

**Henryk Łowmiański, Religia Słowian
i jej upadek (w. VI—XII), Warszawa 1979,
Państwowe wydawnictwo naukowe, stran 433.**

Rozsáhlá práce o starém náboženství Slovanů a jeho úpadku navazuje na autorovo pětisvazkové dílo *Początki Polski* (1964—1973), které by spíše mělo mít titul *Počátky slovanských států* (viz mou recenzi o něm v *Právněhistorických studiích*). Jde tedy vlastně o šestý svazek citovaného veledíla. Důvody, které vedly autora k vyčlenění náboženské problematiky ze základního díla, jsou jednak povahy vnitřní (náboženství je specifickou oblastí společenského života), jednak povahy redakční. Spis spojuje v organický celek dva problémy, o nichž se v odborné literatuře zpravidla pojednává odděleně: skupinové náboženství Slovanů (pohanství) a jeho střetnutí s univerzálním křesťanstvím. Tato konfrontace byla podle autora „jedním z článků velkého přelomu, který dělí od archaické společnosti kmenové společnost třídní a státně organizovanou, vstupující do okruhu civilizace“ (str. 5).

Nastíněné problematice je přizpůsobena trojdílná dispozice látky: I. Prolegomena. — II. Náboženství Slovanů. — III. Problematika christianizace Slovanů v raném středověku. Každý z těchto dílů je dále rozčleněn na 3 až 4 kapitoly. Přehled výkladů uvnitř kapitol umožňuje podrobný rejstřík.

V úvodní stati (Prolegomena, str. 7—77) řeší autor problémy značně různorodé. V kapitole nadepsané „Prameny a funkce náboženství“ odpovídá především na otázku, jak lze historickou metodou osvětlit náboženskou problematiku.¹⁾

¹⁾ Široce založené dílo H. Łowmiańskiego je pramenem inspirace současné generace badatelů zabývajících se podobnou problematikou. Podněcuje také obecnější úvahy, zejména povahy metodologické. S. Piekarczyk publikoval své metodologické úvahy o obsahu tohoto díla v rozsáhlém recenzním článku „Religia — magia — chrystianizacja“ (*Kwartalnik historyczny*, 88, 1981, čís. 4, str. 1037—1060). Jeho úvahy se týkají jednak problémů epistemologických čili rekonstrukce autorovy badatelské metody (způsobů postupu), jednak rekonstrukce jeho předpokladů ontologických, které se vztahují na široce chápané vlastnosti člověka v minulosti, a to jak Slovanů, tak i členů jiných etnik, kteří se stýkali se Slovany, např. jako autoři pramenů. Z těchto vlastností považuje uvedený recenzent za nejvýznamnější schopnost členění světa na svět „přirozený“ a „nadpřirozený“ (str. 1037 a n.). Hlavní výtka recenzenta záleží v tom, že H. Łowmiański, který je shodně se svým prohlášením (např. str. 61) stoupencem „klasické“

Definici náboženství navazuje spisovatel na koncepci nadpřirozeného světa: „Náboženství bere počátek z víry člověka v existenci nadpřirozeného světa a z jeho přesvědčení o možnosti udržovat s tímto světem kontakty užitečné pro lidi, a záleží v organizování těchto kontaktů a jejich využívání pro lidské účely“ (str. 12).²⁾ Náboženství plní tyto funkce: 1. pozemskou, která záleží v udělování pomoci nadpřirozenými silami v dočasném životě člověka; 2. eschatologickou, spojenou s představami o posmrtném životě; 3. „bezzájmovou“ — kontemplační čili „hledající bezprostřední kontakt s nadpřirozeným světem“ (str. 397). Samostatnost této poslední funkce vzhledem k oběma předchozím není zcela jasná. Autor se jí ostatně blíže nezabývá. Výkon obou prvních funkcí se děje v rámci kultu, v němž spisovatel rozlišuje složky věcné, osobní (kněží) a obřady. Bádání o dějinách náboženství je podle něho řešením dvou problémů: rozvoje systémů věr čili představ o nadpřirozeném světě a dějin kultu. V dějinách náboženství rozlišuje autor dvě hlavní etapy, z nichž starší odpovídá podmínkám společnosti předtřídní (na str. 398 je omylem uvedeno „třídní“), mladší je vlastní třídním společenstvem organizovaným státně. V rané etapě mají náboženské víry formu *polydoxie*³⁾ (nižší mytologie), do níž autor zahrnuje magii, víru v posmrtný život s kultem zemřelých, dále víru v nadpřirozené vlastnosti rozličných předmětů přírody a démonologii; na tomto stupni se náboženství

metody historické spočívající v analýze a interpretaci písemných pramenů, překročil ve svém díle badatelské směrnice tohoto druhu a došel k jednotlivým závěrům na základě své rekonstrukce opírající se ne tolik a nejen o data pramenů, ale o apriorně přijaté předpoklady ontologické týkající se podstaty náboženství a základních etap jeho vývoje. Rozhodná většina jeho závěrů je podle názoru S. Piekarczyka vědecky odůvodněna právě a jen na základě těchto předpokladů. Jejich odmítnutí a přijetí jiných umožňuje podle recenzenta jinou interpretaci stejných dat pramenů (str. 1038 a n.).

²⁾ Tato definice je východiskem dalších výkladů autorových. S. Piekarczyk jí vytýká — kromě určité „neobratnosti“, která prý je v tom, že se autor pokusil vymezit zároveň genezi náboženství i to, v čem ono „spočívá“ — zejména dvojí: a) že supponuje, že (libovolný) člověk, a tedy i barbar např. z praindoevropského období, byl schopen výrazně rozlišovat a stavět proti sobě to, co je „přirozené“ (naturalne) a „nadpřirozené“ (str. 1039); b) že ji nelze uvést v soulad s jinými definicemi autora, zejména s vymezením termínů „polydoxie“ a „prototeismus“ (str. 1040). O těchto pojmech viz dále v textu. Pokud jde o první výtku, třeba připomenout, že dvojice pojmů „svět přirozený“ a „nadpřirozený“ je dvojice pojmů vědy (v daném případě historické), která pomocí nich definuje náboženství, nikoli pojmů lidí dávných společností, jejichž myšlení a chování je předmětem této vědy. H. Łowmiański sám uznává, že „pojem světa přirozeného“ nebyl znám lidem předhistorickým (*przedpismiennym*, str. 14).

³⁾ Třeba přisvědčit S. Piekarczykovi (str. 1040), že termín „polydoxie“ je velmi řídky používán v historické vědě. Problematické zdá se mně zahrnování do „polydoxie“ tak různorodých jevů, jako je magie, kult přírody a víra v duše zemřelých. H. Łowmiański souhrnný pojem „polydoxie“ nedefinuje, nýbrž vypočítává jen její čtyři „základní formy“, pokládaje je za nejstarší formy náboženství. Ale lze magii pokládat vůbec za zvláštní druh (formu) náboženství? Z toho, že autor zdůrazňuje (str. 23) druhofadou povahu rozdílu mezi magií a náboženstvím, dalo by se soudit, že magii nepokládá za náboženství. Rozdíl mezi nimi vidí v tom, že magie „obdaňuje nadpřirozenou silou člověka, kdežto náboženství připisuje takovou sílu činitelům zevním“

ještě nestará o morálku. Za přechodnou formu k novější etapě pokládá spisovatel *prototeismus*,⁴⁾ tj. víru v materiální nebe (jako nadpřirozeného činitele) spojenou s kosmogonickým mýtem. V pozdější etapě se na polydoxii, která se v určitém rozsahu ještě udržuje, navrstvuje *polyteismus* anebo vzniká nejvyšší syntetická forma náboženství — *univerzální monoteismus* (mezi-skupinový), který nutně přejímá kontrolu morálky věřících a rozvíjí eschatologickou koncepci.

Druhá kapitola *Prolegomen* pojednává o indoevropském dědictví v náboženství Slovanů (str. 31—56). Autor nesdílí teorii G. Dumézila o existenci indoevropského polyteismu.⁵⁾ Z dat jazykových i historických dovozuje, že skupiny Indoevropanů původně neznaly vyšší formu víry a že první elementy polyteismu převzaly na základě styků s východními zeměmi. V okruhu středomořsko-indickém se tato forma rozšířila již ve 2.—1. tisíciletí př. n. l., ke Germánům pronikla terpve v 1. století n. l. (díky stykům s Římem), u Slovanů se počala rýsovat až v 10. století, kdežto Baltům nebyla asi vůbec známa. U Slovanů byla základním komplexem věr polydoxie, jak ji známe ze středověkých pramenů, zvláště ruských, českých a polských, které ilustrují zápas křesťanství s pohanstvím. Vrcholný prvek polydoxie, *prototeismus*, zdědili Slované podle H. Łowmiańskiego z epochy indoevropské. Nebí jako předmětu kultu dali název Svaroga, převzatý podle názoru autora od lidu „staroevropského“ (Neurů a Venetů). Autor se domnívá, že Slované kultury zarubiněcké ve 2. století př. n. l. pod vlivem Skytů nad středním Dněprem přenesli na Svaroga epitet „Perun“ (podle vzoru řeckého Dia), zatímco západní Slované setrvali při názvu Svaroga, který se později na Polabí přeměnil v „bezčinného boha“ (*deus otiosus*), kdežto v Čechách a Polsku byl uctíván až do přijetí křtu.

Ve třetí kapitole *Prolegomen* (str. 55—77) rozebírá autor výsledky novější literatury, a to od práce L. Niederla (*Život starých Slovanů* 2/1) až do doby

(str. 23 n.). S. Piekarczyk soudí, že věc vyžaduje nového prozkoumání (str. 1040) a pokouší se představit náboženství a magii v jiných termínech, než to učinil H. Łowmiański (str. 1042—1045 jeho recenze). Pokud jde o kult přírody, ptá se recenzent právem, jaký je jeho vztah k „víře člověka v existenci světa nadpřirozeného“, která je — podle H. Łowmiańskiego — podstatným znakem každého náboženství (str. 1040).

⁴⁾ Za nejasné pokládá S. Piekarczyk také vymezení „prototeismu“, který je v díle H. Łowmiańskiego definován jako „kult hmotného nebe přeměňující se v kult božstva“. Z textu díla ovšem plyne, že autor soudí, že Indoevropané původně pěstovali kult nebe ve smyslu materiálním a teprve později (z textu však neplyne, pod vlivem jakých činitelů se tak stalo) se tento kult přetvořil v kult boha nebe. Je-li tomu tak, vzniká otázka, jak to, že hmotné nebe bylo vůbec předmětem náboženského kultu, když podle shora uvedené definice náboženství předmětem kultu mohlo být jen to, co bylo „nadpřirozené“. Jinak řečeno, sémantické vymezení termínů „přirozený“ a „nadpřirozený“ v autorově pojetí podle názoru S. Piekarczyka není jasné (str. 1041).

⁵⁾ Tato koncepce je dnes často přijímána v historiografii. Proti ní se vyslovil také S. Piekarczyk (str. 1050—1051), i když částečně z jiných důvodů než H. Łowmiański.

nejnovější, a kriticky uvažuje o úloze pramenů jazykových, historických, etnografických a archeologických v bádání o náboženství Slovanů. Jako historik zdůrazňuje základní význam písemných pramenů, které začínají od 6. století (Prokopios), a určují tak chronologický rámec dalších dvou dílů jeho práce (6.—12. stol.). Nerovnoměrné geografické i chronologické rozložení těchto pramenů je jedním z důvodů regionálního rozdělení dalších autorových výzkumů.

Druhý díl spisu pojednává postupně o náboženství jižních, východních, polabských a ostatních západních Slovanů. Tento postup je odůvodněn chronologií písemných pramenů pro uvedené oblasti.

U jižních Slovanů zjišťuje autor první polyteistické tendence již v 7. stol. Prokopios sice v polovině 6. stol. píše o podunajských Slovanech východního původu, že za jediného pána všech věcí považují „tvůrce hromu“, ale z pozdějšího pramene (interpolace ve slovanském překladě kroniky Jana Malaly z 10. stol.) usuzuje autor, že druhá vlna slovanského osadnictva, přicházející v 7. století z polského území na Balkán, přenesla tam kult Svaroga, takže tam mohly vzniknout zárodky polyteismu, jehož dalším členem by byl Dažbog. Ten však označoval spíše materiální slunce a ne antropomorfistického boha. Podmínky pro rozvoj polyteismu u jižních Slovanů nebyly příznivé, neboť do 9. století se u nich udrželo kmenové zřízení a v 10. století tu vznikly slovanské státy, které přijaly křesťanství.

V severní skupině Slovanů je polyteismus podle H. Łowmiańskiego zjevně vesměs pozdním a čerpá impulsy ze styků s křesťanstvím (kult svatých). U východních Slovanů je známo jen jedno božstvo tohoto původu — bůh dobytka Volos, který byl vytvořen podle vzoru sv. Blažeje, patrona dobytka. Byl recipován v polovině 10. století (rusko-řecký traktát z r. 944 zná jen Peruna, teprve traktát z r. 971 uvádí Volosa). Kyjevský panteon knížete Vladimíra I., složený ze šesti bohů, je „umělou kombinací pečarského igumena Nikona“; opírá se totiž převážně o íránské názvy (s výjimkou Dažboga, což je podle H. Łowmiańskiego spíše označení slunce). Rozborem pramenů autor dovozuje, že kníže Vladimír původně zamýšlel dát podnět ke „slovanskému monoteismu“ — proto zamítl Volosa a uznával jen Peruna.

Luticko-obodrické Polabí pokládá spisovatel za jedinou slovanskou zemi s rozvinutým polyteismem. Přejít k polyteismu v severním Polabí vysvětluje úsilím vytvořit ideologickou protiváhu proti křesťanství v období německých útoků (od r. 928) a uvést do života kmenová ochranná božstva s kompetencí regionální (v hranicích malého kmene). Nejstarší antropomorfické božstvo vzniklo podle autora v Braniboru (Brenna) před jeho pádem v r. 940; byl to kult pražského sv. Víta, který byl po pádu Braniboru přenesen pod názvem „Svantovita“ do Arkony. Vzorem Triglava, vzniklého někde v jižních zemích lutických, byla křesťanská sv. Trojice. Tato božstva se stala modelem dalších (Jarovit podle Svantovita apod.). S polyteismem vznikly v Polabí také příslušné

instituce kultu (svatyně a kněží), které nejsou známy jiným Slovanům. Polyteizace severního Polabí je podle přesvědčujícího výkladu H. Łowmiańskiego zjevem pozdním (10. stol.). Byla vyvolána určitými politickými příčinami regionální povahy a nepřekročila hranice luticko-obodrického Polabí.

Ve stati o moravském a českém pohanství rozebral autor s kritickou akribií písemné prameny z 9. až 14. století: Životy Konstantina a Metoděje, legendy Fuit, Crescende fide, Gumpoldovu a Kristiánovu (v poznámce 532 vyvrací názor Z. Fialy o závislosti Kristiána na legendě Oriente iam sole), dále legendu Oportet, kroniku Kosmovu, homiliář opatovický a kroniku Neplachovu — a dospěl k závěru, že v českých zemích existovaly velmi pestré formy polydoxie, ale všechno svědčí proti existenci českého polyteismu (str. 204—210). Ke stejnému výsledku dospěl také pro oblast polskou.⁶⁾

Právnicko-historika snad nejvíce zaujme třetí díl práce, a to zvláště první kapitola, nadepsaná „Právní aspekt náboženství Slovanů a jejich obrácení na křesťanství“ (str. 239—264). Spisovatel zastává názor, že náboženství Slovanů bylo jednou z forem společenské konvence sankcionované příslušnou skupinou a tvořilo součást skupinového práva obyčejového.⁷⁾ Změna náboženství byla možná jen na základě usnesení k tomu oprávněného skupinového orgánu („věc“ malého kmene). Po rozkladu kmenového zřízení kompetence věcí přešly na knížete, ale ani on neměnil náboženství, tj. nepřijímal křest bez souhlasu velmožů, a navíc se dovolával lidu. Tak se christianizace každé skupiny začínala právním aktem. O náboženství a jeho změně se uvažovalo ne v rovině teologické (ontologické), nýbrž politické (praktické). Proto se neofyti bouřili, když byli oklamáni — bez ohledu na to, že předtím přijali křest dobrovolně. Autor nepopírá úlohu donucení v procesu christianizace ani v těch zemích slovanských, které byly politicky samostatné. Jednou z forem donucení byl nátlak ústřední vlády na periferní střediska odporu (vojenská intervence Boleslava Křivoústého při christianizaci polabských hradů), jinou byl nátlak vlády na pohanské enklávy v zemi již křesťanské (Čechy r. 1092). Na Rusi knížecí vláda nezakročovala při christianizaci země, aby nevyvolala vnitřní politické komplikace. Hlavní tíha christianizace v praxi padala na duchovenstvo farních kostelů. Tento masový proces proběhl v jednotlivých slovanských zemích v různém čase, ale nejpozději do konce 12. století. Čím pokročilejší bylo státní zřízení, tím lehčí byla změna

⁶⁾ Tezi o velmi pozdním vzniku polyteismu u těch společností indoevropských, které se nesetkaly ještě s náboženstvími společností antického Východu, pokládá S. Piekarczyk za základní, ale zároveň nejspornější tezi knihy H. Łowmiańskiego. Věnoval této otázce rozsáhlý výklad (str. 1045—1051), který uzavřel rezignovaně konstatováním, že nelze jednoznačně formulovat závěr o době vzniku polyteismu u Slovanů (str. 1051).

⁷⁾ Proti této tezi vystoupil S. Piekarczyk (str. 1051—1056), který dovozuje, že stopy bezprostředních svazků pohanského náboženství Slovanů s právem jsou „nepatrné a teritoriálně omezené“ (str. 1054).

náboženství. V kmenovém zřízení byla christianizace možná jen pod vnějším nátlakem (Polabí). Zvláštní pozornost věnoval autor přijetí křtu pod cizí státní vládou.

Další kapitola pojednává o konverzi Slovanů, jejich katechizaci a upevnění nové víry v jednotlivých slovanských zemích. Pro českého čtenáře je poučné, jak řeší autor složitou problematiku počátků křesťanství v českých zemích. „Oficiální christianizaci“ Moravy klade do r. 831 a spojuje s misijní činností pasovského biskupa Reginharta. Toto datum jako počátek moravského křesťanství jsem uvedl již ve studii z r. 1968 (na základě záznamu v *Notae de episcopis Pataviensibus*).⁶⁾ H. Łowmiański dovozuje, že christianizace Moravy r. 831 byla provedena z iniciativy moravského knížete (Mojmíra) „jednajícího zajisté pod vlivem již na víru obrácených Slovanů v Karantanii a Panonii“ (str. 296), ne tedy pod nátlakem franckého státu, ani v důsledku franckých misí. Moravský kníže sám povolal pasovského biskupa, aby provedl křest, ten však vykonal tento úkol nedbale a nestaral se o to, aby vštípil neofytům zásady nové víry (bránila tomu i překážka jazyková), takže synoda mohučská ještě r. 852 si naříkala na „hrubé křesťanství“ Moravanů. Závěry z těchto nedostatků vyvodil teprve kníže Rostislav. Příchod Konstantina a Metoděje na Moravu klade autor do r. 864. K zorganizování masové misie slovanské došlo však podle něho až po uplynutí 10 let, když Metoděj počal působit jako arcibiskup na Moravě a Svatopluk uzavřel s Ludvíkem Němcem mír ve Forchheimu (874), který mu zajistil svobodu jednání také na poli církevním. Pokud jde o zorganizování a výsledky slovanské misie na Moravě, opírá se spisovatel právem o věrohodný Život Metodějův. Zákroky Svatopluka proti slovanské misii po smrti Metodějově (885) vysvětluje politickými cíli moravského knížete (snahou uniknout ideologickému rozporu s latinským Západem a získat biskupství latinská).

Pozoruhodné jsou i závěry H. Łowmiańskiego o počátcích křesťanství v Čechách. Křest českých knížat r. 845 neměl podle něho vliv na christianizaci země. Křest Bořivojův Metodějem na dvoře Svatoplukově klade autor do let 883/884, kdy se Čechy poddaly Svatoplukovi, což je ve shodě se zprávou Kristiánovou a historickým kontextem (v poznámce 775a polemizuje autor s datací R. Turka, který klade tyto události do let 869—870). Po smrti Svatopluka (894) se Čechy odpoutaly od Moravy a uznaly svrchovanost německou; tehdy nástupce Bořivojův „musil přistoupit k latinské liturgii“ (str. 298). Jinak nelze podle autora vysvětlit, proč německý pramen (legenda „Crescente“ bavorské redakce) tvrdí, že Svytihněv z vlastní vůle zároveň s vojskem a vším lidem

⁶⁾ H. Bulín, „Aux origines des formations étatiques des Slaves du moyen Danube au IX^e siècle“, in: *L'Europe aux IX^e—XI^e siècles*, Varsovie 1966, str. 181. Stejně H. Łowmiański, *Początki, Polski*, IV, Warszawa 1979, str. 313—315, kde autor podrobně dokazuje archaičnost citovaného záznamu.

zavrhl „neřád model“ a pokřtil se. Ve skutečnosti kníže zavrhl jen slovanský obřad, neboť již Bořivoj byl křesťanem, ale to Němci ignorovali.

Poslední dvě kapitoly pojednávají o „pozemské“ a „eschatologické“ funkci křesťanství. V této druhé funkci vidí autor hlavní zdroj autority a moci církve a jejích aspirací na hegemonii nad mocí světskou. Nauka o spasení byla podle něho také významným prostředkem politickým. Kapitola končí úvahou o konfrontaci církve a státu (klatba a interdikt).

Knihu uzavírá polsky psané „shrnutí“, index osob, geografických a etnických názvů, index božstev a postav mytologických a věcný rejstřík s podrobným roztržiděním látky uvnitř kapitol.

Jako předchozích 5 svazků má i toto dílo ráz analyticko-syntetický a spojuje autorovo umění mikroanalýzy pramenů a obrovské odborné literatury (jejich rozboru je věnováno 1105 poznámek) s jeho smyslem pro monumentální syntézu. Pro nedostatek písemných pramenů pro starší období nemohl autor všude dospět k definitivním závěrům. Některá jeho řešení jsou problematická a diskusní, např. názor o skytské genezi kultu Peruna nebo o pražském původu arkonského Svantovíta. I tam, kde vyslovuje pouhé domněnky, vychází však autor vždy z historického kontextu nebo z analogií. Po Niederlově Životu starých Slovanů (díl 2/1, 1916) je dílo H. Łowmiańskiego první velkou syntézou, která vyčerpává obě témata — pohanství Slovanů a zápas křesťanství s ním. Proto je nebude moci pominout žádný badatel, který se bude v budoucnosti zabývat touto problematikou.

Hynek Bulín