání a pomočení obrazu), uctívání model (v podobě jakési „hlavy" různých tvarů), uctívání kočky, nevíra ve svátosti a sloužení neplatných mší, víra, že laičtí představitelé řádu mají moc udělovat rozhřešení, homosexuální polibky a další chování, zneužívání přijatých darů a tajná noční zasedání kapitul.[37]

Většinu těchto obvinění pokládá za stěžejní již Finke[38] a s oběma klasickými pracemi je možné souhlasit i podrobíme-li seznam článků vlastní analýze.[39] Není ovšem bez zajímavosti, že uctívání kočky (resp. kocoura) vidí Finke jako typické pro fragment výpovědí z jihovýchodní Francie, který je základním pramenem pro tuto práci. Píše:

> Téměř pokaždé se tu objevuje modla a znenadání také kocour, kterému je vzdávána úcta a je líbán *in ano*. Odkud se náhle vynořuje, kam mizí, templáři nevědí, nejspíš ho vyslal ďábel nebo je sám ďáblem![40]

Je pravda, že např. ve Finkem publikovaném fragmentu z výslechu, který proběhl roku 1310 v Leridě a který v edici následuje hned za analyzovanými záznamy z jihovýchodní Francie, je vyslýchaný na „uctívání kočky" dotazován také.[41] Stejně tak se uctívání kočky objevuje na seznamu 87 článků, podle nichž byli patrně také roku 1310 (ačkoliv datace není ani zde jistá)[42] vyslýcháni templáři na Kypru[43] a figuruje i ve zmiňovaném seznamu 127 článků.[44] Zároveň ale i Barber zdůrazňuje, že se kromě těchto jihofrancouzských záznamů templáři k uctívání kočky nikde nepřiznávají.[45]

---

36 M. Barber, *Proces s templáři*, 200.

37 Ibid.

38 H. Finke, *Papsttum... (I. svazek)*, 154.

39 Seznam článků se nalézá v nejobjemnější edici z procesu s templáři, kterou sestavil Jules Michelet, viz Jules Michelet (ed.), *Le procès des templiers* I, Paris: Imprimerie royale 1851, 89–96.

40 H. Finke, *Papsttum...(I. svazek)*, 337.

41 H. Finke (ed.), *Papsttum...(II. svazek)*, 365.

42 Anne Gilmour-Bryson (trans.), *The Trial of the Templars in Cyprus: Complete English Edition*, Leiden – Boston – Köln: Brill 1998, 24–30.

43 Ibid., 45–51.

44 M. Barber, *Proces s templáři*, 205.

45 J. Michelet (ed.), *Le procès...*, 89–96.

Pramen, jemuž se tato práce věnuje, tedy vykazuje poměrně zásadní specifika.

3. Analyzovaný pramen

Fragment, jemuž se tato práce věnuje, představuje číslovaný a datovaný (co do měsíců a dní, nikoli roku) soubor neúplných 25 záznamů výpovědí.[46] Záznamy jsou číslovány od čísla 64 (neúplné) do čísla 88 (taktéž neúplné).[47] Datovány jsou od 24. dubna do konce června (výpověď 87), přičemž datace výpovědi číslo 88 již není známa.[48] Jak bylo uvedeno, Finke a později i Barber se kloní k řazení dokumentů do roku 1310.

V každé z výpovědí je uvedeno, že obžalovaný byl vyslýchán podle seznamu „jedenácti článků". Barber upřesňuje, že se patrně jedná o mírně odlišnou variantu jedenácti článků obsažených ve velkých francouzských kronikách ze Saint-Denis, které k obžalobě templářů přidávají zejména obvinění z infanticidy a konzumace ostatků.[49] Je ale[50] zároveň faktem, že konkrétně tato obvinění nehrají ve výpovědích roli.

Obžalovaní ve valné většině přiznávají (byť někteří s výhradami), že popírali Kristovo božství a nazývali Krista falešným prorokem ukřižovaným za své zločiny, plivání, močení a další hanobení kříže, uctívání modly v podobě hlavy, uctívání a líbání kočky.[51]

Čtyři z obviněných ovšem také přiznávají, že se při jejich iniciaci objevilo několik žen.[52] Jeden z obžalovaných situuje tuto událost do iniciačního rituálu jakéhosi jiného člena, jehož přijetí se zúčastnil.[53] Jmenovitě to jsou: Seržant Hugo Gayssenon *de Cresto*, rytíř Gaufridus *de Petraviridi* (přiznal zmíněné praktiky v souvislosti s inicací, které přihlížel), seržant *Bernardus Cameli*, seržant Garnerius *de Lugleto* (přiznal sexuální styk se ženami) a seržant Hugo Belleti (taktéž přiznal sexuální styk).[54] Přítomnost žen při iniciačním rituálu tedy přiznalo pět obžalovaných, z nichž dva přiznali sexuální styk s těmito ženami.[55] Ve fragmentu

46 H. Finke (ed.), *Papsttum...(II. svazek)*, 342–363.
47 Ibid.
48 Ibid.
49 M. Barber, *Proces s templáři*, 204–205.
50 H. Finke (ed.), *Papsttum...(II. svazek)*, 342–363.
51 Ibid.
52 Ibid., 351, 355, 361, 362.
53 Ibid., 353.
54 Ibid., 350–362.
55 Ibid.

není uvedeno, že by kromě těchto pěti byli na přítomnost žen dotazováni další obvinění.[56]

3.1 Výpověď Huga Gayssenona

Seržant Hugo Gayssenon, vyslýchaný 24. dubna,[57] nejprve body obžaloby popřel a přiznal se až „po dotazování“,[58] což patrně znamená, že proti němu bylo užito mučení. Doznává, že se „ústy, ne srdcem zřekl Boha Ježíše Krista, blahoslavenné Panny, jeho matky, svatých a světic Božích a jejich činů“[59], ovšem až poté, co byl ostatními bratry inzultován.[60] Dále příznává přítomnost „modly“ v podobě hlavy, před níž poklekl a vzdal jí úctu, stejně jako kočky, kterou uctíval a políbil na pozadí.[61] Dále se o ní uvádí: „Na dotaz, zda ví, odkud ona kočka přišla a kam odešla nebo co byla zač, řekl, že neví, odkud přišla ani kam odešla, věří ale, že to byl ďábel v podobě kočky.“[62]

Přiznal také přítomnost žen:

> Na dotaz, zda se tam během jeho přijetí objevily nějaké ženy, řekl, že ano. Na dotaz, zda s nimi on nebo někteří z bratří zhřešili, řekl, že pokud viděl, tak ne. Na dotaz, zda věří, že ty ženy byly skutečné ženy, řekl, že ne, že věří, že to byli ďáblové v ženské podobě, protože kdyby to byly skutečné ženy, nemohly by vstoupit na to místo, kde byl on a další bratři, protože brány byly dobře zavřené.[63]

3.2 Výpověď Gaufrida

Rytíř Gaufridus, vyslýchaný 6. května,[64] se podle všeho přiznal bez mučení. Na rozkaz představeného vyznal, že Ježíš Kristus nebyl Boží syn, ale falešný prorok ukřižovaný za mořem pro vlastní zločiny a že je třeba uctívat jistou modlu.[65] Zřekl se Krista, Marie, svatých atd., stejně

56 Ibid., 342–363.
57 Ibid., 351.
58 Ibid., 350.
59 Ibid.
60 Ibid.
61 Ibid.
62 Ibid., 350–351.
63 Ibid., 351.
64 Ibid., 353.
65 Ibid., 352.

jako Hugo Gayssenon.[66] Hanobil krucifix tím, že jej tahal po zemi, plivl ale vedle kříže a na kříž nemočil.[67] Přiznává také přítomnost kočky, jíž ale nevzdal úctu a políbil ji na záda, nikoliv na pozadí.[68]

Prohlásil ovšem také, že v Akkonu viděl iniciaci dalšího člena.[69] Při přijetí tohoto člena měla být přítomna modla v podobě hlavy a vedle ní také kočka, o níž ovšem neví, zda ji přijímaný políbil, jelikož iniciaci sledoval z povzdálí.[70]

Během přijetí tohoto člena se měly objevit ženy, o nichž vypovídá:

> Na dotaz, zda se během jeho přijetí nebo během přijetí toho, jehož přijetí viděl v Akkonu, objevily nějaké ženy, řekl, že při jeho přijetí ne, ale při přijetí toho druhého z Akkonu se objevilo až osm žen, které měly hlavy zahalené černými plášti, podle zvyku žen z té oblasti. Neví však, odkud nebo kudy přišly, ani neviděl, že by s nimi někdo zhřešil.[71]

Zmínku o hlavách zahalených podle místního zvyku lze číst jako prvek protiislámské propagandy: Ženy byly oděny jako muslimky.

3.3 Výpověď Bernarda Cameliho

I seržant Bernardus, vyslýchaný 15. května,[72] se, jak lze usuzovat z poznámek v úvodu dokumentu, přiznal bez mučení.[73] Ve výpovědi se zmiňuje o dvou modlách: Jedné „za mořem“ a druhé v místě jeho iniciace.[74] Vypověděl, že se modle klaněl, zapřel Ježíše, Marii i svaté (jako v předchozích případech) a vyznal, že Ježíš byl falešný prorok ukřižovaný za vlastní zločiny.[75] Přiznal, že hanobil krucifix a plivl na něj, močení však jen předstíral.[76] Přiznává přítomnost kočky, jíž uctil a políbil na pozadí.[77] O ženách (i kočce) přiznal:

66 Ibid.
67 Ibid.
68 Ibid.
69 Ibid.
70 Ibid., 353.
71 Ibid.
72 Ibid., 355
73 Ibid., 354.
74 Ibid., 355.
75 Ibid.
76 Ibid.
77 Ibid.

> Na dotaz, zda když byl přijímán, objevily se tam nějaké ženy, řekl že ano, tři nebo čtyři. Dotázán, zda někteří z oněch bratří s těmi ženami tělesně zhřešili, řekl, že ne, pokud viděl. Na dotaz, zda ví, odkud zmíněná kočka nebo zmíněné ženy přišly nebo kam šly nebo co byly zač, řekl, že neví, ale věří, že to to byli zlí duchové nebo zlé věci.[78]

3.4 Výpověď Garneria

Také seržant Garnerius, vyslýchaný 3. června,[79] se podle všeho přiznal bez mučení.[80] Tvrdil, že mu bylo poručeno zříci se Krista, Marie, svatých a jejich činů, plivat a močit na kříž, tahat kříž po zemi, říci, že Ježíš Kristus byl falešný prorok, ukřižovaný za svoje zločiny za mořem, že je třeba uctívat ne jeho, ale modlu v podobě hlavy, která byla umístěna na oltáři.[81] Odmítl to, ale když mu pohrozili, že ho pošlou do dalekých krajů a on neuvidí své přátele, ze strachu se podvolil.[82] Na kříž pliv, močení předstíral, ale nemočil.[83] Tahal kříž po zemi.[84] S dalšími uctíval modlu a políbil černou kočku, která byla vedle modly, na zadek.[85] Na otázku, jestli ví, odkud kočka přišla, řekl, že věří, že přišla od ďábla a ani ji už nikdy neviděl, protože zmizela.[86]

O ženách se podle dokumentu zmínil, aniž by byl dotazován:

> Dále řekl, že se tam tehdy objevily jisté ženy. Ale odkud přišly nebo kam pak šly, neví. S nimi jak on, tak ostatní bratři ohavně obcovali. Potom zmizely. A nevěří, že kdyby to byly skutečné ženy, mohly by k nim vstoupit, protože brány byly dobře zavřené.[87]

Poprvé se tu tedy objevuje motiv sexuálního kontaktu se ženami.

78 Ibid.
79 Ibid., 361.
80 Ibid., 360.
81 Ibid.
82 Ibid., 360–361.
83 Ibid., 361.
84 Ibid.
85 Ibid.
86 Ibid.
87 Ibid.

3.5 Výpověď Huga Belletiho

Seržant Hugo Belleti, vyslýchaný 12. června,[88] se přiznal patrně bez mučení.[89] Vypovídal, že zpočátku odmítal provést nařízené úkony, ale když na něj bratři naléhali s tím, že je to nutnost, podvolil se.[90] Doznává, že se zřekl Krista, Marii a svaté ale zapřít odmítl.[91] Přiznal také, že hanobil krucifix a tahal jej po zemi.[92] Měl uctívat modlu v podobě hlavy.[93]

Přiznal přítomnost kočky, kterou políbil na pozadí a o níž vzhledem k jejímu záhadnému objevení se a zmizení věří, že byla „nějaká zlá věc v podobě kočky".[94]

O ženách přiznal následující:

> Na dotaz, zda se tam během jeho zmíněného přijetí objevily nějaké ženy, řekl, že ano, tolik, kolik tam bylo bratří, a on a někteří z dalších bratří s těmi ženami tělesně zhřešili. Ale někteří ze zmíněných bratří s nimi nezhřešili. Na dotaz, zda ví, odkud ty ženy přišly a zda to byly skutečné ženy, řekl, že neví, odkud přišly, ale měly podobu žen.[95]

3.6 Obvinění v krátkodobém kontextu

„Na obvinění templářů je třeba se dívat v prvé řadě v tomto krátkodobém kontextu,"[96] píše Barber v souvislosti s dalšími kauzami, které provázely panování Filipa IV. Na mysli má zejména posmrtný hon na papeže Bonifáce VIII. A obžalobu biskupa Guicharda z Troyes.[97] Mezi tyto aféry je ovšem třeba řadit i upálení mystičky Markéty Porete, odsouzené Vilémem z Paříže,[98] a řízení proti biskupu Bernardu Saissetovi.[99]

Given, který „fantastická" obvinění za Filipovy éry zpracovává,[100] si všímá, že zatímco v Saisseitově případě hrála „fantastická" obvinění

88 Ibid., 362.
89 Ibid., 361.
90 Ibid., 361–362.
91 Ibid., 361.
92 Ibid., 362.
93 Ibid.
94 Ibid.
95 Ibid.
96 M. Barber, *Proces s templáři*, 201.
97 Ibid., 50, 200–201.
98 Ibid., 50; H. Grundmann, *Ketzerverhöre*..., 524–530.
99 James B. Given, „Chasing Phantoms: Philip IV. and the fantastic", in: Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden – Boston: Brill 2006, 271–289, 274–276.
100 Ibid., 271–289.

„relativně malou roli“[101], v případě Guicharda z Troyes byla zásadní: Guichard měl být synem démona-incuba a praktikovat škodlivou magii.[102] Je ovšem zvláštní, že konkrétně tato obvinění nehrají v procesu s templáři roli. Bližší procesu s templáři se zdají být obvinění proti papeži Bonifáci VIII., zahrnující na jedné straně materialismus, sexuální neřesti, popírání transubstanciace a neúctu k hostii, na druhé straně démonolatrii a spolčení s čaroději.[103]

Z bližšího pohledu je tedy zřejmé, že Filip IV., ač „fantastická“ obvinění používal často, nedisponoval jediným vzorcem obžaloby, který by aplikoval ve všech případech. Nejobecnějším se zdá být obvinění z démonolatrie a sexuálních přečinů. Jeho původ je ovšem třeba hledat spíše v kontextu dlouhodobého vývoje představ o herezi.

3.7 Obvinění v dlouhodobém kontextu

Když Barber připomíná, že „inkvizitoři, jejichž výcvik byl zaměřen na zjišťování... konkrétních herezí, měli tendenci klást otázky, které by vyšetřovaného přiměly k přiznání v těchto konkrétních intencích“[104], jen potvrzuje zjištění dalších, zmiňovaná v předchozích částech práce.

Obraz kacířských rituálů plných rouhání a sexu skutečně není na počátku 14. století ničím novým. Wakefield a Evans, kteří sestavili do angličtiny přeložený výběr středověkých dokumentů o herezi, uvádějí takový případ už z první poloviny století jedenáctého: Zhruba roku 1018 píše Ademar z Chabannes: „V Akvitánii se objevili manichejci a sváděli lidi z cesty..., postili se od jídla a zdáli se být jako mniši; předstírali cudnost, ale mezi sebou páchali každou zvrhlost.“[105] Klasifikace „heretiků“ jako manichejců byla, jak připomíná např. Moore,[106] všeobecně rozšířená.

V záznamu Pavla z Chartres o herezi v Orleáns z roku 1022 se objevují jak hromadné orgie, tak uctívání „démona v podobě... malé šelmy“.[107]

Pro tuto práci je klíčový vývoj představ v průběhu 13. století. Jedním ze zlomů v konstrukci obrazu heretického „antirituálu“ se stala bula Ře-

101 Ibid., 276.

102 Ibid., 276–277.

103 Ibid., 278.

104 M. Barber, *Proces s templáři*, 203.

105 Walter L. Wakefield – Austin P. Evans (trans.), *Heresy of the Hight Middle Ages*, New York: Columbia University Press 1991, 74.

106 Robert I. Moore, „Heresy, repression and social change in the age of Gregorian reform“, in: Scott. L. Waugh – Peter Diehl (eds.), *Christendom and It's Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 20.

107 W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresy...*, 78–79.

hoře IX. *Vox in Rama* (1233).[108] Na její důležitost pro formování představ o herezi poukazuje i Zbíral.[109] Mimo jiné tu hrají roli i orgie: „Zhasnou svíce a a tím zahájí dílo toho nejšpinavějšího smilstva, při němž nečiní rozdílu mezi cizími a příbuznými. Když ale počet přítomných mužů převyšuje počet žen, vzplanou žádostí jeden k druhému, muži s muži provádějí hanebnosti."[110]

Koncepty heterosexuální a homosexuální orgie se nalézají bezprostředně vedle sebe.

I koncept ďábla vystupujícího jako žena se vyskytuje už v první polovině 13. století: *Ve Vyprávění o zázracích* od Caesaria z Heisterbachu nalezneme jak příklady ďábelského zjevení v ženské podobě,[111] tak *exemplum*, podle něhož je možný pohlavní styk mezi démonem, který využívá lidské semeno, a člověkem. Ve stylizovaném rozhovoru mnicha s novicem se novic ptá: „Jestli jsou lidé počati a zrozeni jen ze semen obou rodičů, jak jsou zváni lidé, kteří pocházejí z části z lidského a z části z démonického těla?"[112] Motiv sexuálního styku s démonem v podobě ženy se ve *Vyprávění* objevuje také, ovšem bez souvislosti s herezí: Obětí démona je tu prostý, řadový muž, jehož role v příběhu je pasivní a při popisovaném setkání se prakticky stává objetí znásilnění.[113]

Je problematické uvažovat, zda a do jaké míry mohla poučná anektoda ovlivnit vytváření představ o herezi. Exemplum, které vzhledem ke své funkci (oslovení širokých vrstev při kázání) stěží mohlo přicházet s teologickými inovacemi, ale prozrazuje, že zmíněné koncepty nebyly ve 13. století ničím mimořádným.

Elliottová, která si také všímá zmiňovaného exempla o „krádeži" semene, navíc připomíná, že k podobnému pojetí ovlivňování fyzické reality démony skrze manipulaci s lidským semenem dospívá také Tomáš Akvinský.[114]

---

108 Bernd-Ulrich Hergemöller, *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf: Fahlbusch Verlag Warendorf 1996, 22–23.

109 David Zbíral, *Největší hereze*, Praha: Argo 2007, 106.

110 Citováno dle: U.-B. Hergemöller, *Krötenkuss...*, 27–28. Viz Ř 1,27.

111 Joseph Strange (ed.), *Caesarii Heisterbacensis Dialogus Miraculorum* (I. díl), Köln am Rhein – Bonn – Brussel: J.M. Heberle (H. Lempertz & Comp.) 1851, 315, 335.

112 Ibid., 124.

113 Ibid., 128–129.

114 Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality & Demonology in the Middle Ages*, Philadephia: University of Pensylvania Press 1999, 33.

Bartlett[115] sice odkazuje na jiné exemplum[116] a píše, že Caesarius odmítá fyzickou povahu démonů, vzhledem ke „sbírkovému" charakteru Vyprávění o zázracích nás ale potenciální teologické rozpory nemusí znepokojovat: Klíčové je, že v průběhu 13. století byl tělesný kontakt mezi člověkem a ďáblem (v různých podobách) často pokládán za možný. Stejně tak ani démonická zjevení v podobě žen nepředstavují inovaci.

3.8 Starší analýzy

Na Finkem publikovaný fragment zejména poukázal ve své podrobné (a pro tuto práci stěžejní) publikaci Malcolm Barber.[117] Ve stručných, ale věcných poznámkách uvádí, že se sedmnáct vyslýchaných přiznalo k uctívání kočky a z toho deset k jejímu líbání,[118] což lze potvrdit.[119] Nevěnuje ale fragmentu takový prostor, který by mu umožňoval zmínit se o konkrétní podobě výpovědí a rozdílech mezi nimi. Stejně tak neuvádí, že tři z vyslýchaných uctívání kočky výslovně popírají.[120] Přesto je jeho postřeh velmi cenný, hlavně s ohledem na výše zmíněný problém „11 článků".

Motivu kontaktu se ženami v některých výpovědích templářů si povšiml i Hergemöller.[121] Jeho přínos spočívá zejména v tom, že porovnal výpovědi ze záznamů, které jsou předmětem této práce, s podobnými doznáními. Konstatuje, že „inkvizitoři a komisaři kladli na tento bod [sexuální kontakt se ženami] jen malý důraz, ačkoliv o něm templáři mluvili relativně otevřeně, a naskytla se tedy dostatečná příležitost obvinit templáře z ‚přirozeného' smilstva".[122]

K výpovědím Huga Gayssenona a Bernarda Cameliho (kteří ovšem sexuální kontakt popírají) dodává Hergemöller několik postřehů, z nichž se jako nejzajímavější jeví tvrzení, že Gayssenon „na dotaz dodal, že se patrně jednalo o ďábelské přeludy"[123] Není bohužel zcela jasné, jak Hergemöller dochází k jistotě, že se mělo jednat o „pouhé" přeludy.

Hergemöller však také zmiňuje tři výpovědi z pařížských procesů, kde se obžalovaní přiznávají, že tajně navštěvovali ženy, patrně pros-

115 R. Bartlett, *The Natural*..., 77.
116 J. Strange (ed.), *Ceasarii*..., 311–312.
117 M. Barber, *Proces s templáři*, 204–205.
118 Ibid., 205.
119 H. Finke (ed.), *Papsttum*...(II. svazek), 342–363.
120 Ibid.
121 B.-U. Hergemöller, *Krötenkuss*..., 378.
122 Ibid.
123 Ibid.

titutky.[124] Jeden z vyslýchaných, Theobaldus *de Taverniaco*, byl podle Hergemöllera rozladěn z otázek týkajících se sodomie a vysvětloval, že bratři neměli homosexuální styk zapotřebí, neboť „mohli mít pěkné a zručné ženy".[125] Tyto zmínky by naznačovaly, že se templáři uchylovali k přiznání heterosexuálního sexu, aby se zbavili závažnějšího obvinění ze sodomie. Vyslýchajícím se přitom někdy podařilo přinutit vyslýchané, aby přiznali „ďábelský" původ žen.

Taková domněnka ovšem nekoresponduje s konkrétní podobou záznamů: Zejména nevysvětluje, proč někteří z obviněných přiznávají ďábelský původ žen, ale ne pohlavní styk. Z analyzovaných záznamů navíc neplyne, že by se některý z vyslýchaných zmínil o ženách v souvislosti s obviněním ze sodomie. Pouze v jednom z pěti případů je uvedeno, že se vyslýchaný o ženách zmínil spontánně. Zbývající čtyři byli na jejich přítomnost dotazováni, a to specifickým způsobem: Zdá se, že jim byl předložen k „přitakání" obraz bytosti, která není běžnou ženou a s níž je možné zhřešit.

Nelze vyloučit, že výpovědi z pařížských výslechů s analyzovanými záznamy nesouvisí a do aktů se dostaly odlišnou cestou.

Hergemöllerův hlavní přínos pro tuto práci spočívá v postřehu, že kontaktu se ženami byla ze strany vyšetřujících věnována minimální pozornost – patrně do budovaného obrazu templářského „antirituálu" nezapadal. Zůstává otázka, proč na něj někteří obžalovaní byli dotazováni.

4. Ďáblovy agentky

Při bližším pohledu na záznamy zjistíme především toto: Ani jeden z obviněných se nepřiznává ke styku s ďáblem (či démonem) v ženské podobě. Z pěti obžalovaných dotazovaných na přítomnost žen dva (Hugo Gayssenon a Bernardus Cameli) přisoudili ženám ďábelský původ, přičemž ale odmítli přiznat sexuální kontakt s nimi.

Na jiné rovině se nachází přiznání Gaufrida *de Petraviridi*, které vykazuje prvky protiislámské propagandy. Ty nejsou v záznamech ojedinělé: Seržant Guillelmus Colerii *de Boysono* odpověděl na dotaz po jménu uctívané modly, že ji zvali „Magomet".[126]

Garnerius de *Lugleto* a Hugo Belleti styk se ženami přiznávají, vyhýbají se ale jejich explicitnímu označení za ďábla nebo ďábelské výtvory –

124 Ibid., 378–379.

125 Ibid., 378.

126 H. Finke (ed.), *Papsttum... (II. svazek)*, 343.

přesto, že od ďábla odvozují původ uctívané kočky. Garnerius sice podle záznamu prohlásil, že „nevěří, že kdyby to byly skutečné ženy, mohly by k nim vstoupit“[127], o ďáblu se ale výslovně nezmiňuje.

Mohla představa sexuálního spojení muže s ďáblem v ženské podobě působit na počátku 14. stol. tak nepatřičně, že ji obžalovaní odmítali připustit? Le Goff píše stran středověkého pohledu na sexualitu, že „znechucení tělem a sexem je nejsilnější u ženského těla“.[128] Podle Elliottové bylo spojení ženy s démonem v podobě muže (incubem) ve středověkých příbězích výrazně častější než poměr muže se succubem, vystupujícím jako žena.[129] Je samozřejmě problematické spekulovat o tom, jak lidé žijící před sedmi sty lety reagovali na narušení dobových kulturních stereotypů. Stejně tak je obtížné uvažovat o síle stereotypů samotných. Akceptabilita konceptu ďábla či démona, který v ženské podobě obcuje s muži, však byla u obviněných každopádně nízká – navzdory tomu, že byli k jeho přijetí vybízeni otázkami po původu žen a tělesném kontaktu s nimi[130], ať už vyšetřovatelé takový koncept konstruovali záměrně nebo ne. Nelze totiž vyloučit, že se jednalo o sérii otázek formulovaných analogicky k frekventovanější představě uctívání kočky a že nebylo primárním cílem vyšetřovatelů přinutit obžalované přiznat, že obcovali s démony.

Nezodpovězenou otázkou zůstává, proč se motiv žen vyskytuje jen v pěti výpovědích. Hypotéza, že byly zaznamenány pouze kladné odpovědi, je snadno zpochybnitelná poukazem na další motivy (zejména kočky), u nichž byly zapsány i odpovědi popírající.[131] Dost možná, že by se odpověď na tuto otázku naskytla, pokud by se soubor záznamů zachoval v ucelenější podobě. Takto můžeme jen konstatovat, že se motiv žen objevuje ve výpovědích zřídka, izolovaně a jen v případě těch obžalovaných, kteří v nějaké podobě přiznali přítomnost modly a kočky.[132] To ovšem vzhledem k četnosti doznání týkajících se modly, resp. kočky, neznamená mnoho. Vyvozovat snad můžeme, že se motiv žen dostává do záznamů ze zdrojů, které nejsou pro proces s templáři typické. Jedná se tedy o syntézu představ o praxi heretiků. Samotné motivy orgie ani zjevení ďábla v ženské podobě nejsou inovací, objevují se ale v kontextu komplexnějšího obrazu „antirituálu“.

---

127 Ibid., 361.
128 Jacques Le Goff, *Středověká imaginace*, Praha: Argo 1998, 114.
129 D. Elliott, *Fallen Bodies…*, 53–54.
130 H. Finke (ed.), *Papsttum… (II. svazek)*, 351–362.
131 Ibid., 342–363.
132 Ibid., 350–362.

5. Závěr – čí rituál?

Srovnáme-li obraz „antirituálu“ konstruovaný v analyzovaných záznamech s „řádnou“ templářskou iniciací, je zřejmé, že se nejedná o její převrácenou formu. Můžeme spíše hovořit o konglomerátu představ nahromaděných v průběhu 13. století. Tedy o výsledku syntézy. Přitom se domnívám, že za ni nevděčíme jen horlivosti, kterou při obžalovávání projevil Filip IV. a jeho spolupracovníci. Motiv styku se ženami, který se objevuje poměrně izolovaně, ukazuje, že konstrukce obrazu není výsledkem jednorázového kalkulu úzké skupiny. Spíše můžeme mluvit o produktu práce řady vyšetřovatelů. Jejich nakládání se záznamy a texty, stejně jako vlastní představy a interpretace, lze pokládat za hlavní faktory, které model „antirituálu“ formují. Politicky činné osoby pak převážně přejímají koncept, který již zapustil kořeny.

Na příkladu analyzovaného pramene lze dokonce sledovat motiv, který není předmětem původní obžaloby. Koncept žen přítomných při iniciačním rituálu, případně jejich ďábelský původ nebo sexuální kontakt s nimi, se zdá být tématem, na němž by bylo možné sledovat, jakým způsobem se obraz „antirituálu“ vytváří. K potvzení takového závěru a případně k dalším přínosným zjištěním bude třeba analyzovat podstatně větší objem záznamů i kontext jejich vzniku.

Na základě této práce je, domnívám se, možné konstatovat, že heretický „antirituál“ není pouze výtvorem svévolného mocenského plánování.

Zdá se, že je spíše vedlejším produktem běžné práce vyšetřovatelů, autorů pojednání, legendárních vyprávění a protikacířských polemik. Dítětem středověké společnosti a jejích racionalit.

František Novotný
383646@mail.muni.cz

Moc královny ze Sáby: Proměny obrazu královny ze Sáby od Bible po lidové vyprávěnky 19. století

Barbara Oudová Holcátová (nar. 1989 v Praze) vystudovala bakalářskou religionistiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, kde v současné době pokračuje v navazujícím magisterském studiu. Vystudovala teologické nauky na Katolické teologické fakultě UK, dále studuje arabistiku na FF UK. Specializuje se na islám a křesťanství, v oblasti metodologie tíhne k antropologii náboženství.

The Queen of Sheba's Power: Changing Depictions of the Queen of Sheba from the Bible to 19th Century Folklore

The story of the Queen of Sheba originally appears in the Bible in the book of Kings, and is repeated in the book of Chronicles. We see a much extended version in the Quran, and later, it was embellished by not only Jewish and Muslim writers, but also the Ethiopians and Christians. This work attempts to present the most imporant Jewish and Muslim versions of the story and their interpretation, to suggest an overall interpretation of the theme of the Queen of Sheba and to show the connections between the individual versions. To this end, I'll be drawing heavily on the work of Edmund Leach.

Die Macht der Königin von Saba: Wechslende Königinbilder von der Bibeldarstellung bis zu den Folksmärchen des 19. Jahrhundert

Die Geschichte der Königin von Saba erscheint ursprünglich in der Bibel im Buch der Könige, und wird im Buch der Chronik erneut aufgegriffen. Im Koran finden wir eine stark erweiterte Version, und später wurde es nicht nur durch jüdische und muslimische, sondern auch christliche Schriftsteller verziert. Diese Arbeit versucht die jüdischen und muslimischen Versionen der Geschichte zu präsentieren und zu interpretieren, um sowohl eine umfassende Interpretation des Themas der Königin von Saba anzudeuten, als auch die Zusammenhänge zwischen den Versionen aufzuzeigen. Um dies zu erreichen, schöpfe ich aus der Arbeit des Edmund Leach.

1. Úvod a metodologie

Tato práce se zaměřuje na proměny, kterými procházel obraz královny ze Sáby. Původní biblická verze inspirovala mnohá převyprávění napříč kulturami – najdeme je v Koránu, v etiopském národním eposu, existuje množství židovských folklórních verzí, po staletí fascinovalo křesťany... Prostorové omezení mi neumožňuje zcela vyčerpat všechny tyto kulturní reprezentace, zaměřím se tedy na židovskou a arabskou tradici a pokusím se představit nejdůležitější verze královnina příběhu v jejich různorodosti, upozornit na zajímavé aspekty a následně představit celkovou interpretaci, která bude brát v potaz všechny verze a přitom se pokusí nepáchat násilí na jejich jednotlivých detailech. Rekonstrukce mého interpretačního postupu by vyžadovala převyprávět zde všechny příběhy dvakrát: nejprve bez interpretace a znovu s ní poté, co bych vysvětlila, jaké motivy mi ze všech verzí vyprávění vyvstávají jako hlavní. Protože by takový postup byl pro čtenáře velmi vyčerpávající, načrtnu zde, jaké aspekty považuji za důležité, a na závěr se pokusím ukázat podrobněji, proč jsem zvolila právě ty a co to znamená pro příběh královny ze Sáby jako celek. Jedná se o politickou, náboženskou (ve smyslu znalosti pravdy a Boží vyvolenosti), sexuální, genderovou a démonickou (nadlidskou, magickou) rovinu, přičemž některým z nich budu věnovat více pozornosti jednoduše proto, že jejich implikace vysvítají méně zřetelně, a je tedy třeba je pečlivěji vypíchnout.

Po metodologické stránce budu vycházet především z Edmunda Leache a jeho antropologie inspirované psychoanalýzou. Zajímá mne hlavně jeho analýza stříhání vlasů jako očistného rituálu, ve které ukazuje, že tyto ustřižené vlasy sice reprezentují špínu, zároveň ale také božskou moc, a proto získávají posvátný status a jsou nabity magickou silou.[1] Je-li tedy stříhání vlastně zbavováním moci, pak se skutečně jedná o symbolickou kastraci, jak tvrdil Freud, ale v mnohem širším smyslu slova: kastrace jako zbavení potence obecně vzato. Sexuální rovina je v mýtech také symbolem této obecné potence.[2]

Vyjdu z této analýzy, ale budu dále zacházet s jednotou moci šířeji: nejde jen o moc magickou, politickou a sexuální, kterým se Leach explicitně věnuje,[3] ale také o všechny další, výše jmenované roviny, které reprezentují samy sebe a zároveň sebe navzájem a moc v obecném slova smyslu. Pokusím se tedy na královně ze Sáby také ukázat, jaké podoby může ona moc v mytických příbězích mít. Zároveň budu pracovat s tělesným ochlupením, nikoliv s vlasy nebo vousy, které zkoumal Leach; nicméně zatímco pro psychoanalytické vysvětlení by taková změna mohla být problematická (neboť nejde o porost na hlavě, která reprezentuje penis), v leachovské metodě nehraje velkou roli, protože argumentace založená na očistném rituálu a posvátném statutu odstřižených částí těla zde platí také.

2. Biblický příběh

Postava královny ze Sáby poprvé vystupuje v Bibli, kde ji najdeme mezi jinými příběhy ukazujícími Šalomounovu velikost. Doslechne se o Šalomounovi a rozhodne se vydat do Jeruzaléma, aby ho vyzkoušela hádankami. Šalomoun ji nezklame, všechny otázky zodpoví a poté, co si královna prohlédne jeho palác a uspořádání jeho domu, konstatuje, že Šalomoun zdaleka předčil zvěsti, které o něm slyšela, a spustí krátký chvalozpěv na Šalomouna a jeho Boha. Následně si oba panovníci vymění dary, přičemž Šalomoun královnu v tomto směru překoná, a královna se vrátí domů.

---

1 Edmund Leach, „The Nature of War", in: S. Hugh-Jones and J. Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. I, New Haven – London: Yale University Press 2000, 343–357: 348–350.

2 Edmund Leach, „Magical Hair", in: S. Hugh-Jones and J. Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. II, New Haven – London: Yale University Press 2000, 177–201: 195.

3 Edmund Leach, „Biblical Hair", in: S. Hugh-Jones and J. Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. II, New Haven – London: Yale University Press 2000, 201–226: 208.

Tento příběh, vyprávěný v 1 Kr 10,1–13, najdeme znovu v 2 Pa 9,1–12, jen s několika drobnými změnami. Kontext představují jiné Šalomounovy politické a diplomatické úspěchy, a ostatně přímo do příběhu o královně ze Sáby v obou případech vstupuje pasáž o zlatě, které králi dovezla Chirámova flotila (1 Kr 10,11–12; 2 Pa 9,10–11). I ze samotného příběhu je celkem zřejmé, že jeho smyslem je ukázat Šalomouna jako moudrého, politicky vlivného a ekonomicky silného panovníka, za kterým přijíždějí lidé z celého světa, jak se ostatně praví později v téže kapitole (1 Kr 10,24). Návštěva královny ze Sáby je tedy konkrétní ilustrací všeobecnějšího prohlášení[4] a manifestací Šalomounovy politické moci. Kromě toho tu má pochopitelně význam i Šalomounova role Božího vyvoleného, která se k politice úzce váže.

S ohledem na pozdější vývoj příběhu nyní upozorním na několik detailů v původním biblickém vyprávění. Zaprvé, když je v prvních dvou verších 1 Kr 10 popisován příjezd královny ze Sáby, je třikrát použito sloveso *bó* (*BW'*) – přišel, vešel. Totéž sloveso je ve Starém zákoně často užíváno také jako eufemismus pro soulož.

Druhý bod následuje hned vzápětí, a sice prohlášení, že královna ze Sáby mluvila se Šalomounem o všem, co měla na srdci. Hebrejský výraz *lebab* může označovat jak emoční, tak kognitivní složku.[5] Kontext hádanek zde naznačuje, že šlo spíše o mysl, ale potenciál k oběma výkladům ve slově samotném zůstává.

Zatřetí jde pak o závěrečné prohlášení, že „král Šalomoun splnil královně ze Sáby každé přání, jež vyslovila“,[6] nebo přesněji dal jí vše, po čem zatoužila. Výraz *chefe* nemusí naznačovat sexuální touhu, a v celé Bibli dokonce nikde není v sexuálním kontextu použit, přesto se ale mnozí autoři domnívají,[7] že mohl dát podnět ke vzniku pozdějších legend.

---

4 Sara Japhet, *I and II Chronicles: A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia: Westminster Press 1993, 634–635.

5 Toni Tidswell, „A Clever Queen Learns the Wisdom of God: The Queen of Sheba in the Hebrew Scriptures and the Qur'an“, *Hecate* 33, 2007, 43–55: 51.

6 *W ha-melek šlōmōh nātan l-malkat šbā, 'et-kāl-ḥepṣāh 'āšer šā'ālāh* (1 Kr 10,13).

7 Viz např. Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam,* Chicago and London: University of Chicago 1994, 217 pozn. 5; Carole R. Fontaine, „More queenly proverb performance: The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni“, in: M.L. Barré (ed.), *Wisdom, You're My Sister*, Washington: Catholic Biblical Association of America 1997, 216–233: 219.

3. Koránský pohled na královnu

Prvním pobiblickým pramenem o královně ze Sáby je pravděpodobně Korán.[8] V súře 27:20–44 čteme zhruba toto: Dudek oznámí Šalomounovi, že objevil zemi jménem Sába, které vládne královna a jejíž lid uctívá slunce. Šalomoun tedy pošle dudka zpět s dopisem, kde bez velkých okolků vyžaduje, aby se obyvatelé Sáby zřekli modloslužby a přišli se před ním poklonit Bohu. Královna se o tomto dopise poradí se svými velmoži, kteří jsou ochotni jít do války, konečné rozhodnutí však nechávají na ní. Ona má obavu, že v případě porážky by s nimi Šalomoun špatně naložil, a rozhodne se proto nejprve zkusit krále usmířit dary. Ten je však odmítne a znovu pohrozí invazí. Poté požádá své služebníky, aby mu přinesli trůn královny ze Sáby dříve, než dorazí ona osobně. Nechá ho zamaskovat, čímž připraví pro královnu zkoušku. Po příjezdu je se svým trůnem konfrontována a na otázku, zda jde o ten její, opatrně odpoví: „Jako by to byl on." Pak na ni čeká další zkouška, kdy ji Šalomoun vyzve, aby vstoupila do paláce se skleněnou podlahou. Královna se domnívá, že jde o vodu, a nadzdvihne si sukně, načež ji Šalomoun upozorní na její chybu a ona zareaguje vyznáním: „Pane můj, sama sobě jsem ukřivdila, avšak nyní se odevzdávám spolu se Šalomounem do vůle Boha, Pána lidstva veškerého."[9]

Povšimněme si nyní změn oproti biblickému příběhu. Především už královna není nezávisle jednající osobou, která se rozhodne vykonat cestu do Jeruzaléma z vlastní zvídavosti a touhy po intelektuálním rozhovoru s jiným moudrým panovníkem. Naopak, je donucena pod hrozbou války jít složit poklonu – tomuto rozdílu je dodáno na závažnosti faktem, že ačkoliv většina komentátorů chápe slovo muslimūna (podřízení) v Šalomounově dopise (27:31) ve vztahu k Bohu, a tedy jako výzvu k obrácení (tak i Hrbek překládá „přijďte ke mně odevzdáni do vůle Boha jediného"), původní text v tomto směru není jednoznačný. Mohlo stejně dobře jít o podřízení Šalomounovi jako králi a je nanejvýš pravděpodobné, že se zde spojují oba významy dohromady. Uznáním Boží autority a autority Šalomouna jako proroka královna zároveň uzná jeho světskou autoritu krále. Takové čtení ještě podporuje předchozí výzva „nebuďte vůči mně zpupní" (*'allā ta^{c}lū ^{c}alajja*) – vůči mně, nikoliv vůči Bohu. Královna je tedy žádána, aby odložila svou samostatnost a podřídila se, což také nakonec učiní.

8 K dataci časově nejbližšího pramene viz Houtsma, Martjin Theodoor et al. (eds.), *E. J. Brill's First Encyclopedia of Islam: 1913–1936*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill 1987, 1220.

9 27:44, orig: *Rabbi innī ẓalamtu nafsī wa 'aslamtu ma^{c}a Sulajmāna lillāhi rabbi al-'ālamīna*.

Z tohoto hlediska je zajímavá přidaná scéna rady s velmoži, která ukazuje královnu jako vládkyni se skutečnou autoritou, ale zároveň moudrou v tom smyslu, že naslouchá svým rádcům, a přesto pak činí nezávislá rozhodnutí.

Šalomoun si nechá od svých služebníků přinést královnin trůn. Trůn je zde metaforou pro vše vzácné a pečlivě střežené, pro to nejcennější, co královna má, a zároveň pro její svrchovanost a autoritu. Že ho Šalomoun dokáže získat, poukazuje na jeho moc a nadřazenost královně. Trůn zde reprezentuje cosi cenného, vzácného, jedinečného a umožňujícího její samostatnost.

Jak si všiml Jacob Lassner,[10] zajímavý je přesun hádanek od královny na Šalomouna. V biblickém podání sice samotnou scénu dávání hádanek nemáme, víme ale, že byly důvodem, proč vůbec královna do Jeruzaléma jela. Zde naopak král zkouší svou návštěvnici, nejprve zamaskovaným trůnem a pak skleněnou podlahou. V první zkoušce královna svou všímavostí a obezřetností obstojí na výbornou (což stejně jako její předchozí chování, pokud jde o Šalomouna, potvrzuje její moudrost), ve druhé nad ní ale král již přece jen vyhraje, v reakci na což královna uzná svou pomýlenost a konvertuje k islámu. Říká sice, že se „spolu se Šalomounem odevzdává do vůle Boha“,[11] těsně tomu ale předchází zvolání „pane můj“, určené, zdá se, Šalomounovi,[12] při kterém navíc užije stejného slova, *rabbi*, jako o půl verše později pro označení Boha za „pána světů“. Samotný závěr tedy ještě potvrzuje úzké propojení podrobení se Bohu a podrobení Šalomounovi v této verzi příběhu. Jedná se zde především o náboženství a částečně také o politiku. Není tedy třeba sem násilně vkládat genderová témata. Kdyby byla královna ze Sáby muž, nemuseli bychom na celém vyprávění takřka nic změnit, dokonce ani epizodu se skleněnou podlahou. Motiv triku s podlahou, která vyvolává dojem rybníku, nalezneme totiž i v jiných kulturách – konkrétně v Máhabharátě tuto chybu udělá Durjódhana v Judhištrově paláci, včetně povytažení oděvu, aby se vyhnul namočení,[13] a v Džjotiškávadaně je takto rovněž oklamán host, také muž.[14]

---

10 J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*…, 39.

11 *Wa ʾaslamtu maʿa Sulajmāna lillāhi*.

12 Není to zcela jednoznačné; přijatelná jsou obě čtení, ale přicházejí-li na mysl obě, ještě to podporuje argument, že podřízení se Bohu a Šalomounovi je zde těsně spojeno.

13 George A. Grierson, „Duryodhana and the Queen of Sheba“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 45, 1913, 684–685: 684.

14 C. H. Tawney, „The Queen of Sheba“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 45, 1913, s. 1048.

4. Královna v 2. targúmu Ester

Jen o málo mladší než Korán je pravděpodobně *2. targúm knihy Ester*,[15] aramejská parafráze a komentář původně hebrejského textu, která nám říká toto: Přiopilý Šalomoun k sobě svolá panovníky z okolí a nechá předvést všechny zvířata a džiny, aby tančili pro pobavení jeho hostů. Dudek však není k nalezení. Když mu Šalomoun pohrozí smrtí, ukáže se, a na svou omluvu vypráví o pohádkově bohaté zemi na východě, která jako jediná není Šalomounovi podřízena. O tamních obyvatelích praví, že nosí na hlavách koruny a neznají boj, neumějí ani používat luk a šíp, a vládne jim královna. Nato jí Šalomoun pošle po dudkovi dopis, který královnu rozruší natolik, že si roztrhne šat. V tomto dopise Šalomoun požaduje, aby mu přišla složit poklonu, jinak hrozí válkou. Sabejští šlechtici prohlašují, že o žádném králi Šalomounovi nic nevědí, ale královna je ignoruje, naloží lodě zlatem a dary a pošle s nimi dopis, který slibuje, že urychleně dorazí. Po příjezdu se dopustí menšího faux pas, když si králova služebníka, kterého Šalomoun vyslal, aby ji přivítal, splete s králem. Přenese se přes to pomocí přísloví a předstoupí před Šalomouna, který sedí na trůně uprostřed podlahy ze skla. Podobně jako v Koránu si zde královna nadzvedne šaty, protože se domnívá, že jde o vodu, načež jí král vyčte, že má chlupaté nohy, což se hodí pro muže, ale na ženě vypadají strašně. Královna si této poznámky nevšímá a položí Šalomounovi tři otázky, které on všechny úspěšně zodpoví. Následuje královnin chvalozpěv, citovaný z 1 Kr 10. Poté vstoupí do Šalomounových pokojů, kde uzří jeho velikost a bohatství, další citací z 1 Kr 10 chválí jeho Boha a dá mu dary, načež jí král splní vše, po čem zatouží.

Opět obrátím pozornost k zajímavým místům vyprávění. Prvním takovým je popis obyvatel Sáby. Spolu s bohatstvím dotyčné země a s tím, že „každý je král", zřejmě její mírumilovnost reprezentuje určitý ideální zlatý věk, který v něčem imituje prvotní blaženost. Adam, představitel prvotní idyly v abrahámovských náboženstvích, také neznal boj a měl všeho dostatek. V tomto smyslu pak znamená příchod královny k Šalomounovi kontakt s kulturou a Božím zákonem, jehož součástí je i podřízení žen mužům.[16] V určitém směru je tedy královna paralelou

15 Lou H. Silberman, „The Queen of Sheba in Judaic Tradition", in: James B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London: Phaidon 1974, 65–84: 65; M. T. Houstma (ed.), *Encyclopedia of Islam*…, Vol. I, 1220. Text viz *The Targum Sheni to the Book of Esther*, in: J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, Chicago and London: University of Chicago 1994, 165–167.

16 K zacházení s dominantním postavením mužů ve společnosti jako se základem řádu a kultury v judaismu viz J. Lassner, *Demonizing the Queen fo Sheba*…, 21.

k Lilith, první Adamově ženě, která s ním sdílela prvotní blaženost, ale odmítla se podřídit jeho nadvládě. Podobně královna neakceptuje svou žádoucí roli, byť ji na rozdíl od své předchůdkyně ani přímo neodmítne.

Zajímavým detailem, který nenajdeme v žádné jiné verzi, je faux pas se Šalomounovým služebníkem. Jaksi zcela mimoděk uvádí královnu do trapné situace, která však není Šalomounem vědomě způsobena, a nezapadá tudíž do vzorce srážení hřebínku arogantní královně. Snad má tato epizoda posilovat dojem, že královna byla „světa neznalá", že žila odříznutě ve svém ideálním království, a ač teoreticky vzdělaná, v praktických věcech byla nezkušená a nevěděla příliš, co si počít.

Nyní k epizodě se skleněnou podlahou a k problému chlupatých nohou. S touto lstí už jsme se setkali v Koránu, zde ji však Šalomoun využije k tomu, aby odhalil královniny nohy a zjistil, že jsou chlupaté. Odkryje její tajemství a zároveň se dotkne její cudnosti – pozdvihnutím šatů odhalila lýtka, která mají zůstat zakrytá.[17] Opět královnu porazí a zároveň připraví o něco důležitého, jako v případě ukradeného trůnu. Zde navíc, vzhledem k tématu cudnosti, vyvstává i sexuální rovina. Nejde ale jen o ni: panenství totiž zároveň symbolizuje nepodřízenost mužské sexualitě, a tedy moci.

Začíná být zřejmé, proč jsem v úvodu zmiňovala představu chlupů jako něčeho, co souvisí s mocí. Jsou jejím symbolickým vyjádřením. Nadměrná chlupatost zároveň naznačuje opuštění lidské kulturní sféry, a protože královna zjevně nebyla zvíře, musíme se vydat druhým směrem – do sféry nadlidské, tedy démonické. Chlupaté nohy skutečně bývají považovány za démonický rys.[18] Jsou další ukázkou královniny nekulturnosti a Šalomouna znechucují. Chlupaté nohy na ženě jsou podle něj ostudné. Vnímá je navíc jako mužský rys, což nám ukazuje další způsob, jakým královna překračuje genderové hranice – kromě toho, že je jako žena suverénní panovnicí, je navíc napůl muž – má chlupaté nohy. Jestliže chlupy souvisí s mocí, říká Šalomoun zároveň, že moc se pro ženu nehodí.[19] Zajímavé ale je, že přesto, že ho situace zjevně neuspokojuje, v této verzi s ní nic neudělá. Královna zůstane neoholená a zůstane královnou, byť Šalomounovou vazalkou. Není dokonce ani explicitně řečeno, že by nezůstala pannou. Dozvíme se pouze, že předala dary a Šalomoun jí splnil vše, po čem zatoužila. Je zřejmě na čtenáři, zda

17 Jamal J. Elias, „Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba", *Journal of Quranic Studies* 12, 2010, 57–74: 69.

18 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. VI, Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1928, 289, pozn. 41.

19 Srov. J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba…,* 16.

si za tento mnohoznačný výrok domyslí zbavení ostudných chlupů a sex nebo hmotné dary. Druhá možnost by naznačovala, že královna nakonec z kontaktu vyjde velmi dobře: složí sice poklonu, ale zůstane královnou a ještě dostane, po čem zatouží, což pro někoho, kdo byl povolán pod hrozbou vojenské invaze, není špatný výsledek. Vzhledem k tomu, že targúm příběhu dodává kontext knihy Ester, s níž má postava královny mnoho společného, je druhá interpretace zřejmě pravděpodobnější. Stejně jako Ester projeví královna schopnost ze špatné situace vyzískat co nejvíc.

Ze Šalomounova pohledu se problém vyřeší pouze po politické stránce. Poprvé zde nicméně vyvstávají zřetelněji formulovaná genderová témata, která spolu s politikou příběhu dominují, zatímco na náboženství se pozapomíná.

5. Pseudo Ben Sira a královna ze Sáby

Krátce po *2. targúmu k Ester* byla zřejmě sepsána *Abeceda ben Siry*,[20] která vypráví o setkání Ben Siry s Nabukadnesarem. Židovský učenec vyprávěl, že když královna ze Sáby, údajně Nabukadnesarova matka, přijela do Jeruzaléma, Šalomoun s ní chtěl spát, ale odpuzovala ho její chlupatost (poznámka v textu praví, že v té době neměly ženy v Izraeli chlupy na těch místech, která jsou obvykle zakryta oděvem, což naznačuje, že v této verzi příběhu nejde o chlupaté nohy). Nechal proto připravit depilační roztok, kterým byla královna ze Sáby oholena, a až poté s ní souložil, což je v textu vyjádřeno formulací „učinil s ní po své vůli". Vzápětí poté královna pronáší svou oslavnou řeč, která parafrázuje tu biblickou.

Zajímavé je, že v tomto příběhu se po dlouhé době vracíme k modelu, kde královna ze Sáby vyráží sama ze své vůle, aby si poslechla Šalomounovu moudrost. Na začátku tedy stojí samostatná žena, jako ji máme v Bibli. O tuto pozici však rychle přijde, neboť zde odpadly veškeré zmínky o hádankách či královnině moudrosti. Šalomoun zkrátka viděl hezkou ženu, a tudíž s ní chtěl spát, ale v cestě mu stála její chlupatost. Tato verze je zbavena jakékoliv roviny kromě té sexuálně-genderové stejně dokonale, jako byla královna zbavena chlupů.

Naše hrdinka zde zaujímá zcela pasivní pozici. Od momentu, kdy se setká se Šalomounem, se z její iniciativy nestane nic, až na závě-

20 *Pseudo Ben Sira on the Queen's Visit*, in: J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, Chicago and London: University of Chicago 1994, 167–168.

rečný chvalozpěv na Šalomounovy sexuální schopnosti. Oholení má přitom v tomto smyslu podobně významnou symbolickou roli jako soulož. Psychoanalýza mluví o stříhání vlasů jako o symbolické kastraci[21] a Leach opět obecněji poukazuje na to, že zbavování se ochlupení znamená vzdávání se agresivity, ale také zbavování se moci.[22] Chlupy po těle pak mají navíc přímější spojitost s divokostí a nepodrobeností.[23] V tomto smyslu je tedy skutečně oholení královny podmaněním, jehož druhým krokem je pak soulož – domestikace a podrobení ženy par excellence.[24]

6. Pozdější muslimská rozpracování

Nejpodrobnější verzi příběhu nalezneme u muslimských autorů, kteří se od sebe v zásadních věcech neodlišují. Nejúplnější je zřejmě podání Al-Thalábího z 11. století.[25] Nově přináší rodokmen královny, zde poprvé se jménem – Bilqis. Její otec údajně vládl Jemenu a její matka byla džin. Po smrti svého otce chtěla Bilqis uchopit moc, ale část jejího lidu se obrátila proti ní a zvolila si za panovníka muže, který však znásilňoval ženy svého lidu. Když se to Bilqis dozvěděla, poslala svému rivalovi nabídku k sňatku, s čímž souhlasil, odpovídaje, že by svatbu již dávno sám navrhl, kdyby neměl obavu, že ho odmítne. Bilqis ale prohlásí, že jsou si teď rovni urozeností a ať chystá zásnuby. Její šlechtici se podivují, ale ona jim vysvětlí, že „toho chlapce miluje" a že si ho nevzala dřív jen proto, že se nechtěla vdávat. Nyní tedy dorazí s celým zástupem sluhů do jeho paláce, kde ho o svatební noci opije a usekne mu hlavu. Jemenská šlechta ji pak zvolí svou královnou. Bilqis si nechá vyrobit překrásný trůn a ptá se svých rádců, jakému bohu sloužili její předci. Dostane se jí odpovědi, že Pánu nebes, ale Bilqis prohlásí, že nemůže uctívat boha, kterého nevidí, a vybere za předmět bohoslužby slunce.

Její kontakt se Šalomounem začíná stejně jako v Koránu. Dudek přinesl Bilqis dopis až do její komnaty v pevně uzamčeném paláci. Když

21 E. Leach, „Biblical Hair", 180; o falické symbolice pubického ochlupení u žen viz Sigmund Freud, „Medusa's Head", in: M. B. Garber, N. J. Vickers (eds.), *The Medusa Reader*, London – New York: Routledge 2003, 84–85.

22 E. Leach, „The Nature of War...", 350.

23 E. Leach, „Biblical Hair...", 221.

24 Pierre Bourdieu, *Nadvláda mužů*, Praha: Karolinum 2000, 21–23.

25 al-Thalabī, Abū Ishāq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrāhīm, *Arā'is al-majālis fī qisas al-anbiyā, or Lives of the prophets*, tr. and annotated by William M. Brinner, Leiden – Boston: Brill 2002.

viděla, jak mocnou pečetí byl dopis zapečetěn a že král, který ho poslal, používá jako posly ptáky, zachvěla se hrůzou. Pak svolala svoje šlechtice, ke kterým obvykle hovořila zpoza závoje, ale když ji něco vyvedlo z míry, strhla si závoj z obličeje. Scéna zasedání rady probíhá stejně jako v Koránu, ale navíc se dozvídáme, že Bilqis se rozhodla vyhnout válce a poslat dary, protože byla „rozumná a inteligentní žena", která už naučila své muže, aby ji poslouchali, a zkušená v rozkazování i manipulaci. Svými dary chtěla zjistit, zda je Šalomoun prorok nebo král – je-li prorok, dary odmítne a nebude spokojen, dokud je neobrátí na svoji víru. Mezi dary, které poslala, bylo i množství mladíků oblečených jako dívky a dívek oblečených jako mladíci a Šalomoun měl správně určit jejich pohlaví. Následovaly další hádanky. Bilqis také svému poslu přikázala, aby se na Šalomouna pozorně podíval, jak se bude chovat – bude-li arogantní a zlý, je to jen král, ale bude-li vlídný a přátelský, je to prorok. Král a prorok vyřešil všechny úkoly, které si pro něj Bilqis připravila – rozlišit mezi dívkami a chlapci dokázal sám vlastní chytrostí (nechal je omýt si ruce a obličej a podle ženskosti a mužskosti pohybů pak usoudil na pohlaví), ostatního dosáhl s pomocí andělů, démonů a zvířat.

Když se to Bilqis dozvěděla, usoudila, že se skutečně jedná o proroka, a vydala se za ním, když předtím pečlivě uzamkla svůj trůn. Šalomoun si ho však nechal přinést a zamaskovat, aby královnu vyzkoušel. Démoni měli totiž obavu, že si ji bude chtít vzít za manželku a ona mu pak vyzradí jejich tajemství, a proto ji pomluvili a tvrdili, že je hloupá a má na nohou kopyta. První informaci Šalomoun otestoval zamaskovaným trůnem, druhou trikem se skleněnou podlahou. Když si královna nadzvedla sukně, viděl, že má krásné lidské nohy, ale chlupaté kotníky. Upozornil ji na její chybu a královna reagovala tím, že položila králi hádanku, se kterou mu pomohl Gabriel. Pak ho ovšem dostala do úzkých, když se zeptala na „samotné bytí jeho Pána". Bůh mu z této prekérní situace pomohl tak, že vymazal královně i jejímu doprovodu paměť. Královna pak konvertovala k islámu a Šalomoun si ji chtěl vzít, ale byl znechucen jejími chlupatými kotníky. Ptal se lidí, jak odstranit chlupy, a oni navrhli břitvu, které se královna bránila argumentem, že se jí ještě nikdy žádné ostří nedotklo. Šalomoun je také proti ze strachu, že by se pořezala, a donutí démony vyvinout depilační pastu. Pak si královnu vezme za ženu. Jiní tradenti ale tvrdí, že místo toho chtěl, aby si vzala někoho ze svých poddaných. Bilqis odmítala, a když Šalomoun trval na tom, že muslimky se musí vdát, svolila nakonec, aby ji provdal za krále Hamdánu, který posléze vládl v Jemenu místo ní.

Al-Kisáího verze příběhu[26] se liší v tom, že jasně uvádí, že si ji Šalomoun vzal a měli spolu syna Rehoboama (pozdějšího Šalomounova nástupce), a v líčení jejího původu. Její otec je vezírem tyranského krále a Bilqis souhlasí s tyranovou nabídkou k sňatku, o svatební noci mu usekne hlavu, nechá k sobě převézt všechen jeho majetek, povolá si šlechtice a řekne jim, že král požaduje všechny jejich ženy. Pak jim nabídne, že ho pro ně zabije, když jí budou přísahat věrnost, což udělají, a Bilqis si tak zajistí vládu na 17 let.

Najdeme zde řadu pro interpretaci zajímavých prvků. Především jde o celý příběh Bilqis před setkáním se Šalomounem. Její napůl nelidský původ je ve shodě s tím, co jsem již psala o její démoničnosti a divokosti. Démoni a džinové sice nejsou totéž (džinové mohou být dobří i zlí), mají k sobě ale dost blízko, jak ukazuje i obava démonů, že by královna jako napůl džinka mohla vyzradit jejich tajemství. Bilqis byla každopádně někým nadaným nadpřirozenou mocí, mimo běžnou sféru lidí s jejím řádem. S tím souvisí i způsob, jakým se dostala k moci, a sice určitým extrémem, či dokonce dvěma – králo(a manželo)vraždou a nastolením vlády ženy. Jednalo se o akt hned několikeré moci: politické, genderové a v negativním slova smyslu i sexuální – královna zavraždila svého muže ještě před konzumací svazku, neumožnila mu tedy projevit jeho potenci. Jako Dalila či Judit i královna využívá moc své ženské přitažlivosti k tomu, aby zlikvidovala protivníka a učinila přítrž jeho potenci (a stejně jako v případě Judit i moci politické).

Zajímavý je jeden drobný detail, a sice Bilqisino vysvětlení sňatku s tyranem tím, že „toho chlapce milovala" (*aḥbabtu al-waladu*). Byla řeč o tyranském panovníkovi, který znásilňoval ženy svých poddaných, a přece o něm budoucí královna mluví jako o chlapci. Bilqis se zde má ukázat jako velmi mocná postava, která si může k nebezpečnému protivníkovi dovolit takto shovívavý přístup. Do stejné kategorie patří i poznámka, že Bilqis byla rozumná a inteligentní žena. Vrací se motiv, který v Koránu vymizel: královna opět dává Šalomounovi hádanky. I to ladí s jejím celkovým vyobrazením jako inteligentní panovnice, úkol rozlišit mezi dívkami a chlapci pak navíc upozorňuje na genderové role a Šalomounovo řešení říká, že jsou pevně dány a předstírat něco jiného nepomůže. Dívky, ať se sebevíc maskují jako chlapci, se nakonec vždy ukážou jako dívky, neboť se chovají žensky; a tak ani královna by neměla vybočovat z role, která je pro ni jako ženu vhodná, neboť na tom, že je jen žena, nic nezmění.

26 *Passages from al-Kisa'i*, in: J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, Chicago and London: University of Chicago 1994, 202–214.

Nově zde nacházíme jiné vysvětlení modloslužebnictví obyvatel Sáby. Text Příběhů proroků Bilqis kritizuje více než Korán, který říká, že tamní obyvatele kolektivně svedl satan (27:24). V této verzi je to však již osobní odpovědnost Bilqis, která nedokáže pochopit uctívání jediného Boha. Je paradoxní, že jinak je v Příbězích proroků znázorňovaná jako inteligentní a relativně samostatná žena. Podobně například v problému zahalení závojem, který si Bilqis ve velkém rozrušení strhávala z tváře (což je jistá nedokonalost, je-li závoj požadavkem cudnosti). Jde především o záležitosti náboženství a genderu, kulturně nejdůležitější oblasti, ve kterých královna selhává (zvolila modloslužebnictví a nedokáže uchovat svou cudnost). Bilqisin dotaz na „samotné bytí" Boha dobře ukazuje, jak se její inteligence pojila s nedostatečností v náboženských otázkách. Jako intelektuálně zvídavá položí filosofickou otázku, ale nemá náboženské poznání, které by ji umožňovalo pochopit, že „takto se nelze ptát", že Bůh přesahuje všechny lidské odpovědi.

Vniknutí dudka do královniny soukromé komnaty, která byla uzamčena, lze podle mého názoru vnímat jako reduplikaci motivu s ukradením trůnu zpod mnoha zámků. Zde je královna zastoupena osobně, ale zato je tu pouze zástupně zobrazen Šalomoun.

Pokud jde o pomluvu, že má Bilqis na nohou kopyta, a následné zjištění, že tomu tak není, předkládá zde zajímavou interpretaci Jamal Elias.[27] Ten si všímá, že moment, kdy se definitivně ukáže, že královna není démonka, je zároveň momentem, kdy konvertuje k islámu a podřídí se Šalomounovi. Vtělí se tak zcela do kulturní sféry. Ukáže se, že navzdory svému původu není nezkrotnou démonkou, ale pouze divokou, chlupatou ženou, u které je zkrocení-oholení možné, a také k němu vzápětí dojde. Kdyby bývala měla kopyto, musel by nad ní Šalomoun zlomit hůl. Démony sice uměl násilím donutit, aby mu sloužili, ale ani on je nedokázal zkultivovat.

Jacob Lassner interpretuje královnino prohlášení, že se jí nikdy nedotklo žádné ostří, jako metaforu panenství.[28] Samo o sobě je to dost přesvědčivé, ale v tomto smyslu je zvláštní, že Šalomoun na oholení břitvou netrvá, navzdory tomu, že v závěru na manželství ano. Král má obavu, že by se pořezala, a nechce prolít její (panenskou) krev. Od záměru depilace ale neustoupí, jen ji provede méně násilným způsobem (symbolicky vzato; faktické vědomí, že depilace pastou je bolestivější,

27 J. J. Elias, „Prophecy, Power and Propriety...", 69.

28 J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*..., 84.

zde pravděpodobně nehraje roli). Může zde tedy jít o symbolické vyjádření něžného zacházení s panenskou nevěstou.

Svatba na závěr příběhu je pak buď logickým završením podřízení se Šalomounovi nebo ještě zesíleným zasazením do kulturního řádu a obecně podřízené pozice ženy, když si královna musí vzít jednoho z jeho vazalů. Obecně se však dá říct, že v Příbězích proroků najdeme všechna témata, která jsem v úvodu zdůraznila jako typická. Stále hraje roli královnino politické podřízení Šalomounovi, byť již menší než v Koránu. Náboženská moc proroka islámu zůstává silná, ale do hry vstupuje i mocenský zápas pohlaví a ve vraždě předchozího krále Sáby i moc sexuální. Démonický aspekt královny zde je naznačen jejím nelidským původem.

7. Pozdní židovská verze

Poslední důležitou verzí příběhu je vyprávění židovského autora Saadji ben Josefa, nazvané *Příběh královny ze Sáby*.[29] V něm se nejprve opět dozvíme o královnině původu. Otec budoucí královny si vezme za ženu krásnou a chytrou džinku, která následně porodí ještě hezčí a chytřejší dceru, kterou si král Sáby později vezme za ženu a která po jeho smrti převezme vládu. Následuje obvyklý průběh scény se Šalomounem a dudkem, ale tentokrát král nepožaduje, aby se mu cizí královna přišla poklonit. Naopak, dudek jí vypráví o Šalomounovi a ona sama se rozhodne ho vyhledat a položit mu několik hádanek. Šalomoun to sice označí za ženské tlachání, ale přece odpoví, aby si nemyslela, že je moc chytrá. V této verzi mají všechny hádanky genderový obsah a po úspěšném zodpovězení zde královna cituje svůj chvalozpěv z 1 Kr 10. Šalomoun se následně rozhodne s ní spát, ale protože ví o jejím původu, ví také, že bude mít chlupaté nohy. Proto si za použití známého triku tento fakt ověří a pošle královně depilační přípravek. Z jeho spojení s královnou se zrodí Nabukadnesar. Biblický výrok o splnění všeho, po čem královna zatoužila, je zde uveden vzápětí po sexu a v souvislosti s ním.

Povšimněme si odlišného způsobu královnina nástupu na trůn: není na něm nic násilného a lstivého, naopak je zcela řádný, snad až na to, že se jedná o ženu. Zrovna tak chybí Šalomounova pohrůžka násilím. Královna je zde počestná, chytrá, krásná a mocná žena, která přijíždí do Jeruzaléma – kde se všechna její moudrost před Šalomounem ukáže

29 *The Yemenite Tale of Saadiah Ben Joseph*, in: J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, Chicago and London: University of Chicago 1994, 168–175.

jen jako ženské tlachání. Podobně jako v Abecedě Ben Siry a částečně i v Příbězích proroků je zřejmě i u ben Josefa využito dobrého postavení královny ze Sáby k tomu, aby pak Šalomounova skvělost vyzněla zřetelněji.[30] Její genderové hádanky zodpoví jako nic, což na královnu hluboce zapůsobí, natolik, že se nechá oholit a sexuálně se poddá Šalomounovi, z jehož výkonu je zřejmě také nadšena. Genderově i sexuálně ji tedy Šalomoun opět „porazí" a její nelidský aspekt je ve světle tohoto dvojího porobení potlačen.

Tímto příběhem jsem vyčerpala nejdůležitější literární zdroje. Vyskytuje se samozřejmě řada okrajových zmínek o královně ze Sáby, které nemohu všechny probírat a z nichž je nejdůležitější zmínit kabalistickou tradici, ve které je královna pokládána za démonku a je dokonce ztotožňovávána s Lilith,[31] což propůjčuje větší důvěryhodnost mé paralele v interpretaci targúmu k Ester. Napříč historií také pravděpodobně existovala rozsáhlá lidová tradice příběhu královny ze Sáby, my však bohužel známe jen nedávné formy. Z nich například zjistíme, že mezi Židy v Německu 19. století byla běžná představa královny ze Sáby jako sukuby vraždící své milence a děti a existovaly rituály k jejímu přivolání a historky o tom, jak zavraždila neopatrné muže.[32] Lilith byla tradičně spojována s vražděním dětí;[33] u královny ze Sáby zřejmě došlo ke spojení s příběhy, které ji zobrazovaly jako Šalomounovu milenku, a výsledkem byla vraždící sukuba – čirá démonická moc.

8. Závěrem k interpretaci

Toto jsou tedy různá vyprávění o královně ze Sáby. Nyní se pokusím popsat, jak jsem došla k pěti tématům, která jsem na začátku vymezila a která jsem se během své interpretace snažila v příbězích nacházet. Základní téma musí být podle mého názoru obsaženo už v původním, biblickém příběhu, neboť ačkoliv ten na sebe nabaloval další motivy a společnosti, které si ho vyprávěly, akcentovaly různě silně jeho různé aspekty, musel mít v sobě alespoň v zárodku to, co se později stane jeho nosným tématem – proč by si totiž jinak tradenti vybrali k rozvíjení právě tento příběh?

30 V tomto smyslu je protikladem targúm k Ester, kde pro královnu zdánlivě zoufale vyhlížející situace nakonec dopadne obstojně.

31 L. H. Silberman, „The Queen of Sheba in Judaic Tradition…", 80–81.

32 Ibid., 83–84.

33 Ibid., 79.

Co tedy najdeme již na začátku? Zde nám přijde vhod Leach s jeho tématem moci, obsaženým už v biblickém vyprávění, na rozdíl od sexuality nebo genderu. O moc nesporně jde a podle mého názoru primárně. O tu Šalomounovu především, ale také o královninu a o to, kdo z nich má moc větší. Mohlo by se zdát, že světská politická moc má málo společného s náboženstvím a s tématy, která se řeší v pozdějších verzích, ale Leach ukazuje,[34] že moc je jen jedna, vyjadřovaná v různých symbolických rovinách. Slovo symbolický je zde přitom třeba chápat v jeho plném, širokém významu. Nejde pouze o znak, jehož jedinou funkcí by bylo odkazovat mimo sebe, i samotné označující (respektive „symbolizující") zde má svůj vlastní obsah, který nesmíme zatlačovat do pozadí. Říct, že sexualita je jen zástupným znakem pro obecnou moc, by jistě bylo reduktivní. I sexualita v mýtech nepochybně odkazuje mimo jiné zpět k lidské sexualitě. Kromě toho ale reprezentuje obecnější koncept moci, který může být zobrazen i jinak – jako moc politická (jejíž přítomnost v mýtu ale odkazuje i k moci politické), jako mocenský zápas pohlaví (který nepochybně zároveň řeší skutečné genderové problémy ve společnosti), jako otázka nadřazenosti daného náboženství a konverze k němu (která má pro nově vzniklou náboženskou komunitu přirozeně naprosto zásadní význam) nebo jako moc démonická. Hranice mezi nimi jsou zároveň značně propustné.

Původní biblický příběh pojednává tedy o politické moci a potažmo i o moci obecně. Proto mohou pozdější verze tak snadno přejít ke zdánlivě jiným tématům: tato jiná témata zároveň zůstávají na obecnější rovině věrná tématu původnímu. Politickou moc příběh obsahoval od začátku a později ji tematizovali především muslimové. Náboženská moc ve smyslu správné věrouky, pravdy a Boží přízně zcela zřetelně vyvstává v Koránu a představuje podstatné téma i u pozdějších muslimských autorů, proto jí věnuji pozornost. Téma genderu mne poprvé udeřilo do očí v targumu k Ester, a zcela jasné je v Abecedě Ben Siry. Přímo sexuální moc vidíme v probíraných příbězích asi nejméně zřetelně, ale přesto jsem se jí rozhodla zahrnout, neboť je úzce propojena s genderem, byla tou původní reprezentací moci, ze které Leach vychází ve svých interpretacích, a přinejmenším v Abecedě Ben Siry je jistě jedním z témat. Na démonickou moc psané příběhy narážejí jen zlehka nebo nepřímo,[35] ale kabbala a orální tradice nám neumožní tuto rovinu opominout.

34 E. Leach, „Biblical Hair...", 224.

35 L. H. Silberman, „The Queen of Sheba in Judaic Tradition...", 78.

Když nyní víme, že se jedná o variace na téma moci, dává doufejme množství podob větší smysl. Pro biblický příběh nebylo dobré postavení královny problém, protože tématem zde byla moc světská, nikoliv sexualita nebo gender. Kulturní řád společnosti nijak neohrožuje představa druhého panovníka přibližně stejně mocného jako její vlastní král; naproti tomu žena stejně mocná jako muž je ohrožením jaksi z principu.

Tam, kde se – zřejmě z mimopříběhových důvodů[36] – vyvinul sklon k nějaké jiné reprezentaci moci, mělo to vliv i na závěr příběhu. Tak především v náboženské a genderové rovině je důsledek jednoznačný: nevěřící a žena musí být zkroceni.[37]

Sexualita je zde vždy s genderem silně propojena, neboť skvělý sexuální výkon krále Šalomouna ve všech případech přímo souvisí s podřízením královny jako ženy. V tomto spíše genderovém smyslu nad ní tedy vítězí, ale zároveň je sexualita jediná oblast, kde s ní nemůže soupeřit, neboť mužské a ženské sexuální schopnosti nejsou snadno souměřitelné. Královna je pouze prostředkem, skrze který může Šalomoun svou potenci ukázat. Trochu v jiném světle se ukazuje v Příbězích proroků, kde zabrání svému muži sexuální moc projevit. Svou sexuální přitažlivostí ho dokáže zničit, stále však není a nemůže být jeho soupeřkou.

Démonická moc v něčem nejpříměji odkazuje k moci „per se", neboť není reprezentována ničím konkrétním z imanentního světa. Má ovšem tu nevýhodu, že její společenská užitečnost je omezená – příběh o démonce mluví o moci a jen o moci, aniž by byl zjevný jeho dopad na konkrétní společnost, ve které se vypráví. Proto jsou důležité všechny způsoby traktování hlavního tématu, které v jednotlivých variantách příběhu královny ze Sáby nalezneme, a o žádném z nich nelze mluvit jako o odvozeném v jiném než časovém slova smyslu. Ostatně v žádném z literárních příběhů se nejedná jen o démonické téma, bez přídavku těch ostatních; ba naopak, královna jako džinka či démonka je obvykle jen drobnějším tématem na pozadí podrobněji řešených mocenských vztahů jiného typu. Čistě démonicky vystupuje, pouze když je jen okrajově zmíněna (např. jako apokalyptická postava).[38] I v lidových příbězích, které jsem stručně zmiňovala, byť je tam démoničnost hlavním tématem, hraje roli i sexualita a gender, jak naznačují funkce sukuby a vražedkyně dětí.

---

36 Kde se vyskytla která variace, pravděpodobně závisí na kultuře, společenském uspořádání a momentální situaci, na tématech, která byla aktuální, a v neposlední řadě pochopitelně na preferencích autora.

37 J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*..., 1.

38 L. H. Silberman, „The Queen of Sheba in Judaic Tradition...", 80.

Démonická moc je výjimkou i proto, že nemusí a ani nemůže být zkrocena či eliminována. Mocí zůstává a můžeme se před ní pouze ochraňovat. V příbězích, kde je téma nadpřirozené moci sekundární, se na ni však často jaksi zapomene, resp. vymizí na základě zbavení moci v jiných oblastech, neboť jsou v rámci příběhu všechny propojeny. To ovšem tvrzení, že démonické moci samy o sobě nemůže být královna zbavena, nijak nevyvrací. Folklorní příběhy, které obsahují královnu jen nebo především jako démonku, nic takového nenabízí.

Tím jsem vyčerpala témata, která jsem avizovala, ale zbývá ještě jeden typ moci, který je třeba zmínit. Nehovořila jsem o něm na začátku, neboť nebylo třeba na něj dopředu upozorňovat – nenajdeme ho totiž ukrytý v detailech a nuancích příběhů. Je zmíněn dvakrát, v Příběhu královny ze Sáby a v Abecedě ben Siry. Jedná se o moc mateřskou. Tato moc nikdy nemá být zcela potlačena, na rozdíl od náboženské a genderové, ale i ona má být regulována, a sice otcem. Absence takovéto regulace vede ke katastrofálním důsledkům pro Izrael, neboť Nabukadnesar se stane jeho zhoubou. Tímto legitimně ženským způsobem, skrze syna, je tedy královně dovoleno nad Šalomounem nepřímo zvítězit. Její vítězství není správné (správný průběh ukazují Příběhy proroků, kde má Šalomoun na svého syna vliv a on spořádaně nastoupí po otci na trůn), ale v obou případech představuje odvetu za předchozí porušení Božího řádu Šalomounem. Najdeme jej totiž právě v těch dvou příbězích, ve kterých král s královnou souloží, ale nevezme si ji za manželku.[39] Ona jako žena mu nemůže odporovat, ale za takové narušení své cudnosti se pomstí prostřednictvím svého syna. Královna je dohnána k tomuto nežádoucímu způsobu sebeobrany, protože všechny jiné způsoby jsou jí kulturně znemožněny. Má-li být zkrocenou ženou, musí se mstít prostřednictvím muže.

Snad by se daly vypozorovat i jiné typy moci, například intelektuální, zde vyobrazená v hádankách (ve všech příbězích ale vystupuje výhradně ve službách moci jiné, a proto není pro analýzu tak zajímavá), nebo moc pramenící z nekulturnosti, „neřádnosti“, ta by ale byla obtížně oddělitelná od moci démonické.

Různé verze příběhu královny ze Sáby jsou přehlídkou forem moci, jejich různých kombinací a toho, jak k nim židé a muslimové v průběhu věků přistupovali. Ukazují možnosti, jaké má kultura ve variacích na jedno téma, a vypovídají mnoho o společnostech, ve kterých vznikaly,

39 Za upozornění na tuto souvislost chci poděkovat Aleně Bouchalové, stejně jako za řadu inspirativních diskusí, které se mnou na téma královny ze Sáby byla ochotna vést.

které je ovlivňovaly a které jimi byly ovlivňovány. Ilustrují také těsné propojení politické, náboženské, genderové, sexuální a démonické moci, a ukazují nám tak, že moc je skutečně v důsledku jen jedna.

Barbara Kateřina Oudová Holcátová
barbara.katerina@gmail.com

Modality posadnutostného fenoménu
Smerom k metóde I.: Typológia

Zdenko Vozár (nar. 1987 v Bratislave) vyštudoval dvojodborový magisterský program história-religionistika na FF UK v Prahe. Špecializuje sa na otázky epistemológie, psychológie, extatických rituálnych foriem, mágie a hermeneutickej religionistiky. Zaoberá sa tiež témou stredovekej zbožnosti, intelektuálneho transferu, poznania, moci, symboliky a rituálov. V súčasnosti započal doktorské štúdium na Ústave českých dejín FF UK v Prahe a laboratóriu CRHEC UPE v Paríži, kde skúma učenú mágiu v epoche Karla IV. a jeho dedičov, ako na kráľovskom dvore, tak i v súdobom univerzitnom a laickom prostredí.

Les varietés du phénomène de la possession – vers la base de la méthode I.: La typologie (Résumé)

Les manifestations extatiques, desquelles j'ai choisi les rites de possession, restent de nos jours un phénomène de forme de la vie religieuse aussi distinctif que difficile à déterminer scientifiquement. Par une présente étude, je propose une approche nouvelle démontrée pas à pas sur quatre exemples représentatifs – le cadre englobant dans la description des niveaux des perspectives diverses des disciplines scientifiques. Je la base sur les acquisitions épidémiologiques, neurobiologiques, psychiatriques, ethnopsychiatries et anthropologiques récentes et classiques appliquées sur la ritualité de la possession dans la description et l'analyse graphique qualitative. Enfin, j'expose l'importance des sciences des religions dans la médiation de ce nouveau discours ainsi que l'herméneutique de l'analyse topologique synchronique, diachronique et ideotypique de la phénoménalité des rites de possession.

The Varieties of the Possession Phenomena – Towards the Method I.: The Typology (Summary)

The ecstatic manifestations are the most prominent and paradoxically the most elusive phenomena of the religious life. I take into account the rituals of possession as a complex, which are, despite the enormous effort, nowadays more obscure than exposed. In this article I propose by the example of the four very different possession complexes, the whole new approach – the coalescing framework, which tempt to embrace all interested disciplines in their very different perspectives. I base my research on the recent and also classic studies from the sciences and human studies, which I apply on the rituality of the possession phenomena. In the end I unravel the important mediating position of the religious studies in this new approach and its hermeneutics of the topological analysis in the synchronous, diachronous and ideotypic way of the phenomena of the possession rituals.

1. Úvod

Extatické manifestácie predstavujú výrazný, aj keď v praxi vedecky elúzivny prejav. Spomedzi nich môžem vydeliť posadnutostné rituály, ktoré sú jednou z najdistinktívnejších, a predsa ťažko uchopiteľných foriem náboženského života. Napriek tomu, že ide o antropologickú konštantu, vyskytujúcu sa naprieč priestorom a časom[1], ktorá sa intenzívne skúma už viac než storočie, systematickej interdisciplinárnej analýze stále uniká. Rozhodol som sa túto situáciu zmierniť návrhom spoločného referenčného rámca variantov posadnutosti, ktorý umožní nové čítanie extatických fenoménov.

Pôvodne som skúmal vznik a premeny klasifikačných systémov, ktoré operovali určitým spôsobom s psychickými a socio-kultúrnymi „abnormalitami“, ktorých význam sa menil a posúval od stredoveku, cez novovek so zreteľom na vedu, religiozitu a ich diškurzu v dlhodobom kontexte politiky a racionalít. Práve posadnutosť pre mňa predstavovala po dlhé obdobie jeden zo styčných bodov, na ktorom sa dali sledovať tieto premeny. Na prelome 19. a 20. storočia sa nám vrátila v sekularizo-

1 Napr. komparatívna analýzu 488 spoločností Eriky Bourguignon, „World Distribution and Patterns of Possession States“, in R. Prince (ed.), *Trance and Possession States*, Montreal: R. M. Buske Memorial Society, 1968, 3–34; Michael Winkelman, *Shamans Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Tempe: Arizona State University 1992.

vanej verzii a diskusia pokračuje ďalej. Vo vede samotnej vtedy zakotvili v súčasnosti už ťažko prestupné prúdy, jeden systematicky popisujúci a hodnotiaci posadnutosť ľudí v západnej spoločnosti skôr patologicky než nábožensky, ako hystériu (Charcot, Freud), či disociáciu (Janet), a druhý sledujúci a popisujúci pomocou rôznych perspektív správanie jedincov a ich hodnoty v „primitívnych" spoločnostiach mimo západné paradigmy.[2]

Literatúra o posadnutosti prešla od Ostereichovej zakladajúcej práce (1930)[3] a Leirisových výskumov v Afrike[4] viacerými paradigmatickými obratmi a poriadne zmohutnela. Avšak aj dnes, po transkultúrnom a etnopsychiatrickom boome[5] je stále vidieť v jadre tieto dve pozície, ktoré sú značne disparátne.[6] Je tu mnoho minucióznych etnografických popisov reflektujúcich emické kategórie, ako aj polysémantických interpretácií vychádzajúcich z Geertzovej zmienky symbolickej estetiky, ktoré sú ukotvené hlboko v antropologickom diškurze.[7] Na druhej strane stoja sociologické, psychologické, psychiatrické a neurofyziologické prístupy univerzalistického diškurzu, systematizujúce jav na úroveň ich teoretických východísk s malým ohľadom na jeho lokálne kontexty.[8] Na ich pomedzí je interdisciplinárny prúd, často klinickej, či antropo-

2 V tomto období boli považované za predvývojové stupne našej spoločnosti, doslova živé skameneliny, ktoré mali namiesto vedy (v tomto prípade psychológie, psychiatrie a medicíny) mágiu a náboženstvo.

3 Traugott Konstantin Oesterreich, *Possession Demoniacal and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. ²1930 [nem. orig. 1921].

4 Zásadné etnografické zmienky o posadnutosti už Brenda Z. Seligmann, „On the Origin of the Egyptian Zar", *Folklore* 25/3, 1914, 300–323. Leirisove výskumy v Afrike už v 30. rokoch Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris: Gallimard, 1934 a potom rozpracované *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris: Plon, 1958, spolu s Rogerom Bastidom, *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris-La Haye: Mouton et compagnie 1958.

5 Ide o blízke prúdy: Ari Kiev (1961, 1966) a zásadná *Transcultural Psychiatry*, Free Press: New York 1972. Erica Bourguignon (1968, 1976a, 1976b, 1989, 1992, 2004).Vincent Crapanzano(1973, 1975). V. Crapanzano a V. Garrison (1977). Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris: Gallimard 1970.

6 Pôvodné harmonické ideové rámcovanie viktoriánsko-darwinistického optimizmu vedy sa rozpadlo a spoločnosti čiastočne mimo západnú paradigmu už nie sú brané v zmysle predvývojových stupňov mágia, náboženstvo, veda. Čo však potom môže predstavovať posadnutosť pre vedu, ak to nie je racionalizácia, (i)racionálne chovanie domorodcov? S antropologickou konštantou sa nemusí vyrovnávať už len antropológia, ale aj medicína a vedy jej príbuzné.

7 Napríklad: M. Lambek (1980, 1981, 1993), B. Kapferer (1979, 1983), J. Boddy (1988, 1989), G. Obeyesekere (1981), citované nižšie.

8 Za všetky napríklad Calcium deficiency hypothesis, či Sargantove výskumy extatických stavov, pozri nižšie.

logickej reflexie, premosťujúci západné medicínske modely s lokálnymi podmienkami.[9]

Pre úplnosť pridávam dva zvláštne prúdy, ktoré čiastočne presakujú do vedeckého diškurzu. S vyššie načrtnutými líniami interaguje na hraniciach vedy a náboženstva exorcistická literatúra. Koniec koncov pre západné predporozumenie posadnutosti a historické konštruovanie vedeckého diškurzu ohľadom tejto témy má exorcistická literatúra centrálny význam. Tá v súčasnosti kombinuje štandardný psychiatrický a psychoterapeutický diškurz s teologickou reflexiou, ktorá napriek svojej ukotvenosti v náboženstve občas predstavuje zaujímavý zdroj kazuistík a reflexie.[10] V opačnom a oveľa menej vyjasnenejšom cezhraničnom prípade tu existuje zas viac vedecky sa tváriaci prístup zvláštneho druhu „psychologickej" literatúry pristupujúcej k posadnutosti pomocou vedeckého špiritizmu. Môžeme v ňom vidieť silnú nereflektovanú inšpiráciu prúdmi amerického spiritualizmu, ktorá vedome zamieňa náboženský prístup za vedecký, často za účelom generovania zisku.[11]

Religionistika však ako veda pracuje pomocou metodík iných disciplín, a vďaka tomu stojí pri snahe tematizovať extatické manifestácie na rozhraní odlišných vedeckých prístupov. Z toho vyplýva, že systematický prístup religionistiky k posadnutosti je teda nielen nevyhnutne obmedzený už tradičným problémom emicko-etického prenosu obsahov, ale i silnou rozdrobenosťou vedeckej metodiky uzavretej v hraniciach spomínaných prúdov. Táto nevýhoda však môže byť zvrátená vo výhodu. Na

9 Marjolein van Duijl, Etzel Cardeña, Joop T. De Jong, „The Validity of DSM-IV Dissociative Disorders Categories in South-West Uganda", *Transcultural Psychiatry* 42/2, 2005, 219–241. Za teoretické napr.: *Psychiatry and Religion: The Convergence od Mind a Spirit*, ed. James K. Boehnlein, Washington – London: American Psychiatric Press 2000. Posledný z pokusov príkladne syntetický Morton Klass, *The Mind over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*, Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield Publishers 2003, recentne v nadväznosti naň viac jungiánsky Lucy Huskinson, „Analytical Psychology and Spirit Possession: Towards a Non-Pathological Diagnosis", in *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspective*, eds. Lucy Huskinson, Bettina Schmidt, London: Continuum 2010. Ešte hlbší syntetický pohľad Christopher Dana Lynn, „Adaptive and Maladaptive Dissociation: An Epidemiological and Anthropological Comparison and Proposition for an Expanded Dissociation Model", *Anthropology of Consciousness,* 16/2, 2005, 16–50.

10 Prekvapivo, časť exorcistickej literatúry stavia na vedeckých poznatkoch: vynikajúco postihuje tranz, disociácie, predstieranie, hysterické epidémie a „skutočné" posadnutosti nasledovník Charcota v *Salpêtrière* Jean Lhermitt, *True and false possession*, New York – Toronto: Hawthorne Books / McClelland & Stewart 1963 [1956, základná, ale málo reflektovaná práca k téme]; menej odborne, ale recentnejšie Gabriele Amorth, *Exorcisté a psychiatři*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006 [2002].

11 Z druhej strany napr. Betty Stafford, „The Groving Evidence for 'Demonic Possession': What Should Psychiatry's Response be?", *Journal of Religion and Health* 44/1, 2005,13–30.

štúdiu modalít posadnutostného fenoménu budem demonštrovať možnosti svojbytného religionistického prístupu nestratigraficky premosťujúceho rozličné pohľady[12], ktorý môže načrtnúť pole medziodborového styku, „rereading" starších metodicky už prežitých popisov, ale zároveň ponúknuť i metodicky svojbytnú komparatívnu analýzu posadnutostí.

2. Terén posadnutostného fenoménu a metóda prístupu

Posadnutostný fenomén nemusí byť vždy samozrejmá kategória, no mnohí autori sa paradoxne vyhýbajú jeho priamej definícii. Považujem však za nevyhnutné dobre si zadefinovať významové roviny v texte i na úkor jeho dĺžky. Na jednej strane totiž ide o emicky do rozličnej miery definovaný jav, rôzne začlenený v kultúrno-religióznych procesoch širšieho rámca videnia sveta. To znamená, že si musíme uvedomiť, čo môže posadnutosť konkrétne znamenať, ako môže byť vnímaná a ako je tento význam zakotvený v danej spoločnosti, jej kultúre a náboženstve.[13] Ďalej si musíme uvedomiť, že kultúra nie je klasicistický monolit. Ako príklad emickosti a zároveň jej problematickej nejednoznačnosti vo veľkom kultúrnom rámci môže dobre poslúžiť súčasné rímsko-katolícke milieu západnej Európy, kde je síce posadnutosť braná ako biblický fakt a navyše je krátky exorcizmus stále obsahom krstu, čiže stále sa nachádza v centrálnych teoretických a rituálnych základoch religiozity a videnia sveta, ale zároveň v praxi ide o relatívne marginalizovanú záležitosť prenechávanú vnútorne vypätejším subkomunitám. Ak sa už k nemu pristupuje mimo krst, tak len inštitucionálne a na základe výsledkov lekárskeho konzília, ktoré vedecky vylúči psychickú alebo fyzickú poruchu. Vnútorné vypäté subkomunity, ktoré ešte stále ostávajú v medziach ortodoxie, však prikladajú posadnutosti a jej exorcizmu zásadný význam pri konštrukcii videnia sveta.

Na druhej strane stojí naše, etické videnie celého javu. K nemu sa dá pristupovať rôzne. V tejto štúdii si nekladiem za cieľ objasniť, čo je posadnutosť „v skutočnosti", vypreparovať to, čo sa nachádza v jej jad-

12 Na rozdiel od Mortona Klassa, *The Mind over Mind*..., ktorý vychádza z podobnej perspektívy, ale ostáva v rámci stratigrafickej premisy.

13 Za krátky príklad mi môže poslúžiť súčasný eurokatolicizmus, kde je síce posadnutosť braná ako biblický fakt a navyše je krátky exorcizmus stále obsahom krstu, čiže sa nachádza v centrálnych teoretických a rituálnych základoch religiozity, ale zároveň v praxi ide o marginalizovanú záležitosť prenechávanú vnútorne vypätejším subkomunitám. Ak sa už k nej pristupuje, tak len inštitucionálne a na základe výsledkov lekárskeho konzília, ktoré vedecky vylúči psychickú alebo fyzickú poruchu.

re. Tak, ako sa o to snaží čistý esencializmus teórie o deficite vápnika, alebo enormná snaha Sarganta dokázať, že vlastne v jadre ide o abreaktívnu terapiu[14], či vychádzať tak ako Kiev z pomerne liberálnej premisy, že všetky psychiatricky dištinktívne choroby majú rovnaké biologicky podmienené jadro, ale odlišné, sekundárne, kultúrnou matricou podmienené príznaky[15], či jednom z viacerých variantov berúcich posadnutosť patoplasticky, postulujúc prenos fenoménu ako kultúrne prijateľného vyjadrenia problematiky marginality, či centrality.[16] Rovnako sa nesnažím zodpovedať otázku, aké psychické faktory „v skutočnosti" stoja za jej vznikom a prenosom jej foriem, ako recentne v duchu kognitivizmu Cohenová.[17] Takisto sa nesnažím o antropologicky symbolické, či prísne štrukturalistické interpretácie, aj keď sa opieram o ich dikciu a metodiku.

Všetky tieto body tu budú obsiahnuté, ale z perspektívy popisu. Ide mi „iba" o to, stanoviť body postihujúce, ako sa fenomén javí a lokálne variuje, z emickej aj etickej perspektívy zároveň. Fenomenalita je totiž miesto, kde sa stretávajú všetky zmienené deskriptívne, interpretatívne a explikatívne roviny „lokálnych" rámcov vnímania, ale pritom sú vo vzťahu k nej sekundárne. Je jej vlastná tak dialektika vnútorných mechanizmov, ako aj polyvalentnosť významov. Stáva sa tak prirodzeným poľom záujmu interdisciplinarity, ktorej tu chcem poskytnúť zmysluplné

14 Alice B. Kehoe, Dody H. Giletti, „Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended", *American Anthropologist* 83/3, 1981, 549–561; umiernenejšia pozícia: Douglas Raybeck, Judy Shoobe, James Grauberger, „Women, Stress, and Participation in Possession Cults: A Reexamination of the Calcium Deficiency Hypothesis", *Medical Anthropology Quarterly* 3/2, 1989, 139–161. William Sargant, *The Mind Possessed: A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, New York – Baltimore: Penguin 1975 [1973].

15 Kiev, *Transcultural Psychiatry*, 17–18. Problém nastáva pri poruchách s biologicky nepreukázaným pôvodom. K psychiatrickým klasifikáciám antropologických fenoménov: Roland Littlewood, „Russian dolls and chinese boxes: An anthropological approach to the implicit models of comparative psychyhiatry", in John Cox (ed.), *Transcultural psychiatry*, London – Sydney – Dover: Croom Helm 1986, 37–58.

16 Túto extrémne vplyvnú hypotézu rozdelenia na ústredné morálne praktiky a marginálne amorálne kulty prináša v zásadnej práci o posadnutostiach I. M. Lewisová, *The Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Harmondsworth: Penguin [1]1971, jej hypotéza je rôzne rozpracovaná ďalšími autormi. Napr. prevalentná účasť žien v posadnutostných rituáloch viedla k teórii o kultúrne prijateľnom vyjadrení problémov sociálne menej uplatneného pohlavia v dominantnej kultúre, alebo rozvoju identity. V poslednej edícii svojej práce [3]2003, ix–xxiv [Routledge], zaujímavo komentuje súčasný vývoj bádania a dištancuje sa od kultúrnovedného čítania jej práce v prospech sociálnovedného.

17 Emma Cohen, *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2007. Tvrdí (85–6), že typológia je potenciálne užitočná komparatívna pomôcka umožňujúca náhľad, ale nemôže nám identifikovať skutočné kauzálne príčiny, čiže jav vedecky systematizovať. V tomto článku sa snažím ukázať, že vedecká systematizácia je možná aj s minimálnou dávkou redukcie fenomenality.

záchytné body. Dospievanie k vedeckému vymedzeniu javu bez redukcie jeho vlastného zakotvenia s cieľom jeho ďalšieho štúdia je tak ústredným cieľom tejto práce.

Posadnutosť sa často definuje ako fenomén, v ktorom môžeme vidieť prechody kontroly samostatných subjektov v jednej korporealite tela, z ktorého vychádzajú všetky manifestácie. Javí sa tak, že voluntarita nesená, ohraničená a manifestovaná telesnosťou, sa dostáva pod kontrolu rôzne chápaných identít. Voluntarita je však koncept úzko prepojený so západným, temer augustinovským a neskôr descartovským poňatím osobnosti. Toto poňatie by sme mohli aplikovať na celú paletu extatických, či kultúrne podmienených prejavov, od rôznych jamesovských vrcholových zážitkov, cez inšpirácie, charizmatické a mystické poňatie, až k posadnutosti duchmi, démonmi a inými religiózne vzťahovanými subjektmi. Definičnú pestrosť, prípadne vágnosť, umožňuje rozličnosť racionalít. Tie, tak ako pojem a predstava individuálnej bytnosti, sa často neprekrývajú s našimi[18], každopádne do značnej miery ovládajú reakcie členov systému voči fenoménu, a občas inak, než by psychológia na základe západných modelov osobnosti mohla popísať či predikovať. Tu však musí vstúpiť do môjho definičného úsilia sebareferenčný rámec kultúrnych dynamík. Každý religiózne-kultúrny systém má v sebe zabudovaný normatívny prvok, „výhybku", ktorá jeho užívateľom umožňuje identifikovať správanie osoby podľa určitých noriem racionality.[19] Jeho pôsobenie môžeme vedecky zachytiť v sémantických rovinách pojmu, ktoré sa stávajú svojím spôsobom nielen nositeľmi, ale i konštruktívnymi prvkami lokálnej dynamiky fenoménu.[20] Podľa tohto prvku sa dá posadnutostný fenomén v jeho pestrosti zachytiť bez redukcie. Vyznačuje sa

18 Individualita je v odlišných kultúrach ukotvená rôzne, Brandt a Borras, *Religion/Spirituality*, 154.Geertz popisuje rolové ukotvenie v symbolických štruktúrach kultúry: „Osoba, čas a chování na Bali", in *Interpretace kultur*, Praha: Slon 2000, 399–453 [1966] a „Záludná hra, poznámky ke kohoutím zápasům na Bali", in *Interpretace…*, 455–501 [1972]. Tento náhľad zdieľajú aj autori zásadnej rekapitulatívnej štúdie k východiskám nového DSM 5 [behom 2013].

19 Toto je vlastne jeden zo zdrojov, ktorý vyprovokoval A. Kieva k založeniu Transkultúrnej psychiatrie, *Transcultural …*, 26–56. Zásadný efekt kultúry si popri zakladateľovi etnopsychiatrie Devereuxovi uvedomoval i Michel Foucault, ktorý tematizoval zrod a premeny psychiatrických klasifikácií v súvislosti s premenami kultúrnych perspektív v ranom novoveku pomocou diachrónneho a čiastočne i synchrónneho popisu: *Dějiny šílenství v době osvícenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1993 [1961].

20 Vzťahy vlastných konštruktívnych a normatívnych pojmov a ich vymedzenie voči modelom osobnosti budem tematizovať v pokračovaní. Rád by som len upozornil, že sú v úzkom súvise so situačnou a pragmatickou racionalitou, rovnako ako so špecifickou racionalitou sociálnych skupín. Tu ich budem brať v zjednodušenej verzii štrukturálne normatívneho prvku.

viditeľným spustením špecifických a dobre ohraničiteľných sociálnych procesov, v ktorých je význačná dynamika skupiny vedúca k charakteristickému risrituálnemu konaniu, ktorého ústredným cieľom je pomocou rôznych stratégií začleniť liminárneho jednotlivca znovu so zmysluplným statusom do skupiny, či individuality, nech už pôvodnej, reštrukturalizovanej alebo novo utvorenej.

Posadnutosť je vo vnútornej reflexii nakoniec definovaná pasívne, v rámci kuratívnej histórie, ako pre pacienta zásadná epizóda morbidity, so strednodobými alebo dlhodobými následkami, nezanedbateľnými v jeho anamnéze. Môže tak v anamnéze poskytnutej pacientom, alebo až diagnóze „špecialistu", ísť o proklamované vyprázdnenie (exspiráciu), či naplnenie (inšpiráciu) duševnej zložky (cudzou) štruktúrovanou, či neštruktúrovanou entitou. Javy, ktoré by sme v tomto prípade mohli klasifikovať, ako krátkodobá extatická epizóda (krátka posadnutosť bez hroziaceho relapsu, vrcholový zážitok, mystický let), či iné javovo príbuzné záležitosti nevyžadujúce si dlhodobejší liečebný zásah špecialistu sú mimo priamy záujem tejto štúdie.

Myslím si totiž, že vzhľadom na pretrvávajúce problémy psychiatrie jasne definovať model a parametre vedomia počas posadnutosti[21], má zmysel študovať posadnutosť viac ako kultúrny a procesuálny status na základe prijatej, či *zvažovanej* etiológie nezávislej entity, než na báze interpretatívnych modelov autoritatívne zasahujúcich do emických vzorcov sémiotiky. Preto navrhujem vnímať najprv fenomén v jeho čo najširšej celistvosti a až *následne* zostúpiť k interpretatívnym rovinám v zmysle Flournoyových princípov psychologického prístupu k náboženskému javu[22], pretože to, čo sa deje na neurofyziologickej úrovni, či kognitívnej

21 Zhrnutie súčasného poznania psychiatrie E. Cardeña et al., „Possession/Trance Phenomena...", 171, 178–179. Väčšina tu citovaných diel sa zhoduje v tom, že ide o neurofyziologické zmeny v kortiku a subkortiku čelového a spánkového laloku, no absentuje ich zhoda na modely osobnosti, ktorý by dostatočne jasne vysvetlil premeny osobnosti v kontexte rozdielu medzi posadnutosťou a tranzom. Psychiatria sa tu stavia skôr do vnútra diškurzivity fenoménu, než aby ho pozorovala zvonku. Tranz či posadnutosť sú v rámci disociačnej nozológie stále pevne systematicky neuktovené, a model mnohočetnej osobnosti, ktorý na nich stavia, takisto. Srov. návrh Mortona Klassa, *The Mind over Mind*, 109–123. V českom religionistickom prostredí Aleš Chalupa, „Pýthie a inspirovaná věštba v Delfské věštírně: Sociokulturní a kognitivní perspektiva", *Religio* 18/1, 2010, 77–83.

22 Théodore Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse*, Genève: H. Künding 1903, cit. 8, 11 [separát, orig. 1902b] uvádza dva základné princípy štúdia psychických javov. Princíp vylúčenia transcendenta z psychologického skúmania – tj. štúdium náboženského cítenia, ktoré máme jednoducho analyzovať a sledovať jeho transformácie bez akéhokoľvek nároku robiť závery o jeho objektivite či jeho legitimite". Tým však nemôžeme upriecť objektívny vplyv na chovanie pacienta. Jakubov sen (Gen. 28:16 nasl.) teda nemôžeme *interpretovať*

rovine, je vysoko pravdepodobne len jedným z viacerých komponentov celého posadnutostného fenoménu.

Otázka definície aktérov a ich možných vzťahov sa tak javí v rámci tohto prístupu k posadnutosti, ako základná, pretože práve na ich rovine sa rozohráva celý fenomén, jeho vnímanie – a taktiež vyhodnotenie. Tu prinášam moje ideálne-typické rozvrstvenie rolového uplatnenia posadnutosti s prihliadnutím k materiálu, ktoré slúžiť k ďalšej modelovej analýze. Prvý typ posadnutého, ktorým sa budem zaoberať v tomto texte predovšetkým, je vnímaný ako výzva spoločnosti, status, voči ktorému treba neodkladne zaujať postoj, dlhodobé a zaväzujúce klasifikačné (diagnostické) stanovisko z ktorého vychádza odpoveď spoločnosti na jeho ambivalenciu. Tento temer až diagnostický klasifikačný prístup má pasivizačný charakter na uchopovanie role pre posadnutého a význačný mobilizačný účinok, pre celú škálu spoločenských inštitúcií a jej (symbolických) nástrojov komunikácie a liečby. Na rozdiel od neho sa napríklad proroci, či všeobecnejšie charizmatici, dokážu odpútať od nátlaku normatívneho prvku (či diagnostického nátlaku) a sami začínajú vyvíjať silný impetus voči štruktúram spoločnosti a kultúrno-religióznym tlakom, prichádzajú akoby zvonku (napr. z púšte), a tým môžu pôsobiť mimo bežné paradigmatické koncepty. Avšak, aj ich koncepcia, akokoľvek štruktúrne externalizovaná, je určitým spôsobom v svojom rolovom poňatí sčasti preddefinovaná. Púšť a iné externé miesta sú paradoxne integrálnymi súčasťami štruktúry práve vďaka svojej extrémnej marginálnosti a vágnosti. Ako jediné, dokážu vymedziť jadro štruktúry svojou marginálnou exoternosťou, a práve vďaka tomu môžu paradoxne byť nielen akýmisi platnými hranicami, ale hlavne strážcami antištrukturálnych horizontov (posvätna – viď nižšie). Rola proroka, je definovaná práve jeho príchodom z týchto posledných výsp štruktúr smerom do centra, nesúc zvláštne posolstvo z hraníc, ktoré umožní revokovať zavedenú štruktúru ale, ktoré ju nakoniec upevní v novom „vyjednaní

z hľadiska objektivity a legitimity, či už teologicky – Božie zjavenie [freudiánsky – ako nejakú kompenzáciu], rovnako ale ani [psychiatricky – blud,] fyziologicky, ako ilúziu či produkt nočného metabolizmu neurónov kortika. *Následne* ale môžeme a musíme študovať [druhý princíp], ako si to vyložil subjekt a aký to malo vplyv na jeho ďalšie konanie, ako organickej a mysliacej (psychosomatickej) bytosti, pomocou druhého princípu biologickej interpretácie (fyziologická, evolučná a genetická, komparatívna, a nakoniec dynamická rovina). Týmto upresňuje a rozvíja pragmatický prístup Williama Jamesa, *The Varieties of Religious Experience,* New York – London – Bombay: Longmans, Green, and Co. 1902. Aby sme sa však mohli dostať k tejto druhej, interpretatívnej časti, je dôležité zbaviť sa predporozumenia a zachytiť čo najplnšie samotný fenomén a jeho variácie – to ako sa javia. Táto práca, v tomto zmysle otvára cestu prvému princípu k uplatneniu.

podmienok a vzťahov“ s danými horizontami. Vedmy a ďalší divinátori, tiež radi sídlia, či prechádzajú, alebo prešli podobne marginálnymi miestami liminálneho charakteru. Naproti tomu, prvý typ posadlého, neprichádza z hraníc, chýba mu história transmarginálnej komunikácie na hraniciach spoločenstva. Neprichádza z púšte, je premenený uprostred spoločnosti. Chýba mu prechod. Chýba mu iniciácia. Oproti prorokovi nie je paradoxný, ale ambivalentný. Predstavuje tak bytostný klasifikačný problém. Niečo, ako keď je hrdinova priateľka, matka, otec, či kamarát, nedajbože dieťa, premenené v klasickej holywoodskej produkcii na zombie. Jej desivosť vychádza jednak z jej „mŕtveho“ a predsa „sa pohybujúceho“ charakteru, teda klasifikačného rozporu medzi pohyblivosťou a mŕtvolnou statickosťou ale hlavne, z jej blízkosti. Nie je to neznáma mŕtvola, ale váš živý blízky, ktorý má proste chuť na mozog toho, čo je najbližšie po ruke – teda vás. Jeho premena z živého na neživého je zároveň určitým kritickým štádiom pre vysporiadanie hrdinu so zažitým štrukturálne klasifikačným modelom sveta. Na rozdiel od tohto eschatologicko mýtického modelu zombie apokalypsy[23] je však posadnutý oveľa reálnejší, no nemenej ambivalentnejší. Chýba mu počiatočná regulérna transmarginálna história, stáva sa preto skôr obeťou, než vyvoleným. Svojím bytovaním v spoločnosti upozorňuje na závažné prelomenie rolového modelu komunikácie s hranicami, vyžadujúce okamžitú nápravu. Je tu aj tretia skupina javovo príbuznej extatiky, ako napríklad niektoré dary, inšpirácie a krátke posadnutosti Duchom Svätým, hlavne v letničných cirkvách, kde je posadnutý vnímaný ako pacient, niekto, kto musí podstúpiť záväznú rituálnu liečbu, tentoraz však všeobecného skôr iniciačného charakteru do spoločenstva veriacich. Posadnutosť (či jej zbavenie) sa v tomto kontexte vníma, ako želaný aj keď krátkodobý, či temer efemérny jav.

Druhým aktérom sú emicky definované formy, preberajúce kontrolu nad korporealitou posadnutého, ktoré tu budem zmieňovať ich lokálnymi menami, alebo budem hovoriť zástupne o entitách. Tento pojem totiž dobre vystihuje rôzne neštruktúrovaný, či subjektívny element pripisovaný správaniu pacienta bez zväzujúceho denotátu presnej formy. Slovo duch je podľa mňa príliš zaťažené našimi konceptmi, než aby mohlo byť komparatívne prínosné.

Tretím veľmi dôležitým aktérom je samotný rituálny špecialista, ktorého sociálny a kultúrno-religiózny status sa môžu od seba veľmi líšiť,

23 Na rozdiel od klasickej haitskej zombifikácie. Koncept ma prekvapivo blízko s posadnutím, ale hlavnú úlohu tu hrá svojou mágiou rituálny špecialista *bokor*, ktorý – tentoraz nenávratne – prevezme telo *zombie*.

rovnako ako i emický význam pripisovaný jeho moci a jej charakteru. Podľa povahy jeho moci vo vzťahu k vymedzeniu štruktúr sledovanej spoločnosti môžeme hovoriť buď o charizmatickom, alebo inštitucionálnom špecialistovi. Budem ho nazývať teda buď všeobecne odborník, špecialista, alebo emickými variantmi presne definujúcimi jeho kompetencie a postavenie. Jednu z ich kategórií tvorí vyššie spomenutý typ vychádzajúci z okraja k centru, na druhej strane je to zas centrálne ustavený odborník regulujúci komunikáciu s perifériou. Z toho vyplýva aj ich prístup k transmarginálnej komunikácii. Na základe interakcie všetkých zmienených aktérov môže konečne začať vyvstávať posadnutostný fenomén.

Poslednou a najzložitejšou otázkou je zodpovedať, proti čomu vymedzujem štruktúry sledované mojím výskumom. Z jednej strany ide o psychosomatické vymedzenie na celkovej korporealite jednotlivca, ktorý je predmetom rituálu. Z druhej zas vymedzujem sociálne štruktúry, ako sú statusy jednotlivcov, úrovne vzťahov, skupiny a inštitúcie na pozadí nerozlíšenej spoločnosti. Štruktúry tu predstavujú rád, *ordo*, zmysluplný systém, pomocou ktorého jeho užívateľ uchopuje svet i ostatných účastníkov. Tak ako sa prirodzene tieto štruktúry rôznymi spôsobmi snažia vymedziť proti nerozlíšenosti (jednotlivca, či) spoločnosti, vymedzujú sa i proti nerozlíšenosti sveta, antištruktúry par excellence, ktorá je ich zdrojom. Nie náhodou sa mnoho mýtov začína práve tvorením rádu a klasifikačných štruktúr. Každý rád je však nesmierne krehký a permanentne ohrozovaný nerozlíšenosťou, z ktorej vzišiel. Tá tak predstavuje v turnerovskom a douglasovskom ponímaní konštruktívne chápaný antištrukturálny horizont každého rádu, ktorý je zdrojom ambivalentnej moci. K takto poňatému horizontu a moci sa vzťahujú a sú vzťahovaní, tak posadnutí, posadnutostné entity, ako aj rituálni odborníci, a ja ho tu budem nazývať posvätno.

Je to priestor, ktorý môžu kognitívne roviny človeka či spoločnosti obsiahnuť a popísať len pomocou nepriamych prostriedkov, ako je metafora, či alegória, alebo negatívnym spôsobom.[24] Jeho neštruktúrovateľ-

24 Tu sa opieram o Victora Turnera, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press 2004, 124–5 [1969]: „Spolu s ostatnými, ktorí premýšľali pojem *communitas*, nie náhodou, ani nie z nedostatku vedeckej presnosti zisťujem, že som nútený uchýliť sa k metafore a analógii. *Communitas* má totiž existenciálnu kvalitu. ... Štruktúra má na druhú stranu kvalitu poznávaciu. ... Vzťahy medzi plnými bytosťami produkujú symboly, metafory a porovnania, vytvárajú umenie a náboženstvo, a nie právne a politické štruktúry." Jej produkty zachycujú zatiaľ nevyužitý evolučný potenciál, ktorý dosiaľ nebol externalizovaný a upevnený v štruktúre [paraf.]. V českom prostredí bližšie tiež Radek Chlup, „Vtip a náboženství: *Posvátno jako mysterium ludicrum et ridiculum*", *Religio* 13/2, 2005, 270–278.

nosť je paradoxne zdrojom štruktúry, ktorá sa snaží voči nemu aktívne vymedziť pomocou vyššie zmienených normatívov a uchopiť ho. Aj keď niektorí citovaní autori mu prikladajú esenciálnu kvalitu a pátrajú po jej pôvode, naopak pre mňa v tomto príspevku predstavuje jej absolútny nedostatok, je to funkčná štruktúra povzbudzujúca k odpovedi, niečo na spôsob bieleho plátna postaveného pred umelca. Turnerovská *communitas* v takto definovanom prípade pre mňa predstavuje čisto analytický koncept rituálneho procesu, na ktorý sa nutne nemusia viazať neurofyziologické zmeny. Občas to však dynamika kultúrnych procesov zabezpečí inak, napríklad prostou remodeláciou významovej percepcie sveta.

Pre grafickú názornosť – posadnutosť predstavuje v tomto modeli pretrhnutie štruktúr na viacerých rovinách, voči ktorej smeruje snaha normatívov čiastočne motivujúcich dynamiku ľudskej intersubjektivity k odpovedajúcej reštrukturalizácii. *Communitas* sa stáva v tomto poňatí (v istom posune od Turnera), analyzovateľným prvkom vymedzovania sa vyššie spomenutých aktérov a ich spoločnosti(í) voči posvätnu.

3. Fázy posadnutostného fenoménu – model rituálno-kuratívneho cyklu a jeho popis

Priebeh posadnutosti charakterizujem pomocou môjho modelu fázovania, ktorý ideálne-typicky popisuje priebeh väčšiny posadnutí doložených v etnografických popisoch od severného pólu až po Patagóniu. V tomto článku to preukážem na štyroch principiálne ilustratívnych posadnutostných modalitách, pričom samozrejme svojbytných variet posadnutosti je omnoho viac.

Vzhľadom k mojej epistemologickej pozícii v tejto práci ma zaujíma, ako funguje proces etiologizácie a následnej liečby v sebareferenčnom rámci.[25] Najprv teda preskúmam dynamické fázy posadnutosti, ktoré si budem všímať pri uvedených popisoch. Počiatočným bodom je spúšťač – trigger. Ten môže byť rôzny, väčšinou je však sprevádzaný vysokým afektívnym vzruchom a – intersubjektívnym rizikom.[26] Typická situácia nastáva pri úľaku, boji, či taktiež pod vplyvom miestneho a časového rizika – prechod opustenými cestami, okolo cintorína, alebo presuny počas noci, úsvitu, poludnia. Typický trigger tiež býva „hranie

25 Nejde tu o kultúrny relativizmus, ide o tematizáciu liečebného mechanizmu dobre pozorovateľného zvonka a medziodborovo prístupného.

26 V západnej psychiatrii sa silným afektívnym vzruchom pripisuje priamy kauzálny súvis s disociačnými stavmi.

sa“ s kontagióznymi a transmarginálnymi substanciami, ako je napríklad popol mŕtvych. Vyvstáva tiež z naratívu pri intersubjektívnom situačnom riziku – prekliatie, uhranutie, čarodejníctvo. Ako ďalej uvidíme, trigger je polyvalentný, viacnásobne reinterpretovateľný, zameniteľný a hlavne závislý od dynamiky komunikácie etiologicko-kultúrnych kontextov.[27]

Chronologicky, je však skutočným začiatkom etiologického hľadania (1) raná symptomatická fáza. Tu sú prvotné príznaky často latentné alebo veľmi mierne, a preto zamieňané až s nasledujúcou fázou, ale vo väčšine prípadov sú dobre spätne dohľadateľné pri reevaluácii etiológie počas druhotnej anamnézy. Zväčša ide o chronické príznaky nechutenstva, krvácanie, nevoľnosti, slabosti a podobné mnohoznačné symptómy. Ďalej nasleduje prvá (2.1) etiologizačno-manifestačná fáza, sprevádzaná charakteristickým prehĺbením príznakov v súbehu s diagnostickým hľadaním zmysluplného vysvetlenia, najprv v rámci tradícií danej kultúry a následne, po neúspechu alebo nedostatku prostriedkov i v marginálnych, či exotických explikačných modeloch. Práve neistota ohľadom spúšťača a ranej symptomatológie vedie k viacerým etiologickým variantom. Táto fáza je teda súbehom troch dynamík. Ponajprv (0) ustavenia raportu so špecialistom (a) dynamiky etiologizačného procesu významne internalizujúceho podľa choroby status a povahu roly do pacienta, rovnako ako (b) dynamiky manifestácie symptomatológie smerujúce často ku kritickej patológii a nakoniec – (c) dynamiky sociálnej kohézie, ktorá sa dostáva do krízy, podľa druhu spoločnosti. Zväčša sa medzi prvými etiológiami dnes už štandardne zaraďuje klinický obraz stanovený najbežnejším miestnym liečiteľom (často bylinkár), prípadne západnou medicínou. Čo sa týka etiológie západnej psychiatrie, ide o pestrú paletu diagnostických skupín, obzvlášť obľúbené sú disociačné stavy, medzi ktoré patrí mnohopočetná porucha osobnosti, potom afektívne poruchy, medzi ktoré sa radí bipolárna porucha, rovnako však netreba zabúdať ani na kognitívne poruchy, akou bezpochyby je napríklad schizofrénia, a v neposlednom rade je to skupina neurosomatických porúch.[28] Miestny

27 Podobnými princípmi oplýva i poňatie špiny. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge 2002 [1966].

28 Podľa aktuálne platných diagnostických manuálov, *Duševní poruchy a poruchy chování: Popisy klinických příznaků a diagnostická vodítka*, Ženeva – Praha: WHO / Psychiatrické centrum 2000 [1992]; *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fourth Edition, Text Revision*, Washington: APA 2000. V DSM-5 [2013] a ICD-11 [2015] dôjde k čiastočnej reklasifikácii disociatívnych porúch. Porov. problematiku iatrogenického modelu David H. Gleaves, „The sociocognitive model of dissociative identity disorder: A reexamination of the evidence“, *Psychological Bulletin* 120/1, 1996, 42–59, a polemiku Ross-Spanos; Brandt a Borras, *Religion/Spirituality*,155; najnovšie David Spiegel, „Dissociation in the *DSM5*“, *Journal of Trauma*

bylinkár zas pri väčšine diagnostík operuje s častým úspechom na základe kontagiózno–purgatívneho modelu.

V prípade neuspokojivých výsledkov (3) kuratívnej fázy, ktoré spochybnia stanovenú etiológiu, sa rozbieha zrod (4) ambulantnej fázy, čiže postupné prijatie a internalizácia viacerých konkurenčných klinických obrazov (a nozologických systémov zakotvených v rôzniacich sa paradigmách kultúrnych procesov) za sebou. V jej rámci znova dochádza na (4.2×) etiologizačno-manifestačnú fázu, ktorá spočíva v reevaluácii spúšťača, ranej symptomatickej fázy a celkovej anamnézy, s čím súvisí stanovenie ložiska nemoci v osobnej histórii pacienta, prípadne jeho skupiny a jej mytológie.[29] Tým sa samozrejme prehlbuje kríza, nielen pacienta, ale i zainteresovaných sociálnych jednotiek. Často zvažovanou etiológiou bývajú prekliatia, alebo sofistikované magické útoky. Samozrejme, je tu po ruke i posadnutosť, ktorá môže, ale aj nemusí, byť ich konzekvenciou.

Pri prijatí „klinického" obrazu posadnutosti sa všeobecne pristupuje k (novej) (3×) kuratívnej fáze s viacerými subfázami, ktoré sú charakteristické gradovaním liečebnej moci, rituality a odbornosti špecialistov a ich prostriedkov (to platí všeobecne). Stratégie liečby sa rôznia, ale v zásade sa s postupom času zvyšuje ich komplexnosť a liminarita, približuje sa k horizontu posvätna. Samotný záver liečby posadnutosti v sebe zahrňuje viacúrovňové prostredkovanie konfliktov vyššie uvedených dynamík korporeality pacienta, jeho statusu, roly, manifestácie ako takej, sociálnej kohézie, prostredníctvom zložitej práce s liminaritou antištrukturálneho horizontu a *communitas*, kedy dochádza ku zvýšenej sugestibilite raportu a zároveň katarzii na uvedených rovinách. Úspešná kuratívna fáza je nasledovaná reštrukturalizáciou prostredkovaných dynamík, pacienta a spoločnosti, opätovným začlenením do pôvodnej alebo novej skupiny so zmysluplným statusom, inak dochádza k regresii do ambulantnej fázy.

Z hľadiska analýzy prahov a prechodov obsiahnutých v tomto procese diagnózy a liečby tak ide o konanie konštituujúce veľmi špecifický

& Dissociation 11/3, 2010, 261–265. Z psychiatrického hľadiska zásadný článok E. Cardeña et al., „Possession/Trance Phenomena…", 171–182, a v nadväznosti naň viac „religionisticky" D. Lukoff et al., „Religious and Spiritual Considerations in Psychiatric Diagnosis: Considerations for the DSM-V", in Peter J. Verhagen et al. (eds.), *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, Chichester: Wiley Blackwell 2010, 423–444. Čo sa týka súčasného disociačného modelu modernej medicíny, záležitostí tranzu a posadnutosti, stále nepanuje dostatočný nozologický konsenzus.

29 Ak jeho osobnosť súvisí hlbšie so skupinou než len s korporeálnou identitou (pozri vyššie). O úspešnosti západného modelu v Ugande jasne hovorí, že 40 % klasifikácie a liečby je v miestnych pomeroch neefektívnych. M. van Duijl, E. Cardeña, J. T. de Jong, „The Validity…".

variant komplikovaného prechodového rituálu s viacerými prahmi a bez pevného „scenára“, v ktorom dochádza k viacnásobnej kuratívnej reinterpretácii diagnózy, anamnézy, horizontov pacienta, k reštrukturalizácii jeho osobnosti a reštrukturalizácii zúčastneného spoločenstva. Počas rituálneho konania tu „plávajú“ balíčky významov, ktoré sa zároveň zrážajú a vymedzujú proti sebe. Totiž, priznaním posadnutostného statusu dochádza v optike interesovanej spoločnosti k manifestácii posvätnej entity vpádom do spoločnosti, čo má vplyv na videnie sveta a legitimitu fundamentov danej sociálnej skupiny. Záverom, jav posadnutosti má prostredníctvom vymedzenia uvedených dynamík voči antištrukturálnemu horizontu tak potenciu legitimizovať existujúci rád, ako i moc otriasť kognitívnou percepciou sveta na mnohých úrovniach.

4. Modality posadnutosti

4.1 Topologické mapovanie fenoménu

Rozhodol som sa priniesť nástroj umožňujúci vizualizáciu fenomenality posadnutosti. Ten je rozšíriteľný aj na iné, než tu definované formy posadnutosti, prípadne pri určitých úpravách aj na extatické fenomény všeobecne. Z vyššie uvedených kapitol jasne vyplýva, že môj nástroj nie je grafom v zmysle klasickej kvantifikácie statického javu, ale skôr modelom v zmysle matematickej topológie, ktorý rozpracúva a vizualizuje dynamiku modalít posadnutostného fenoménu.

Na základe parametrov skupinového vnímania a rituálnej práce s posadnutým ho rozčleňujem na štyri kvadranty. V nich som sa rozhodol klasifikovať to najdôležitejšie, o čo ide v posadnutostnej problematike, a to je ako som už vyššie rozviedol: rituálne-kuratívny proces odlíšenia, dialógu a manipulácie s posvätnou a zákonite nebezpečnou entitou. Tento komplexný „liečebný“ proces je popísateľný ako proces súbehu viacerých dynamík a reštrukturalizácie.

Konštrukcia môjho popisného nástroja vychádza z viacerých podnetov z funkcionalizmu, štrukturalizmu a post-štrukturalizmu bližšie rozobraných v internej práci[30]. Za pôvodné východisko mi slúžil socio-kultúrny funkcionalistický model proponovaný Mary Douglasovou[31],

30 Zdenko Vozár, *Modality posadnutostného fenoménu*, interný text pre GA UK č. 64509, Náboženství jako psychologický a sociální faktor u psychotických onemocnění pod vedením Jiřího Motla.

31 Mary Douglas, „Cultural Bias“, in M. Douglas (ed.), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul 1982, 183–254 [1978].

ktorý neskôr rozvinuli do dynamickej podoby Cultural theory[32]. Na rozdiel od nich tu však konštruujem odlišný nástroj, ktorý svojou podstatou osí X, Y – síce zohľadňuje, ale zároveň sa zásadne odlišuje od fungovania Grid and Group štruktúry. Tento model Douglasovej sociálnej a kultúrnej kohézie, akcentovaný v zmysle staršej Turnerovskej *communitas*[33], tu bol do istej miery ponechaný, ale ako jeden z aspektov osi Y, kde je podriadený ritualite. A to preto, lebo na Turnerovský koncept rituálov slabých a silných naväzuje nielen Douglasová, ale aj zásadné Lewisovej rozlíšenie na posadnutosti marginálnych a centrálnych jedincov/skupín a poťažmo aj význam rituálov (rituály vymedzenia sa proti, rituály potvrdenia existujúcich širších sociálnych štruktúr), čo sa nakoniec v mojej osi stáva klasifikačne zmysluplným a etnograficky doloženým previazaním rituality s parametrom sociálnej kohézie[34]. Osu Y som navrhol nezávisle od teórie *adorcizmu* Luca de Heuscha, ako kultúrou podmienený výber, ktorý je prijímaný ako nutná liečebná procedúra, nie však žiadaný stav.[35] Extatickosť rituálu (Z) je výslednicou psychobiologicky doložiteľných, či kultúrou podmienených (a občas teda predstieraných) zmien, ktoré sú často v previazaní s alternovanými stavmi vedomia, ktoré popísal v základnom neurofyziologickom príspevku Roland Fischer.[36] Nie je tu dostatočný priestor na rozpracovanie tohto pozadia môjho nástroja, ktorý som navrhol tak, aby umožnil prepojenie s neurofyziologickou kartografiou, ktorá sa po zapojení tohto nástroja vyhne redukcii kultúrnych špecifík, čo bol jej pôvodný deficit, a dramaticky sa znásobia naše popisné možnosti extatických stavov.

Popísaný výber zmysluplnej deskriptivity založený na tu citovaných analýzach však vždy bude v sebe niesť zrnko arbitrárnosti, ktorá nás povedie k otázke, prečo práve táto mierka? Odpoveďou je, že z hľadiska popisnej efektivity, pevného začlenenia v ideálnych typoch a pri dobrom

32 Obzvlášť práce M. Douglasovej, A. Wildawského, J. L. Grossa, S. Raynera, M. Thompsonovej. Marcel Calvez, „L'analyse culturelle de Mary Douglas: une contribution à la sociologie des institutions", *Sociologies*, *Théories et recherches*, mis en ligne le 22 octobre 2006, prístup 26. 3. 2012. Mary Douglas, „Grid and Group, New Developments", *Workshop on Complexity and Cultural Theory in Honour of Michael Thompson*, London: London School of Economics, 27. 6. 2005.

33 Turner, *Průběh rituálu*... [1969].

34 I. M. Lewis, *The Ecstatic*... [[1]1971, [2]1989, [3]2003].

35 Luc de Heusch, *Why Marry Her?: Society and Symbolic Structures,* Cambridge: Cambridge University Press 1981, 156.

36 Roland Fischer, „A Cartography of the Ecstatic and Meditative States", *Science* 174, 1971, 897–904. Upravená kartografia Roland Fischer, „Transformations of Consciousness. A Cartography I–II. The perception – hallucination continuum", *Confinia Psychiatrica* 18/4, 1975, 221–244; 19/1, 1976, 1–23. Dnes podobný model ako Fischer v nadväznosti na Klassa navrhuje *Christopher D. Lynn, „Adaptive and Maladaptive Dissociation*".

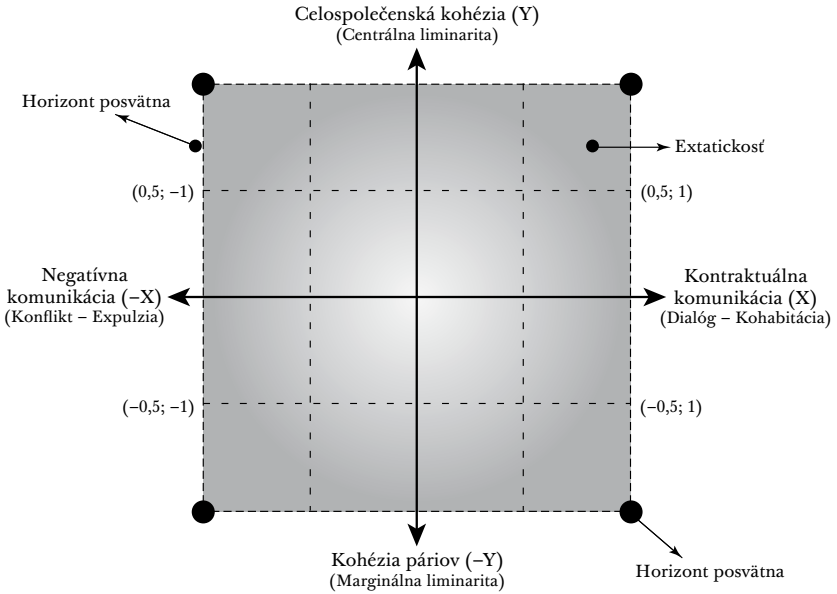
využití emických dát umožňuje tento deskriptívny model nereduktívnu orientáciu v neprebernej sieti lokálnych posadnutostí. Je to rozvedenie dynamík ideálne-typickej variácie korelujúcej s konkrétnymi fenoplasticitami posadnutosti.[37] Ide o východisko slúžiace komparatívnej klasifikácii ideálnych typov posadnutostného javu v kvázitopologickom priestore, nie vyčerpávajúcu esencialistickú deskriptívu, ktorá paradoxne neumožňuje obsiahnuť bohatstvo miestnych variet.[38] Každý jeden z posadnutostných rituálnych rámcov totiž implikuje určité predporozumenie účastníkov zakotvené v bohatej sieti lokálnych vzťahov, inštitúcií a dynamík. Pre nás religionistov si však stačí vybrať a sledovať tri základné dimenzie, ktoré nám pomôžu pri citlivom použití dostatočne nereduktívne charakterizovať fenomén posadnutosti a systematizovať jeho výskum.

Krivka stratégie (X) poukazuje na cieľ komunikácie verbalizovanej prostredníctvom rituálne-kuratívneho počínania – buď dosiahnutie pozitívnej, teda presnejšie kontraktuálnej komunikácie a dlhodobej kohabitácie posadnutostnej entity, alebo pomocou negatívneho dialógu, viac či menej radikálnu expulziu z daného jedinca. Miera sociálnej, poťažmo štrukturálnej kohézie, vyjadrená legitimitou rituálneho počínania (Y) a mobilizovanej počas neho, bude sledovať interes, či vyhraňovanie sa okolia a dominantnej kultúry počas liečby. Rovnako sleduje mieru prijatia posadnutosti do jej štruktúr, čo však neimplikuje preukázateľne spôsob jej odpovede (X).

Pri takomto rozvrhnutí predstavujú maximá X, Y [1;1], [−1;1], [1; −1], [−1; −1] nedosiahnuteľné ideálno-typické modality posadnutostného fenoménu. Všetko medzi nimi je graf možného, no nie nutného. Doplnkovým formátom, či skôr indikačnou pomôckou je k stranám štvorca rastúca miera extatickosti jedincov zahrnutých v procese, vyjadrená tmavnúcimi bodmi (Z). Extatickosť tu však neimplikuje len psychofyziologické zmeny a ich parametre popisované ako hypo/hyperexcitácia, respektíve, neimplikuje význam, že tranz *je* posadnutosť. Jeho výhodou je, že zahŕňa aj ich kultúrne podmienené formy, napríklad zástupnú

37 Jej vzťah k Husserlovskej eidetickej variácii a jej produktom ponechávam zatiaľ bokom, pre potreby tohto článku pracujem s fenomenalitou v širšom zmysle slova číreho javenia sa. Jedná sa o kombináciu Flournoyových epistemologických zásad štúdia náboženských javov.

38 Geertz kritizuje metafyzické univerzálie využívané pri idealistických, materialistických a „stratigrafických" popisoch, vedúce k bezkrvným esenciám a navrhuje syntetickú analýzu symbolov – kultúrnych vzorcov, ktorá umožní interdisciplinárne prepojenie, a nie stratigrafické „rozsekanie" javu. Geertz, „Dopad pojetí kultury na pojetí člověka", in *Interpretace*..., 49–58 [1966]. Myslím si však, že stačí už len umiernený pragmatický nominalizmus, ktorý nám umožní sa vyhnúť mnohotvárnej úrovni esencialistických foriem. Flournoy, *Les principles*.



Obr. 1.: Graf modalít posadnutostného fenoménu

excitáciu, či dokonca posadnutie bez tranzu alebo amnézie, ktoré inak predstavujú pre výskumníkov zásadný definičný problém.[39] Celý tento nástroj zhrňujúci varianty štruktúr spoločenských procesov je premietnutý proti horizontu posvätna[40], voči ktorému sa vymedzujú a transformujú štruktúry prostredníctvom *communitas* počas rituálneho konania.[41] Komunikácia k tomuto horizontu tvorí jadro posadnutostného fenoménu a mňa bude eminentne zaujímať, ako pomocou jej formálnej analýzy môžem modalitu umiestniť do navrhovaného nástroja.

39 V tejto súvislosti podobne D. Halperin, „Trance and Possession: Are They The Same?“, *Transcultural Psychiatric Research Review* 33/1, 1996, 33–41. V tomto smere je zaujímavý fenomén hranej posadnutosti ako kultúrnej formy, Boddy, *The Mind…*, 126–7. Jadro tejto otázky spočíva v deterministickej ideológii, ktorá sa snaží dokázať nakoľko presne je fenomén posadnutosti ovplyvnený biomechanickými koncepciami, prípadne symbolickou dynamikou kultúry, prípadne ich kombináciou. Pre typ klasifikácie, ktorou sa tu zaoberám, je to dôležitou, avšak až druhotnou otázkou interpretačnej roviny.

40 Podobne funguje horizont udalostí vo fyzike, napríklad u singularity.

41 Pri prejednávaní 125.

4.2 Funkčnosti modelu – exorcizmus rímskokatolíckej cirkvi

Fungovanie zmieneného modelu najprv predstavím na príklade rímskokatolíckej cirkvi v Európe. Doby, keď k povinnej výbave raných biskupov patrilo exorcistické charizma, ktorým de facto vydobýjali svoje diecézy z područia Diabla a sveta pohanských bohov, sú dávno preč. Inkubačná terapia takisto.[42] Už v hlbokom stredoveku sa exorcizmus sčasti inštitucionalizoval a tridentský koncil neskorším vydaním Rímskeho rituálu (1614)[43] ukotvil dokonca povinnosť sekulárnej, neskôr vedeckej spolupráce pri verifikácii pravej posadnutosti. Dnes je zakázané laikom i kňazom bez poverenia biskupa používať priamy exorcizmus – Rímsky rituál, či napríklad exorcizmy Leva XIII. Výnimku predstavuje „pomocná" modlitba k archanjelovi Michalovi.[44] Povolenie biskupa je rovnako potrebné aj k Veľkému exorcizmu za účasti farnosti. Z hľadiska spoločenských vzťahov môžeme hovoriť o vysoko vyvinutom nukleárnom systéme, kde je jedinec osobne podporovaný najbližšou rodinou, a svoju individualitu zakladá na unikátnosti seba samého. Pokiaľ sa pristupuje k exorcizmu, tak vždy diskrétnemu, oproti minulosti ide o pomocné modlitby a následne Malý exorcizmus. Samotný exorcista nie je charizmatik, jeho moc je delegovaná inštitucionálne biskupským *succesio apostolica*. Táto moc je odvodená z pôvodne úradného predvolania v rímskom práve, ktoré bolo prenesené do práva kanonického. Typický je pre toto právne uvažovanie aspekt delegácie moci. Po predvolaní Diabla sa proti nemu postaví moc Krista v zastúpení Cirkvi – ktorá je zastúpená exorcistom. Vždy znova ide o rituálne prehrávanie Božieho súdu, kde sa navracajú a pripomínajú zakladateľské činy Ježiša Krista, či herojských postáv kresťanstva, obzvlášť apoštolov a svätých, zlomenie právneho nároku Diabla na človeka, podloženého prvotným hriechom, nasledované radikálnou expulziou jeho priameho vplyvu. Markantná je dynamika diabolského univerza manifestujúceho sa cez posadnutého, ktorá je často s obľubou ikonograficky zobrazovaná v kontrastoch medzi neprirodzeným pokojom – stuporom posadnutého, striedajúc sa s dynamickým a nanajvýš reaktívnym správaním. Súčasná západná spoločnosť fenomén posadnu-

42 Pre komparáciu máme z antického sveta široko zdokumentované inkubačné liečenie v chtónických priestoroch a nielen Asklépiových chrámoch. V kresťanskom svete nadobúdal občas znepokojivú tendenciu zatvárania do hrobiek svätých.

43 Podľa Alcuinovéj predlohy († 804). S malými úpravami 1952 a 1997 je platný dodnes. CIC, can. 1166. Bližšie k vývoju textuálneho korpusu v stredoveku vynikajúco Florence Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (Xe–XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols 2011.

44 CIC, can. 1172.

tosti démonom pozná, ale zďaleka nie je tak dobre spoločensky definovaný. Je to skôr marginalizovaný jav, ktorý provokuje umeleckú fantáziu, než kultúrne prijateľnú patoplasticitu.[45] Posadnutý je často odkázaný na seba, či na najbližšiu rodinu. Rekurentný relapsus posadnutosti býva častý. Exorcizmus katolíckej cirkvi v Európe sa dobre hodí do spodného kvartálu (–X; –Y) svojím dôrazom na indivíduum, triggerom skôr v morálke než čomkoľvek inom. Takisto nízkou legitimitou v dominantnej kultúre, kde sú liečebné procesy primárne vysvetľované medicínskym materializmom, na ktorom čiastočne katolícka etiológia participuje[46] a konfliktným prístupom voči posadnutostnej entite s cieľom absolútnej expulzie. Ak už sa pristupuje k exorcizmu, často ide o vysoko extatický jav prevádzaný inštitucionálnymi odborníkmi v geste radikálnej expulzie z Božského univerza, čím by sme ho presnejšie mohli lokalizovať ideálno-typicky do lokality okolo (–0,99; –0,8). Samozrejme, nejde o presné čísla v matematickom zmysle, skôr referenciu na umiestnenie v myšlienkovom poli.

4.3 Funkčnosti modelu – exorcizmus na Srí Lanke

Mimo individualistického západného kultúrneho rámca je vlastná identita osobnosti často založená viac kultúrno-sociálne, nielen ako tendencia, ale vyslovene rys determinujúci Ja, často v závislosti od situačného použitia. Toto poňatie vychádza z psychosociálneho čítania štruktúr osobnosti Margaret Meadovej. Bruce Kapferer tak na jej základe vo svojej brilantnej analýze posadnutosti na Srí Lanke ukazuje budhistickú obchodnú sinhálsku spoločnosť, kde keď dôjde k posadnutiu jedinca, tak to neohrozuje len jeho, ale i spoločenské, ekonomické a politické aktivity jeho širšej rodiny, ako zdroja jeho identity, tak ako aj celý kozmický rád.[47] To samozrejme vyvoláva nebývalú sociálnu kohéziu. Ak, ako jedna z prvých alternatív, moderná medicínska starostlivosť a jej lokálne varianty nepomôžu, riešenie prináša expulzia démona. Pre stanovenie

45 V USA je to práve naopak, obzvlášť čo sa týka charizmatických teleevangelických hnutí, ktoré nie sú až tak marginálne.

46 V tomto smere relatívne recentne: Gabriele Amorth, *Exorcisté a psychiatři* [2002].

47 Bruce Kapferer „Mind, Self, and Other in Demonic Illness: The Negation and Reconstruction of Self", *American Ethnologist* 6/1, 1979, 110–133; a ešte podrobnejšie *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Washington: Berg/Smithsonian Institution Press, ²1991 [1983], kde diskutuje o hraniciach štrukturálnej a symbolickej interpretácie s Gananath Obeyseekere, „Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience", in Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell 2002, 383–97 [1981].

liečby je dôležitá diagnostika druhu démona.[48] Cieľom je jeho vyhnanie, ale stratégia sa značne líši od kresťanského modelu. Ak nepomôžu menšie exorcizmy, konané v rodinnom kruhu, či mantry odporúčané rituálnymi odborníkmi, pristupuje sa k veľkému exorcizmu, poňatému ako niečo medzi párty a spektáklom, prebiehajúcemu od západu do východu slnka. V zásade ide o veľkolepé tragikomické divadlo s terapeutickými cieľmi, prezentáciu i zosmiešnenie démonov a rozosmiatie posadnutého. Táto stratégia stavia tiež na konflikte a reštrukturalizácii, ale presne v opačnom zmysle, v akom morálny prístup kresťanstva. Démonické univerzum je totiž vnímané ako perverzne vážna realita, pričom v skutočnosti je plná ilúzii démonov, ktoré bohovia a Buddha môžu ľahko zrušiť. Demaskovanie slabosti démonov pomocou ich karikovania ukazuje podľa Kapfererovej interpretácie ideálneho popisu účastníkov skutočnú hodnotu a umožňuje vytriezvenie z ilúzií. Nevokalizovaný princíp tejto stratégie podľa mojej mienky spočíva v tom, že perverzná esencia vtipu má kuratívnu moc vyslobodiť spod démonickej nadvlády, tak ako v starom grécku Baubó vylieči melancholiu Deméter smejúcou sa vagínou.[49] Účasť spoločnosti a rituálne dosiahnutie jej *communitas* sú tu teda úplne zásadné na oslobodení od tejto prepätej dimenzie bytia a nastolení novej dimenzionálnej rovnováhy. V momente, keď sa pripojí k smiechu obecenstva pacient, je považovaný za oslobodeného spod vplyvu démonickej dimenzie. Formálne-rituálna delegácia moci tu teda nie je podstatná. Tranz u pacienta je fakultatívny, jeho úlohu prípadne alternuje v tranze jeden z exorcistov, extatickosť teda slúži hlavne na dosiahnutie spoločnej *communitas*, než na dosahovanie transmarginálnych hraníc individuality, či Sargantovej abreakčnej terapii jedinca. Ide o dobre klasifikovanú záležitosť v danej kultúre, s vysokou mierou celospoločenskej kohézie, cieľom je expulzia démona skôr zo spoločnosti, než z celého univerza a oslobodenie jej jedinca. Na tomto základe by sme mohli umiestniť túto modalitu do (−X; Y), zhruba (−0,5; 0,8).

48 Démoni posadnutosti sa rozdeľujú na štyroch hlavných, pričom každý ma viacero subforiem a tá ma vždy špecifické prejavy: Riri Yaka, Mahasona, Kalu Yaka, Sanni Yaka. Bližšie Kapferer, *A Celebration…*, 158–172.

49 Bližšie k štruktúre vtipu: Radek Chlup, „Vtip a náboženství“, 259–278. Myslím si, že vtip sa tak dobre hodí ako korektív „temného“ posvätna, na ktoré sa odvoláva Rudolf Otto [1917]. Vtip je často bodom zvratu pri prechodových rituáloch a umožňuje dosiahnuť *communitas*. V tomto prípade umožňuje znovu nastoliť božskú rovnováhu, aj keď trochu iným spôsobom, ako naznačuje R .Chlup, nie je tu príznakom „negatívnej“ teológie, ale práve pozitívnej ľudskej a božskej kvality. Musím upozorniť na zaujímavý fakt, že vo väčšine kultúr sú posadnutí vnímaní narozdiel od chorých (napr. mentálne) ako všetko iné než terč vtipu, výnimku predstavuje ale široko príjmaná adorcistická kultúra.

4.4 Funkčnosti modelu – Mayotte a predkovia

Sunnitsko šáfijovský ostrov Mayotte neďaleko Afriky, spravovaný Francúzmi, predstavuje medzi mojimi ukážkami asi najpozitívnejšie prijímanú posadnutosť. Je to záležitosť celospoločensky dobre definovaná a dlho prijímaná. Islamizácia ostrova síce prebehla už v 11. storočí, ale týkala sa skôr najvyšších vrstiev obyvateľstva Arabov, Swahilčanov a komorskej elity. Do šírenia povinného vzdelania zo strany koloniálnej správy, s ktorým súvisela gramotnosť, až v posledných desaťročiach pretrvával islam, ako epistemologický a kozmologický korpus veľmi povrchne. Kohabitoval so znalostným korpusom pôvodného obyvateľstva a rovnako s viacerými etnicky viazanými druhmi znalostných korpusov, z ktorých najvýraznejší predstavuje fenomén posadnutosti. Tieto z vnútornej logiky exkluzivistické rámce sú však v praxi silne prestupné.

Posadnutosť sa delí druhovo – *trumba* – duchmi kráľovského rodu Sakalawa, či *patros* – pôvodnými podmorskými obyvateľmi ostrova.[50] Morbídna symptomatológia záleží na sile psychosomatickej konštitúcie človeka, čím pevnejšia je podľa obyvateľov, tým dlhšie jednotlivec vzdoruje entite a tým sú prejavy patologickejšie. V tomto rámci nejde o expulziu danej entity, ale o otvorenie dialógu, jej identifikáciu, uzavretie ekonomicky výhodného kontraktu a prípadných kompromisov v tabu pre obidve strany. Stručne: ide o vyriešenie konfliktu a kontraktuálne zaistenie podmienok spolunažívania.

Dôležité je to tiež z genealogickej stránky veci, pretože *trumba* i *patros* sú výrazne previazaní vo svojich rodoch. Rovnako zdieľajú viac nositeľov naraz, čo tvorí zaujímavé situácie.[51] Nejde o marginálne či démonické entity, ale o rôznych predkov či mýtických hrdinov, kráľov a členov ich dvora, ktorí „zamrzli" v čase. Posadnutosť nemá význam iba pokiaľ je posadnutý v tranze, občasné objavenie stavu tranzu slúži skôr na vytvorenie a komunikovanie nových dimenzií do vzťahov, ktoré budú v platnosti po celý čas.[52] Každá entita má napríklad svoje špecifické tabu (ako zákaz

50 Michael Lambek, *Knowledge and practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press 1993, 48–53. Rozdiel medzi troma korpusmi poznania demarkujú lokálne užívané pojmy: *'Ilim* – poznanie, často eufemizmus označujúci čarodejníctvo; *'I. dunya* – kozmológia, astrológia; *'I. fakihi* – znalosť svätých, filozofických a rituálnych kníh islámu; *'I. ny lulu* – znalosť duchov a posadnutosti, Lambek, *Knowledge*..., 438.

51 Nikdy sa však nevyskytuje v jeden okamžik vo viacerých nositeľoch, ale v prípade, že sú v miestnosti, môže ich „popreskakovať" po jednom. Popis Lambek, *Knowledge*..., 305–320.

52 Michael Lambek, „Spirits and Spouses: Possession as a System if Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte", *American Ethnologist* 7/2, 1980, 327–329.

požívania čili papričiek *pilipily*, či alergiu na nemocničné prostredie), ktoré uvaľuje i na svojho hostiteľa i mimo posadnutosť.

Pre terapiu je charakteristické, že diagnózu rituálneho špecialistu *fundi* neprijíma pacient, ale sponzor liečby a darov, pričom *fundi* občas overuje svoju diagnózu voči ostatným znalostným korpusom divináciou. Rituál ustavenia dialógu prebieha pomocou prvotnej rekognoskácie „terénu", kedy sa *fundi* a jeho pomocníci dostávajú do tranzu – *menziky,* tak ako pacient, zisťujú identitu entity a sumarizujú jej požiadavky. Nasleduje séria rituálov, ktorých prvky sa rôznia podľa požiadaviek entít, väčšinou ide o aplikáciu medicíny – *fanuing*, ktorej sa účastní užšia skupina rodinných príslušníkov a „správne" posadnutých osôb. Po nej prichádza *rombu/azulahy be*, veľká ceremónia s obeťou, ktorej sa zúčastňuje široká komunita. Celá organizácia padá na bedrá *fundiho*, jeho pomocníkov a ich entít, ktoré sú zväčša nadradené nielen nižším entitám, ale i ľuďom, a z tohto titulu môže nastať situácia, kedy žena, či lepšie povedané jej korporealita, organizuje celú ceremóniu a delí obeť.[53]

Po nastolení dialógu si entity vedú paralelný život a delia sa o telo posadnutého, jeho manželky alebo mužov. Sú mimoriadne komunikatívne. Paradoxne príznačná je amnézia, ktorá nutne utvára komunikačnú triádu: posadnutý, mediátor a entita. Amnézia závisí tradične od hĺbky tranzu. Celá záležitosť je v miestnej spoločnosti legitímna a prijímaná, nejde o vec marginálnych jedincov či kontrakultúry, totiž až 25 percent dospelej populácie je trvalo posadnutých.[54] Spoločnosť sa zúčastňuje rituálneho diania, pri ktorom dochádza k liminarite dvoch Turnerom vytýčených typov prevrátenia a vyzdvihnutia zároveň, medzi posadnutými a neposadnutými, a práve počas ich dialektiky sa dosahuje vysoká úroveň *communitas* medzi ľuďmi a entitami.[55] Entity sú brané do veľkej miery ako amorálne, ale nie vyslovene zlé bytosti, ktoré pomocou rituálnej komunikácie sú umravnené ku kohabitácii a korektnému prejavu, ale napriek tomu zostávajú nevypočítateľné. Stávajú sa členmi spoločnosti a môžu slúžiť ako špecifický zdroj legitimácie, uznania a poznania, pričom ju zároveň transcendujú. Tento konkrétny variant posadnutostného fenoménu sa nachádza v kvartáli (X; Y), presnejšie niekde okolo (0,95; 0,8).

53 Lambek, *Knowledge*..., 337–376. Pri popise rituálov sa sústreďuje skôr na interpersonálne väzby vzhľadom k distribúcii poznania a praxe konkrétnych liečiteľov než na ich celkovú interpretáciu.

54 Lewis, *Ecstatic Religion*... Diskutuje Lambek, *Knowledge*..., 321, 335.

55 Turner, *Průběh rituálu*..., 95–109, 159–169; Lambek, *Human Spirits*, 164–168.

4.5 Funkčnosti modelu – kult zār

Najvýraznejší extatický posadnutostný fenomén predstavuje posadnutostný kult zār. Je rozšírený po celej severovýchodnej Afrike, naprieč rôznymi religióznymi substrátmi, predovšetkým kresťanskými, moslimskými a nilotskými, a siaha cez arabský polostrov až do Iránu. Bolo by ho možné porovnávať s premenami Yorubského konceptu kultov božstva *Orisa*, z ktorého vzišli také fenomény ako candomlé, rootwork a formy voodoo, rozšírené od južných štátov USA až do Brazílie.[56] Spolu so západoafrickým rituálom ľudu Hausa, *bori bori*, predstavuje subsaharský posadnutostný substrát, ktorý sa rozšíril cez Maghreb až do Maroka.[57] Čo sa týka amharskej sublokality, kde dominuje starobylé etiópske kresťanstvo, kult *zār* má v ortodoxnej patriarchálnej spoločnosti marginálny status. Vytlačil pôvodný exorcistický kult *tigritya*, ktorý cez spev a tanec vyháňal duchov, avšak prevzal z neho a ďalších niektoré prvky, ako mená *zayran*, argot, rituálne a medicínske podávanie *chat(catha edulis*), či pitie krvi. Paradoxne oproti súčasnému marginálnemu statusu Michel Leiris ešte v 30. rokoch pozoroval, že vrchná šajchyňa kultu *zār* bývala v prominentnej štvrti Gondaru a má vplyvné postavenie v koptskej cirkvi, no Messing už v polovici 50. rokov zaznamenal, že v Addis Abebe bol kult silne potlačený, a vrchná šajchyňa v Gondare je dokonca sudánskej krvi, so statusom bývalej moslimskej otrokyne, pričom však cez kult *zār* sa dokázala sociálne i ekonomicky presadiť.[58]

Young v amharskej lokalizácii kultu rozlišuje v rámci etiologického cyklu päť koncepčne odlišných diagnostík, z ktorých každá môže zahŕňať hlavné symptómy zvyšných štyroch. Všeobecne sa postupuje od organických príčin k spirituálnym.[59] Identifikácia s posadnutosťou je jednou z posledných možností, pretože predstavuje antitézu kultúrne akceptovateľného správania. Tu radšej muži prijmú radu špecialistu *debtera* paktovať s démonom. Pre potlačované a nemajetné skupiny však môže byť *zār* slušnou alternatívou. Triggerom etiologického cyklu sú obzvlášť problémy spojené so ženskou fertilitou. Obecne sa *zār* vyznačuje

56 Hughes a Wintrob, *Psychiatry and Religion*, 38, 42.

57 Boddy, *Wombs*..., 131–133; Bourguignon, *Possession and Trance*..., 137–145.

58 Messing, *Group Therapy*..., 1123–1125.

59 Allan Young, „Why Amhara Get „kureynya:" Sickness and Possession in an Ethiopian „zar" Cult", *American Ethnologist* 2/3, 1975, 567–584. V Sudánskom moslimskom prostredí hofryatskej dediny sa tiež postupuje od organických k nadprirodzeným, pričom po rodinných bylinných receptúrach nasleduje ošetrenie západnou medicínou. Ak ani to nepomôže, skúšajú islámskeho *fekiho*, a až potom sa obracajú k zār kultu, pre mužov je tu etiologické hľadanie koncí. Boddy, *Spirits and Selves*..., 13–14.

klasickou vágnou posadnutostnou symptomatikou: pasivita, bolesti a nechutenstvo. Neskôr sa k tomu môžu pridružiť akútne somatické príznaky, ako napr. krvácanie, potraty, zastavenie menzesu, paralýza, či iné patologické prejavy, ktoré zásadne bránia v práci a korektnému domácemu fungovaniu pacienta, čo je problém nielen v abesínskych podmienkach patriarchálnej spoločnosti. Kult *zār* tu prináša riešenie. Prirovnal by som ho najbližšie k typickým africkým tajným spoločnostiam, z formy ktorých vychádza. V jeho centre je šajchyňa, ktorú kohabituje často viac než desať *zayran*. Ich fyziognómia je rôzna, avšak odráža vonkajší, cudzí svet, takže sa často hodnotí ako typický prejav protestných mýtov a kontrakultúry. Každý *zār* má svoj špecifický hudobný rytmus, takže ich evokácia prebieha počas akcie, ktorú by sme najprv mohli pokojne vidieť ako party, v sudánskych podmienkach sa tak aj označuje a prevzala si prvky zo *zikru* moslimských bratstiev. Prvotná diagnostika „otvárania [kadidlovej] škatuľky" – *fata-t-al-'ilba* – má čo do činenia s vnesením kadidiel celého spektra duchov do telesných otvorov, obzvlášť úst a vaginálneho otvoru, čo umožní šajchyni priblížiť sa identifikácii *zār*a a zároveň ho upokojiť, kým sa nezoženú prostriedky na veľkú liečebnú ceremóniu.[60] Dôjde tak k znovu-otváraniu pacientky na viacerých úrovniach. Potom je usporiadaná veľká niekoľkodňová ceremónia na rituálnom priestranstve *midan*. Tá nesie úzku podobnosť so svadobným rituálom, ktorý ale zároveň štrukturálne obracia. Využívajú sa bubny a miestne perkusné nástroje, pomocou ktorých sa dosahujú jednotlivé posadnutosti. V istom momente *zār* vstúpi do pacienta a zmocní sa ho vo vrcholnom tranze, pri ktorom sa prezentuje, v reverzii zvyku, teda ako ženích tancom neveste. Vtedy dochádza medzi ním a šajchyňou ku konštruktívnemu dialógu, ktorý dohodne kontrakt na „nevestu", teda podmienky kohabitácie *zār*a s korporealitou posadnutého. Patrí medzi ne v prípade žien hlavne navrátenie fertily, ktorú *zār* privatizuje a drží pod kontrolou. Celý rituál je typický vysokou *communitas* účastníkov, ktorí však nereprezentujú spoločnosť v jej celku. Kontrakt je biblicky uzavretý preliatím krvi barana a pomazaním účastníkov, ktorí si neodpustia napriek islamskému zákazu i dúšok krvi. Pacient prekračuje krvavú mŕtvolu mimo *midan*, čím zástupná obeť a „menštruačná" krv zostáva *zayran*[61]. Ženami je *zār* prirovnávaný k „manželovi", ktorý tak ako *zār* drží pod kontrolou ženskú fertilitu, preto sa bohato využíva svadobná rituálna terminológia.

60 Jej finančné náklady v sudánskej lokalite môžu manžela majetkovo vyčerpať tak, že ho odradia od myšlienky nájsť si ďalšiu ženu.

61 Boddy, *Wombs*..., 310–336. Na spojitosť medzi svadobným rituálom a ceremóniou *zar* upozornila i Brenda Z. Seligmann, „On the Origin of the Egyptian Zar", 300–323 [1914].

Dlhodobý dialóg tradične ústi do chronickej kohabitácie a zbierania ďalších *zār*ov. Tak je vlastne každá ceremónia vždy trochu prekvapením, keď do účastníkov kultu vstupujú nový *zāyran*, o ktorých ani nevedeli. Dosahuje sa tu vysokých úrovní extatiky, keďže väčšina zúčastnených je počas rituálu až niekoľkonásobne posadnutá. Posadnutosť v kulte *zār* zohráva centrálnu úlohu. V štruktúrach majority nesúcej moc je však kult nelegitímny pre celkovú spoločenskú kohéziu a z globálneho pohľadu teda ide skôr o marginalizovanú záležitosť liminárnych jedincov, ako sú ženy, otroci a homosexuáli. Toto vnímanie sa však líši región od regiónu a niekedy je kult nesený v jadre sociálnych štruktúr. Úroveň *communitas* prítomných sa dobre kombinuje s extatickým nábojom a pri rituáli dosahuje obvykle vysoké úrovne, čo býva typické u „slabých" jedincov, exhibujúcich dočasne silu, ako Turner vystihuje liminaritu rituálov prevrátenia. Posadnutostnú modalitu kultu *zār* (X; –Y), by sme preto mohli odhadom zaradiť zhruba na (1; –0,95) pre amharskú verziu, ktorá predstavuje takmer ideálny typus celého tohto kvartálu, zatiaľ čo Hofryatský variant by sme mohli umiestniť do (1; –0,6). Pôvodnú amharskú verziu popísanú Leirisom v 30. rokoch by sme naproti tomu pozicionovali (0,9; 0,6). Tieto zmeny by sa mohli pripočítať na vrub hlbším štrukturálnym premenám spoločnosti, ktoré sa odzrkadľujú prevrátením umiestnenia kultu z kvartálu kladných do „záporných" hodnôt kohézie a liminarity, pri premene časti symbolických významov v mytológii a udržaní rituálneho jadra rituálnej praxi kultu, ktorých analýza odhaľuje prevrátenie pozície kultu, z centrálnej do marginálnej rituality. Hlbšia analýza tohto druhu môže pomôcť poznať *zār* nielen v Gondare a priľahlých regiónoch, ale zároveň systematicky ohraničiť manifestačné jadro tohto fenoménu v jeho epidemiológii.

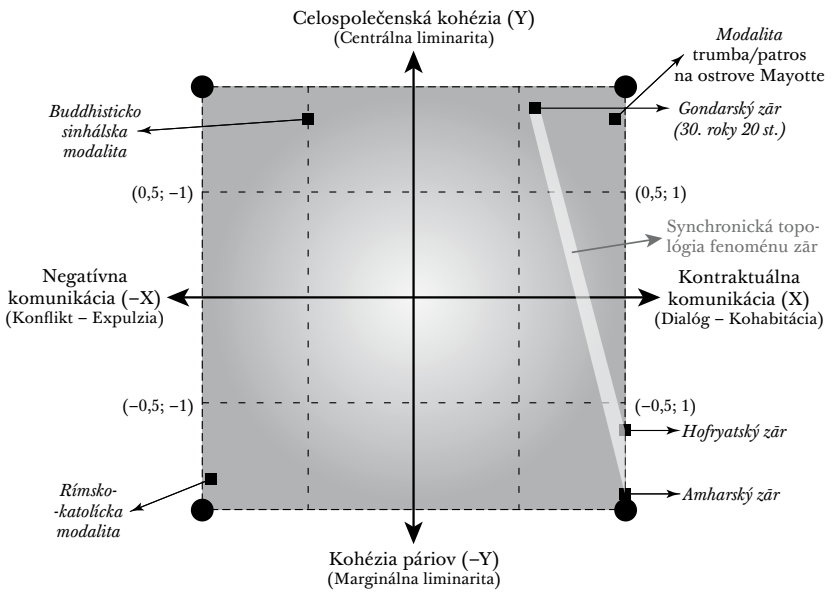
4.6 Funkčnosti modelu – Trojfunkčná analytická topológia

Ako funguje zdroj dynamiky posadnutostnej modality? Postulujem, že je to práve rituálne odlíšenie pacienta od démona, ducha, či inej entity, nech už je práca so zvyškom akákoľvek. Práve toto odlíšenie tvorí a snaží sa môj nástroj tématizovať. Jeho formálna realizácia v štruktúre však ponúka rozličné možnosti. Cesta preto vždy vedie k istému typu extatickosti na hraniciach štruktúry, ktorá umožňuje reštrukturalizáciu. Pacienti sa k nej môžu priblížiť, ale naozajstnú kvalifikáciu v ňom získajú až charizmatickí rituálni odborníci, ktorí môžu vyvstať i z pacientov s dostatkom transmarginálnej histórie. Tí sa vďaka svojmu statusu pohybujú po vonkajších stranách svojich kvartálov smerom k horizontu

posvätna. Tie sú permeabilné svojou nerozlíšenosťou pri škálovaní, čím by sme ich mohli nazvať esenciálne transmarginálnymi. Tvoria stráž na hraniciach štruktúry a plne čelia tlaku posvätna. Vnútorné strany sú naproti tomu pevne zakotvené v tkanive spoločnosti a jej centrálnej rituality. Môžeme ich označiť, ako inštitucionálne. Aj tu však dochádza k transmarginálnej komunikácii a antištrukturálnymi horizontami. Líši sa však predovšetkým v spôsobe manipulácie s mocou a manipuláciou s ústrednými symbolmi celého univerza spoločnosti. Teda v používaní posvätna bezpečne „zakliateho" v hlavných štruktúrach spoločenstva. Přave táto domestikovaná odroda posvätna je nič iné, než spôsobom regulovanej komunikácie z centra na periférium a antištrukturálny horizont, čím umožňuje centrálne situovanému odborníkovi „úkrok stranou" (nižšie). Spoločne s tým teda, postulujem, že extatickosť nie je v priamom kontexte k druhu odborníka, charizmatický i inštitucionálny odborník majú k nej rovnaký prístup, avšak rôznym spôsobom. Inštitucionálni odborníci zväčša nemajú priamy prístup k antištrukturálnemu horizontu, ale cez svoj status bohatý na *auctoritas,* ustanovený na nich spoločnosťou, majú možnosť urobiť z centrálnych pevne definovaných štruktúr „úkrok stranou" – k dvierkam posvätna prepleteným nepoznateľne hlboko v tele spoločnosti, a využiť pritom mohutnosť *communitas*, ktorá je inherentne prítomná v ich statuse. Napríklad *ad extremum* katolícky kňaz, ako zástupca celej cirkvi, čiže nielen jej štruktúry, ale všetkých veriacich, sa pri úplne súkromnom exorcizme často odvoláva nielen na delegáciu apoštolskej – inštitucionalizovanej charizmatickej moci, ale snaží sa prijať zblúdilého do lona celej nerozlíšenej cirkvi všetkých veriacich a operuje s *communitas* celej cirkvi. Charizmatický odborník si zas vďaka svojej marginalite inherentne udržuje svoj status priameho prístupu k posvätnu, na ktorého hraniciach sídli a s ktorým je neškálovateľne prepojený vo všeobecnej racionalite. Pritom je zvláštnou skrytou extenziou, ako štruktúry, tak zjavne i antištruktúry. Obidvaja teda svojským spôsobom umožňujú regulovanú liminárnu komunikáciu s horizontmi posvätna obopínajúcimi okolie celého zobrazenia, ale tvoria zároveň i jeho podložie. Voči posadnutosti sa tak dá postaviť negatívne, alebo kontraktuálne, a to z oboch strán, z centra i periférie. Pri samotnej rituálnej manipulácii s posadnutým často dochádza k aktívnej amplifikácii vpádu entity – teda, na chvíľu sú všetci zúčastnení plne vtiahnutí do dialógu s posvätnom. Postulujem, že vtedy nastáva mimoriadne špecifický moment *communitas in extremis*, ktorý oproti Turnerovmu poňatiu nevidím len ako špecifické statické vyvrcholenie nerozlíšenosti, ale zároveň ako dynamické vyvrcholenie komunikácie a súčasne reštrukturalizácie na mnohých úrovniach.

Malý statický moment, kedy sa zdá, že všetko zapadlo na správne miesto. Na inej úrovni však paradoxne dynamika procesov transferu a protitransferu balíčkov významov a emócií dosahuje svoj absolútny vrchol. Práve to sú momenty, kedy štruktúra a antištruktúra sa bytostne vizualizujú a dosahujú svojho ideálne vyváženého tvaru a „správnej" historicity v koktejle času a bezčasia.

Nie je to teda len pacient, kto si tvorí skúsenosť posadnutosti, ale aj raport s etiológiou a ňou certifikovaným odborníkom, ktorí mu aktívne štruktúrujú jeho zážitok a takisto raport s prítomnými, naviazanými v systéme sociálne-symbolickej kohézie. Vždy teda ide o kvalitatívne rôzne „príchute" extatickej skúsenosti vzhľadom ku kompozícii celého rituálneho komplexu, ku ktorej sa dostupuje skrz jemu vlastné variety balíčkov významov a *communitas*. Konečne, sprostredkovanie takejto liminarity cez prah umožňuje rekonštrukciu, individualizáciu a rekontextualizáciu pacienta v každom z prípadov a úrovní na osviežujúcom absolútnom prahu horizontu posvätna, kde sa všetko rozpadá a môže znova vyvstať. Nereduktívne pochopenie takéhoto komplexného procesu v rámci jeho javenia pre nás predstavuje výzvu, ktorá sa dá naplniť iba systematickým skúmaním.



Obr. 2.: Modality posadnutostného fenoménu

Vďaka konkretizácii ideálne typických modelov (škálovaniu) sme vytvorili predbežnú ideálne typickú mapu posadnutostného fenoménu kultu *zār*, ktorá mi za pomoci topologickej analýzy poslúži nielen pri rozlúštení záhady siedmich mostov Königsbergu[62], ale aj ako príklad pre vrcholnú hermeneutickú analýzu posadnutosti.

Napríklad Etiópsky a Sudánsky *zār*, ktorých etnografický popis máme približne z rovnakej dekády, poukazujú na geografickú a kultúrnu variáciu kultu, ďalšie poziciovanie by nám umožnilo ich hlbšiu priestorovú, prípadne štatistickú komparáciu hodnôt. Analýza je tu možná zo synchrónnej, diachrónnej a dokonca i ideotypickej perspektívy. Podľa vopred dobre zadefinovanej metodiky, ktorá je zásadnou podmienkou, si môžeme v tom istom čase vedľa seba radiť konkrétne varianty jedného druhu posadnutosti a pokúsiť sa vytvoriť čo najpresnejší obraz diferencií a spoločných znakov v konkrétnych lokalitách výskytu. Alebo môžeme pracovať na celkovom porovnaní jednej lokality, či viacerých súvislých lokalít v priebehu času a sledovať viazanosť s enviromentálnymi a historickými premenami. V poslednej možnosti môžeme prípady zaradiť bez ohľadu na čas (či fenomenologicky miesto), ako v prípade zanesenia Gondaru v 30. rokoch, a dospieť tak k hermeneutickému porovnaniu posadnutostného fenoménu *zār* v ideotypickom smere.

Zakaždým sa dopracujeme k „priestorovej" topológii rozprestrenia modalít, ktorá vzhľadom na vopred transparentne zadefinovanú metodológiu výberu a popisu poskytne hlbšie nahliadnutie do variácií fenoplasticity konkrétnej posadnutosti a bude svojou dynamikou ideálno-typologickej siete zásadne presnejšia než jednoduchá statická ideálna typológia. Na najvyššej úrovni takto môžeme dokonca porovnávať jednotlivé druhy posadnutostí, ich premien v čase a vplyvy zmien habitu, čím môžeme pochopiť formu a fungovanie posadnutostných modalít v dosiaľ nebývalej komplexnosti.[63] Táto metóda by nám mohla dať odpoveď na otázku nielen – „ako" sa posadnutosť javí, prípadne iný segment religiózneho života, v čase a priestore synchrónnou a diachrónnou analýzou – teda pri určitých podmienkach, v ktorých je čiastočne zapracovaná aj implicitná historická, či apriórna otázka, ale potenciálne na základe radikálnej ideotypickej analýzy aj „ako" sa javí bezpodmienečne. Tento tu len načrtnutý trojfunkčný analytický model umožní transparentné

62 Základný príklad topológie.

63 Tieto možnosti sa chystám ďalej rozpracovať, v tejto práci ich iba všeobecne prezentujem. Napr. by nám umožnili hlbší vhľad do spôsobu zdanlivo anachronických hiererchií entít zakonzervovaných v posadlostných manifestáciách, ktoré sú vymedzované proti prítomnosti.

poznanie a medzioborovú komunikáciu posadnutostného fenoménu v celom zábere jeho pestrých variácií.

5. Záver

Pochopiť varietu extatických fenoménov *exstasis* i *enstasis*, čiže vytrženia, alebo „vtrženia" do seba a ich topológiu predstavuje výzvu, predovšetkým svojou bohatou mnohovýznamovosťou. Je to rukavica hodená pre celý rad vedeckých disciplín, ktoré sa snažia dopátrať zo svojej pozície k jadru. Clifford Geertz veľmi príhodne spomína jedno indické prirovnanie, ktoré zachytáva silu a slabosti nášho typického prístupu voči polyvalentnosti symbolických (a estetických) foriem. Angličanovi (ktovie, možno etnografovi) povedali, že svet je plošina a tá je položená na chrbte slona. Ten sa teda domorodcov logicky pýta: A na čom stojí slon? „No ten stojí na chrbte korytnačky." A na čom teda stojí korytnačka? „Ach, sáhibe, potom sú to až dolu samé korytnačky..."

Pri hľadaní a viere v pobyt (či nepobyt) tej najhlbšej korytnačky často strácame kontakt s pevným povrchom. Často je každá ďalšia v niečom odlišná, jedna je červená, druhá modrá, iná väčšia, a ďalšia zas suchozemská.[64] Čo majú tieto korytnačky vlastne spoločné s posadnutostným fenoménom? Nekončiaci reťazec variet, ktorý ukazuje mimo. Ich rozpitvanie a následná klasifikácia do typológie korytnačiek nám veľmi nepomôže dobrať sa k zmyslu.

Pomocou vyššie uvedených modalít sa nesnažím prezentovať len ďalšiu samoúčelnú statickú typológiu (systematizovať korytnačky), či vyčerpať posadnutostnú fenomenológiu konkrétnych a symbolických foriem (dimenzionálne-metaforicky ich spočítať), či samotnú tému posadnutosti (v nádeji eschatónu sa dobrať k poslednej, ktorá nám určite vyjaví zmysel). To by totiž vyžadovalo mať istotu, že stratigrafická koncepcia interdisciplinárneho výskumu bude bez problému platiť vo všetkých kontextoch a osiach a – skutočne sa doberieme k tej poslednej korytnačke, ktorá prezradí, či bolo skôr vajce alebo korytnačka.[65] Táto otázka síce vychádza z paradigmatiky nášho systému, ale je logická len do miery poukazujúcej na jeho hranice. Čo keď stojíme v pohyblivom piesku myšlienok a ich štruktúr? Rovnako aj nozologické problémy súčasných

64 Clifford Geertz, „Zhuštený popis: k interpretativní teorii kultury", in *Interpretace...*, 40–41 [1966].

65 Možno je v postmodernej skutočnosti rovnako správnou odpoveďou „korytnačia polievka", ktorá je pre mnohých zásadným kontaktom s korytnačím svetom.

psychiatrov naznačujú, že odpoveď na tieto otázky bude o niečo komplikovanejšia, než len spočívať na uchytení vlastného reťazca korytnačiek.

Snažím sa preto prostredníctvom metodického rozčlenenia na (1.) fázy posadnutostného fenoménu a metódu jeho popisu, pomocou ktorých uskutočňujem (2.) analýzu konkrétneho prejavu posadnutosti a na základe tej (3.) začlenením do triplicitného topologicky-analytického nástroja dať skôr než odpoveď na „prečo", dať odpoveď na otázku „ako". „Ako" sa v rôznych pohľadoch posadnutosť štruktúrovane javí, teda v tomto texte chcem poskytnúť pracovne využiteľný topologický kompas fenoplasticity. Kompas ponúkajúci možnosti synchrónnej, diachrónnej a ideotypickej analýzy fenoménu rôznych prostredí. Kompas umožňujúci orientáciu v tu len ľahko naznačenej komplexnej a bohatej spleti lokálnej rituálnej dynamiky, ktorá operuje s rôznymi formami *communitas* a liminarity, vzťahu tranzu a posadnutosti, formovania a deštrukcie identít, normativity, estetiky, štrukturálnej symboliky, a to všetko v hre, vtipe a tragédii extatických variácií performativity rituálu. Ten ako lokomotíva ťahá zmienené štruktúry na koľajniciach pražcov času a nečasu súvisiacich mýtov po krajine antištrukturálnych horizontov, ktorú si takto môžeme aspoň mierne konceptualizovať. Navyše nám tento prístup umožňuje plodnú recykláciu[66] existujúceho bohatstva etnografického deskriptívu k hlbšiemu skúmaniu diachrónnych premien modalít. V neposlednom rade nám takisto umožňuje sledovať hru deskripcie, interpretácie a explikácie na poli posadnutostného fenoménu. Môžeme tak komparovať posadnutosť celosvetovo, bez rizík silnej redukcie jej lokálnych kontextov, rámcov a časov. Nemusíme ich len otrocky radiť za sebou, ale môžeme ich ďalej tematizovať, čím prinášam systematicky nové religionistické poňatie posadnutosti. Rovnako tento prístup zohľadňuje mytologické a zároveň rituálne pozadie posadnutostného fenoménu, ktoré kontextualizuje so sociálnymi a psychiatrickými veličinami do širšieho rámca. Na tejto báze sa konečne otvára interdisciplinárny dialóg, ktorý môžeme my, ako religionisti, vďaka našej prirodzenej orientácii na poli náboženských fenoménov primerane prostredkovať.

Zdenko Vozár
jan.meritus@gmail.com

66 Anglické slovo *rereading* mi to denotuje jasnejšie.

Rejstříky

Aby bylo usnadněno užívání věcného rejstříku, je přes metodickou i věcnou různorodost příspěvků sestaven na základě stejného principu a obsahuje pokud možno úplný seznam religionisticky výrazných témat podnětných pro každého zájemce o studium náboženství jako fenoménu. Tento seznam ukazuje jak různorodost, tak i vnitřní přesahy mezi příspěvky, a je tak v neposlední řadě inspirativním místem k religionistickému rozboru nových problémů. Naproti tomu jmenný rejstřík je kvůli přehlednosti a doporučujícímu charakteru pouze výběrový.

Věcný rejstřík

Abeceda ben Siry 61, 67–68, 70
Akkon (Izrael), 44
antický román 13–15, 17, 19

Bible 54–58, 61, 62, 66–69
– biblický fakt 76
– kontrakt 96
Bilqis 62–65

ceremonie viz rituál
communitas 83, 85, 87, 89, 92, 94, 96, 98, 102
– in extremis 98

ďábel 38, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 90
disociace 84–85
démon 47–51, 61, 63–69, 70, 78, 91–93, 95, 97
– démonický 48 (tělo), 54 (rovina), 60, 64, 66–70, 92 (univerzum, dimenze)
– démonka 65, 67, 69–70,
– druh 92
– incubus 47

experiment 11, 17, 21–29, 32–33
extatické jevy
– míra extatičnosti 88–89, 91, 92, 97, 98–99
– proces etiologizace 83–4, 96
– rozčlenění 79
– zkušenost 99

falešný prorok 42–45
fenomén 38, 73, 76–80, 82, 86, 88 (p. 37), 89, 100

– fenomenalita a její popis 77, 88, 97, 99–100, 102
– jev 21, 22, 27, 31, 33, 36, 38
– objevení (manifestace) 41, 42–46, 48, 49, 51, 57, 69
– zjev 30
– zjevení 12, 49
fikce (a realita) 13–15, 17, 27–28
funkce
– exempla 48
– existenciální 19
– funkční struktura 83
– funkční model 86, 90–97
– funkcionalismus viz teorie
– náboženstvo-historická 19
– sociální 19
– královny 69 (v narativu)
– kontraintuitivních činitelů 26
– symbolický roviny 68
– textu 17, 20
– trojfunkční analytická topologie 97–101
– zázračných vyprávění 28
Francie, jihovýchodní 41

gender 54, 58, 60–61, 64–71

hádanky 55–6, 58, 61, 63, 64, 66, 67, 70
historie 15–16, 28–29, 33, 67, 85
– historicita 20, 29, 33, 99, 100, 102
– historik 12, 32
– h. biografie 14–15
– h. jev/událost 33, 36
– h. konstruování 75 (diskurzu)
– h. metoda 14
– h. otázka 100
– h. proces(y) 11, 29
– h. proměny 100
– h. původ 16
– historiografie 15, 30–31
(kognitivní) 33, 36
– léčby (anamnéza) 79
– transmarginální komunikace 81, 97
historka 67

chlupy 55, 59–63, 65–66

iniciace viz rituál
islám
– antipropaganda 44, 50
– bratrství 96
– islamizace 93
– Korán 54, 57, 59, 60, 62–66, 68
– konverze 58, 63, 65
– moc proroka viz moc
– muslim 57, 62, 68, 70, 93 (šáfijský), 95, 96
– muslimka 44, 63
– odborníci 95 (p. 59)
– zákaz 96

jev viz fenomén

kočka 23, 41–46, 49, 51 (uctívání)
kognitivní
– atraktivita 33
– historiografie viz historie
– omezení 20
– percepce 86, 99
– porucha 84
– přístup 19
– rovina 80, 82
– selekční tlak 33
– složka 56
– teorie (intepretace zázraků) viz teorie
– věda o náboženství 20–22, 27, 33, 36

– vlastností reprezentací viz reprezentace
klasifikace
– diagnostika 80
– heretiků 47
– jevů 79
– komparativní 89, 100–101
– kulturní 92
– posedlostí 86–102
– psychiatrický k. systém 73, 77 (p. 15), 78
– řád a k. struktury 21, 59 (p. 16), 64, 66, 69–70, 82, 86, 91, 101–102
– zázračných vyprávění čtenáři 15, 29
komunikační triáda 94
Korán viz islám
kult 77 (p. 16), 95–97, 100
– legitimita 97
kultura 29, 35, 54, 58–9, 69–70, 76–78, 84, 88, 92
– dominance 91
– kontexty 83
– kontrakultura 94
– k. dynamika 78
– k. evoluce 26
– k. fenomén 38
– k. forma 89 (p. 39)
– k. koheze 87
– k. legitimita viz legitimita
– k. podmíněnost 23, 77–78, 87–88
– k. pojmy 23
– k. procesy 76 (náboženské), 83, 85
– k. prohibice 70
– k. přijatelnost 91 (patoplasticita), 95–96
– k. řád 66, 69
– k. rámec (matrice) 76–77, 91
– k. religiózní tlak 80
– k. sféra 60, 65
– k. status 79, 81
– k. stereotypy 51
– k. systém 27, 78
– k. učení 27
– k. vzorce 88 (p. 38)
– nekulturnost 60, 70
– přenos 22
– procesy
– relativismus 83
– selekční tlaky 33
– stereotypy 51
– transkulturní viz teorie
Kypr 41

legitimita
– kultu viz kult
– kulturní a společenská 91, 94–95, 96
– l. způsob žen 70
– legitimizace 94
– náb. jevu – pragmatický přístup 79–80 (p. 22)
– řádu a fundamentů 86
– rituálu viz rituál
léčebné procesy 86–7, 91–97
Lilith 60, 67

Magomet 50
mechanismy
– dialektika vnitřních m. 77
– formace stereotypu heretika 36–37
– kognitivní 19, 22, 29, 31, 33, 36
– intuitivní ontologie 21–22, 26, 29
– kulturního učení 27
– léčebné 83 a viz rituál
– mentální 21, 26–27, 31
– náboženské 22
– psychologické 27
mluvící pes 30–32
moc 55, 58, 60, 62, 64, 66–71, 90, 97
– ambivalentní 82

– božská 55
– delegace m. 90, 92
– démonická 67–71
– demonstrativní 31
– ekonomická (síla) 56
– charismatická 28, 82; institucionální 82, 98
– kouzelníka 30
– léčebná 85, 92
– magická (síla) 55, 64, 67–71
– manipulace 98
– m. aparát 36
– m. činné osoby 35
– m. plánování 52
– nadpřirozená 64
– náboženská 66
– otřást kognitivní percepcí světa 86
– Petrova (sv.) 32
– politická 55, 56, 62, 64, 66–71
– proroka 28, 66
– reprezentace viz reprezentace
– sexuální (potence) 55, 60, 64, 66–71
– slabých (síla) 97
– udělovat rozhřešení 41
– v mýtech viz mýty
– zbavování 55, 62
modla 41–46, 51
– modloslužebnictví 57, 65
mýty 26, 29, 55, 102
– eschatologie 81
– hrdinové, králové a předci 93
– moc v myt. příbězích 55
– mytologie 22, 85, 102
– proměna symbolických významů 97
– protestní 96
– řád viz klasifikace
– sexuální rovina 55, 68
náboženství 28, 36, 58, 61, 65, 68, 74–76
– abrahámovské 58
– antické 17
– dějiny 33
– kulturně religiózní tlaky 80
– kulturně religiózní status 81
– n. substrát 95
– n. život viz život
– racionalita viz teorie
– religiózně-kulturní systém 78
– religionistika 75, 88, 102
– – kognitivní věda o náboženství viz teorie
– – r. přístup (nový) 76, 102
– rozložení na základy 27
– sdílení reprezentací 22, 26
– sociologie 17, 19
– vědecké studium 33
– vymezení 36 (p. 3), 74–76
normativita 102
– antistrukturální horizont viz struktura
– emicko-etický problém 76–77
– etiologická báze 79
– identita 91
– intersubjektivita 83
– kontrakultura 96
– n. prvek jako výhybka 78 (a p. 20), 80
– nosologie 85

posedlost
– aktéři 80–82, 99
– buddhistická, Srí Lanka 91–92
– fáze 83–86
– jádro fenoménu 89, 97–99, 101
– katarze 85, 98
– léčebný cyklus viz rituál
– modality 100, 102

– předky, ostrov Mayotte 93–94
– římskokatolická 90–91
– symptomatologie 84, 96
– topologický model 86–89, 99–101, 102
– trans 75 (p. 10), 79 (p. 21), 85, 88–89, 92–94, 96, 102
– trigger 83–84, 91, 95, 102
– vymezení 82
– zarom 95–97
posvátno 80, 82–3, 85–6, 89, 92 (p. 49), 98
– horizont 99
– p. historie, mýty, legendy a ságy 29
– p. síly 81 (p. 23)
– p. statut 55

religionistika viz náboženství
religiozita 36 (p. 3), 73, 76
reprezentace
– druhého řádu (metareprezentace) 21, 27
– epidemiologie a přenos 29
– kognitivní vlastnosti 32
– kulturní 29, 54
– mentální 21–22
– minimálně kontraintuitivní (r. jevy, pojmy, činitele, vlastnosti, formy, objekty) 21–29, 31–32, 36
– moci 68, 69
rituál 37, 52, 82, 95–6, 102
– abreakční rituální drama 92
– antirituál 35, 37, 39, 47 (kacířský), 50–52
– ceremonie 40, 94, 96–7
– delegace moci viz moc
– dění 94
– dynamika 98 (zdroj), 102
– evokační (král. ze Sáby) 67
– evoluce rituálu 95
– extatický 87
– iniciační (přijetí) 37, 39–40, 42–44, 46, 52, 81, 96 (*zār*)
– (kontraktuální) komunikace 88, 93–94, 96
– léčba vtipem 92
– léčební cyklus 83–86
– – fáze 84–5, 102
– – definice 78
– legitimita 88
– performativita 86, 88–89, 102
– znovupřehrávaní zaklad. počinů 90
– přechodový 81, 86, 92 (p. 49)
– proces 83
– prostor 96
– převrácení 97
– purifikační 55
– rámec 88, 102
– ritualita 85, 87, 97, 98
– r. jádro 97
– r. knihy 93 (p. 50)
– r. komplex 99
– r. léčba 81, 88
– r. manipulace 98
– r. odlišení 97
– r. praxe 97
– r. specialisté 81, 82, 85, 91–96, 97–99
– série 94
– slabých a silných 87
– svatba 66, 96
– význam 87

Římský rituál 90

skleněná podlaha 57–60, 63
Skutky 13
– apokryfní, 11–20, 30–32
– kanonické (apoštolů) 16–17

– Pavlovy 15, 30 (p. 106)
– Petrovy, 11–18, 29–32
– Tomášovy 30 (p. 105)
struktura 80, 82, 97, 102
– antistrukturální horizonty 80, 82, 85, 86, 98, 99, 102
– centrální 98
– církvi 98
– extenze 98
– funkční 83
– generická 18
– Grid and Group viz teorie 87
– hranice interpretace 91 (p. 47)
– hranice s. 97–98
– inverze 96
– institucionalizované s. 36 (p. 4)
– kognitivní 20
– kompoziční 18
– nestrukturovaný element 81
– obžaloby 41
– psychosociální čtení 91
– restrukturalizace 78, 83, 85–86, 92, 97, 98
– sociální 80, 82, 97, 98 (společenství)
– s. externalizace 80, 82 (p. 24)
– s. interpretace 77
– s. klasifikace viz klasifikace
– s. koheze 88
– s. majority 97
– s. mysli 31
– s. proměny společnosti 97
– s. příběhy 24
– s. řád viz klasifikace
– s. sémantika 18
– s. symbolika 102
– s. vtipu 92 (p. 49)
– strukturace 19, 99
– strukturalismus a poststrukturalismus viz teorie
– strukturálně normativní prvek viz normativita
– symbolické struktury kultury 78 (p. 18)
– transformace s. 89
– varianty s. 89
– vizualizace 99

targum 56 (p. 7), 59, 61, 67–68
teorie
– abreakční 77
– adorcismu 87
– cultural theory 87
– deficitu vápníku 77
– funkcionalismus 17 (sociální), 18–19 (přístup), 86 (f. model)
– Grid and Group 87
– interpretace textu a moci 55, 62, 68
– intuitivní ontologie 21, 28
– koevoluční 26
– kognitivismus 77
– kognitivní teorie a zázraky 28–29 viz věda o náb.
– kognitivní věda o náboženství 20–22, 27, 33, 36, 75
– minimálně kontraintuitivních pojmů 22, 26
– racionalit 36–37, 38
– strukturalismus a poststrukturalismus 86
– sociokulturní funkcionalistický model 86
– topologická analýza 86–89, 98–100, 102
– transkulturní 74, 78 (p. 19)
– vymezení teorií 74–5
– zázračných vyprávění 18–19
– zhuštěný popis 101
trůn 57–60, 62–63, 65–66, 70

zar 95–97, 99–100
zázračná vyprávění 11, 12, 16, 18–20, 28–29, 31–33

žena 24, 37, 42, 44–46, 48–52, 60, 61, 63–66, 69, 94, 96, 97
– fertilita 95–96
– gender viz gender
– sexualita 14, 37, 42, 45, 47–48, 49–52, 55–56, 60–1, 64, 68–69
– s. moc viz moc
– tlachání 66–67
– ženství 63–64
život
– dvojí 94
– historický 19
– Ježíše 32
– řádový 40
– náboženský 73, 100
– sociální 19

Jmenný rejstřík

Zásadní autoři

Barber, Malcolm 36, 39 (p. 26), 40–42, 46, 47, 49
Boyer, Pascal 19, 22–23, 24, 26, 29

Czachesz, István 20, 32

Douglas, Mary 82, 84, 86–87

Flournoy, Théodore 79, 88 (p. 37 a 38)
Freud, Sigmund 55, 62 (p. 21), 74, 80 (p. 22)

Given, James Buchanan 37–39, 46
Grundmann, Herbert 36 (p. 6), 39, 46 (p. 98)

Kapferer, Bruce 74 (p. 7), 91–92

Lambek, Michael 74 (p. 7), 91 (p. 47), 93–94
Le Goff, Jacques 35, 51
Leach, Edmund 55, 62, 68
Lewis, I. M. 77 (p. 16), 87, 94 (p. 54)
Pervo, Richard 13, 16, 19
Pyysiäinen, Ilkka 27, 29

Theissen, Gerd 17 (p. 34), 18–19
Turner, Victor 82–83, 87, 94, 97–98

Historické osobnosti

Ahmad ibn Mohamed al-Thalábí, učenec (? – asi 1036) 62
Alcuin, Albinus Flaccus (asi 730–804), mnich, 90 (p. 43)

Bernardus Cameli, seržant 42, 44, 49, 50
Bonifác VIII., Benedetto Caëtani (1235–1303), papež 46, 47

Filip IV. Sličný (1268–1314), francouzský král 35, 39, 46, 47, 52

Garnerius de Lugleto, seržant 42, 45, 50, 51
Gaufridus de Petraviridi, rytíř 42, 43

Guichard de Troyes (?1299–1314), biskup 46, 47

Hugo Belleti, služebný bratr 42, 46, 50
Hugo Gayssenon de Cresto, seržant 42, 43, 44, 49, 50

Jan Malalas (491–578), kronikář 12, 32

Mohammed bin Abdullah al-Kisáí (kolem 1100) 64

Nabukadnesar II. (643–562 př. n. l.), král 61, 66, 70

Saadja ben Josef (892–942) 66

Vilém Humbert z Paříže (13/14. stol.), dominikán, inkvizitor, arcibiskup 39, 46