

Slovanský čert a křesťanský ďábel. Slovanská lidová démonologie a křesťanská tradice

Michal Téra¹

Slavic devil and Christian devil. Slavic folk demonology and Christian tradition

Annotation

The Slavic devil is firmly linked to Slavic archaic culture and the Slavic cultural circle. The Slavic devil has European analogies and is also woven from a number of elements that are not only based on Slavic pre-Christian ideas and Slavic demonology, but also on urban folklore, Church artistic culture and official theology, or from medieval literature, which itself has a variety of sources (antiquity, biblical and early Christian tradition, hagiography, folk mythology and magic, archaic motifs and synaesthetes, pre-Christian mythology). We will probably not be mistaken if the image of the devil, as it was preserved in the late folklore period (late 18th-20th century) and as it was transmitted to modern literary (and later cinematic) culture of the 19th and 20th centuries, mostly in the form of various fairy tale genres, is composed primarily of two sources: Slavic archaic culture and Christian tradition. In this article, we will try to briefly introduce the genesis of the biblical Satan and to show the historical form of the Slavic devil as presented in medieval and early modern sources. Finally, we will introduce the idea of the devil as presented in Slavic folk culture and try to establish archaic features in the figure of the Slavic devil.

Key words

Christianity; archaic culture; Slavic folklore; Slavic devil

Postava čerta v současném českém prostředí se objevuje především ve dvou souvislostech. Za prvé je to doznívající folklórní obyčej každoročních mikulášských obchůzek, z nichž se stala součást sekulární rodinné obřadnosti moderní doby, ač nejružnějším způsobem deformovaná. Zde postava čerta symbolizuje – alespoň v dětských očích – odvrácenou stránku existence, nástroj spravedlnosti, která je vykonávána nad jícnem temného chaosu, kam je svržen hříšník – odtud přicházejí nebezpečné bytosti, které však má na povel mocná nebeská postava, jež jim vymezuje možnost působení a „drží je na řetězu“. Za

¹ doc. Mgr. Michal Téra, Ph.D.; Katedra literární katedry a slavistiky filozofické fakulty Univerzity Pardubice, Studentská 95, Pardubice 2, 532 10; michaltera@upce.cz.

druhé je to žánrová oblast pohádek, přičemž už řadu desetiletí převažuje – přinejmenším v českém prostředí – jejich vizuální pojetí nad narativním. Česká filmová pohádka povýšila čerta na bezkonkurenčně nejoblíbenější z postav s kořeny v lidové démonologii a vtiskla mu charakteristiku, která je nyní všeobecně přijímána. Lze říci, že moderní doba učinila z folklórní bytosti „českého čerta“, jenž ztrácí mnohé ze své původní démoničnosti a stává se spíše rázovitou postavou v mentální krajině české lidové kultury. Čert byl „polidštěn“ a obecně rozšířená poptávka si žádá čerta sice se všemi jeho folklórními atributy, ale zároveň dobrého, spravedlivého, veselého, případně poněkud přihlouplého a kamarádského. Nicméně se lze ptát – co je to za podivnou postavu, která unese tolik charakteristik s tak rozporuplnou náplní?

Schopnost českého čerta obsáhnout v sobě celé spektrum vlastností a rysů není zřejmě žádnou náhodou, neboť čert je ze své podstaty bytostí *synkretickou*. A to nejenom český, ale i slovanský čert, z něhož ten český vychází, neboť český folklór je pevně spjat se slovanskou archaickou kulturou a slovanským kulturním okruhem – zde více než jinde platí, že jazyk či jazyková blízkost formuje kulturu, její vývoj, rozsah a průnik motivů. Slovanský čert má ovšem i evropské analogie a zároveň je spleten z celé řady prvků, které nevycházejí pouze ze slovanských předkřesťanských představ a slovanské démonologie, ale rovněž z městského folklóru, církevní výtvarné kultury a oficiální teologie nebo ze středověké literatury, která má sama celou řadu zdrojů (antika, biblická a raně křesťanská tradice, hagiografie, lidová mytologie a magie, archaické motivy a syžety, předkřesťanská mytologie).² Nejspíše nechybíme, pokud obraz čerta, jak se nám dochoval v pozdně folklórním období (konec 18. – 20. století) a jak byl předán moderní literární (a později i filmové) kultuře 19. a 20. století většinou ve formě různých pohádkových žánrů, budeme skládat především ze dvou zdrojů: slovanské archaické kultury a křesťanské tradice.

Ale již po tomto konstatování narazíme na celou řadu problémů, především: co z typologie slovanského čerta můžeme přiřknout předkřesťanským představám a co těm křesťanským? Obecné pojetí, které má své kořeny v lidové kultuře (prakticky ve všech evropských oblastech) spojuje čerta a jemu analogické postavy s peklem a vřazuje ho tak do poněkud vulgarizovaného modelu křesťanského světa, kde jsou hříšníci trestáni těmito démonickými bytostmi a kam jsou jimi případně odnášeni. V době, kdy takové představy ztratily svoji případnou hrůznost a staly se spíše zdrojem romantického okouzlení či

² ВИНОВАТОВА, Людмила Николаевна: *Образ черта по данным западнославянских средневековых источников*. In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 1. Москва: Индрик, 2012, s. 66–84. ISBN 978-5-7281-1336-2, s. 66.

biedermeierovského zjemnění, zůstaly předmětem pouze dětské víry – a velmi napomáhaly postupující ateizaci a sekularizaci evropského obyvatelstva, protože místo novozákonní *geheny*, kam jsou spolu s hříšníky svrženi d'ábel a jeho andělé a kde zní jen „pláč a skřípění zubů“, se dosavadní křesťané loučili pouze s představou pekla s kotly a poskakujícími čerty kolem nich.

Jenomže biblická postava satana je na míle vzdálená slovanskému čertu. Zároveň je to postava, která má svůj vývoj. Je poměrně zarážející, že ve *Starém zákoně* se jedná o epizodickou figuru, jež vystupuje pouze na několika místech rozsáhlého korpusu starozákonních knih a v modelu spirituálního světa starého Izraele hraje jen zanedbatelnou roli. Nejznámější je kniha *Job*, v níž je *satan* (*ha-šatan* שָׁטָן) jednou z důležitých postav tohoto starozákonního dramatu. Vystupuje zde však jako služebník Boží, ač je vůči Jobovi zaujatý a plně zde naplňuje význam svého jména („protivník, žalobce, odpůrce“). Volně však vstupuje před Hospodinovu tvář: „*Nastal pak den, kdy přišli synové Boží, aby předstoupili před Hospodina; přišel mezi ně i satan.*“ [Jb 1, 6] Satan zde sice s Bohem polemizuje, ale plní jeho příkazy a ničím nezpochybňuje Boží suverenitu. Jako žalobce vystupuje satan i v knize proroka Zacharjáše: „*Potom mi ukázal velekněze Jóšuu, jak stojí před Hospodinovým poslem, a po pravici mu stál satan, aby proti němu vznesl žalobu. Hospodin však satanovi řekl: „Hospodin ti dává důtku, satane, důtku ti dává Hospodin, který si vyvolil Jeruzalém. Což to není oharek vyrvaný z ohně?“*“ [Za 3, 1–2] Ani zde není satan protivníkem Božím, pouze žalobcem konkrétních lidí. Jako podněcovatel vystupuje satan v *První knize kronik*, kde se píše: „*Proti Izraeli povstal satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.*“ [1Kr 21, 1] Zde tedy satan působí zlo, ovšem nejspíš zase z Boží vůle – v analogickém textu *Druhé knihy Samuelovy* se totiž o této události píše: „*Hospodin znovu vzplanul hněvem proti Izraeli a podnítil Davida: „Jdi, sečti Izraele a Judu!“*“ [2S 24, 1] V podstatě nikde ve *Starém zákoně* nevystupuje satan jako Boží protivník, nýbrž vždy jako Boží nástroj. Biblický judaismus nepřipouští představu, že by tu mohla být bytost, jež by se odvážila soupeřit s Hospodinem jako naprosto suverénním vladařem veškerého Bytí. Zápas o čistý monoteismus nehledal bytost, která by se proti Bohu bouřila, ale vyzdvihoval jedinečnost Hospodina, Boha Izraele. Pasáže, které se někdy uvádějí jako doklad o svržení satana z nebes – tedy *Kniha proroka Izajáše* a *Kniha proroka Ezechiela* – se v prvním plánu týkají konkrétních pozemských vládců (babylónského krále a týrského vladaře). Ani nejslavnější biblická pasáž, jež bývá dávána do souvislosti se satanem, o satanovi vůbec nemluví – totiž pád prvních lidí v ráji. Zde je pokušitelem „had“, který za svoje působení přijme náležitý trest. Teprve pozdější interpretace pod „hadem“ rozumí satana. Zároveň je třeba mít na paměti ještě jeden fakt – slovo „satan“

může v hebrejském textu vystupovat i jako obecné pojmenování („žalobce, protivník“), není tedy vyloučeno, že ne vždy musí označovat konkrétní duchovní bytost, symbol zla, o níž se představa během vývoje staroizraelského monoteismu teprve zpřesňovala a pro pisatele kanonických textů nehrála nijak závažnou úlohu.³

Starozákonní text pochopitelně zná zlé duchy a demony, s nimiž rovněž ztotožňuje pohanská božstva – např. ve *Třetí knize Mojžíšově* [Lv 17, 7]. Zde je zajímavá terminologie překladů: zatímco moderní český ekumenický překlad zde volí slovo „běsové“, kralický užívá „d'áblové“, podobně jako polština (*dyjabły*) a srbština (ђаволи). Pokud se však mluví o konkrétních zlých demonech, většinou opět cele podléhají Hospodinově vůli a řízení. Tak může egyptskou zemí procházet „zhoubce“ [Ex 12, 23] nebo „zrádný duch“ vstupovat do falešných proroků. [2Kr 18, 20-22]

Teprve deuterokanonická a židovská apokryfní tvorba pozdně biblického judaismu rozvíjí motiv satana (či jiného démona) jako protivníka Boha a nepřítele lidí. Deuterokanonická *Kniha Moudrosti* už v hadovi z Ráje spatřuje satana, kterého řecký text knihy převádí jako *διαβολος*, což je výraz, jemuž hebrejský *satan* významově odpovídá. Ve spisu se píše: „*Dáblovou závistí však vešla do světa smrt, a kdo patří k němu, zakusí ji.*“ [Mdr 2, 24] Skutečnou učebnicí démonologie pozdního judaismu se stala apokryfní kniha *Henoch* z 1. století př. Kr., kompletně dochovaná pouze v etiopském překladu. Zde je při výkladu raných biblických dějin popsán pád andělů, kteří se podle záhadného textu šesté kapitoly knihy *Genesis* měli tělesně spojit s pozemskými ženami. *Henoch* do jejich čela staví Azazeela a podrobně vyjmenovává jména dalších padlých andělů i s jejich funkcemi. Vůdce hříšných duchů i jeho druzi jsou však spoutáni a uvrženi do podsvětí: „*A potom Pán promluvil k Refáelovi: ‚Spoutej Azazeelovi ruku a nohu a vsad' ho do temnoty; pak otevři poušť, která je v Dudaelu, a tam ho svrhni. Naval na něho špičaté a ostré kameny a pokrýj ho temnotou, aby k němu neproniklo světlo. Ve velký den soudu at' je uvržen do ohně.*“⁴ Podobně v *Knize Jubileí*, apokryfu pocházejícího ze stejného období jako *Henoch*, jsou padlí andělé obviněni ze vztahů s pozemskými ženami, přičemž „otcové“ jsou svrženi do podsvětí („*A hle, oni jsou tam uprostřed svázání a držení o samotě.*“⁵), zatímco „synové“ jsou zlými duchy škodícími lidem („*Neboť jsou hrozní a byli učiněni k tomu, aby ničili.*“⁶).

³ KELLY, Henry Ansgar: *Satan. Životopis*. Přel. Klára Břeňová. Praha: Volvox Globator, 2009. 250 s. ISBN 978-80-7207-727-4, s. 28.

⁴ SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. 382 s. ISBN 80-7021-144-1, s. 88.

⁵ SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. 363 s. ISBN 80-7021-244-6, s. 33.

⁶ Ibidem, s. 49.

Ve světě těchto představ se zrodilo křesťanství, které se světem démonů i s představou satana pracuje poněkud jinak než starozákonní tradice. Satan už není pouhým členem nebeského dvora, hlavním žalobcem nebo podněcovatelem – je to úhlavní nepřítel lidského rodu, který díky hříchu vládne nad tímto světem a snaží se být protivníkem samotnému Bohu. *Evangelia, Skutky*, apoštolské *Listy* a *Zjevení svatého Jana* předkládají ohledně démonů a ďábla rozvinutou teologii a hojně je zmiňují. Ježíš je před zahájením svého veřejného působení pokoušen satanem na poušti [Mt 4, 1-11; Mt 1, 12-13; L 4, 1-13] a jednou z jeho nejčastěji zmiňovaných činností je vyhánění zlých duchů, jako by právě toto bylo vlajkovým znamením nadcházejícího Království nebeského. Kristus se setkává s celým zástupem démonů, které různě jmenuje (*Legie, Belzebul*) a zažehnává. V tom ho napodobují jeho apoštolové a učedníci ještě za jeho pozemského života, ale i v dobách prvotní církve. Ježíš také o démonech nejednou hovoří: v podobenství [L 10, 24-26], svědčí o pádu satana z nebes („*Viděl jsem, jak satan padá z nebe jako blesk.*“ – L 10, 18) nebo o trestu pro něho a jeho družinu („*Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům!*“ – Mt 25, 41). Apoštolské *Listy* pak předkládají rozvinuté teologické poselství, které vykládá dějiny Spásy, v nichž hraje satan výraznou roli jako hlavní protivník Boha i lidí. Je to právě Kristova smrt a jeho Vzkříšení, které zničilo satanovu moc jako „vládce tohoto věku“, a i když je jeho moc ještě viditelná na tomto světě, je definitivně zlomena Kristovým vykupitelským činem. Ježíšovi učedníci ještě musejí zápasit s jeho působením na tomto světě, jsou však proti jeho vládě bezpečně chráněni ve společenství Církve, kterou „brány pekelné nepřemohou“. Toto učení se stalo významnou součástí křesťanského poselství a po apoštolech ho rozvíjeli apologeti, církevní Otcové i teologové. S tím také došlo k vytvoření nauky o satanovi a démonech, na které se podíleli jak antičtí, tak středověcí církevní autoři: Justinus Mučedník, Cyprianus, Tertullianus, Órigenes, Ireneus z Lyonu, Řehoř z Nyssy, Jeroným, Augustinus, Řehoř Veliký, Jan Damašský, Michael Psellos, Petr z Lombardie nebo Tomáš Akvinský. Navíc církev uplatnila charizma, které udělil Ježíš už svým apoštolům a učedníkům, a jako zvláštní službu zavedla svátostinu *exorcismu*, kterou vykonávají speciálně pověřeni kněží.⁷ Křesťanská démonologie tak rozhodně není nějaká abstraktní překonaná nauka – v řadě církví se rozvíjí i v současnosti. Na druhou stranu však vznikla i celá mozaika alternativních tradic, které roli i charakter satana a padlých andělů rozvíjely svérázným způsobem: od gnostických proudů až po dualistické nauky. Vedle toho se objevila řada mimobiblických textů, které více či méně akceptovalo i ortodoxní prostředí. Díky tomu do

⁷ AMORTH, Gabriele: *Exorcista vypráví. Zkušenosti z boje proti zlu*. Přel. Angelo Scarano. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 140 s. ISBN 978-80-7192-494-4, s. 28.

něho pronikly i apokryfní motivy, které se v různé míře prosazovaly do povědomí a které měly i významný vliv při formování raného islámu. Zmíňme zde především *Život Adama a Evy*, který vznikl někdy ve 3. či 4. století: v něm je jako důvod ďáblova svržení uvedena skutečnost, že se nechtěl jako jiní andělé poklonit obrazu Božímu, tj. prvnímu stvořenému člověku.⁸ Toto apokryfní vyprávění se následně dostalo i do *Koránu*: „A vskutku jsme vás stvořili a potom jsme vám podobu dali a posléze jsme k andělům pravili: ‚Padněte na zem před Adamem!‘ A padli všichni před ním kromě Iblíse, jenž nebyl mezi těmi, kdož se klaněli.“ [súra 7 *Rozpoznání*]⁹ Tento motiv je častým námětem arabských a perských miniatur.

Vedle této „vysoké“ teologie působily na představy o satanovi a démonech i další duchovní podněty a kulturní tradice. Významnou měrou přispěla spirituální zkušenost mnišství a asketické tradice. Zvláštní způsob zasvěceného života přinášel nové prvky do duchovního života církevních společenství a intenzivně prohluboval zkušenosti s působením zlých sil. Boj proti nim vedl rovněž k jejich poznávání, popisu a kategorizování, což se stalo podstatnou součástí křesťanské kultury. Díky tomu vzniká žánr asketické literatury, v níž se o zápasu se zlem a zlými duchy hojně píše: např. autor známé příručky *Praktikos* (v níž je výčet hlavních hříchů) Euagrios z Pontu sepsal příručku o boji s pokušeními *Antirrhetikos*. Významný zprostředkovatel východokřesťanské mnišské tradice latinskému západu Iohannes Cassianus zase uděluje rady proti působení démonů ve spisu *Institutiones*, v dialogickém díle *Conferences* zase pro středověké období definuje hlavní prvky démonického charakteru. Ještě bohatším zdrojem představ o démonech jsou životy pouštních otců a obecně mnišské hagiografie, které nabízejí přímo plastické obrazy o chování a projevech zlých duchů. Už ve fundamentálním díle tohoto žánru, biografii svatého Antonína Velikého od Athanasia z Alexandrie se démoni projevují zcela tělesně: jsou viditelní, zapáchají, objevují se v podobách lidí i zvířat a dokonce na světce fyzicky útočí.¹⁰ Antonínovo strádání se následně stalo inspirací pro výtvarné zobrazování démonických stvoření až do moderní doby.

Rozvinutá východokřesťanská legendistika představila celé spektrum motivů a představ, které se týkají démonického světa a jeho interakce s lidmi. V řadě textů však musíme počítat i s tím, že do nich pronikly předkřesťanské mýtické či pohádkové prvky – a to se zřejmě může týkat i popisu démonů a jejich působení. Už během prvotní misie totiž docházelo k jevu, kdy předkřesťanská božstva středomořských a předovýchodních kultů

⁸ *Knihy tajemství a moudrosti II.*, op. cit., s. 347–348.

⁹ *Korán*. Přel. Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000⁷. 802 s. ISBN 80-200-0246-4, s. 396; *Iblis* je odvozen z řeckého *διαβολος*.

¹⁰ RUYS, Juanita Feros: *Demons in the Middle Ages*, Kalamazoo – Michigan: ARC Humanities Press, 2017. 131 s. ISBN 978-1942401261, s. 13–29.

bývala často v očích křesťanů ztotožňována s démony. Tomuto pojetí velmi napomáhaly novozákonní texty. Svatý apoštol Pavel v *Prvním listě Korintským* píše: „*Co tím chci říci? Že pokrm obětovaný modlám něco znamená? Nebo že modla něco znamená? Nikoli, nýbrž že to, co pohané obětují, obětují démonům a ne Bohu. Nechci, abyste vešli ve společenství s démony.*“ [1K 10, 19-20] Podobně se vyjadřuje i *Zjevení svatého Jana*: „*A přesto se ostatní lidé, kteří v těch pohromách nezahynuli, neodvrátili od výtvorů svých rukou; nepřestali se klanět démonům a modlám...*“ [Zj 9, 20] Ztotožnění starých božstev s démony pak mohlo vést k tomu, že atributy těchto božstev i jejich ikonografie byly převzaty do křesťanské tradice, pochopitelně s negativním významem. Ještě v pozdním středověku se tak setkáváme s tím, že temné a magické bytosti uctívané v neoficiální kultuře evropského venkova nesly jména starých antických božstev (např. *Herodiada*, *Diana*) a oficiální křesťanskou kulturou (ztělesněnou nejednou pečlivými a vzdělanými inkvizičními vyšetřovateli) byly interpretovány jako démoni a ďábel.¹¹

S tímto procesem se setkáváme i později, kdy křesťanská misie začne zasahovat i tzv. barbarské národy Evropy: ostrovní Kelty, kontinentální a severské Germány, Slovany, Balty a kočovné národy východoevropských stepí. Křesťanství se k těmto národům dostává už jako zformované učení – zvláště to platí pro slovanské society, které ve své většině přijmou novou víru v průběhu 9. a 10. století. V té době je už dávno uzavřen biblický kánon, stanoveny hlavní body křesťanské nauky na sedmi všeobecných sněmech, napsány významné spisy apologetů i církevních Otců, vybroušena nauka ve sporech s heretiky a vytvořena církevní organizace se svými pravidly, zvyklostmi a ustanoveními. Křesťanství vstupuje na půdu archaického náboženství – a setkává se s odolnou předkřesťanskou tradicí, kterou se mu sice podaří převrstvit a postupně pohltit, neubrání se však průniku mnoha prvků, které ve větší či menší míře deformují jeho poselství v rámci tzv. lidového křesťanství a lidové kultury, jež se neomezuje pouze na venkov. Lze souhlasit s konstatováním, že se středověká literární démonologie vytvořila už v první polovině 1. tisíciletím, ale zároveň platí, že stále zůstávala „otevřeným textem“, do kterého pronikaly prvky z archaických tradic evropských národů.¹² Tak se vytvořil velice rozmanitý středověký a raně novověký komplex představ o ďábloví, démonech a o jejich projevech, vzhledu, působení a charakteru.

¹¹ GINZBURG, Carlo: *Noční příběh*. Přel. Josef Hajný. Praha: Argo, 2003. 386 s. ISBN 80-7203-514-2, s. 109–114.

¹² АНТОНОВ, Дмитрий: «Когда и откуда и како быша ангелы, и откуда взялись бесы». In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 4. Москва: Индрик, 2015, s. 9–18. ISBN 978-5-91674-342-5, s. 9.

Ten se projevil především na bohaté ikonografii démonického světa ve středověkém a raně novověkém umění. Křesťanská teologie a nauka považuje satana a demony za duchovní bytosti a kromě scholastických spekulací nemá tendenci spekulovat o povaze jeho tělesné existence či o jeho vzhledu. Tak už je tomu u Ježíše a apoštolů a pouze *Zjevení svatého Jana* se vyjadřuje imaginativněji, jedná se však vždy o symboliku, nikoliv ikonografii. Ale už mnišská literatura a hlavně legendistika podává svědectví o celé škále fyzických projevů zlých duchů a ďábla. A pokud k tomu připočteme propojení mezi obrazovou kulturou předkřesťanských kultů antického Středomoří, germánských a keltských národů a démonickým světem křesťanství můžeme nalézt hlavní zdroje křesťanské demonologické ikonografie, jak se projevuje ve východokřesťanském, ale během středověku hlavně v západokřesťanském umění. Do zobrazení ďábla se tak promítly všechny prvky z geneze této postavy, tedy vedle biblické zvěsti a křesťanské teologie prvního tisíciletí, také démonické a božské postavy předkřesťanských kultů ze středomořského a předovýchodního okruhu. Odtud výtvarná imaginace přebírala temné postavy spojené s nižším řádem bytostí buď chtonického původu nebo spojené se světem divoké přírody: satyrové v čele s Panem, děsivé hypostáze božstev s krvavými kulty, démonické bytosti z různých kultur: pouštní démoni, démoni nemocí, nebezpeční noční démoni (někteří démoni z etruských hrobek jako Tuchulcha jsou až nápadně podobní středověkým křesťanským ďáblům, stejně jako mezopotámský Pazúzu).

Křesťanské výtvarné umění je zpočátku při zobrazování ďábla velmi umírněné – v podstatě nejsou během 1. tisíciletí ďábel a démoni vyhledávanými tématy. Situace se mění po roce 1000 zvláště v západoevropském umění. Zde se rozvíjí intenzivní středověká imaginace, která začíná pracovat se zobrazením hrůzostrašných představ na nejrůznější úrovni: od dekorativních prvků románské architektury a plastiky až po fantaskní náměty knižních iluminací. Zároveň se začínají objevovat první zobrazení v monumentálním umění, které navazuje na antické tradice (pohanská božstva a démonické bytosti řecko-římského a předovýchodního okruhu), k čemuž se přidává hlubinná psychologizace děsu a hrůzy, interpretace ďábla jako padlého (tedy odlišného a zezvířetělého) stvoření a demonologie christianizovaných etnik, jejichž předkřesťanské představy měly stále své místo v neoficiální kultuře. Tak se rodí výtvarná podoba ďábla, který nese nejčastěji tyto rysy: je to černá či tmavá chlupatá bytost antropomorfního vzhledu s polozvířecí tváří, netopýřími křídly, ocasem a zvířecími (žabími, dravčími, ptačími...) pařáty místo nohou.¹³ To je ovšem obecný model,

¹³ МАЙЗУЛЬС, Михаил: *Саморазоблачающаяся иллюзия. Внешняя и внутренняя перспектива в иконографии дьявольских наваждений*. In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 5. Москва: Индрик, 2016, ISBN 978-5-91674-401-9, s.

který podléhá nejrůznějším dobovým vlivům, tvůrčím variacím (zvláště v autorské malbě na přelomu středověku a raného novověku) či fantaskním proměnám.

Genezi této postavy výtvarného umění lze dobře demonstrovat na některých dílech v průběhu prvních staletí druhého tisíciletí křesťanské éry. Na velkolepé byzantské mozaice Kristova Vzkříšení a Posledního soudu v bazilice Sancta Maria Assumpta z 11. století na benátském ostrově Torcello vidíme uprostřed triumfujícího Krista, z jehož mandorly vytéká ohnivá řeka měnící se v levé dolní části v ohnivě peklo. Do něho andělé zahánějí duše hříšníků, kterých se ujmají okřídlení nestvůrní démoni a uprostřed pekla trůní šedovlasý modrý stařec, jemuž na klíně sedí mužská postava, což působí jako jakási zvrácená variace na Madonu s Dítětem. Lze předpokládat, že stařec představuje satana – pokud se nejedná o Háda – a muž na jeho klíně Jidáše. V horní části mozaiky ve scéně, kde Kristus vyvádí Adama z podsvětí, mu pod nohama leží stejná modrá šedovlasá a šedovousá postava jako poražený nepřítel. Podobná kompozice – stařec s rozevlátými vlasy sedící na trůnu s mužskou postavou na klíně – se objevuje i na byzantské slonovinové ikoně z 10. století. Podoba této temné bytosti je plně antropomorfní a nenese žádné specifické démonické atributy či hrůzostrašné prvky. Jedná se o střízlivě zpracovanou teologickou podobu poraženého a zavrženého protivníka. O pár desítek let později se už na reliéfu Posledního soudu na tympanonu chrámu Saint-Foy v jihofrancouzském Conques objevuje děsivý trůnící satan s družinu strašlivých démonů, kteří přebývají v pekle a trýzní tam hříšníky. Ve třináctém století zobrazil Coppo di Marcovaldo v baptisteriu florentského chrámu San Giovanni satana jako rohatou antropomorfní příšeru požírající hříšníky a obklopenou děsivými bytostmi. A podobný je ďábel Giotto, který jako by se inspiroval byzantským starcem z Torcella i Marcovaldovou příšerou: na fresce *Posledního soudu* v padovské kapli Scrovegniů z roku 1306 sedí uprostřed pekla obludný modrý ďábel, který požírá a zároveň vylučuje duše hříšníků (tak se objeví podoba satana v západoevropském umění během středověku ještě několikrát, např. na obrazech Taddea di Bartolo nebo Fra Angelica). Tato obluda však vůbec není podobná satanovi na jiné zdejší fresce, na níž je zobrazen Jidáš zrazující Krista – za ním totiž stojí chlupatá, černá bytost se zvířecí tlamou. Italští umělci inspirovaní byzantskými vlivy, které je obklopovaly, se však ještě snažili vedle vlastní či lidové a předkřesťanské imaginace poskytnout jisté místo teologii. V tzv. zaalpském umění však ďábel získává podobu hrozivých bytostí, které jako by spíše než do křesťanského světónázoru patřili do světa archaických

105–150; МАХОВ, Александр: *Оборотень-теолог: в поисках богословских ключей к «странным» дьявольским обликам*. In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 5. Москва: Индрик, 2016, s. 161–182. ISBN 978-5-91674-401-9.

božstev a démonů. Tento typ podpořený spekulativním psychologizováním na téma hrůzy, děsu a zavržení, jež se projevovalo v západním umění od sklonku 14. století, se prosadil jako převažující ikonografický způsob zobrazování d'ábla. Od 12. století se objevuje celá plejáda výtvarných děl, která zpracovávají výtvarnou podobu d'ábla a démonů v nejrůznějších námětech: nejčastěji se jedná o Poslední soud, druhy hříchů a pokušení a souboj démonů se svěťci. Objevuje se však i téma pádu satana a jeho andělů (např. Remešský misál ze 13. století), které se jinak stalo oblíbeným motivem ve výtvarném umění od přelomu středověku a raného novověku. Typ zrůdných d'áblů a démonů, jejichž děsivá podoba a zvrácenost chování, kterým trápí zavržené hříšníky, se stabilně objevuje na monumentálním reliéfním umění gotického slohu i na malířské a freskové výzdobě. Lze říci, že se děsivost zobrazení století od století stupňuje, až vyvrcholí v dílech pozdního středověku a počátku novověku: počínaje *Přebohatými hodinkami vévody du Berry* z počátku 15. století od Hermana, Jana a Paula z Limburku až po díla Hieronyma Bosche a Pietra Bruegela staršího. Západokřesťanský způsob zobrazování d'ábla se nevyhnul ani českým zemím: známý je černý rohatý satan z tzv. *Codexu gigas*, který vznikl ve 13. století v podlažickém klášteře u Chrudimi, nebo čerti z nástěnných maleb z kostela v Libiši u Mělníka z doby kolem roku 1391. Je zajímavé, že tato vesměs nekomplikovaná a typizovaná zobrazení mají nejbližší k pozdějším folklórním představám o čertech. Odpovídají rovněž zobrazením d'ábla z miniaturních děl západní knižní kultury, kde jsou d'áblové vyobrazení podobně jako čeští čerti: např. v iniciále písmena O z *Latinské bible* uložené v Bibliothèque Mazarine v Paříži (13. století), v *Životě a zázracích naší Paní* (1260–1270) od Gautiera de Coincy nebo na miniaturách *Hortus deliciarum* Herrada z Lansbergu či z *Winchesterského žaltáře* z konce 12. století. Někdy však mají démonická stvoření spíše podobu jakýchsi dvounohých zvířat a připomínají nejvíce opice, jako tomu je např. v *Žaltáři Blanky Kastilské* z počátku 13. století nebo v *Breviáři lásky* z první poloviny 14. století od Matfreho Ermengauda z Béziers.

Ve východokřesťanském umění se d'ábel či démoni objevují na tématických a hagiografických ikonách. Jejich podoba je v podstatě jednotná a po staletí neměnná – temné postavy s vyčesanými či rozčepýřenými vlasy tvarovanými do špičky (tzv. *šišiga*), netopýřími křídly, pařáty místo nohou, někdy rohy, prasečími ocasy, dlouhými jazyky a obličejem prakticky bez tváří, případně s druhým obličejem na břiše. Často si však východní křesťanství vystačí s černými andělskými postavami jen neznatelně deformovanými (jako např. na ikoně z dílny mistra Dionisieje „Sestoupení do pekel“ z chrámu Ferapontova kláštera u Bělozerska). Jistou výjimku tvoří staroruské umění, v němž se od 16. století opět začnou po několikasetleté přestávce projevovat západní vlivy. V knižních miniaturách tohoto období se objevují

zobrazení démonů – jedná se většinou o typizované antropomorfní postavy s některými obvyklými atributy (křídla, rohy, koží bradky, polozvířecí prvky), někdy si však výtvarník vystačí s lidskou postavou zabarvenou černě či tmavě. V *Životě Nifonta Konstanckého* (byzantská legenda z 10./11. století, ruský rukopis z 16. století) zobrazuje barevná miniatura „běsovské carství“ – v něm jsou skupiny d'áblů buď antropomorfních (se špičatou hlavou), nebo se zvířecí tváří či podobou.¹⁴

Na mnoha zobrazení pekla a démonů bývá již od raného středověku jeden podstatný prvek – ďábel a jeho družina sice lapí hříšníky a trápí je v pekle, často jsou však zobrazeni jako samotné oběti podsvětí, jak to naznačuje biblický text i apokryfní raně křesťanské texty. Středověké západoevropské prostředí i raně novověké východoevropské umění znají jeden všeobecně využívaný motiv pro vyjádření této situace – celé peklo je zobrazeno jako ohromná rozevřená dravčí tlama, chřtán (Hádes), který pohlcuje hříšníky i padlé anděly do jakési ohnivé nebo temné hlubiny. Tento motiv je rozšířen na ruských knižních miniaturách ze 16. a 17. století, ale setkáváme se s ním na mnoha starších západoevropských dílech – např. miniatura pekla ve *Winchesterském žaltáři* (12. století), miniatura „Svržení andělů“ z rukopisu Bible zvané „Historická“ (Francie, 1418–1420), čtvrtý apokalyptický jezdec vyjíždí z tlamy Podsvětí (*Apokalypsa královny Marie*, první čtvrtina 14. století), peklo v tlamě Podsvětí (*Kniha vinaře Páně*, Francie, 50. – 70. léta 15. století); tlama Očistce, z něhož anděl vyvádí duše v breviáři Kateřiny Klevské (Nizozemí, kolem r. 1440) či vchod do podsvětí přes zvířecí tlamu na reliéfu Posledního soudu na tympanonu chrámu Sainte-Foy v Conques (12. století).¹⁵ Skutečnost, že satan není pánem ale obětí pekla, je zobrazována také tím, že hlava padlých andělů sice majestátně sedí uprostřed podsvětí na trůnu, ale zároveň je zakována do řetězů. I to nacházíme poměrně často na středověkých západokřesťanských dílech a i tento motiv je vlastní výtvarnému umění křesťanského Východu, zvláště staroruským ikonám a knižním miniaturám z raného novověku. Odpovídá to starokřesťanské tradici, která je zaznamenána v *Nikodémovu evangelii*: „*Tehdy Král slávy uchopil archisatrapu satana za hlavu, předal ho andělům a řekl: 'Železy mu spoutejte ruce a nohy, šíjí a ústa.' Pak ho předal Hádovi a řekl: 'Vezmi a drž ho pevně až do mého druhého příchodu.*“¹⁶

Představa, že ďáblové mučí v pekle duše hříšníků, je rozšířená a často byla součástí západokřesťanského umění. Některá díla se snaží vyjádřit jak myšlenku, že démoni jsou oběti

¹⁴ АНТОНОВ, Дмитрий, МАЙЗУЛЬС, Михаил: *Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии*. Москва: Форум – Неолит, 2004. 264 s. ISBN: 978-5-9903746-6-9, s. 25.

¹⁵ Ibidem, s. 161–162.

¹⁶ DUS, Jan A. – POKORNÝ Petr (eds.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*. Praha: Vyšehrad 2001. 478 s. ISBN 80-7021-406-6, s. 347.

pekla, tak jejich roli při trestání hříšníků – na miniatuře *Winchesterského žaltáře* vidíme rohaté demony v čele se satanem, kteří v děsivém chumlu trápí zavržené, všichni jsou však pohlceni tlamou Podsvětí, kterou na zámek uzavírá postava anděla. I bratři z Limburku ve svých *Přebohatých hodinách vévody du Berry* zobrazili peklo, v němž je na ohnivém roštu připoután satan, který zároveň pohlcuje hříšníky a démoni mu pomáhají zavržené trápit, ač sami jsou oběti věčného utrpení. Východokřesťanské prostředí se k těmto představám stavělo ambivalentně a někdy je dokonce odmítalo jako heretické: v roce 1627 moskevští cenzoři Ilja a Ivan Nasedka kritizovali *Jevangelium učitel'noje* ukrajinského učenice Kirilla Transkviliana-Stavroveckého kvůli jeho obrazu pekla – měli se zde nacházet démoni „Belzebub“ a „Leviathan“, kteří mučí hříšníky. Kirill toto podle všeho napsal pravděpodobně pod vlivem západních posmrtných vidění. Tento motiv už o století dříve kritizoval na západním *Lucidári* (na Rusi přeložen z němčiny) Maxim Řek, velmi dobře obeznámený se západoevropskou teologií i výtvarným uměním, který argumentuje tím, že nic takového (démoni mučící duše hříšníků) se nenachází v Evangelii. Přesto v řadě staroruských textů hagiografické a vizionářské povahy (např. *Volokolamský paterik*) tento motiv nacházíme, stejně jako v raně novověké ikonografii.¹⁷

Křesťanské představy o ďáblu a padlých andělech se do slovanského prostředí dostávají přirozeně s christianizací. Stejně jako ve Středomoří nebo v západní Evropě se do těchto představ promítla archaická tradice o pohanských bozích a temných bytostech. Do slovanského prostředí jsou převzaty pojmy „ďábel“ i „satan“ – staroslověnské a církevně slovanské texty je již od nejstarších památek znají jako *dijavolъ* a *sotona*¹⁸: takto s nimi operují nejstarší překlady evangelií, např. nejstarší dochovaná východoslovanská kniha *Ostromirovo evangelium*.¹⁹ Padlí andělé a zlí duchové se do slovanského literárního jazyka převáděli jako „běs/běsi“ (*běsъ*), především tam, kde se pěstovala církevně slovanská kultura – tento termín, který nepochybně vychází z předkřesťanské slovní zásoby, se objevuje v nejstarších dochovaných staroslověnských rukopisech z 10. a 11. století. Zná ho ovšem i stará čeština a používá ho v nejstarších dochovaných památkách, např. v staročeské *Alexandreidě*

¹⁷ АНТОНОВ, МАЙЗУЛЬС, *Анатомия ада...*, op. cit., s. 19–20.

¹⁸ KURZ, Josef (ed.): *Slovník jazyka staroslověnského I*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1966. 853 s., s. 483–484; HAUPTOVÁ, Zoe (ed.): *Slovník jazyka staroslověnského IV*. Praha: Academia, 1997. 1046 s. ISBN 978-80-86420-23-3, s. 141.

¹⁹ *Словарь древняго славянскаго языка составленный по Остромирову евангелію*. Санкт-Петербург 1899, s. 168, 784; ХОБЗЕЙ, Наталья, *Наименования «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала*. In *Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва: Институт славяноведения/Центр Сэфер, 2002, s. 65–80. ISBN 5-901683-53-6.

(„*Tehdy král, dav běsu obět, musí se vratiti opět...*“).²⁰ Příznačně zde *běs* označuje pohanské božstvo, což je ovšem typické pro všechny slovanské literatury.²¹

Podobu běsů v christianizovaném slovanském prostředí určovala především literatura pateriků, životů svatých, spisů svatých otců a liturgické poezie, která spolu s ikonografií a také apokryfy přešla z Byzance do pravoslavných slovanských zemí a z okruhu latinské kultury do slovanských katolických oblastí.²² Běsové vystupují v mnišské asketické literatuře i v letopisech, ovšem jejich portrét je různorodý, zvláště ve východoslovanském prostředí, kde literární charakteristika běsů je mnohem bohatší a rozmanitější než jejich výtvarné ztvárnění. Podoba běsů z literárních děl totiž sahá od přísně teologického zpracování až po bizarní bytosti s celou řadou archaických prvků. Ve slovanském prostředí totiž můžeme v podstatě od počátku christianizace sledovat právě na dochovaných textech prolínání předkřesťanských a křesťanských představ a specifické synkretizující procesy. Na jedné straně je to již výše zmíněné ztotožnění padlých andělů, tj. běsů se starými božstvy, jejichž kult se ještě v raném středověku leckde udržoval a byl kritizován řadou raně středověkých homilií latinského i církevně slovanského znění. Ve staroruských kázáních se celkem běžně přežívání předkřesťanských zvyklostí pojí s pojmy *běsovský* a *běs*.²³ V nejstarší staroruské kronice *Povesť vremennych lét* jsou za běsy označována božstva uctívána před přijetím křtu v Kyjevě, především Perun. Např. pod rokem 983 je popsána scéna, v níž je losem vybrán za oběť bohům syn varjažského křesťana. Otec však odmítá svého syna vydat se slovy: „*Nedám svého syna běsům.*“ (*Ne damъ syna svojego бѣsom.*)²⁴

Jak ovšem z letopisu vyplývá, označení *běs* mělo poměrně široký významový záběr – jedná se o označení pohanských bohů, zlých duchů, které pokoušejí mnichy Kyjevopečerského kláštera, i původců nejrůznějších nadpřirozených jevů, např. neviditelné „jízdy mrtvých“, která měla v roce 1092 napadnout město Polock. Jako *běsi* jsou označováni i duchové, kteří byli ku pomoci šamanům ruského severu a severovýchodu. Při líčení těchto jevů uplatňuje letopis *interpretationem christianitatem* – tedy interpretuje jevy archaické kultury pomocí křesťanského světónázoru. Pod rokem 1071 líčí kronika několik takových případů. Když si již pokřtěný Novgorodan jde pro radu k čudskému šamanovi, svolává

²⁰ VÁŽNÝ, Václav (ed.): *Alexandreida*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963. 255 s., s. 154.

²¹ БЕЛОВА, Ольга Владиславовна – ПЕТРУХИН, Владимир Яковлевич: *Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии*. Москва: Наука, 2008. 280 s. ISBN 978-5-02-036228-4, s. 181.

²² РЯЗАНОВСКИЙ, Федор: *Демонология в древне-русской литературе*, Москва 1915. 126 s., s. 12.

²³ Viz texty v DYNDÁ, Jiří: *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*. Praha: Scriptorium, 2019. 408 s. ISBN: 978-80-88013-87-7.

²⁴ *Повесть временных лет*. In: Библиотека литературы Древней Руси. Том 1. XI–XII века. Санкт-Петербург: Наука, 2004². ISBN 5-02-028308-8, s. 130.

čaroděj duchy, kteří jsou letopiscem označeni jako běsové, ač je kouzelník nazývá „bohy“. Novgorďan se od šamana dozvídá, že „*Naši bozi žijí v propastech. Mají černou podobu, křídla a ocas; vystupují i pod nebe a poslouchají vaše bohy. Vaši bozi jsou na nebesích. Když někdo z vašich lidí zemře, je vynesena na nebe, když umírá někdo z našich, je odnášen k našim bohům do propasti.*“²⁵ Takové prostředí bývá živnou půdou pro bujení synkretismu. Pozoruhodné případy uvádí opět nejstarší staroruský letopis ve stejné pasáži pod rokem 1071: v této době mělo dojít k pronásledování domnělých čarodějnic na severovýchodě Rusi, které spustili a vedli dva pohanští čarodějové (*volchvi*). Jejich řádění učinil přítrž až knížecí úředník Jan Vyšatič, který kouzelníky zabil a vyslyšel. Během výslechu mu prý vyličili svoji verzi stvoření člověka: „*Bůh se myl v lázni, zpotil se, utřel se věchtem a shodil ho z nebe na zemi. A vypukl spor mezi satanem a Bohem, kdo z něho stvoří člověka. Dábel stvořil člověka a Bůh do něho vložil duši. Proto když člověk zemře, odchází do země, ale duše jde k Bohu.*“²⁶ Tato svérázná kosmogonická legenda, v níž jsou Bůh a dábel spolupracovníci na stvoření člověka, má svoje analogie ve folklórních podáních od Polska, karpatského prostoru a Balkánu až po Sibiř. Ve všech těchto oblastech se objevují mýtická vyprávění o stvoření světa a člověka, v němž jsou Bůh a dábel partneři. Jedná se o svérázné přizpůsobení křesťanských postav a pojmů předkřesťanské kosmogonii, která je ve výsledku silnější a určuje charakter obou postav, zastávajících v rámci křesťanské nauky zcela odlišné pozice.²⁷

Pozoruhodné je, že synkretismus nezasahoval jen christianizované prostředí, ale projevoval se průniky křesťanských motivů do ještě pohanského prostředí. Zajímavý případ zaznamenal ve 12. století saský kronikář Helmold. Když popisuje ještě doznívající pohanství polabských Slovanů, které znal z autopsie, píše i o božstvu nazývaném *Černeboh*, jemuž překvapivě dodává přízvisko *Diabol*, tedy slovanskou variantu slova *diabolos*: „*Slované mají také jednu zvláštní pověru: při hostinách a pitkách nechávají kolovat misku, nad níž pronášejí slova – a nemůžu říci, že slova posvěcení, nýbrž znesvěcení – ve jménu bohů dobrých i zlých, protože vyznávají, že všechen zdar a štěstí řídí dobrý bůh, zlý bůh pak všechno neštěstí. Proto také zlého boha svým jazykem nazývají ‚d’ábel‘ či ‚Černeboh‘, tj. černý bůh.*“²⁸ Český překlad

²⁵ Ibidem, s. 218.

²⁶ Ibidem, s. 216.

²⁷ Bliže viz ELIADE, Mircea: *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Přel. Oldřich Kalčíř. Praha: Argo, 1997. 218 s. ISBN 80-7203-132-5, s. 72–112.

²⁸ HELMOLD Z BOSAU: *Kronika Slovanů*. Přel. Jan Zdichynec. Praha: Argo, 2012. 300 s. ISBN 978-80-257-0786, s. 105; v originále zní pasáž takto: „*Est autem Slavorum mirabilis error: nam in conviviis et computacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.*“ LAPPENBERG, Johannes M. – SCHMEIDLER, Bernhardus (eds.): *Helmoldi presbyteri Bosoviensi Chronica Slavorum*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1937. 284 s., s. 102–103.

opomínají zvláštnost slovanského slova *Diabol* v latinském textu. To totiž poukazuje na fakt, že tímto pojmem neoznačil pohanského boha sám kronikář ve snaze dodat mu křesťanskou interpretaci, ale že jej převzal od svého slovanského informátora, neboť samotný termín už zdomácněl v ještě pohanském slovanském prostředí a spojil se s božstvem, mezi nímž a křesťanským ďáblem spatřovali polabští Slované jistou analogii. Jednalo by se tak spíše o *interpretationem archaicam* křesťanského jevu pohanským prostředím. Nejspíš podobný případ se objevuje na druhém konci slovanského světa, na severovýchodní Rusi. Výše zmínění čarodějové, kteří padli do rukou knížecímu úředníku Janu Vyšatičovi, při výsledku představy své přesvědčení: „*Jan jim řekl: ‚Opravdu vás oklamal ďábel. V jakého Boha věříte?‘ Odpověděli mu: ‚V antikrista.‘ Zeptal se jich: ‚Kde je?‘ Odpověděli: ‚Sedí v propasti.‘*“²⁹ Je otázka, nakolik byl tento dialog přepracován křesťanským mnichem, který ho převedl do textu kroniky. Na druhou stranu víra a úcta k podsvětním, chtonickým božstvům je obvyklý a základní jev v nejrůznějších šamanských tradicích.³⁰ A termín *antichrist*, který je použit v letopisu, mohl být přejat pohanskými čaroději z křesťanství stejně, jako termín *diabol* polabskými Slováky, navíc s vědomím, že se jedná o protivníka Krista, vůči jehož víře se oba volchvové rovněž vymezovali.

V každém případě obě uvedené epizody svědčí o prolínání křesťanské a archaické tradice v raně středověkém slovanském prostředí, které se týkalo právě postavy ďábla. Démonizace archaických božstev se projevila i v jazyce: stará teonyma se začala používat k označení nečisté síly. Ze staročeského prostředí 14. a 15. století máme několik dokladů o využití teonyma *Veles* k označení démona či ďábla. A ještě markantnější je to v litevském případě – zde se jméno chtonického božstva *Velnias* dokonce stalo přímo pojmenováním křesťanského ďábla. Ještě podstatnější však je, že propojením křesťanské tradice a slovanských archaických představ vzniká lidová démonologie, která se projevuje na různých kulturních úrovních – nejednalo se však o jednotný systém, představy byly rozporuplné a protikladné ve vztahu k nečisté síle, k pojetí moci Boha a ďábla a míře hříšnosti v případě obrácení se na podsvětní síly.³¹ V takovém prostředí pak není divu, že představy o démonech a běsech získávaly charakter, který se značně odlišoval od biblických textů a patristické či scholastické teologie. Ve slovanském prostředí se objevují texty, v nichž běsové mají nejrůznější charakter a více připomínají démonické bytosti z pohádek a lidové kultury než

²⁹ *Повесть временных лет*, op. cit., s. 216.

³⁰ Blíže viz ELIADE, Mircea: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Přel. Jindřich Vacek. Praha: Argo, 1997. 440 s. ISBN 80-7203-153-8.

³¹ СМІЛЯНСКАЯ, Елена Борисовна: *Волибники, богохульники, еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.* Москва: Индрик, 2003. 462 s. ISBN 5-85759-250-X, s. 132.

padlé anděly křesťanské teologie. Velmi markantní je to ve východoslovanském prostředí: zde se v některých textech běsové projevují až příliš fyzicky. V mnohokrát rozebíraném textu *Vyprávění o posedlé ženě Solomoniji* se zmocní dívky Solomonije množství démonů, kteří ji nejen mučí, ale unesou ji do svého vodního království a dokonce se s ní pohlavně spojují a nešťastnice je nakonec plná démonů, které s běsy počala. Až zásah světců (Prokopa a Ioanna Ustůžských, do jejichž hagiografického cyklu *Vyprávění* patří) ženu osvobodí. V řadě rysech nesou běsové z textu celou řadu předkřesťanských prvků: jsou tu *vodní démoni*, *lesní démoni*, k Solomonii přichází podivná temná démonická žena, která si bere nově narozené běsy. Běsové pořádají hostinu, rodí se, umírají, živí se mechem a trávou, pijí ptačí krev a víno, loví ženy, aby se s nimi mohli pohlavně spojit. Otazník visí i nad pohlavním spojením ženy a démonů – ač takovou možnost záhadně naznačuje šestá kapitola biblické knihy *Genesis* a tyto motivy jsou blízké západoevropským vyprávěním o inkubech a sukubech, scholastickým spekulacím o tělesnosti démonů, „děbelském semenu“ apod., nemůžeme vyloučit, že se jedná o slovanský archaický prvek, který v náznamech známe z celé řady slovanských pohádek a bájí o tom, jak se dívky zmocnil lesní duch, čert nebo vodník, a následně spolu měli potomky.³² Solomoniji se přihodilo totéž: „*Ti prokletí vodní démoni tam k ní začali přicházet. A jakmile Solomonija vyšla z domu na předdvěří, neviditelně se ji ti proklatici zmocnili a unesli ji do vody.*“³³ Zmínění světci také ženě pomáhají tak, že počaté demony vytahují z jejího těla a následně je zabíjejí, což je v ostrém kontrastu k chápání duchovní podstaty ďábla a padlých andělů. Znepokojivé na celém příběhu jsou dvě věci – za prvé jde o zápis pořízený někdy mezi lety 1660–1670 knězem Ijakobem z úst samotné postižené ženy a očitých svědků události; a za druhé se jedná o text v podstatě hagiografický, který líčí zázraky ustůžských svatých, měl by tedy respektovat čistotu křesťanské teologie.³⁴

Rozmanitá je i funkce běsů, jež opět ne vždy odpovídá jejich předpokládané roli a charakteru, kterou jim přisuzuje křesťanství: démoni mohou škodit, ale i pomáhat, vystupují jako duchové-mstitelé (trestají podle spravedlnosti), soudci (soudí narušitele práva), karatelé (připomínají nutnost dodržovat pravidla), dozorcí (kontrolují chování lidí).³⁵ Rozsáhlý

³² ПИГИН, Александр: *Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты*. Санкт Петербург: Институт русской литературы, 1998. 266 s. ISBN 5-86007-094-2, s. 102–108.

³³ „Они же окаяни воднии демони и тамо приходити начаша к ней. И егда она Соломония исходяше из храмины на преддверие, и они окаянии невидимо восхищашу ея и уношаху в воду.“ Ibidem, s. 140.

³⁴ Ibidem, s. 106.

³⁵ ВИНОВАТОВА, Людмила Николаевна: *Демонологические функции «вредить человеку» и «наказать его за неправильное поведение»*. В чем разница? In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 4. Москва: Индрик, 2015, s. 215–228. ISBN 978-5-91674-342-5, s. 227. Podle autorky mají tyto funkce jak v kultu zbožněných předků, tak nebeských božstev s právem dohlížet a trestat hříšníky.

synkretismus se ve východoslovanském prostředí projevoval ještě v 18. století: v roce 1732 bělgorodský biskup Dosifej píše, že vesničané na svatbách žádají o pomoc Boha i d'ábla a d'ábla prý ctí více než Boha. Smíšení křesťanských a archaických motivů vedlo v lidové démonologii ke vzniku démonské hierarchie od satana až po domácí duchy a k představě o mnohotvárnosti nečisté síly. V 17. a 18. století dochází u východních Slovanů k propojení lidové démonologie, knižní kultury a křesťanské praxe. Je to velmi dobře vidět na čarodějnických procesech, které v Rusku proběhly v 17. a 18. století – v jejich aktech jsou citována černá magická zaklínání, v nichž jsou jmenováni početní démoni od všemocného Satanaila, který má satanskou carevnu a vládne 33 běsům a třem d'áblům, ale jsou tu i další: „lysý běs“, baba Jaga s bratry a „vjal-muž čert“, démon Pilatata, d'áblové: Zesleder, Poraston, Koržan, Ardun, Kupalolaka, běs Poluecht. V černokněžnickém sešitku obviněného Semjona Citrova jsou připomínáni „černí velicí carové“ Veliger, „velkokníže Itas“, Irod, „car velkokníže d'ábel Aspid“, „velkokníže d'ábel Vasilisk“, „knížata d'áblové Enarej, Semjon, Indik, Chalej“ – a Citrova na výslechu doplnil „Verzaula, Mafavu, Salcu, Sufavu“. ³⁶ Čaroděj Afoňka Naumenko v letech 1642–1643 zase tvrdil, že mu sloužili staří i mladí démoni a v roce 1723 tvrdil „lžijurodivý“ Vasilij Voitinov, že mu slouží sto démonů v čele s jejich knížetem tmy běsem Irodem a že mu pomáhali vodní a větrní běsové. Propojení mezi archaickým a křesťanským světem se dokonce projevuje ve staroruských penitenciálech ze 17. století, kde se objevuje dotaz, zda se dívka nespojila s *nečistým* nebo *lešijem*. ³⁷ Před námi se objevuje kulturní svět složený z celé řady rozmanitých prvků, jež se spojily do podivné jednoty. Všechny tyto složky se pokusil rozkrýt už Fjodor Rjazanovskij. Podle něho v sobě staroruský běs ukrývá tyto roviny:

1. v první řadě vychází ve své literární podobě z biblického, novozákonního pravzoru;
2. biblické vzory daly vzniknout prvokřesťanské démonologii, která propojila téma s antickou mytologií;
3. z prvokřesťanské démonologie vychází byzantská démonologie – z ní si staroruská literární tvorba přebírá většinu motivů a syžetů;
4. na staroruské prostředí mohlo působit starobulharské prostředí s bogomilskými prvky, které se projeví v apokryfech;
5. na staroruské prostředí ovšem působily i slovanské archaické vzory;

³⁶ СМІЛЯНСКАЯ, *Волшебники, богохульщики, еретики*, op. cit, s. 133.

³⁷ АНТОНОВ, Дмитрий: *Падшие ангелы vs черты народной демонологии*. In Антонов, Д. И. – Христофорова, О. Б. (eds.): *In umbra. Демонология как семиотическая система*. Выпуск 2. Москва: Индрик, 2013, s. 9–32. ISBN 978-5-91674-265-7, s. 15–21.

6. od 17. století působí na ruské prostředí i západní motivy a specifickou démonologii uchovalo staroobřadní prostředí.³⁸

Jedna postava tak obsahuje celé kulturní dědictví východoslovanského prostředí v jeho historické perspektivě. Taková synkreze však není vlastní jen východoslovanskému prostředí, zná ji celý slovanský svět a v dochovaných pramenech se její projevy objevují od konce středověku – právě tehdy vstupuje na scénu slovanský *čert*.

Čert zřejmě není dítětem pozdního středověku – jeho kořeny jsou hlubší a sahají do předkřesťanských dob. Už skutečnost, že ho znají všechny slovanské jazyky, svědčí o tom, že se jedná o praslovanské dědictví: slovensky *čert*, polsky *czart*, hornolužicky *čert*, dolnolužicky *cart*, ukrajinsky a bělorusky *čort*, rusky *čert*, bulharsky *čort*, slovinsky *črt*.³⁹ Terminologie i démonická postava se však v průběhu staletí udržela a rozvinula především v severoslovanském areálu. V jihoslovanské oblasti se prosadila jiná nomenklatura démonických bytostí: v srbochorvatském jazykovém areálu se pro demony analogické k čertu používá termín *đavo*, odvozený z řeckého διαβολος a staroslověnského *diavol*.⁴⁰ V bulharském prostředí se pak objevuje celé spektrum démonů, jejichž názvy jsou však inspirované především řeckou, turkickou či jednoduše křesťanskou tradicí (*дявол*), případně si vystačí s praslovanským běsem (*бѣс*).⁴¹ Ovšem i v těchto slovanských oblastech byl čert známý, jak nám o tom svědčí reliktní názvy a toponymie: *Чрътов дол* v Rílské listině cara Ivana Šišmana, *Чертм град* – skalní město se zbytky pevnosti, *Чортовец*, *Чъртовец*, *Чортлен*.⁴²

Etymologicky slovo „čert“ snad vychází z indoevropského kořene **ker-*, který znamenal „řezat, krájet, sekát“, tedy oddělovat, odtud slovanské *čьrtati*. Není proto zřejmě náhoda, že pojmenování „čert“ je ve slovanských jazycích příbuzné slovu „čára“, tedy zářez rozdělující prostor. A rovněž není jistě náhoda, že pojem „čára“ je ve slovanském prostředí spojen s prováděním magie. Nejen, že o tom svědčí jazyk (*čarování, čaroděj, čáry, čarovat*), ale i prameny z raného středověku: záhadný „mnich Chrabr“ v traktátu na obhajobu hlaholice *O písmenech* píše, že „Slované dřív, pokud byli pohany, neměli písma, ale počítali a věštili

³⁸ РЯЗАНОВСКИЙ, Демонология в древне-русской литературе, op. cit., s. 125–126.

³⁹ MACHEK, Václav: *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997³. 868 s. ISBN 978-80-7422-048-7, s. 99.

⁴⁰ Виз РАНЧИЋ, Јасминка: *Ђаво у митологији јужних Словена*. Београд: Идеа, 1997. 170 s. ISBN 86-7547-041-X.

⁴¹ ДУКОВА, Уте: *Наименования демонов в болгарском языке*. Москва: Индрик, 2015. 246 s. ISBN 978-5-91674-382-1, s. 75–76.

⁴² БАРБОЛОВА, Зоя: *Енциклопедия на персонажите в българската митология. Първо издание*. София: Наука и изкуство, 2020. 691 stran. ISBN 978-954-02-0353-9, s. 663–664.

črtami a zářezy.⁴³ Thietmar z Merseburku zase tvrdí, že slovanští pohanští kněží při svých věštébách sedí, šeptají si a „*rozechvěle hrabou v zemi*“.⁴⁴ Čert v tomto sémiotickém poli je bytost spojená s magií a podsvětními silami. Tento a onen svět odděluje hranice – „čára“ –, kterou čert pravidelně překračuje. Toto překračování pak symbolizuje jeho typický znak, který je vlastní i ostatním bytostem, jež se pohybují mezi dvěma světy – kulhavost.⁴⁵ „Kulhavý čert“ je natolik typickou postavou, že se jedná i o tabuizační pojmenování čerta (*kusý, hudi* apod.).⁴⁶ Rovněž spojení s čarou jako magickým znamením se projevuje v typologii čerta, jak ji známe z folklóru: nejednou je v fantaskních příbězích spojován slovanský čert s orbou, která má především rituální charakter. Připomeňme třeba známou českou lidovou tradici o svatém Prokopu Sázavském, který zkrotil čerta a donutil ho vyorat krajinný zářez dodnes zvaný *Čertova brázda*. Jindy čert vystupuje naopak jako orač – třeba v pověsti o krutém posmrtném osudu rybníkáře Jakuba Krčína, s nímž prý čert po smrti pravidelně oral led na zamrzlých rybnících, nebo u slovenského Hronu, kdy „*praj čert na babe oral*“.⁴⁷

Jaká byla funkce a role praslovanského čerta, lze dnes jen těžko říci. Jednalo se však nepochybně o bytost spojenou s podsvětím a magií, jak jsme poukázali výše. V nejstarších zprávách vystupuje čert jako démonická bytost, jejíž identita se blíží identitě křesťanského ďábla či některému ze zlých duchů. Udrzuje si však stále jistou autonomii. Zřejmě nejstarší zmínkou o čertovi je úryvek ze staročeského dramatu *Mastičkář z 14. století*, kde se v jednom verši přímo říká: „*A toto ti jest puška třetie, pro tuť baby skřietkem k čertu vzletie*“.⁴⁸ Je otázka, co se tím míní, neboť se hovoří o masti. Snad je tu narážka na kouzelné masti, kterými se natírali čarodějnice, když měly za noci putovat na srazy „s čertem“. Čert tu je pak temnou chthonickou bytostí organizující takové srazy a jeho identita se tedy pohybuje mezi podsvětním archaickým božstvem a křesťanským ďáblem. Dalším pramenem po *Mastičkářovi* je opět staročeský *Tkadleček* z počátku 15. století. V tomto pozoruhodném díle si hrdina (Tkadleček)

⁴³ VAŠICA, Josef: *Literární památky epochy velkomoravské, 863–885*. Praha: Vyšehrad, 1996². 340 s. ISBN 80-7021-169-5, s. 24. Původní text: „*Prežde oubo slověne, ne iměchō knig pismen nō črťanmi i řezanmi četěchō i gadachō. Ešte sōšte pogani*.“ BARTONKOVÁ, Dagmar – HAVLÍK, Lubomír – HRBEK, Ivan – LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav – VEČERKA, Radoslav (eds.): *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata. Epistolae. Textus historici varii*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1969. 471 s., s. 365.

⁴⁴ DĚTMAR Z MERSEBURKU: *Kronika*. Přel. Bořek Neškudla, Jakub Žytek, Praha: Argo, 2008. 344 s. ISBN 978-80-257-0088-4, s. 172. V originále: „*terram cum tremore infodiunt*“. HOLTZMAN, Richard (ed.): *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1935. 631 s., s. 303.

⁴⁵ Ke kulhavosti viz GINZBURG, *Noční příběh*, op. cit., s. 264–290.

⁴⁶ MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého*, op. cit., s. 99.

⁴⁷ GOLEMA, Martin: *Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology*. In *Studia mythologica slavica*, roč. 2007, č. 10, s. 161. Původní znění z originálního textu laskavě poskytnutém autorem.

⁴⁸ „*A tohtoý gest puska trzetýe / Pro thut baby scrzyetkem k czertu wzletýe*.“ MÁCHAL, Jan: *Staročeské skladby dramatické původu liturgického*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1908. 245 s., s. 70.

stěžuje na Neštěstí (*Neščestie*): „*Jáť se tomu divím, kýť jest črt tě na mě poslal, ja, kýť jest črt moc nade mnú dal, ja, kýť jest črt aneb ký Veles aneb ký zmek tě proti mně zbudil a navedl.*“⁴⁹ Črt (*czrt* podle strahovského rukopisu⁵⁰) zde vystupuje jako nečistý duch, který škodí a nabádá ke zlému. Není tu sám – vedle něho je tu i „Veles“ a zmek. U „Velese“ je otázka, zda jej máme psát s velkým písmenem – jedná se sice o jméno pohanského božstva, nicméně nevíme, zda na počátku 15. století nebylo chápáno už jen jako obecné pojmenování zlého ducha. „Zmek“ je pak nečistá bytost, která se objevovala především u západních Slovanů často v dračí či hadí podobě.

Okomentoval(a): [MT1]: Rozšířit a doplnit citaci

Od počátku 15. století se čerti začínají objevovat hojněji v písmených pramenech. Lze říci, že v raně novověkých textech se vyskytují především v západoslovanském okruhu a hrají zde podobnou úlohu jako ve východoslovanském prostředí *běsi*. Tedy zlí duchové z ďáblovy družiny, démoni, které velmi dobře zná křesťanská tradice od novozákonních textů. Čert se tak ve staré češtině i staré polštině objevuje vedle dalších pojmenování pro křesťanské demony: česky *diabel*, *anjel zlý*, *vládec tohoto světa*, *nepřítel*, *zlý duch*; polsky *diabel*, *bies*, *piekielnik*, *zły anioł*.⁵¹ Skutečnost, že se čert ocitl mezi demony z křesťanské tradice, nebyla nijak překvapivá. Stalo se tak i dalším bytostem z archaické a lidové demonologie, třeba domácím skřítkům a hospodářčím. V krakovské publikaci kněze Gilowského z roku 1579 se uvádí, že mezi druhy ďáblů patří i *ziemscy skrzytkowie* a *domowe ubożęta*. V Polsku v 16. a 17. století byly ženy v soudních procesech obviňovány, že si držely a živily *diablów domowych* a *diablów-chowańców*. Dalším druhem „ďáblů“ byl ohnivý drak či ohnivý létající duch, který sesílal blesky, a zároveň mohl získat zlato tomu, komu sloužil: v polských pramenech 16. – 17. století je znám jako *latawiec*. V 18. století byl *latawiec* v encyklopedických dílech vykládán jako čert, který létá povětřím a zalétá k ženám, s nimiž navazuje sexuální styk, jako démon vystupoval *latawiec* i v polských čarodějnických procesech.⁵² V Čechách byla situace podobná – i zde jsou nejrůznější duchové a démonické bytosti připočítány k ďáblu. O tom svědčí už jazyk, kdy drobní domácí duchové jsou jmenováni termínem odvozeným od slova „ďábel“, tedy *diblík*, který je synonymem pro *šotka*, *šetka*, *skřítko* (jak jsme viděli v citátu z *Mastičkáře*) či *hospodářčeka*. O diblíkovi hovoří kněz Václav Koranda, pak Ctibor Tovačovský z Tovačova (diblíkem se stávají nepokřtěné zemřelé děti) či kněz Havel Žalanský (17. století), který tyto domácí duchy

⁴⁹ ŠIMEK, František (ed.): *Tkadleček: hádka milence s Neštěstím*. Praha: Odeon, 1974. 218 s., s. 78.

⁵⁰ HRUBÝ Hynek – ŠIMEK František (eds.): *Tkadleček*. Praha: Nakladatelství České akademie věd a umění, 1923. 351 s., s. 70.

⁵¹ ВИНОВАТОВА, Образ черта по данным западнославянских средневековых источников, op. cit., s. 67.

⁵² Ibidem, s. 70–71.

(hospodáříčci, šotkové, duchové) identifikuje jako ďábly.⁵³ Zajímavé je dílo Jana Štercala ze Želetavy, zvláště jeho *Kniha duchovní*, která je bohatým materiálem pro zkoumání učenecké démonologie v 16. století. Želetavský píše z pozice hluboce věřícího křesťana a duchovního, který jednak vykládá tíživé jevy, jež mohou dopadnout na člověka (krupobití, požáry, údery blesku), a jednak hovoří o jevech způsobených démony či o spojení lidí se zlými duchy. V jeho textech se prolínají termíny „čert“, „ďábel“, „satan“, které ovšem používá ryze synonymicky a plně v duchu biblického chápání světa. Pěkně je to vidět z příběhu, kdy „jeden pán dal sobě malovati poslední Saud a poručil malíři, aby mu diábly co nejohyzněji a nejškaraději vymaloval. A když je malíř ve vlašských, francauských a landknechtských pludrhuzních maloval, přišel k němu Diábel a dal mu čistý poliček, aby nebohých čertuov tak ohavně a hanebně nemaloval, poněvadž oni tak ohydných šatův neužívají.“⁵⁴

Bohatým zdrojem zmínek o čertech jsou díla ze zlatého věku polské literatury od 16. do 18. století. V nich je čert ztotožněn buď přímo s křesťanským ďáblem nebo s jeho služebními démony. Zároveň je znát, že polská literární démonologie nepropojuje čerta jen s křesťanskou tradicí, ale také s dobovým západoevropským prostředím (a prostředkuje tyto kulturní vlivy i dále do východoslovanského prostředí). Už „otec polské literatury“ Mikołaj Rej (1505–1569) ve svém vrcholném díle *Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego* při popisu pekla volně kombinuje termíny „ďábel“ a „čert“ (*Bo więc z inych przypadkow/ fnądnie sie czárt śmieie*).⁵⁵ O čertech a démonech se zmiňuje i Stanisław Poklatecki v knize *Pogrom czarnoksiężskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze* (Krakov, 1595) – čert je tu popisován jako zdroj moci čarodějů včetně skutků, které může působit (v knize třetí kapitoly 4, 6, 7) a jeho pojmenování je tu používáno jako prosté synonymum pro satana.⁵⁶ Zajímavým zdrojem je i spis neznámého autora ze 16. století *Postępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu* (1570). Vládce démonů je zde zván Lucifer a vedle něho jsou vyjmenováni jeho služební démoni, obvykle označováni jako *czart*, např. „*Farel, czart wygnaniec, tak chytry jest, iż się wkradł między ludzi tak chytro, jako jaskółka... Tego używają czarownice w swoich czarzech... czart Harab uczynił się myśliwcem, poczynił też z*

⁵³ ZÍBRT, Čeněk: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk: příspěvek ke kulturním dějinám českým*. Praha: Jos. R. Vilímek, 1889. 293 s., s. 194–198.

⁵⁴ ŠTEL CAR ŽELETA VSKÝ, JAN: *Kniha Duchovní o velikých skutcích Pána Boha wšfemohúciého*. W Městečku Mnichowicých. Létha Páně M. D. LXXXVIII, s. 54–55.

⁵⁵ REJ, MIKOŁAJ: *Wizerunk właŝny żywota człowieka poczciwego*. W Krákwie. Drukowano v Mátyłá Wirzbyęty. Roku od przyŝcia Syná Bożego ná fwiát 1560, s. 171.

⁵⁶ Kapitola s názvem *Czárt przez się fámego / co czynić może gwoli Czárnoksięftwu začíná větou: „Acż do wiary / niepodobna rzecz sie zda bydż / żeby Szátan sam z dowcipu fwego á śily właŝney...” STANISŁAW Z GOR POKLATECKI: *Pogrom Czárnoksięskie błędy. Latáwców zdrády y Alchimickie fałsze*. Kraków: Drukarnia Jakuba Siebeneychera, 1595, s. 52.*

*czartów gońce psy, straszyl zwierzęta... Kierdos, czart jeden, któremu też Lucyper rozkazuje, aby był pilen duchownych ludzi...*⁵⁷

Pozdně středověká a raně novověká literatura z Čech i Polska zařazuje čerta plně do křesťanského vidění světa a stejně je tomu se staroruskými texty, které se o čertech začínou častěji zmiňovat v 17. a 18. století třeba při čarodějnických procesech. Tato díla či jen zápisy svědčí o jevu, který dobře charakterizovala Jelena Smiljanská: v démonologických představách prostředí, z něhož tyto texty vycházely, se sice projevoval „pohanský komponent“ (mnohotvárnost démonické síly, hierarchie démonů, obřadnost čarodějné činnosti, množství mytologických obrazů), ovšem ten nenarušoval křesťanské vidění světa – naopak: mytologický komponent se postupně dostával na periferii, spíše tvořil „skrytou“ složku náboženského vnímání.⁵⁸ „Čert“ tu byl terminologickým nástrojem pro popis jevu plně odpovídajícímu křesťanskému světonázoru pouze s jistým místním svérázem, jehož kořeny a původ však postupně vybledly. Jinak se ovšem chovala venkovská kultura, kterou zachycují až pozdní folklorní zápisy.

Pomalu zanikající slovanská venkovská kultura zachycená především v národopisných sbírkách a textech v 19. a 20. století předkládá mnohovrstevnatý portrét čerta s rozmanitými funkcemi. Čert v ní hraje v podstatě roli hlavního představitele tzv. nečisté síly, chtonického a temného světa, který však nemá tak nekompromisní negativní charakter, jako je tomu v případě biblického satana a padlých andělů. Samozřejmě že čert se s nimi v kultuře christianizovaných slovanských societ spojuje a často je supluje, nejedná se však o jednoznačnou úlohu a typologii. A pokud jsme konstatovali, že v raně novověké literatuře polské, české a staroruské se „čert“ stal v podstatě pouhým pojmenováním jinak křesťansky chápáného jevu, pak v lidové kultuře slovanského venkova došlo k opačnému jevu: křesťanské termíny „d’ábel“ či „satan“ (příp. Lucifer, Belzebub apod.) se vztahují k bytostem, na nichž jsou snadno rozpoznatelné archaické a předkřesťanské prvky. Někdy si lidové prostředí dobře uvědomuje odlišnost původu a charakteru čerta na jedné straně a d’ábla na druhé, což se objevuje např. v ruských úslovích „*чѣрт чѣртом, а дьявол сам по себе*“⁵⁹ nebo „*чѣрт смущает, бес подстрекает, Дьявол нудит, а Сатана знаменія творит для*

⁵⁷ BENIS Artur (ed.): *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*. Kraków: Wydawnictwo Akademii umiejętności, 1892. 125 s., s. 61, 98, 104.

⁵⁸ СМІЛЯНСКАЯ, *Волшебники, богохульщики, еретики*, op. cit., s. 140.

⁵⁹ ДУКОВА, *Наименования демонов в болгарском языке*, op. cit., s. 168.

колебания крепко в вере пребывающих“, kde jsou odlišeny přímo čtyři démonické bytosti: čert, běs, ďábel a satan.⁶⁰

Jaká je tedy podoba čerta v lidové kultuře slovanského venkova, jak jej znají etnografické záznamy, pohádky a zvyklosti. Existují pochopitelně regionální odlišnosti a různý důraz na zapojení křesťanského hlediska do čertovy charakteristiky. V zásadě však přinejmenším pro severoslovanské prostředí platí, že se jedná o ambivalentní postavu. Je jistě spojena s temnou stránkou existence a podsvětím: čert obývá peklo, kde mučí hříšné duše, a podle toho bývá často nazýván (*pekelník, тот, що в пеклі вапту кладе* /hucul./, *ten z piekła* /pol./, *nen ognísti* /kašub./, *smolarz* /pol./, *краљ огњени, пакленик* /srb./); druží se s čaroději a čarodějnicemi, aby jim sloužil a zároveň získal jejich duši; pronásleduje člověka, straší ho a svádí z cesty a do bažin; vyměňuje a krade děti prokleté rodiči; plaší skot a stahuje do vody lidi i dobytek; sesílá nemoci; dává dary, které se mění v uhlí, listí apod.; pokouší lidi k hříchům a snaží se získat jejich duši zvláště sváděním k sebevraždě, ale také si vede zápisy do knihy hříšníků, aby je ukázal na Posledním soudu nebo se zjevuje v nejrůznější podobě k oklamání lidí – třeba jako myslivec, kovář nebo dokonce jako mrtvý manžel vdově. Čert může vystupovat také jako milenec, který chce odnést dívku do pekla. Může vstoupit do člověka – zvláště ústy, když se onen nepokřizuje, pomocí čaroděje nebo čarodějnice, schovat se pod něj, když se člověk nepokřizuje po úderu hromu. Čert se však může chovat i laskavě či spravedlivě: obdarovává sirotky, poskytuje dobré dary, pomáhá člověku v bídě; zve chudáka na svoji svatbu a daruje mu zlato; Lucifer trestá čerta za okradení chudáka a pověří ho tříletou službou nebo trestá jinou nespravedlnost. Čert se bojí hromu a skrývá se před ním, uchyluje se do vody, rovněž se bojí křesťanských předmětů a symbolů. Naopak má rád hudbu a tanec, hry (karty, kostky). Často na sebe bere podobu nemilovaných cizinců (Němec, Francouz, Žid, u východních Slovanů Polák) nebo šlechticů a svoji přirozenost (rohy, kopyto, ocas) se snaží skrýt. Čert bývá ošklivý, špinavý, černý se zvířecími prvky: ocasem, kopytem, rohy, srstí, někdy má kuřecí nohy, zvířecí tlamu nebo netopýří křídla. Naprosto ve všech slovanských prostředích je *kulhavý*, může být jednooký s dlouhým jazykem či orlími drápy. Rád nosívá zelené nebo červené věci a i to slouží k tabuizačním pojmenováním: *rdeče kapci* (slovin.), *onaj s crvenom kapom* (Banát), *diebel w cérwony copce* (malopol.), *онай у черлених гатъох* (hucul.), *zielony panek* (pol.). Čerti mají svoji hierarchii: v čele bývá satan, který je zlý,

⁶⁰ НИКИТИНА, Алла Владимировна: *Русская демонология*. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2006. 398 s. ISBN 5-288-03833-3, s. 343.

ovšem čerti mohou být dobrácti a někdy vystupují jako vyložení hlupáci, které je možné snadno oklamat.⁶¹

Zajímavé jsou lidové teorie o vzniku čertů: z krůpějí vody, které sklepával hlavní čert z rukou; z jisker, které odlétaly z kladiva, jímž bušil archanděl Michael do kamene. Čerti jsou rovněž chápáni jako andělé, kteří byli svrženi z nebe. Ovšem během pádu nebo po pádu na zem se potáhli srstí, vyrostli jim rohy a ocas. Padlými anděly zvláště ve východoslovanském podání však nejsou jenom čerti. Ten, který spadl do vody, se stal vodníkem, kdo do lesa – lesním duchem, kdo do domu – hospodářičkem, kdo na pole – polním duchem. Tak se pro všechny slovanské přírodní duchy, kteří mají původ v archaické předkřesťanské démonologii, našlo místo v christianizované kultuře. Podle srbského podání vznikly tři skupiny padlých andělů: *pekel'niki*, *vetrjaniki* a *nečestivci*. Čerti se množí: s čerticemi, s ženami, které zemřely nepřirozenou smrtí (utopení, zaškrcení) či s obyčejnými ženami. Čerty se mohou stát lidé, kteří zemřeli nečistou smrtí: oběšenci, děti zadušené vlastní matkou, nekřtěňátka, v polských Beskydech to měly být duše všech hříšníků, kteří se nedostali do ráje. Čerta si lze vypěstovat v podobě plivníka (černé vejce, sedm let živý černý kohout apod.) – ten slouží člověku, ale po smrti si bere jeho duši.⁶²

Kromě pekla využívají čerti i další místa k přebývání a to někdy raději než samotné podsvětí. V lidové démonologii existují konkrétní místa, která přitahují nečisté síly. Jsou to zvláště opuštěná místa, kde podle slovanských jazyků „není živá duše“ (нет живой души, нема живе душе). Na opuštěné místo se přistěhují nečisté síly (čerti v ukrajinském folklóru, na Hvaru se věří, že v opuštěných domech a chrámech žijí upíři, v Makedonii zase avaly a karakondžuly). Čerti nebo zlí duchové tak mohou žít v mlýnici nebo v opuštěné lovecké chatě. Ovšem velmi nebezpečným místem může být opuštěné humno, místa v krajině (cesta-křížovatka, hřbitov, pole, mez, les, voda, staré stromy), ale i místa v domě (půda, sklep, práh, pec, ohniště, lázeň) – tam všude se může čert skrývat.⁶³ Čerti bývají někdy ve východoslovanském folklóru představováni jako sezónní duchové, kteří podle ročního období mění místo pobytu: po posvěcení vody na svátek Křtu Páně prchají na vrbu, po Velikonocích (a posvěcení vrbových kočiček) se skrývají do trávy a květů, po Nejsvětější Trojici se uchylují

⁶¹ БЕРЕЗОВИЧ, Елена Львовна – ВІНОГРАДОВА, Людмила Николаевна: *Черт*. In Белова, О. В. (red.): Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Том 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). Москва: Международные отношения, 2012. 736 s. ISBN 978-5-7133-1380-7, s. 519–527.

⁶² Ibidem.

⁶³ РАДЕНКОВИЧ, Любинко: *Опасные места в славянской народной демонологии*. In Славянский и балканский фольклор. Винограде [выпуск 11]. Москва: Индрик, 2011. 376 s. ISBN 978-5-91674-165-0, s. 73–88.

do žita, na sklonku léta do jablek a nakonec zpět do vody.⁶⁴ A nejen to – vzhledem ke společnému původu, který jsme naznačili výše, bývá čert ztotožňován s celou řadou přírodních démonů. Nejčastěji s vodníkem, s nímž sdílí zálibu ve vodě (symbolizující velmi často hranici mezi tímto světem a podsvětím), v lovení duší a v pobytu na opuštěných a hraničních místech i v zelené a červené barvě. Vystupuje ovšem také jako domácí duch nebo naopak pán lesa – u východních Slovanů bývá ztotožňován s tzv. *lešijem*, v polském folklóru se pak objevují postavy mocných lesních démonů, kteří nesou konkrétní jména jako *Rokita* nebo známější *Boruta*, jenž zvláště v łęczysckém kraji vystupuje jako šlechtic, vesničan, Němec, příšera s rohy, ocasem a kopyty, v podobě sovy, kocoura, berana, koně a byl zde něco jako zástupce pekla s rotou ďáblíků.⁶⁵ Ve folklóru kulturně archaických regionů (Polesí, Karpaty, ruský Sever) je démonologie méně individualizovaná, jednotlivé démonické bytosti jsou od sebe hůře odlišitelné a splývají pod společnou charakteristiku nečisté síly, která vykazuje s křesťanským pojetím ďábla jen několik málo styčných bodů. Tak např. čert na ruském Severu chytá děti prokleté vlastními rodiči, vstupuje do člověka a způsobuje mu nemoci, schovává se do člověka v době bouřky, vstupuje do těla mrtvého čaroděje a manipuluje s ním, chodí ve vichru, podněcuje k sebevraždě a získává sebevrahovu duši, zjevuje se v podobě zemřelých nebo dlouho ztracených lidí, vystupuje jako milenec v podobě létajícího draka nebo nebožtíka, schovává se do nezakrytých sudů s vodou, pořádá vlastní svatby, miluje hudbu a tanec, vykonává těžkou práci pro lidi, kteří se mu upsali.⁶⁶ Zvláště pozoruhodné je ono schovávání pod člověka za bouřky – zřejmě to souvisí s předkřesťanským mýtem, v němž nečistou bytost zadržující vodu pronásleduje hromovládce. Právě proti nečistým/čertům, kteří se skrývají u lidí, kvůli čemuž hrozí, že nebeské síly při pronásledování démonů udeří do člověka či lidského stavení, se používaly svíčky-hromničky posvěcené na svátek Uvedení Páně do chrámu, lidově u západních Slovanů zvaném *Hromnice*. Modlitba doprovázející zapalování těchto svic během bouřky („Pán Bůh s námi a Zlý pryč.“) svědčí o tom, že posvěcená svíce má zahnat čerta/ďábla z blízkosti lidí, aby Bůh či archanděl Michael při pronásledování zlého ducha neudeřil bleskem do stavení – což je pozoruhodné svědectví o splývání křesťanské víry s předkřesťanskými mýty.

Z výše řečeného vyplývá, že v postavě čerta se skrývalo několik rovin, které v ní můžeme rozkrýt. Čert mívá různý charakter. Může to být nepřítel člověka a lidstva, který

⁶⁴ ВІНОГРАДОВА, Людмила Николаевна: *Мифологический аспект славянской фольклорной традиции*. Москва: Индрик, 2016. 384 s. ISBN 978-5-91674-410-1, s. 67.

⁶⁵ BARANOWSKI, Bohdan: *Pożegnanie s diabłem i czarownicą*. Łódź: Wydawnictwo łódzkie, 1965. 201 s., s. 43.

⁶⁶ ВІНОГРАДОВА, *Мифологический аспект*, op. cit., s. 74–75.

zradí i své nejbližší spojence čaroděje a čarodějnice, padlý anděl, pokušitel, toužící po lidských duších, ale také strážce spravedlnosti, který tvrdě trestá hříšníky, vládce podsvětí, který vládne menším démonům, venkovský šprýmař s krutými žerty; může vystupovat jako soupeř Boha-Stvořitele při stvoření světa, ale také jako hlupák, kterého lze snadno přelstít.⁶⁷ Co z toho plyne? Skutečnost, že se v různorodé a ambivalentní figuře čerta skrývá *několik postav* či přinejmenším jejich typických charakterových rysů. Troufáme si tvrdit, že stejně jako prošel svojí genezí biblický satan, prošel jí i čert slovanské lidové kultury. Používáme zde jednotné číslo, protože přinejmenším v severoslovanském areálu vystupuje čert v jednotlivých slovanských oblastech jako bytost pozoruhodně konzistentní a jednotná přes jisté lokální specifika. Lze předpokládat, že na postupující christianizaci reagovalo slovanské prostředí snahou sblížit a uchopit podle svých možností pojmy a postavy nové víry a vtisknout jim obsah, který by byl v dané epoše srozumitelný pro většinu obyvatelstva. Tak došlo k prolnutí křesťanských a archaických pojmů a bytosti vycházející z biblické zvěsti a duchovní zkušenosti křesťanství získaly zcela svéráznou podobu a vlastnosti postav z archaických mýtů a démonologie, navíc obohacené vnějšími kulturními a literárními vlivy. Nemuselo vždy jít jen o reakci slabě christianizované a ve víře nepoučené society – mohlo se jednat i o postup, který do nově christianizované kultury mohli přinést sami křesťané, jimž pohanská božstva, démoni a jejich kult mohly svým temným a živelným charakterem konkretizovat podobu a působení zlých duchů – padlých andělů. A nedělo se to jen v období prvotní christianizace. Např. v době protireformace se zintenzivnil vliv církve na vesnickou kulturu a je to především toto období (tj. raný novověk) ve slovanských oblastech, kdy byla předkřesťanská démonologie vřazena do křesťanského modelu světa: démonické a polodémonické postavy byly započteny mezi čarodějnice nebo d'ábly (včetně hospodářčků a skřítků); a tato tendence se projevuje ještě v 19. století.⁶⁸ Tento proces pochopitelně neproběhl pouze ve slovanském prostředí, objevuje se už během prvotního šíření křesťanství a pak při misi k „barbarským“ národům zaalpské Evropy, takže christianizace přicházející ke Slovanům má už hotové vzory a představy, které může předat slovanskému prostředí. Z toho důvodu jsou si západoevropští d'áblové i slovanští čerti v řadě ohledech podobní. Nicméně slovanský čert má kromě této celoevropské složky a prvků z křesťanského d'ábla i svoji vlastní archaickou vrstvu, v níž se uplatnila slovanská chtonická božstva (Veles, Černeboh) i démoni, kteří snad byli původně s těmito božstvy úzce spojeni.

⁶⁷ BARANOWSKI, *Požegnanie s diablem*, op. cit., s. 42; ВІНОГРАДОВА, *Мифологический аспект*, op. cit., s. 67.

⁶⁸ BARANOWSKI, *Požegnanie s diablem*, op. cit., s. 157–158.

Závěrem se pokusíme stanovit několik základních prvků, které jsou součástí archaické složky v postavě čerta. Vědomě je však neoznačujeme jako slovanská specifika – objevují se ve spojení nejen se slovanským čertem, ale rovněž s představami o ďáblech a démonech v jiných evropských prostředích a pronikly i do středověké a raně novověké křesťanské ikonografie. Nejsou však spjaté s biblickým a teologickým obrazem satana, spíše odpovídají archaickým představám o chtonické sféře a bytostech s ní spojených.

- *černá barva* – Černá barva je barvou démonů, kteří jsou spojeni s podsvětím, případně s chtonickými božstvy, s nimiž komunikuje euroasijský šaman. Jako černí se identifikují démoni z staroruského letopisu, které vyvolal čudský šaman, černou barvu využívají chtonické postavy z pohádek (např. Kostěj Nesmrtelný), černou má v názvu polabsko-slovanské božstvo, které je jiným jménem nazýváno jako *Diabol* (= *Černeboh*).
- *zvířecí a polozvířecí podoba* – Schopnost čerta komunikovat se zvířaty nebo se v ně měnit signalizuje spojení se světem zvířat. V tradici euroasijských šamanů znamená spojení se zvířaty i spojení se světem mrtvých a chtonické božstvo, s nimiž šamani komunikují, bývá nejen Pán zvířat, ale i Pán mrtvých. Zároveň jsou zvířecí prvky na čertově postavě projevem jeho příslušnosti ke světu chaotické přírody, je cizí lidskému uspořádanému světu (= *mir*).
- *kulhavost* – Kulhavost symbolizuje pohyb na hranici mezi světem živých a mrtvých.
- *změna podoby* – Schopnost měnit podobu je spojena s archaickými božstvy, které mají vztah k podsvětí sféře nebo k magii. Podle Eddy Snorriho Sturlusona se dokázal ve zvířata měnit Óðin, v ruských bylinách tuto schopnost vykazuje magický bohatýr Volchv Vseslavjevič. Schopnost proměny ve zvířata měli mít i středověcí a raně novověcí evropští extatici, kteří v kataleptickém stavu a zvířecí podobě prý putovali na srazy a do podsvětí (např. ve výpovědi z 16. století o livonských vlkodlacích).⁶⁹
- *podsvětí* – Čerti nejsou obětí pekla, ale v pekle vládou a je jim tam dobře. Peklo/podsvětí je fyzicky umístěno, lze do něho dojít, sestoupit, dokonce se lze v něm skrýt, pokud člověku hrozí nebezpečí. Pro čerta je peklo domovem, pro ďábla je trestem.

Okomentoval(a): [MT2]: Úvést citaci - Eliade

Okomentoval(a): [MT3]: Úvést citaci - Ginzburg

Okomentoval(a): [MT4]: Úvést citace

⁶⁹ LECOUTEUX, Claude: *Vily, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku. Příběh dvojníka*. Přel. Barbora Chvojková. Praha: Volvox Globator, 1998. 212 s. ISBN 80-7207-155-6, s. 170.

- *žízeň po duších* – Svádění a pokoušení je vlastností zlých duchů křesťanství, nicméně i na žízni po duších lze rozpoznat archaický rys – čert jako chtonická bytost shromažďuje duše. Tím je blízký podsvětním božstvům, která žijí v podsvětí, kam duše bez výjimky odcházejí. Zde jim temná božstva vládnou, pasou nebo je dokonce hostí – třeba v germánské Valhale. Zvláštní skupiny se v archaických společnostech zasvěcovaly podsvětním a magickým božstvům, stejně jako se čarodějové a čarodějnice upisovali ďáblu. Zasvěcení těmto temným nebo nočním postavám známe i ze středověku a raného novověku, kdy extatické srazy jejich vyznavačů byly interpretovány jako **čarodějnické** **sabaty**.
- *trestání a unášení hříšníků* – Čert často nevystupuje jako zlý duch, ale jako spravedlivý soudce, jako *součást nebeské spravedlnosti* a po právu trestá hříšníky a chrání dobré lidi. To spíše odpovídá charakteru archaických podsvětních božstev než křesťanskému satanovi, který zlo působí, a sám je sražen Boží mocí.
- *stvoření světa a člověka* – Čert v mýtech východní Evropy a Balkánu vystupuje jako spolustvořitel světa, skutečný znalec stvoření, ovšem bez tvořivého potenciálu, protiklad unaveného Boha, který často ani neví, jak stvořit svět, a o stvořený svět se nestará. Ve folklórních textech a pohádkách se také čert pohybuje po světě a vyhledává lidskou společnost na rozdíl od nebeských bytostí, které se o svět nestarají. To odpovídá archaickému modelu, kde je nebeské unavené a pasivní božstvo (*deus otiosus*) vyváženo aktivním podsvětním bohem, s nímž komunikují šamani, a které zasahuje do lidských **osudů**.
- *čert jako bratr Boha* – Ve výše zmíněných mýtech o stvoření se někdy zmiňuje příbuzenství Boha (Krista) a čerta: bratr, starší bratr. Zřejmě to signalizuje původní božskou podstatu chtonické postavy. Naopak nepřátelství Boha a ďábla bývá vyjádřeno předkřesťanským mýtem, v němž hromovládce pronásleduje demony a zabíjí je svým hromovým nástrojem (= bleskem). Ve folkloru (nejen) slovanských národů pak Bůh (svatý Ilja, archanděl Michael atd.) v bouři **bleskem pobíjí čerty**.
- *čert jako vlastník kouzelných předmětů* – Čert podobně jako božstva archaických náboženství vlastní kouzelné dary, většinou chtonické nebo magické povahy (plášť dávající zlato, čapka neviditelnosti, atd.), kterými obdarovává dobrého člověka.
- *podoby čerta* – Podoby, které čertu přiřkl i pozdní folklór stále zdůrazňují jeho specifické archaické rysy v bytosti pohybující se na rozhraní mezi uspořádaným lidským a neuspořádaným přírodním světem. Postavy, které si čert volí, se pohybují na

Okomentoval(a): [MT5]: Citace - Ginzburg

Okomentoval(a): [MT6]: Citace - Eliade

Okomentoval(a): [MT7]: Uvést nějakou citaci

okraji lidské společnosti nebo se stýkají s přírodními živly, lesem, ohněm, vodou nebo smrtí (voják, kovář = mág pracující s kovy, myslivec = svět zvířat, mlynář // mlýn – místo na rozhraní živlů).

Vrátíme-li se k našemu úvodnímu postřehu, jakou roli hraje čert v současném českém prostředí, pak musíme konstatovat, že k původnímu obsahu této postavy má blíže animální dětský strach z temné bytosti vycházející z nepřátelského chaosu, než veselý kumpán a šprýmař z novodobých, většinou filmových pohádek. Ale i z nich lze něco vyčíst – je to snaha odstranit z tohoto světa všechna jeho nebezpečí a ze zlých bytostí, které reprezentují temnou stránku naší existence, si udělat neškodné a přátelské kamarády. Je to zajímavé, ale i když v postindustriální společnosti vymizela lidová kultura kořenící ve venkovských a maloměstských komunitách, postava čerta stále láká a má svoji aktuálnost, přičemž dnes spíše než o archaické vrstvě kultury vypovídá o naší společnosti a jejím přístupu ke světu.