

## PROSTOROVÉ A ČASOVÉ STRUKTURY (10.—13. století)



Když mladý Tristan uprchl norským pirátským kupcům a přistál u břehů Cornwallu, »s velkou námahou vyšplhal na skalní útes a spatřil, že za zvlněným opuštěným vřesovištěm se rozkládá nekonečný hvozd«. Ale z tohoto hvozdu vyrazí smečka honců a chlapec se k nim přidá. »Tu se vydali na cestu a rozprávěli, až pak narazili na nádherný zámek. Kolem něho se prostíraly lučiny, ovocné sady, pramenité vody, loviště ryb a orná pole.«

Země krále Marka není legendární zemí, kterou si vybájili truvěři. Je fyzickou realitou středověké západní Evropy. Mohutný plášť lesů a vřesovisk prosvětlený obdělávanými mýtinami, více či méně úrodnými, tak vypadá křesťanský svět — podobný negativu muslimského Východu, světa oáz uprostřed pouští. Zde je les vzácností, tam je ho nadbytek, tady představují stromy civilizaci, tam barbarství. Náboženství vzniklé na Východě ve stínu palem se na Západě rozmáhá ke škodě stromů, útulku pohanských bůžků, které mniši, světcí a misionáři nemilosrdně kácejí. Veškerý pokrok ve středověké západní Evropě souvisí s klucením, je to zápas a vítězství nad houštinami, keři, nebo je-li třeba a dovoluje-li to technická výzbroj a odvaha, nad vysokým lesem, nad pralesem, nad Percevalovým »temným lesem«, Dantovou\* *selva oscura*. Ale vzrušující skutečností je souhrn více nebo méně rozlehlých mýtin, ekonomických, sociálních, kulturních buněk. Středověká západní Evropa dlouho zůstávala aglomerátem statků, hradů a měst umístěných nezávisle vedle sebe a vynořivších se uprostřed neobdělávaných a pustých ploch. Ostatně pustinou je tehdy les. Do lesa se utíkají dobrovolní i nedobrovolní adeпти *fugae mundi*: poustevníci, milenci, potulní rytíři, loupežníci, psanci. Tak třeba svatý Bruno a jeho druhové do »pustiny« Grande Chartreuse nebo svatý Robert z Molesme a jeho učedníci do »pustiny« visky Cîteaux, Tristan a Isolda do hvozdu Morois (»Vrátíme se do lesa, který nás ochraňuje a hlídá. Pojď, Isoldo znejmilejší...!« Vešli do vysoké trávy a do vřesoviště, stromy nad nimi uzavřely své větve a oni zmizeli v listoví.«), tak předchůdce a možná vzor Robina Hooda dobrodruh Eustach Mních se na počátku 13. století uchyluje do lesů v Boulognesku. Les, svět skýtající útočiště, má své kouzlo. Pro rytíře je světem lovu a dobrodružství. Perceval v něm objevuje »nejkrásnější věci, jaké jsou« a jeden šlechtic radí Aucassinovi, chořícímu láskou k Nicolettě: »Vsedněte na koně a projedte se po lese, abyste se rozptýlil, spatříte trávu a květiny, uslyšíte zpěv ptactva. Náhodou třeba vyslechnete moudrá slova a bude vám lépe.« Pro venkovany a všechen drobný pracující lid je les zdrojem užitku. Do lesa se chodí pást stáda, zejména na podzim se tam obživují vepři, majetek chudého vesníčana, který po ukončení sběru žaludů zabíjí své prase, příslib obživy, ne-li přímo hodování po dobu zimy. V lese se kácí dřevo, nepostradatelné pro hospodářství

dlouho trpící nedostatkem kamene, železa, nerostného uhlí. Domy, náradí, krby, pece, hutí nemohou existovat, pracovat bez dřeva nebo dřevěného uhlí. V lese se sbírají divoce rostoucí plody, důležitá doplňková potrava pro jednoduchou venkovskou výživu a v dobách nouze hlavní naděje na přežití. V lese se sbírá dubová kůra na vydělávání koží, popel ze spáleného křoví na bělení prádla nebo barvení látek a hlavně pryskyřičné látky na pochodně a svíce i med divokých včel, tolik hledaný ve společnosti, které je dlouho odepřen cukr. Anonymní francouzský kronikář — Gallus Anonymus — usazený v Polsku, vypočítává na počátku 12. století přednosti této země a hned po zdravotní povětrí a úrodnosti půdy uvádí množství lesů oplývajících medem, *silva melliflua*. Také všichni pastýři, dřevorubci, uhlíři (Eustach Mnich, »lesní loupežník«, provede jednu ze svých nejzdařilejších loupeží v přestrojení za uhlíře), »zatracení« sběrači medu žijí z lesa a žijí z něho jiné. Tento drobný lid taky rád pytláčí, ale zvěřina je hlavně výtežkem lovu vyhrazeného pánům. Ti také od toho nejmenšího až po největšího žárlivě hájí svá práva na lesní bohatství. Panští hajní všude dozírají nad ničemnými poberty. Panovníci jsou největšími pány a vlastníky lesů ve svém království a energicky usilují o to, aby jimi zůstali. Také vzbouřivší se angličtí baroni si roku 1215 vynutí na Janu Bezzemkovi kromě politické Magny charty zvláštní Chartu lesní. Když roku 1332 francouzský Filip VI. dá pořídit soupis práv a požitků, z nichž chce v Gâtinském kraji zřídít vdovský důchod pro královnu Janu Burgundskou, dá zvlášť pořídit »odhad lesů«, jejichž výnosy tvoří třetinu celkových příjmů tohoto panství.

Avšak les je také plný hrozeb, domnělých nebo skutečných nebezpečí. Je znepokojivým horizontem středověkého světa. Obklopuje ho, izoluje ho a svírá. Je povýtce hranicí, *no man's land* mezi panstvími, mezi kraji. Z jeho obávané »neproniknutelnosti« zničehonic vystupují hladoví vlci, loupežníci, loupežní rytíři.

Ve Slezsku ovládají na počátku 13. století dva bratři po léta les u Sadlna, z něhož pravidelně vycházejí, aby vydírali nebohé venkovany v sousedství, a zabraňují Jindřichu Bradatému, aby tam založil jedinou ves. Synod v Santiagu de Compostela bude muset roku 1114 vydat církevní ustanovení, jak organizovat lov vlka. Kněží, rytíři, zemědělci, kteří nepracují, jsou žádáni, aby se každou sobotu kromě soboty velikonoční a svatodušní účastnili hubení toulavých vlků a kladení nástrah. Pokuta stihne ty, kdo se zúčastnit odmítnou.

Středověká obrazotvornost, napájená ze starodávného folklóru, snadno z těchto nenasytných vlků vytváří příšery. V kolika životopisech svatých se setkáváme s tím, jak světec zázračně ochočil vlka, třeba jak František z Assisi zkrotil krutou bestii z Gubbia! Ze všech lesů vycházejí vlci v lidské podobě, vlkodlaci, v nichž středověké divoštství spojuje zvíře s polodivokým člověkem. Les leckdy ukrývá ještě krvelačnější netvory, které středověku odkázalo pohanství: třeba provensálského draka, jehož zkrotila svatá Marta. Tak se lesy stávají, mimo tyto až příliš skutečné hrůzy, světem nadpřirozených a hrůzostrašných legend. Ardenský les s nestvůrným kancem, útočiště čtyř synů Aymonových, v němž se svatý Hubert z lovce stává poustevníkem a svatý Thibault z Provins z rytíře poustevníkem

a uhlířem, les Brocéliande, dějiště kouzel Merlinových a Vivianiných, les Oberonův, kde Huon z Bordeaux podléhá čarům trpaslíkovým, les v Odenwaldu, kde Siegfried končí svůj tragický lov pod ranami Hagenovými, les u Mansu, kde nebláze bloudí Berta Velkonohá a kde zešlil nešťastný král Francie Karel VI.

■ Jestliže většina lidí středověké západní Evropy má často po celý svůj život jako horizont okraj lesa, neměli bychom si nicméně středověkou společnost představovat jako svět usedlých, nehybných lidí, připoutaných ke kousku půdy obklopenému lesem. Lidé středověku měli nesmírnou, až zarážející pohyblivost.

Lze ji vysvětlit. Vlastnictví jako materiální nebo psychologickou skutečnost středověk téměř nezná. Od vesničana až po pána každý jednotlivec, každá rodina má jen více nebo méně rozsáhlé právo dočasného vlastnictví, právo užívání. Každý má nad sebou nejenom pána nebo někoho, kdo má větší právo a může ho násilím připravit o půdu — manskou držbu nebo panské léno —, ale právo samo přiznávat pánovi legitimní možnost odejmout nevolníkovi nebo vasalovi jeho pozemkový majetek pod podmínkou, že mu udělí jiný rovnocenný, leckdy od dřívějšího velmi vzdálený. Normanští páni přesídlivší do Anglie, němečtí rytíři usazující se na východě, feudálové z Ile-de-France zmocňující se na jihu lén díky křížové výpravě proti albigenským nebo ve Španělsku v průběhu reconquisty, křížáci všech odstínů získávající panství na Morei nebo ve Svaté zemi, všichni se s lehkým srdcem stěhují z vlasti, neboť sotva jakou vlast mají. Vesničan, jehož pole jsou jenom více nebo méně odvolatelnou pánovou zápůjčkou a která obec často znovu rozděluje podle střídání kultur a rolí, je ke své půdě připoután jen panskou vůlí, které rád uniká nejdřív útekem, později právní emancipací. Stěhování venkovského lidu, individuální nebo kolektivní, je jeden z důležitých jevů středověké demografie a středověké společnosti. Na cestách rytíři a venkovský lid potkávají kleriky řádně cestující nebo uprchlé z kláštera, celý ten svět potulných mnichů, proti nimž se marně usnášejí koncily a synody, studenty putující do škol nebo na slavné univerzity — nepraví se v jedné básni z 12. století, že vyhnanství (*terra aliena*) je nezbytným údělem scholára? —, poutníky a tuláky všeho druhu.

Nejenomže je doma většinou nedrží žádný materiální zájem, ale na cesty je poháněn sám duch křesťanského náboženství. V tomto pozemském vyhnanství je člověk jen věčným poutníkem, tak učí církev, která ani příliš nepotřebuje opakovat slova Kristova: »Zanech všecko a následuj mě.« Tak početní jsou ti, co nemají nic nebo tak málo, že odcházejí s lehkým srdcem. Jejich hubené zavazadlo se vejde do poutnické mošny, ti méně chudí mají v kapse pár mincí v době, kdy peníze jsou dávnou vzácností; bohatší truhlíci, do níž ukládají nejdůležitější část svého jmění, pár cenných předmětů. Když se pocestní a poutníci zatíží zavazadly — pan de Joinville a jeho druh hrabě ze Saarbrückenu odjíždějí roku 1248 na křížovou výpravu obtíženi truhlami, které vozíky dopraví do Auxonne a lodi odvezou po Saôně a Rhôně do Arles —, odumře nejen duch křížových výprav, ale i chuť cestovat, středověká společnost se stane společností usedlých lidí a středo-

věk, doba putování a jízd na koni, bude brzy u konce; ne že by pozdní středověk neznal toulky světem, ale od 14. století jsou potulní lidé tuláci, zatracenci — předtím to byli normální lidé, kdežto potom jsou normálními lidmi lidé usedlí. Avšak v očekávání této únavy se celý putující středověk rozrůstá a každou chvíli se s ním setkáváme v ikonografii. Nástrojem těchto potulných lidí, který se stal rychle symbolem, je hůl, poutnická hůl ve formě berly, s níž shrbeni kráčejí poustevník, poutník, žebrák, nemocný. Neklidný zástup, jež symbolizují ještě slepci, třeba ti z fabliau: »Jednou se stalo, že se po cestě poblíž Compiègne ubírali tři slepci\*, a nikdo je nedoprovázel a neukazoval jim cestu. Všichni tři měli dřevěnou misku; všichni tři byli nuzně oděni. Putovali tak do Senlis.« Znepokojivý zástup, k němuž nemá důvěru církev ani moralisté. Poutnictví samo, jež často zakrývá obyčejné tuláctví, lichá zvědavost — středověká forma turistiky — budí lehkou podezření. Honorius Augustodunensis\* už v 12. století má sklon je odsuzovat, odrazovat od něho. »Má to nějakou cenu,« ptá se žák v jeho *Elucidariu*, »putovat do Jeruzaléma nebo navštěvovat jiná posvátná místa?« A učitel odvětí: »Lépe je darovat chudým peníze, jichž by bylo na cestu zapotřebí.« Jediná pouť, kterou uznává, je ta, jejíž příčinou a účelem je pokání. Vskutku velice záhy, a to je příznačné, pouť není aktem touhy, nýbrž pokání. Sankcionuje každý těžký hřích, je trestem, ne odměnou. Co se týče těch, kdo ji podnikají »ze zvědavosti nebo okázalosti«, jak znovu říká učitel v *Elucidariu*, »jediným ziskem, který z toho mají, je to, že viděli půvabná místa nebo krásné památky anebo že ukojí potřebu okázalosti, po které toužili.« Potulní lidé jsou nešťastníci a turistika bláhovost.

Politováníhodnou skutečností pouti — aniž zacházíme až k tragickému případu křížáků, kteří cestou zahynuli hladem nebo byli povražděni nevěřícími — je často příběh chudáka, na němž vypráví *Zlatá legenda*. »Kolem léta Páně 1100 se jeden Francouz ubíral k svatému Jakubu v Compostele se ženou a syny, dílem aby unikl nákaze, která kormoutila jeho rodný kraj, dílem aby spatřil hrob toho světce. V městě Pamplona mu žena zemřela a jejich hostitel ho připravil o všechny peníze, sebral mu i kobyly, na jejímž hřbetě vzal děti. A tak nebohý otec vzal své dvě děti na ramena a ostatní vlekl za ruce. Muž, který jel kolem na oslu, se nad ním slitoval a daroval mu osla, aby mohl na hřbet zvířete posadit své děti. Když Francouz přijel k svatému Jakubu v Compostele, spatřil světce a ten se ho zeptal, jestli ho poznává, a pravil mu: „Já jsem apoštol Jakub. To já jsem ti dal osla, aby ses sem dostal, a dám ti ho znovu, aby ses odsud vrátil . . .“«

Jenže kolika poutníkům se nedostalo pomoci zázračného osla . . .

Při cestování věru není nouze o zkoušky ani o překážky. Všude, kde je to možné, se nepochybně využívá vodních cest. Ale zbývají velká území souše, která je třeba přejít. Jenže vynikající síť římských cest skoro vymizela, zničily ji barbarské vpády, nebyla udržována a byla ostatně špatně přizpůsobena potřebám středověké společnosti. Pěší a jezdcé, kteří se přepravují hlavně na hřbetech soumarů nebo na starobylych vozících a kteří nespěchají — rádi si zajedou, aby se vyhnuli

hradu loupežného rytíře nebo aby naopak navštívili některou svatyni —, římská cesta, přímá, dlážděná, cesta vojáků a úředníků, příliš nezajímá. Putují po pěšinách, po cestách sítí různých tras bloudících mezi několika pevnými body: městy, v nichž se konají trhy, poutními místy, mostem, brodem nebo průsmykem. Kolik překážek je třeba překonat: les s jeho nebezpečím a hrůzou, protínaný nicméně stezkami — Nicolette »kráčí po staré stezce v hustém lese a přichází k cestě v místě, kde se křížuje sedmero cest procházejících krajem« —, lupiče, rytíře nebo lidi sprosté, číhající v lesním úkrytu nebo na vrcholku skály — Joinville plavící se po Rhôně se zmiňuje o hradu »Roche de Glun, jež král dal zbořit, poněvadž jeho pán jménem Roger byl obžalován, že olupuje poutníky a kupce« —, nesčetné poplatky vybírané ze zboží, ale často i na obyčejných pocestných, na mostech, v průsmycích a na řekách, špatně udržované cesty, kde člověk zapadne do bláta tak snadno, že řídit volské spřežení dokáže jen zkušený vozka.

Hrdina chanson de geste jako Bertrand z *Jizdy do Nîmes*, synovec Vilém Oranžského, se zesměšní, když se chce převléci za vozku. Středověká cesta je zoufale dlouhá, pomalá. Sledujeme-li ty pocestné, kteří nejvíc spěchají, kupce, zjistíme, že délka denních úseků je různá od 25 do 60 kilometrů podle povahy terénu. Trvá dva týdny, než se dorazí z Bologne do Avignonu, dvaadvacet dní z trhů v Champagni do Nîmes, jedenáct až dvanáct dní z Florencie do Neapole. A přece se středověká společnost neustále hýbala »jakýmsi Brownovým pohybem, zároveň stálým i nestálým«, jak řekl Marc Bloch. Lidé středověku se skoro všichni vyvíjejí rozporně mezi těmito dvěma dimenzemi: omezené obzory mýtiny, na které žijí, a vzdálené obzory celého křesťanského světa, kde každý může okamžitě odejít z Anglie do Santiaga de Compostela nebo do Toleda, jako ti angličtí klerikové 12. století chtějí arabské kultury; z Aurillacu do Remeše, do Vichu v Katalánsku, do Ravenny a do Říma, jako Gerbert už na konci 10. století; z Flander do maloasijské Akky, jako tolik křížáků; od břehů Rýna k břehům Odry nebo Visly, jako tolik německých kolonistů. Jedinými skutečnými dobrodruhy v očích středověkých křesťanů jsou ti, kdo překročí hranice křesťanského světa: misionáři nebo obchodníci, kteří dorazí do Afriky, na Krym, kteří proniknou do Asie.

Rychlejší je cesta po moři. Když jsou větry příznivé, může loď urazit až 300 kilometrů za čtyřadvacet hodin, ale nebezpečí je zde ještě větší nežli na zemi. Příležitostná rychlost může být kompenzována v zoufalství uvádějícím bezvětřím nebo protivětry a protiproudy.

Nasedněme s Joinvillem na loď do Egypta: »Na moři se nám přihodila podivná věc: u berberského pobřeží jsme se octli před zcela okrouhlou horou. Byla hodina nešpor. Pluli jsme celý večer a říkali jsme si, že jsme urazili dobrých padesát mil, když tu druhý den jsme se znovu octli před toutéž horou. A tak se nám to stalo dvakrát nebo třikrát.«

Toto opoždění je ještě maličkost, pomyslíme-li na piráty a na bouře. Joinville brzy odhalí bláhovou troufalost »dobrodružných kupců«: »Usoudil jsem, že je

velice nerozumný ten, kdo si troufne vydat se v takové nebezpečí s majetkem svého bližního anebo ve stavu smrtelného hříchu; neboť člověk večer usne a neví, neskončí-li druhý den ráno na dně mořském.«

Málo stereotypních obrazů, zatížených však živě pocíťovanou realitou, mělo ve středověku větší úspěch než klišé lodi v bouři. Žádný epizodický motiv se neopakuje v životopisech početných světců pravidelněji než motiv plavby, skutečné nebo symbolické, zobrazené na tolika iniciálách a mozaikových oknech. Žádný zázrak nebyl víc rozšířen nežli zázračný zásah světce, který utiší bouři nebo vzkřísí trosečníka. Tak třeba svatý Mikuláš ve *Zlaté legendě* Jakuba de Voragine: »Jednou se lodníci octli na moři v nebezpečí a takto se modlili se slzami v očích: „Svatý Mikuláši, sluho Boží, je-li pravda, co nám o tobě říkali, učiň, abychom to teď pocítili!“ Tu se jim zjevil kdosi mající podobu světce a pravil jim: „Volali jsme mě, jsem tady!“ A začal jim pomáhat s plachtami a s lany a s ostatní lodní výstrojí, a bouře ihned ustala.«

Ale od této chvíle je třeba chápat, jakým způsobem les, cesta a moře uvádějí do pohybu vnímavost středověkých lidí. Nepůsobí na ně tolik svými reálnými aspekty, svou skutečnou nebezpečností, jako symboly, které vyjadřují. Les, to je temnota, nebo jako v »písni z dětství« minnesängra Alexandra tuláka — »der wilde Alexander« — doba se svými přeludy, moře, to je svět a jeho pokušení, cesta, to je hledání a pouť.

Na druhé straně navazují lidé středověku kontakt s fyzickou skutečností prostřednictvím mystických a pseudovědeckých abstrakcí.

Příroda, to jsou pro ně čtyři živly, z nichž je složen vesmír i člověk, vesmír v malém, mikrokosmos. Jak to vysvětluje *Elucidarium*, tělesný člověk je utvářen čtyřmi živly, »a proto se mu říká mikrokosmos, to jest zmenšený svět. Opravdu se skládá ze země: masa, vody: krve, vzduchu: dechu a ohně: tepla.«

Směrem od nejučenějších lidí k největším nevzdělancům se táž představa vesmíru degraduje. Protože christianizace je více či méně živena starými pohanskými symboly a mýty, ztělesňuje představa vesmíru síly přírody v podivné kosmografii: čtyři řeky ráje, čtyři větry nesčetných větrných růžic z rukopisů po způsobu čtyř živlů vkládají svůj obraz mezi realitu přírody a lidskou vnímavost. Jak uvidíme, musejí lidé středověku urazit dlouhou cestu, aby se za clonou symbolismu setkali s fyzickou skutečností světa, ve kterém žijí.

Šíře těchto pohybů, těchto migrací, těchto vzruchů, těchto cest je ve skutečnosti neobyčejně omezená. Zeměpisný obzor je obzorem duchovním, obzorem křesťanského světa. Více než nepřesné znalosti učenců v kosmografii — obecně připouštějí, že Země je kulatá, nehybná a ve středu vesmíru, a po Aristotelovi si představují soustavu soustředných koulí nebo od počátku 13. století čím dál víc systém složitější a bližší skutečnému pohybu planet podle Ptolemaia — je překvapující právě fantazie středověké geografie, míří-li za hranice Evropy a oblasti Středozemního moře. Ještě pozoruhodnější je teologická koncepce, inspirující až do 13. století křesťanskou geografii a kartografii. Všeobecně je uspořádání Země

určováno vírou, že jejím středem, pupkem, je Jeruzalém a že Východ, jež mapy nejčastěji situují nahoru, tam, kam my umísťujeme sever, vrcholí horou, nedávno identifikovanou jako Tacht-i-Sulajmán v Ázerbájdžánu, kde se nachází pozemský ráj a odkud vytékají čtyři rajske řeky: Tigris, Eufrat, Pion, obvykle považovaný za Gangu, a Gehon, což je Nil. Matné znalosti, které křesťané mají o těchto řekách, vyvolávají některé těžkosti. Snadno se pletou. Vykládá se, že známé prameny Tigridu a Eufratu nejsou prameny původními, které vyvěrají na úbočí hory Eden a jejichž vody se dlouho ztrácejí v písku pouště, nežli se znovu vynoří. Co se týče Nilu, Joinville ve svém vyprávění o sedmé křížové výpravě do Egypta potvrzuje, že muslimové, zadrženi vodopády, nemohli doplout k jeho bájnemu, ale skutečnému prameni.

»Nyní se sluší promluvit o řece protékající Egyptem a pramenící v ráji . . . Na místě, kde Nil vtéká do Egypta, lidé přivyklí této práci vrhají večer do řeky roztažené sítě; a když nastane jitro, naleznou tam drahocenné zboží, které se do té země dováží, zázvor, rebarboru, aloe a skořici. Toto koření prý pochází z ráje, vítr je prý shazuje z rajsých stromů, jako káci uschlé dřevo v lese . . .

V té zemi se vypráví, že babylónský sudán (sultán) se častokrát snažil vyzvědět, kde ta řeka pramení; vyslal za tím účelem své lidi . . . ti vypravovali, že hledali pramen té řeky a že dorazili k velkému pahorku z otesaných skal, na nějž nebylo možno vystoupat. Z toho pahorku stékala řeka; a jim se zdálo, že vrchol hory je porostlý velkou spoustou stromů . . . «

Indický oceán, jenž je považován za nedosažitelný, je zásobárnou snů, v nichž se vybíjejí neukojené touhy chudobného a spoutaného křesťanstva: sen o bohatství spojený s ostrovy, s ostrovy drahých kovů, vzácného dřeva a koření. Marco Polo\* tam spatří nahého krále pokrytého drahými kameny; fantastický sen zaplněný lidmi, bájnými zvířaty a nestvůrami, sen o hojnosti a výstřednosti vysněný světem chudoby a omezenosti, sen o odlišném životě, o zrušení tabu, o svobodě tváří v tvář přísné morálce ukládané církví, kouzlo světa úchylné požívačnosti, koprofágie, kanibalismu, nudismu, polygamie, sexuální volnosti a nespoutanosti. Nejpodivnější je, že když se křesťan výjimečně opováží a vydá se tam, nalezne tam divy: Marco Polo se tam setká s lidmi, jimž narostly ocasy »velké, jako mají psi,« a s jednorozci, což jsou asi nosorožci, ale kteří ho zklamou: »Na pohled je to tuze škaradé a odporné zvíře. Vůbec není takové, jak je tady u nás líčíme a popisujeme, když tvrdíme, že se nechá od každé panny chytit za předek.«

Země je pro středověké lidi, kteří převzali ústní podání od zeměpisců starověku, nepochybně rozdělena ve tři části: Evropu, Afriku a Asii, ale každá z nich se hledí ztotožnit s jednou náboženskou oblastí, a anglický poutník, který napsal *Cestovní deník třetí křížové výpravy*, zjišťuje: »A tak dvě části světa útočí na tu třetí, a Evropa, která nicméně celá neuznává Kristovo jméno, musí bojovat s dvěma ostatními.« Tato Evropa, které přítomnost muslimů ve Španělsku brání, aby byla totožná s křesťanstvím, zůstává pro obyvatele Západu nepřijemným, školským, abstraktním pojmem.

Realitou je křesťanství. Právě ve vztahu k němu středověký křesťan definuje zbývající část lidstva, určuje své místo vzhledem k ostatním. A nejprve vzhledem k Byzantincům.

Byzantinec je od roku 1054 rozkolník. Ale i když je toto obvinění z odluky, odštěpení závažné, Západoevropané je nedokáží správně definovat, rozhodně ne správně je pojmenovat. Přes teologické neshody — zvláště v otázce »filioque«, neboť Byzantinci odmítají dvojí původ Ducha svatého, který podle nich pochází jen z Otce, a nikoliv ze Syna — a hlavně přes institucionální spor, když konstantinopolský patriarcha odmítne uznat svrchovanost papeže, Byzantinci byli také křesťani. Už v polovině 12. století, v době druhé křížové výpravy, jsme svědky toho, jak západoevropský fanatik biskup z Langres, který už sní o dobytí Konstantinopole a nutí k tomu francouzského krále Ludvíka VII., prohlašuje, že Byzantinci nejsou »křesťany ve skutečnosti, ale jen podle jména«, že se prohřešují kacířstvím, a silná strana v křížáckém vojsku soudila, že »Řekové nejsou vůbec křesťané a že zabíjet je je úplná maličkost«. Tento antagonismus byl výsledkem oddálení, které se od 4. století změnilo v propast. Jedni i druzí si už přestali rozumět, zejména Západoevropané, kteří, i ti nejučenější, neznali řečtinu: *graecum est, non legitur*.

Toto nepochopení se pozvolna změnilo v nenávisť, dceru nevědomosti. Latini pocíťují vůči Řekům jakousi směs chtivosti a opovržení, která pramení z více či méně potlačovaného pocitu vlastní méněcennosti. Latini Řekům vyčítají, že jsou přepjatí, zbabělí, zrádci. Hlavně jim vyčítají, že jsou bohatí. To je reflex chudého barbarského válečníka vůči civilizovanému boháči.

Už roku 986 se Langobard Liutprand, biskup cremonský, vyslanec německého císaře Oty I., vyslaný do Konstantinopole, odtamtud vrací s nenávisť v srdci, vyvolanou nedostatkem ohledů, s kterým se tam setkal. Nevmetl mu basileus Nikeforos do tváře: »Vy nejste Římané, ale Langobardi!« Na což on odpovídá: »Romulus byl bratrovrah, historie to dokazuje a praví, že založil útulek pro neplatící dlužníky, uprchlé otroky, vrahy, odsouzence na smrt a že se obklopil houfem podobných lidí, které nazval Římany; my Langobardi, Sasové, Frankové, Lotrinci, Bavoři, Suebové a Burgundi těmito lidmi tak pohrdáme, že když se rozzlobíme, nemáme pro své nepřátele jiné urážky nežli slovo Říman!, v němž je obsažena všechna nízkost, všechna zbabělost, všechna chamtivost, všechna zhýralost, všechna lež, a ještě hůř, které je zkráceným označením všech neřestí . . . « A výtky náboženská, ještě než došlo k schismatu: »U vás se zrodilo veškeré kacířství, u vás se mu dařilo; my lidé ze Západu jsme je udusili, my jsme je zničili.« Aby bylo pokoreni dovršeno, byzantští celníci Liutpranda při odjezdu připraví o pět purpurových pláštů, jejichž vyvezení bylo zakázáno: systém nepochopitelný barbarovi žijícímu v primitivním ekonomickém zřízení. Proto nová urážka: »Tihle změkčili, zženštili lidé s širokými rukávy, s tiarami a turbany na hlavách, lháři, kastráti, ke všemu lhotejní, si chodí v purpurových pláštích; a hrdinové, muži plní síly, vyznající se ve válce, naplnění vírou a láskou k bližnímu, poslušní Pánaboha a ctností, ti nikoliv!«

Když se západní vojsko čtvrté křížové výpravy roku 1203 chystá dobýt Konstantinopole, oficiální záminkou k tomu je, že císař Alexios III. je uchvatitel, avšak církevní činitelé vyslovují náboženské pochybnosti některých laiků a zdůrazňují rozkolnictví Byzantinců. »Biskupové a klerici ve vojsku mluvili shodně,« píše kronikář Robert z Clari, »a usoudili, že bitva je spravedlivá a že mohou na Byzantince zaútočit, neboť v dřívějších dobách se podřizovali římskému zákonu, a teď se mu už nepodřizují. A tak zaútočit na ně, prohlásili biskupové, není hříchem, ale naopak dílem veliké zbožnosti.«

Sjednocení církvi, to jest usmíření Byzance s Římem, bezpochyby zůstává skoro nepřetržitě na pořadu jednání, a k jednáním docházelo za Alexia I. roku 1089, za Jana II. roku 1141, za Alexia III. roku 1197 a skoro za každého císaře od poloviny 13. století do roku 1453. Zdálo se dokonce, že k sjednocení dojde na lyonském koncilu roku 1274 a naposledy na koncilu ve Florencii roku 1439.

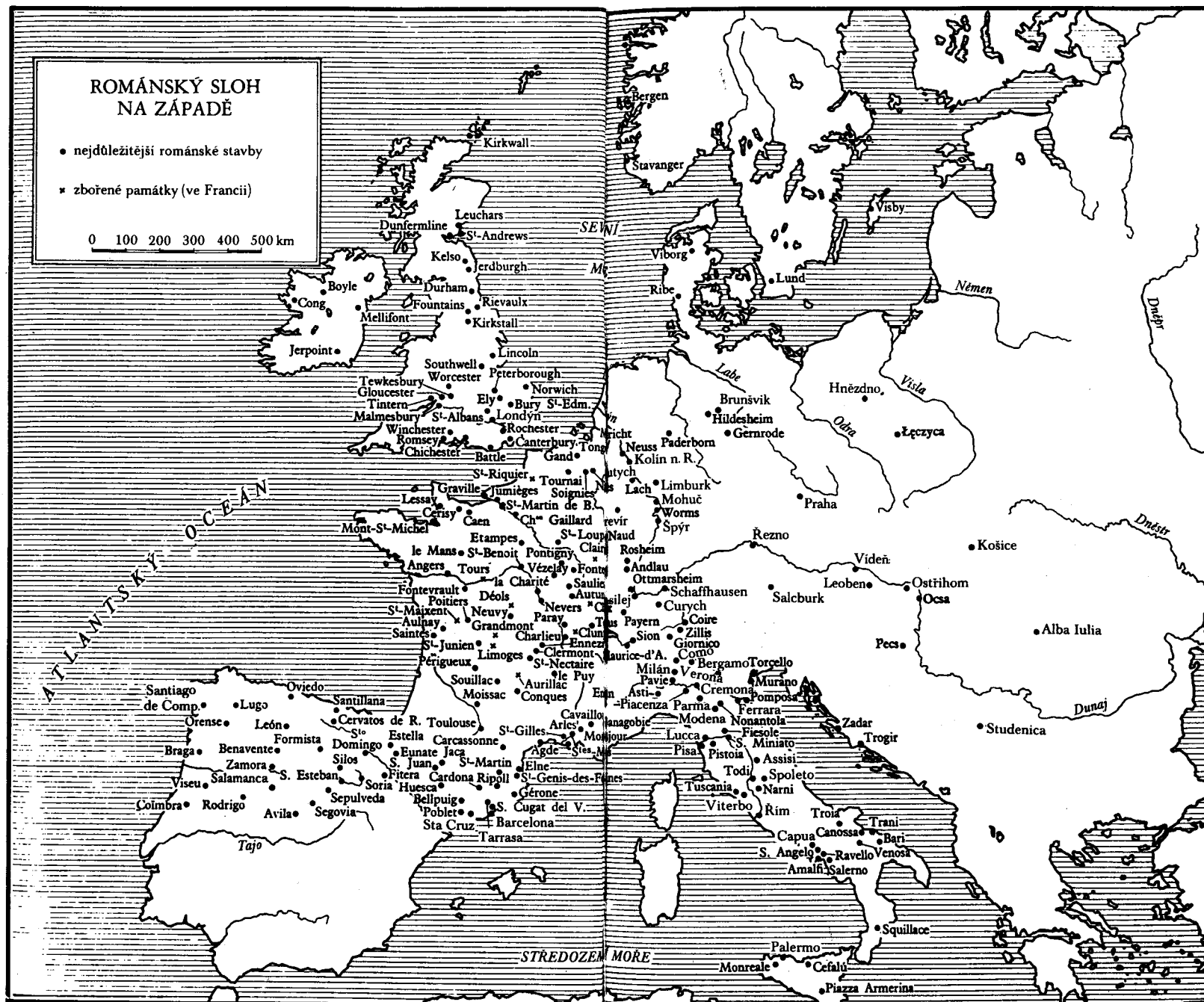
Avšak útoky vedené proti byzantskému císařství ze strany Normanů Roberta Guiscarda roku 1081, Bohemunda roku 1185, dobytí Konstantinopole Západoevropany 13. dubna 1204 a nezdár ve sjednocení církvi byly zaviněny bytostným nepřátelstvím těch, kteří se hanlivě nazývali Latini (a ne křesťané) a Řekové (a ne Římané). Nepochopením drsných barbarů, stavějících svoji prostotu proti vymělkovanosti této kultury, která si potrpí na ceremoniál a na věkovitou uhlazenost, ustrnulou v etiketu. Roku 1097 při přijetí křížáků z Lotharingie Alexiem I. se jeden z nich, popuzený touto etiketou, posadí na basileův trůn, »protože mu připadá, že není slušné, aby jediný člověk seděl, když tolik chrabrých válečníků stojí.«

Stejně jsou reakce u Francouzů za druhé křížové výpravy. Nevole Ludvíka VII. a jeho rádců vůči chování byzantských vyslanců a nabubřelé řeči jejich slavnostních proslavů. Biskup z Langres, »jemuž je krále líto a který nemůže snést dlouhé věty řečnickovy a tlumočnickovy«, jim praví: »Bratři, nemluvte laskavě tak často o králově slávě, vznešenosti, moudrosti a zbožnosti; on se zná a my ho taky známe; řekněte mu tedy hbitěji a bez tolikerých okolů, co na něm chcete.«

Dále rozpor v politických tradicích. Lidé západní Evropy, pro které je hlavní politickou ctností daný slib — věrnost — feudála, viní byzantské metody, sloužící státním zájmům, z pokrytectví. »Neboť u vás,« píše ještě Eudes z Deuil, francouzský kronikář druhé křížové výpravy, »je obecně přijatým názorem, že by se nikomu neměla vyčítat věrolomnost, které se dopustí v zájmu svatého císařství.«

Této latinské nenávisti odpovídá řecký odpor. Anna Komnénovna, dcera císaře Alexia, která zažila Západoevropany první křížové výpravy, líčí je jako obhroublé, tlachavé, naduté, vrtkavé barbary. Jsou to válečníci, a Řekové, lidé obchodu, si hnusí válku, odmítají myšlenku svaté války a jsou jako Anna zděšení ze všech těchto církevních hodnostářů, biskupů a kněží, kteří se osobně účastní bojů. Jak lze zároveň být člověkem Božím a »člověkem krve prahnoucím po zabíjení?« Byzantince především odpuzuje chamtivost Západoevropanů, »ochotných za obolos prodat ženu a děti.«

Konečně poslední, co Latini Byzantinci vyčítají, a první, po čem baží, je její bo-



hatství. Obdiv a úžas inspirují všechny kronikáře prvních křížových výprav, procházející Konstantinopolí, ke skvělým popisům. Pro tyto barbary žijící nučně v primitivních tvrzích nebo ubohých vsích — západní »města« mívají jen několik tisíc obyvatelů a urbanismus je v nich neznámou věcí — je Konstantinopol se svým asi miliónem obyvatel, s bohatstvím svých památek a se svými obchody zjevením města: křížáci jsou dojemní a Eudes z Deuil nám ukazuje, jak nakupují nebo jak řečtí kupci docházejí až do jejich stanů. »Tak jsme kupovali košili za méně než dva denáry a třicet košil za tři solidy bez jedné marky.« Foulcher ze Chartres jako mnoho jiných valí roku 1097 oči: »Jak vznešené a krásné město je Konstantinopol! Kolik tu člověk vidí klášterů a paláců postavených s úžasným uměním! Kolik děl, na něž hledíme s údivem, je vidět všude na náměstích a ulicích! Bylo by příliš zdlouhavé a příliš nezáživné podrobně popisovat, jakou přemíru bohatství všeho druhu, zlata, stříbra, nejrůznějších látek a svatých ostatků najde člověk v tomto městě, kam neustále spousta lodí přiváží všechny věci, které lidé potřebují...«

Nejvíce ze všeho lákají ostatky. Zde je podle Roberta z Clari soupis relikvií, které křížáci roku 1204 našli v jediném kostele Panny Marie na ostrově Faru: »Našli tam dva kusy dřeva z pravého kříže Kristova, veliké jako lidská noha a dlouhé na půl sáhu. A našli tam také železo z kopí, jímž byl proboden bok našeho Pána, a dva hřeby, které měl vraženy do rukou a do nohou. A našli tam též ve skleněné baňce velkou část jeho krve; a našli tam taky suknicí, kterou měl na sobě a ze které ho svlékli, když ho odváděli na horu Kalvárii, a našli tam také posvěcenou korunu, již byl korunován a která byla z hlodáše tak špičatého jako hroty šídel. A našli tam též šat Panny Marie a hlavu svatého pana Jana Křtitele a tolikero jiných drahocenných ostatků, že je nedovedu popsat.« Vybraná kořist pro zbožné zloděje, kteří svůj lup uchovávají, a pro chtivé drancovníky, kteří jej draze prodají.

Byzanc je ve středověku i pro Západoevropany, kteří nehleděli s obdivem na její divy, zdrojem téměř všeho bohatství, protože latinský dovoz nejvzácnějšího zboží přichází odtamtud, ať už je Byzanc vyrábí, nebo rozděljuje. Odtamtud přicházejí drahé látky — hedvábí zůstává dlouhou dobu tajemstvím, které Byzanc v 6. století uloupila Číně —, zlaté peníze, které se nezmění až do konce 11. století a jimž, těmto »dolarům středověku«, budou obyvatelé západní Evropy říkat zcela prostě byzantské, »bezanty«.

Kolik pokušení tváří v tvář tomuto bohatství!

V duchovní oblasti se stále jen přejímá, často s obdivem a vděčností. Západní teologové 12. století objevují, nebo znovuobjevují, řeckou teologii a někteří vítají toto světlo přicházející z Východu: *orientale lumen*. Alain z Lille dokonce pokorně dodává: *Quia latinitas penuriosa est . . .* »Neboť latinská vzdělanost je chudá.«

Ještě lze usilovat o soupeření s Byzancí, a jedním z nejzvláštějších postojů středověké západní Evropy, hledící se zbavit byzantské skutečnosti i byzantského mýtu, je ono smyšlené ponižování, znázorněné v podivné *chanson de geste*

*Putování Karla Velikého* v druhé polovině 12. století. Karel Veliký, vracející se s dvanácti páry z Jeruzaléma, projíždí Konstantinopolí, kde ho okázale přijme král Hugo. Po bohaté hostině se císař a jeho druhové, trochu opilí, baví ve svém pokoji tím, že se »v žertu chvástají«, to jest předhánějí se ve smyšleném vyprávění, přičemž každý se snaží co nejvíc se vychloubat neobyčejným hrdinstvím, neboť tento druh žertovného chvastounství byl ohroublou formou rytířského humoru. Chvastounské příběhy Franků zesměšňují, jak tušíme, krále Huga a jeho Řeky; zejména Roland si troufne zatroubit na roh takovou silou, že tím Hugovi ožehne knír. Byl by to jen bezvýznamný žert, kdyby byzantský špeh, ukrytý za sloupem, všecko nevyslechl a rychle to králi Hugovi nedonesl. Ten se rozzuří a vyzve své hosty, aby vykonali to, čím se vychlouvali. Božský zásah Frankům skutečně umožní to, čím se v žertu chvástali, a poražený král Hugo se prohlásí manem, vasalem Karla Velikého a uspořádá velkou hostinu, při které oba císaři mají na hlavě zlatou korunu.

Avšak toto básnické odreagování nemohlo uspokojit tolik nahromaděné chřtivosti a zášti. Výsledkem latinské žárlivosti na Byzantince je útok z 13. dubna 1204, ono divoké vraždění mužů, žen a dětí a plenění, při němž se konečně ukojila závist a nenávisť. »Od stvoření světa nebyla nikdy v jednom městě získána podobná kořist,« praví křížácký historik Villehardouin, a byzantský kronikář Niketas Choniates píše: »Saraceni sami jsou dobří a soucitní ve srovnání s těmito lidmi, kteří nesou na rameni Kristův kříž.«

■  
Nepřátelství vůči Byzantincům se pro středověké křesťany, kteří s nimi byli ve styku, neobešlo bez morálních otřesů. Ve vztahu k muslimům nebylo, zdá se, problémů. Muslim je nevěfci, vyvolený nepřítel a spolčovat se s ním nepřipadá v úvahu. Protiklad mezi křesťany a muslimy je naprostý, jak to definoval papež Urban II., když v Clermontu roku 1095 vyhlašoval první křížovou výpravu: »Jaká by to pro nás byla hanba, kdyby toto nevěfci plemeno, právem tak opovržené, ztratilo lidskou důstojnost, mrzký otrok ďáblův, zvítězilo nad vyvoleným národem Boha všemohoucího . . . Na jedné straně budou bidáci zbavení opravdového majetku, na druhé lidé zahrnutí skutečným bohatstvím, na jedné straně budou bojovat nepřátelé Hospodinovi, na druhé jeho přátelé.« Jak pravil papež, křesťané vidí v muslimech »podlidi«. V *chanson de geste Aliscanská pole* básník mluví o umírajícím Vivienovi a zvolá:

*Na těle patnácte mu zeje hrozných ran,  
jedinou nepřežil by žádný musulman.*

Mohamed je jedním z nejhorších strašáků středověkého křesťanstva. Znepokojuje křesťanskou obrazotvornost v apokalyptické vizi. Objevuje se jen v souvislosti s Antikristem. Podle Petra Ctihodného, opata v Cluny v polovině 12. století, radí se v hierarchii Kristových nepřátel mezi Aria a Antikrista; podle Joachima

de Flore na konci toho století »ohlašuje Antikrista, jako Mojžíš ohlašoval Ježíše«. Karikatura na okraji jednoho rukopisu z roku 1162 — latinského překladu koránu — představuje Mohameda jako netvora.

Nicméně dějiny postojů středověkých křesťanů vůči muslimům jsou dějinami proměn a odstínů. Už v 9. století Álvaro de Córdoba nepochybně vidí v Mohamedovi šelmu z Apokalypsy. Ale Paschasius Radbertus, když mluví o základním antagonismu — jež dobře postihuje v jeho geografickém střetání — mezi křesťanstvím, které by se mělo rozšířit po celém světě, a islámem, který mu vyrval rozsáhlý okruh země, pečlivě rozlišuje mezi muslimy, kterým se dostalo poznání Boha, a pohany, kteří o něm pranic nevědí. Až do 11. století křesťanské pouti do Palestiny dobyté muslimy probíhají pokojně a apokalyptický obraz islámu se rýsuje jedině u některých teologů. Vše se mění v průběhu 11. století, kdy křížové výpravy jsou připravovány a pak organizovány s pomocí celé propagandy, která do čela křesťanské nenávisti staví služebníky Mohamedovy. Chansons de geste jsou svědky tohoto momentu, v němž se mísí vzpomínky na islámsko-křesťanskou symbiózu na hranicích těch dvou oblastí a potvrzení srážky od té chvíle nelitostné. V Malém Karlovi (*Mainet*), gestě o malém Karlovi Velikém, tj. o jeho dětství, jsme svědky toho, jak hrdina slouží saracénskému králi z Toleda a dostává od něho rytířský titul, ohlas španělské historicko-legendární reality vtělené v Cidovi. Ale Karel Veliký a skoro všichni rekové chansons de geste jsou zároveň podání tak, jako by v nich planula jediná touha: bojovat proti Saracénům a zvítězit nad nimi. Od těch dob existuje celá mytologie, kterou lze shrnout v souboj křesťanského rytíře a muslima. Zápas s nevěřícími se stává konečným cílem rytířského ideálu. Nevěřící budou ostatně napříště považováni za pohany, zatvrzelé pohany, kteří s konečnou platností odmítli pravdu, obrácení na víru. V bule o svolání čtvrtého lateránského koncilu roku 1213 Inocenc III. svolával křesťany ke křížové výpravě proti Saracénům, které nazývá pohany, a Joinville ustavičně označuje muslimský svět slovem »pohanstvo«.

A přece přes tuto staženou oponu mezi křesťany a muslimy, kteří ji, zdá se, zvedají, jen aby bojovali, přes tuto válečnou hranici neustále pronikají mírové proudy a výměna, a dokonce nabývají na síle.

Především je to obchodní výměna. Papežská moc marně uvaluje embargo na křesťanské zboží určené pro muslimský svět, podloudný obchod tyto zákazy marní. Papežové nakonec připouštějí výjimky, trhliny v této blokadě, již křesťané trpí více než muslimové, a vydávají dokonce povolení. Mistry v této hře se stávají Benátčané. Například roku 1198 dosahují od papeže přiznání, že nemají zdroje obživy v zemědělství a že mohou žít pouze z obchodu, a dostávají od Inocence III. povolení obchodovat »se sultánem alexandrijským«, pravda s výjimkou strategických produktů, které papežství dalo na černou listinu závaznou pro křesťanský svět: železa a zbraní, smoly, dehtu, stavebního dříví a lodí.

Dále je to výměna intelektuální. Ne že by mnoho křesťanských intelektuálů bylo v pokušení přejít na druhou stranu. Jedině Abélard\*, znechucený honem na čarodějnice, vedeným proti němu jeho litymi protivníky, zdá se, na to jeden čas

pomýšlel. »Zmocnilo se mě,« přiznává, »takové zoufalství, že jsem se chystal odejít z křesťanského světa a přejít k pohanům a zabezpečit si za nějaký poplatek klidný a křesťanský život uprostřed nepřátel Kristových.« Ale uprostřed křížových válek se na křesťanský svět valí arabská věda, a jestliže nepodtní, tedy aspoň živí to, čemu říkáme renesance 12. století. To, co Arabové křesťanským učencům poskytují, je po pravdě řečeno hlavně řecká věda tezaurovaná ve východních knihovnách a znovu uvedená do oběhu muslimskými učiteli, kteří ji přinášejí až na konec západního islámského světa do Španělska, kam ji v dobách reconquisty postupně přicházejí dychtivě nasávat křesťanští klerikové. Toledo, znovu dobyté křesťany roku 1085, se stává pólém přitahujícím tyto žíznavce, k nimž v prvních dobách patří hlavně překladatelé. Muslimská věda se v křesťanském světě dokonce stala takovou módou, že jeden z nich, Adelard z Bathu, prohlašuje, že připsal často své vlastní myšlenky Arabům, aby je prosadil.

A co víc. Ve Svaté zemi, hlavním dějišti válečného střetnutí mezi křesťany a muslimy, se rychle vytvářejí vztahy mírové koexistence. Muslimský kronikář ze Španěl Ibn Žobair to ostatně s pohoršeným údivem zjišťuje při své cestě do Palestiny roku 1184: »Křesťané nechávají muslimy na svém území platit daň, která je stanovena zcela poctivě. A naopak tito křesťanští obchodníci platí ze svého zboží na území muslimském; panuje mezi nimi dokonalá shoda a spravedlnost je zachovávána za všech okolností. Válečníci se zaměstnávají válkou; lid žije dál v míru . . . Poměry v této zemi jsou z tohoto hlediska tak zvláštní, že by můj výklad nedokázal tu látku vyčerpat. Kéž Bůh svou přízní povznesse učení islámu!«

Vedle muslimů, těchto zvláštních »pohanů«, vůči nimž byla svatá válka jediným oficiálním postojem křesťanů, jeví se jiní pohané docela jinak: uctívající dosud modly, ukazují se jako potenciální křesťané. Až do 13. století, kdy je křesťanstvo v Evropě téměř definitivně konstituováno na západ od Ruska, Ukrajiny a Balkánu, rozšiřuje křesťanský svět skoro nepřetržitá misijní činnost. Jakmile jsou na pravověrnou katolickou víru obráceni ariánští nájezdníci — zejména Visigóti a Langobardi — a pak počátkem 7. století pohanští Anglosasové, tato evangelizační fronta postupuje, jak jsme viděli, na východ a na sever Evropy a splývá s germánskou expanzí. Když byla západní Germánie více či méně pokojně obrácena na křesťanskou víru anglosaskými misionáři, z nichž nejproslulejší byl svatý Bonifác\* (Winfrid), Karlovci, počínaje Karlem Velikým, jehož chování vůči Sasům je typické, zahajují tradici bojovného a násilného obrácení na víru. Jenže vůči pohanům trvá u těchto panovníků defenzivní postoj až do roku 955, roku dvojího vítězství Oty I. nad Maďary a nad východními Slovy, jímž začíná dlouhotrvající výbojná politika Germánů přistupujících k obrácení pohanů na víru násilím. Na počátku 9. století vyčítá Bruno z Querfurtu Jindřichovi II., králi Germánie dosud nekorunovanému na císaře, že vede válku s křesťany, s Poláky, a zapomíná na pohanské Lutice, které je třeba podle příkazu evangelia zbraní přinutit, aby přistoupili ke křesťanství. Napříště se *compelle in trare*, donuť vstoupit, stává vůči pohanům heslem. Tyto pohany ostatně rádi



označují přívlastkem barbari. Když ve 12. století kronikář Gallus Anonymus popisuje zeměpisnou polohu Polska, píše: »Směrem k severnímu moři má za sousedy tři velice divoké barbarské národy: Seleucii (zemi Luticů), Pomořansko a Prusko, proti nimž polský vévoda bez ustání bojuje, aby je obrátil na víru. Avšak nedokázal vyrvat z jejich srdce proradnost mečem hlásání víry ani vyhubit jejich hadí plémě mečem krveprolití.«

Ve skutečnosti je vůči tomuto výbojnému proselytismu silný odpor a hojná a pronikavá je obroda pohanství. Roku 973 ničí mohutné povstání Slovanů církevní organizaci u Veletů a Obodritů mezi Labem a Odrou; roku 1038 dochází v Polsku k lidové vzpouře ve prospěch pohanství, roku 1040 odpadají od víry zase Uhry. A Gallus Anonymus poznamenává: »Knižata těchto barbarských národů, poražená v boji polským vévodou, se často uchýlovala ke křtu, ale jakmile načerpala nových sil, zřekla se křesťanské víry a obnovila válku proti křesťanům.« Hlásání křesťanské víry skončilo skoro vždy nezdarem, když se snažilo obracet k pohanským národům a přesvědčovat lid. Zpravidla se setkávalo s úspěchem, jen když si získalo náčelníky a vládnoucí společenské skupiny. Pro Byzantince a muslimy by začlenění do římského křesťanského světa bylo úpadkem, poklesem na úroveň nižší civilizace. Pro pohany bylo přistoupení ke křesťanství naopak povýšením. To právě dobře pochopili Frank Chlodovech na počátku 6. století, Norman Rollon roku 911, Polák Měšek roku 966, Maďar Vaik (svatý Štěpán) roku 985, Dán Harald Modrozubý (950—986) a Nor Olaf Tryggveson (997—1000). Ostatně pohanské vzpoury se často znásobují sociálními povstáními, neboť lid se vrací k pohanství z nepřátelství k svým pokřesťanštělým vládcům, kteří obvykle disponují dostatečnou silou, aby toto vzepětí rychle potlačili. A tak středověké »nové křesťanství« na rozdíl od křesťanství prvotního, dlouho představovaného hlavně drobným lidem, který nakonec svou víru vnutil císaři a části vládnoucích tříd, bylo křesťanstvím přijatým shora a pod nátlakem. Nikdy nesmíme zapomenout na tuto přeměnu křesťanství ve středověku. V tomto světě násilí prvním násilím bylo obrácení na víru. Tito obezřetní předáci, kteří rozpoznali povyšující moc křesťanství, často váhali jedině mezi Římem a Konstantinopolí. Zatímco Poláci a Uhři se přímo nebo nepřímo rozhodli pro Řím, Rusové, Bulhaři a Srbové se přiklonili k Byzanci. K zvláštnímu zápasu o získání vlivu došlo v 9. století na Velké Moravě: byla to epizoda Cyrila a Metoděje a originální pokus o římské křesťanství se slovanskou liturgií. Pokus efemérní, stejně jako Velkomoravská říše. S feudálním státem Přemyslovců zvítězí na Moravě a v Čechách římský katolicismus.

Západní křesťanství, stabilizované na sever od západní oblasti Středozevního moře, kde se mu podařilo zastavit Byzanc a islám ve Španělsku, na Sicílii a v jižní Itálii, ale ztroskotavší ve 13. století v Řecku a v Palestině, upevnilo se tudíž v též 13. století na území od Litvy až po Charvátsko.

■ Právě tehdy spatřilo kromě muslimů a barbarů třetí druh pohanů: Mongoly. Mongolský mýtus je jedním z nejzvláštnějších mýtů středověkého křesťanstva.

Zatímco křesťané ve střední Evropě, v Malopolsku, ve Slezsku a v Uhrách se nerozpakovali a rozpoznali v těch, jimž říkali Tataři a kteří je potříkrát zdeptali ničivými nájezdy, ryzí a prosté pohany, jedny z nejkrutějších, jaké vpády z východu zatlačily na západ (kronikář Mathieu z Paříže šíří hrůzu, která z nich šla, když píše: »Jsou to nelidské bytosti podobné zvířatům, které je třeba nazývat spíše netvory než lidmi, jež žijí po krvi a pijí ji, vyhledávají a hltají psí maso a dokonce i maso lidské«), v ostatním křesťanském světě, u knížat, kleriků a obchodníků, Mongolové vzbuzovali podivné touhy. Soudili o nich, že jsou nejen ochotni přijmout křesťanství, ale že je už tajně přijali a čekají jen na příležitost, jak to dát najevo. Mýtus o Knězi Janovi, záhadném křesťanském panovníkovi, situovaný v 13. století do Asie (dřív než byl v 15. století situován do Etiopie), vytvořený západní obrazotvorností z mlhavých zpráv o skupinkách nestoriánských křesťanů přeživších v Asii, se přenesl na Mongoly, o nichž se soudilo, že je Jan už získal pro křesťanství. Z této iluze se vyvinul veliký sen: sen o spojenectví mezi křesťany a Mongoly, kteří sevrou islám do svého objetí, zničí ho nebo ho obrátí na křesťanství a způsobí, že po vši zemi bude vládnout pravá víra. Odtud misie vyslané v polovině století k Mongolům: dvě dominikánské a dvě františkánské, vyslané roku 1245 papežem Inocencem IV., poselstvo vypravené roku 1249 svatým Ludvíkem a roku 1253 znovu dominikánská misie a misie flámského františkána Willema de Rubruquis. O těchto dobrodružných příhodách se nám zachovaly dva vzácné cestopisy, cestopis Willema Ruysbroecka, zvaného Rubruquis, a cestopis jiného františkána, Itala Giovanniho di Pian Carpini (de Plano Carpini). Poselstva velké naděje, která skončila velkým zklamáním. O zklamání svatého Ludvíka nám vypráví Joinville: »Král tuze litoval, že vypravil posly a dary.«

Zklamán byl Marco Polo, který se na konci století pokouší ospravedlnit naději vkládané do obrácení Mongolů na křesťanskou víru a vysvětlit jeho nezdar: »Kdyby byl papež vyslal k velkému chánovi muže schopné zvěstovat mu naši víru, velký chán by se byl stal křesťanem, jelikož je s jistotou známo, že velice toužil se jím stát.«

Vysvětlovat nezdar neschopností jednotlivců umožňuje, aby sen trval dál, nemělo by to však klamat. Ostatně na téže straně vkládá Marco Polo Kublaj-chánovi do úst proslov, v němž mongolský panovník velmi dobře vysvětluje neslučitelnost sociálních a politických struktur Tatarů a křesťanství.

Mongolský mýtus dal kolem roku 1300 podnět k několika výpravám. Řada misí, z nichž nejdůležitější byly výpravy Giovanniho del Monte Corvino a františkána Odorica di Pordenone, skončily dokonce vytvořením malých efemérních křesťanských obcí v Asii. Středověký křesťanský svět zůstal omezen na Evropu. Avšak křesťané se odvážili až na konec světa. »Tataři,« píše ještě Joinville, »vzešli z velké neobděláné a neúrodné písečné roviny. Tato rovina začínala u bájného skalnatého pohoří tvořícího na východě hranice světa, které nikdo nepřekročil, podle svědectví Tatarů, kteří říkají, že v nich jsou uzavřeny národy Goga a Magoga, které se mají vynořit na konci světa, až se zjeví Antichrist, aby všechno zničil.«

A tak křesťanství, které neuspělo v Asii a v Africe (kde se první františkánští misionáři nechali pobít od muslimů), znovu našlo mimo svět svých zkušeností hranice světa pomyslného, jehož zeměpis zůstával zeměpisem bible.

Křesťanstvo 13. století jako by chtělo vystoupit ze svých hranic, začalo myšlenku misie nahrazovat myšlenkou křížové výpravy, zdálo se, že se otvírá světu.

Přesto zůstával křesťanský svět tím uzavřeným světem společnosti, která může násilím připojovat nové členy (*compelle intrare*), ale jiné vylučuje, a vyznačuje se skutečným náboženským rasismem. Příslušnost ke křesťanství je kritériem jejich hodnot a jejího chování. Válka mezi křesťany je zlem, ale proti nekřesťanům je povinností. Lichva je mezi křesťany zakázána, ale nevěřícím, to jest židům, je povolena. Neboť ti druzí — celý ten svět zmatených pohanů, které křesťanstvo zavrhuje nebo drží mimo své hranice — existují v jeho lůně a jsou předmětem vylučování, jímž se budeme zabývat dále.

Zde chceme pouze v jeho prostorových horizontech charakterizovat tento středověký křesťanský svět, který se uzavřel do partikularismu mezi dvěma směry křesťanství: mezi náboženstvím uzavřeným, výsadou vyvoleného národa, vycházejícím ze Starého zákona, a náboženstvím otevřeným univerzálnímu poslání, vytyčeným evangeliem. Vraťme se k breviáři průměrného křesťana 12. století, k *Elucidariu*. Žák v něm totiž staví, vycházeje ze dvou textů sv. Pavla, problém křesťanství, otevřeného nebo uzavřeného náboženství: »Je-li psáno: „Kristus zemřel za bezbožné“ (Řím., V, 6) a „z milostí Boží měl zakusit smrt za všechny“ (Žid., II, 9), byla jeho smrt blahodárná pro bezbožné?« A učitel odpovídá: »Kristus zemřel jedině za vyvolené« a uvádí četné citáty vylučující, že by Kristus zemřel »za všechny«.

Tendence křesťanského světa k uzavřenosti se dobře jeví v jeho chování k pohanům. Už před Řehořem Velikým irští mniši odmítali hlásat evangelium svým nenáviděným anglosaským sousedům, které chtěli svrhnout do pekel, a neriskovat, že se s nimi setkají v ráji. Pohanský svět byl dlouho velkou zásobárnou otroků pro křesťanský obchod, jež provozovali křesťanští kupci nebo židovští obchodníci na křesťanském území. Obracení na víru, které tento výnosný trh s otroky oslabovalo, se neprovádělo bez váhání. Anglosasové, Sasové, Slované — ti dali lidským zvířatům středověkého křesťanského světa jméno — středověký obchod s otroky zásobovali, dřív než byli do křesťanského světa sami začleněni a chráněni tím proti otroctví. Jednou z hlavních výčitek, jimiž pražský biskup Vojtěch koncem 10. století stíhá své ovečky, které viní z návratu k pohanství, je to, že prodávají křesťany židovským obchodníkům s otroky. Nekřesťan není vskutku člověk, jedině křesťan může požívat práv člověka a mezi nimi i ochrany proti otroctví. Koncily 12. a 13. století připomínají zákaz, aby křesťané sloužili jako otroci nebo sluhové Židům a Saracénům. Křesťanský postoj k otroctví demonstrovuje křesťanský partikularismus, primitivní solidarnost skupiny a tomu odpovídající politiku apartheidu vůči vně stojícím skupinám.

Jeden katechismus z 13. století, věrný židovskému pojetí Boha kmene (Exo-

dus, XX), uvádí jako první příkázání: »Nebudeš mít jiného Boha mimo mne, nevezmeš jména Hospodina Boha svého nadarmo.« Středověký křesťanský svět, žárlivý na svého Boha, je vzdálen ekumenismu.

A přece tato uzavřená, neprůhledná a k jiným nepřátelská společnost byla proti své vůli houbou, polem, které zúrodňovalo prosakování zvenčí. Pokud jde o technickou úroveň, byla přetvářena převzatými novotami, jako byl vodní nebo větrný mlýn pocházející z Východu. Po stránce ekonomické byla dlouho pasivní vůči Byzanci a islámu, přijímajíc z Konstantinopole nebo z Alexandrie pro svou obživu a oblečení vše, co přesahovalo hranice nezbytnosti: drahé látky, koření; z podnětu byzantské zlaté mince, bezantu, a mince muslimské, zlatého dináru a stříbrného dirhamu, zavedla peněžní hospodářství. Její umění, počínaje stepními motivy, inspirujícími veškeré barbarské zlatnictví až po kupole a lomené oblouky pocházející z Arménie, z Byzance nebo Córdoba, a její věda, čerpající prostřednictvím Arabů z řeckých pramenů, byly přejaté. Dokázala v sobě nalézt zdroje, které jí umožnily stát se tvůrčí silou, pak i vzorem a vůdcem, avšak nejprve byla žákem, poplatníkem celého toho světa, jímž pohrdala a jež odsuzovala, pohanství antiky, pohanství jiných světů, které jí podporovaly a vzdělávaly po dlouhý čas, kdy byla ubohá a nevzdělaná a domnívala se, že se může uzavřít do své pyšné jistoty.

Tato společnost sevřená na zemi, toto křesťanství uzavřené na tomto světě byly doširoka otevřeny směrem vzhůru, k nebesům. Hmotně ani duchovně není nepropustných přepážek mezi světem pozemským a nadpřirozeným. Nepochybně existují stupně, které jsou cosi jako příkopy, které je třeba přeskočit, jako skoky, které je třeba udělat. Avšak kosmografie nebo mystická askeze rovněž ukazují, že cesta, dlouhá pouť duše, abychom citovali svatého Bonaventuru, po etapách vede k Bohu.

Vesmír je soustavou soustředných sfér: taková je obecná koncepce. Názory o počtu a povaze těchto sfér se rozcházejí. Beda v 8. století soudil, že Zemi obklopuje sedmero nebes — v běžné řeči dosud říkáme, že jsme v sedmém nebi, jsme-li u vytržení — vzduch, éter, ráj, vznícený prostor, obloha hvězd, nebe andělů a nebe svaté Trojice. Řecké dědictví je v Bedově kosmologii zřejmé i v terminologii. Pokřesťanštění této koncepce se dovšuje zjednodušením, jehož dokladem je ve 12. století *Elucidarium* Honoria Augustodunensis, který rozeznává trojí nebe: tělesné nebe, které vidíme, duchovní nebe, které obývají duchovní substance, to jest andělé, a nebe intelektuální, kde blažení zírají tváří v tvář svatou Trojici. Vědeckější systémy přejímají schéma Aristotelovo, který dal vesmíru komplexní uspořádání o pětapadesáti sférách, k nimž scholastikové přidávají jednu další sféru vnější, sféru »prvního hybatele«, v níž Bůh uvádí celou soustavu do pohybu. Někteří, jako pařížský biskup Guillaume z Auvergne v první polovici 13. století, si za prvním hybatelem představují další sféru, nehybné empyreum, sídlo svatých.

Podstatné je, že přes úsilí, které teologové a církve vynakládali na to, aby po-

tvrdili duchovní povahu Boha, slovní zásoba umožňuje křesťanům představovat si Boha konkrétně. Existuje dvojí snaha uhájit tuto Boží nehmotnost a nedotknout se naivní víry v reálnou Boží existenci — takzvaně substanciální, což je dosti pochybné, má-li to uspokojit zároveň věroučnou ortodoxii a způsob myšlení širokých vrstev. Honorius je povoláným svědkem této poněkud delikátní vůle k smíření.

»„Kde přebývá Bůh?“ ptá se žák.

„Všude in potencia, v intelektuálním nebi in substantia,“ odpovídá učitel.

Ale žák znovu naléhá:

„Jak je možno říci, že Bůh je celý všude zároveň a vždycky, a že proto není nikde?“ „To je tím,“ odpovídá učitel, „že Bůh je netělesný, a tudíž „místně neurčený“, *illoocalis*.“«

A žák, který ví, že Bůh je in substantia v intelektuálním nebi, se tím spokojí.

Avšak pro lidové vrstvy Bůh existuje tělesně, tak jak jej velice záhy představuje křesťanská ikonografie. Tento hmotný obraz Boha zdědili středověcí křesťané ze židovství. Tento Bůh se jistě nezjevuje lidem. »Nemůžeš spatřit mou tvář,« pravil Mojžíšovi, »neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.« (Exodus, XXXIII, 20.) Ale staří Židé si Boha představovali sedícího na trůně, shlížejícího na lidi shůry z nebe, a když se v Genezi praví, že Bůh stvořil člověka k svému obrazu, Židé — a po nich většina středověkých křesťanů — tomu rozuměli tak, že tato podobnost je především fyzická a představovali si Boha v lidské podobě.

Křesťanství, zvláště od koncilu v Nikai (325), předkládalo věřícím k uctívání Boha jediného ve třech osobách, svatou Trojici, která kromě teologických obtíží, jež působila (četní teologové se ve středověké západní Evropě dopouštěli kacířství popírající učení o svaté Trojici a trinitářství bylo jednou z příčin nepřátelství jiných, přitom blízkých náboženství, jako byzantské ortodoxie, k římskému křesťanství), položila lidovým vrstvám hádanku spojenou s teologickým mystériem. Trinitářské téma přitahovalo, zdá se, především učené teologické kruhy a mělo jen omezený ohlas v lidu.

Rovněž uctívání svatého Ducha bylo, zdá se, hlavně věcí učenců, rozhodně než nadešel pozdní středověk, kdy se množila bratrstva a špitály zasvěcené svatému Duchu. Abélard zakládá roku 1122 klášter zasvěcený svatému Duchu, Parakletu »učitelé,« což mu ostatně vynese prudké útoky. »Toto pojmenování přijali mnozí s údivem nebo je dokonce prudce napadli pod záminkou, že není dovoleno zasvětit zejména kostel svatému Duchu ani Bohu Otci, ale že je třeba podle starého zvyku zasvětit jej buď jedině Synovi, nebo svaté Trojici.«

Univerzity sloužily při slavnostním začátku nového roku mši svatého Ducha, podněcovatele svobodných umění, ale i zde se pobožnost přihlašuje k velice ortodoxní, velice vyrovnané trinitářské zbožnosti, výsadě učených kruhů. Oxfordské statuty z doby před rokem 1350 například předepisují:

»Jelikož správný běh všech věcí závisí na úctě, kterou Bůh chová k jejich počátkům, a protože žádná správná stavba, jejímž základem není Kristus, nepřetrvá, nařizují mistři po společné úradě, aby se každým rokem po opětném zahájení

přednášek prvního dne po svatém Michalu všichni páni regenti shromáždili a dali sloužit mši svatého Ducha . . . a aby posledního dne posledního čtvrtletí dali sloužit slavnostní mši svaté Trojice a dikůvzdání.«

U některých velkých mystiků, jako byl Guillaume ze Saint-Thierry, je svatá Trojice středem duchovního života. Askeze je cesta, na níž člověk nakonec znovu nalezne obraz Boha smazaný hříchem. Tři osoby svaté Trojice odpovídají třem cestám, třem způsobům tohoto duchovního vzestupu, jehož průběh je nicméně nedělitelný. Otec bdí nad cestou paměti, Syn nad cestou rozumu, Duch svatý nad cestou lásky. Tak se tajemství svaté Trojice zvnitřňuje, tím že dává tvar schopnostem duše a zároveň činí duchovní dynamiku nadpřirozenou.

Naproti tomu v některých lidových kruzích uctívání Ducha svatého pokleslo v kult svatého Ducha nebo svaté Holubice, vtělení třetí osoby svaté Trojice.

Lidová zbožnost, málo obeznámená se svatou Trojicí nebo s Duchem svatým, jež lépe chápali teologové nebo mystikové, oscilovala mezi ryze monoteistickou představou Boha a imaginativním dualismem vedoucím od Otce k Synovi.

Středověká sensibilita a středověké umění nezmohly snadno nad starým židovským tabu zakazujícím realistické — to jest antropomorfní — zpodobování Boha. Bůh byl zprvu znázorňován symboly, které se dále vyskytovaly v ikonografii a pravděpodobně v psychice, poté co zvítězily nad zobrazováním Boha v lidské podobě.

Tato symbolická zpodobení Boha mají velmi brzy tendenci označovat buď Otce nebo Syna spíše než božskou osobu v její jednotě.

A tak ruka vynořující se z nebes, vyčnívající z mraku je spíše ruka Otcova. Z počátku je znamením rozkazu, hebrejské slovo *jad* znamená ruku a zároveň moc. Tato ruka, která v té nebo oné scéně může promluvit, změkknout v žehnajícím gestu, zůstává především zhmotnělou podobou hrozby neustále se vznášející nad člověkem. Chirofanie je vždy obklopena atmosférou posvátné úcty, ne-li děsu. Středověcí králové, kteří odtud zdědili svou ruku spravedlnosti, těžší ze zastrahující moci této božské ruky.

Pokud jde o Krista, byl v prvotním křesťanství obzvláště znázorňován v podobě beránka držícího kříž nebo korouhev vzkříšení. Ale toto abstraktní zpodobení bylo brzy napadáno, neboť zakrývalo lidství, podstatný rys Kristův. Guillaume Durant, odborník v liturgii a biskup v Mende, podává ve 13. století svědectví o tomto postoji obtíženém smyslem: »Jelikož Jan Křtitel prstem ukázal na Krista a pravil: „Hle, beránek Boží,“ malovali někteří Krista v podobě beránka. Ale protože Kristus je skutečný člověk, papež Hadrián prohlašuje, že ho máme malovat v podobě lidské. Na kříži opravdu nemá být malován beránek. Ale jakmile jsme zobrazili Člověka, nic nebrání tomu, abychom znázornili beránka buď pod křížem, nebo na druhé straně kříže.«

K tomuto lidství Kristovu, základu osvobozujícího humanismu, se ještě vrátíme. Mělo podstatný význam pro vývoj západní Evropy.

Avšak antropomorfismus při znázorňování Boha svědčil dlouho ve prospěch Boha Otce. V zápase proti ariánství od 5. do 7. století touha zdůrazňovat Kristo-

vo božství způsobila, že došlo téměř k splynutí Syna s Otcem. Karolinská doba, více přející projevům moci nežli pokory, nechala ve stínu vše, co se u Krista mohlo jevit jako slabost: Laskavé epizody z Kristova života, jeho důvěrné vztahy k chudým a k pracujícím, realistické a bolestné rysy jeho utrpení se přecházely mlčením.

Bůh, Otec nebo Syn, Otec i Syn zároveň, *junger Mensch und alter Gott*, »mladý člověk a starý Bůh«, jak říká Walther von der Vogelweide, stal se Bohem v Majestátu. Bůh na trůnu jako panovník (Pantocrator), obklopený svatozáří, přivedl na vrchol dědictví imperiálního ceremonálu, jež mu propůjčilo vítězné křesťanství pozdní říše římské. Bůh, jehož moc se projevila ve stvoření (Genesis zastínila v teologii, v náboženských komentářích, v umění všechny ostatní knihy bible), ve slavném vítězství (beránek, kříž se stali symboly slávy, nikoli pokory), v Posledním soudu (od Krista z Apokalypsy s mečem v zubech až po soudce z románských a gotických tympanonů).

Bůh se stal feudálním pánem: Dominus. *Libri Carolini* opakovaly, aby jí dodaly veškeré důležitosti s odvoláním na tehdejší stav společnosti, větu svatého Augustina: »Stvořitel se nazývá stvořitelem vzhledem k tvorům, které stvořil, jako se pán nazývá pánem vzhledem k svým služebníkům.«

Básníci 9. století učinili z Boha pána nebeské pevnosti, podivně se podobající paláci v Cáchách.

Tento vznešený Bůh je Bohem chansons de geste, výrazem feudální společnosti: Damedieu (*Dominus Deus*), Pán Bůh, a ještě zřetelněji:

*Zapřisahám vás pro mocného Boha . . .  
Zapřisahám vás, dlužíte mi pozdrav,*

praví Oberon Huonovi z Bordeaux a spokojen pokračuje:

*Věz, nikdy pozdrav, co svět světem stojí,  
odměněn nebyl Bohem všemohoucím,  
tak jako bude tvůj . . .*

(Přeložil Jiří Pelán)

Celý slovník skladby svatého Anselma\* *Cur Deus homo* z konce 11. století je feudální. Bůh v ní vystupuje jako feudální pán rozkazující třem skupinám vasálů: andělům, jimž se dostalo lén za stálou a nepřetržitou službu; mnichům, sloužícím v naději, že znovu získají dědictví, jehož pozbyli jejich zrádní předkové; laikům, uvrženým do beznadějně poroby. Všichni jsou Bohu povinováni vasalskou službou, *servitium debitum*. Bůh svým chováním vůči poddaným usiluje o to, aby dostal své panské cti. Kristus obětuje svůj život *ad honorem Dei*, Bůh požaduje potrestání hříšníka *ad honorem suum*.

Po pravdě řečeno víc než feudální pán je Bůh král — *Rex* ještě spíš než *Dominus*. Tato královská svrchovanost Boží inspiruje předrománský a románský kos-

tel, pojatý jako královský palác vzniklý z íránské královské rotundy, sbíhající se směrem ke kupoli, nebo apsida, kde trůní Pantocrator. Utváří vzorovou ikonografii Boha v Majestátu s jeho královskými atributy: trůnem, sluncem a měsícem, álfou a omegou jako odznaky univerzální moci, s kruhem starců z Apokalypsy nebo s anděly, někdy i s korunou.

Tato královská a vítězná představa Boha se nevyhne ani Kristu. Kristu Posledního soudu, který má na obnaženém boku, ale jako znamení svého vítězství nad smrtí, ránu po ukřižování, Kristu na kříži, avšak majícímu na hlavě korunu, Kristu královských mincí s příznačným nápisem na écu svatého Ludvíka Francouzského ještě ve 13. století: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, Kristus vítěz, král, vladař. Monarchistické pojetí Boha, jehož vliv, přesahující jistý typ zbožnosti — zbožnosti poddaných spíše než vasalů —, na politickou společnost středověké západní Evropy byl podstatný. Pozemští králové a císaři, pozemské obrazy Boha, v něm s pomocí církve naleznou vydatnou pomoc, aby zvítězili právě nad feudální koncepcí, která se je snažila paralyzovat. Je nakonec třeba s Normanem Cohnem za tímto autoritářským Bohem hledat psychoanalytickou představu Otce, jehož váha, ať už je to váha jeho krutovlády nebo jeho dobroty, by vysvětlila tolik kolektivních komplexů středověkých lidí, poslušných synů či synů vzpurných, kráčejších ve stopách Antikrista, prototypu vzbouřivšího se syna?

Avšak vedle tohoto Boha vladaře si pomalu razil cestu k duším Bůh člověk, Bůh pokorného, každodenního lidství. Tímto Bohem blízkým člověku nemohl být Otec, který i v paternalistické podobě dobrotivého Boha zůstával příliš vzdálený — nanejvýš blahosklonný. Byl jím Syn. Vývoj představy Krista ve středověké zbožnosti není jednoduchý. Prvotní ikonografie Krista byla sama o sobě složitá. Vedle Krista beránka se brzy objevil Kristus antropomorfní: Kristus pastýř, Kristus lékař, hlava sekty, kterou bylo třeba vést a učit uprostřed pronásledování. Středověké křesťanství, které směřuje, jak jsme viděli, k proměně beránka v atribut Krista člověka, které nechalo upadnout v zapomenutí představu dobrého pastýře a uchovalo typ Krista učitele, rozmnožilo kristologické symboly a alegorie: o mystický mlýn a lis, znamenající zúrodnující oběť Ježíšovu; kosmologického Krista, dědice slunečního symbolismu, objevujícího se, jako na mozaikovém okně z 12. století v Chartres, uprostřed kola; symboly vinné révy a vinného hroznu, zvířecí symboly lva nebo orla, znamení moci; jednorožce, znamení čistoty; pelikána, znamení oběti; fénixe, znamení vzkříšení a nesmrtelnosti.

Kristovo vystupování ve středověké zbožnosti a sensibilitě se ubíralo jinými důležitými cestami. První je bezesporu cesta spásy. Dokonce v době, kdy lidství Kristovo mizelo, v 8. a 9. století, rozvíjí se kult Spasitele a proniká do liturgie a do církevní architektury. To, čemu se v karolinské době říkalo kostel s portikem a v čem se spatřovalo právě východisko vývoje průčelí, západního dílu (*Westwerk*) románských a gotických kostelů, odpovídá rozvoji kultu Spasitele a bylo rámcem liturgie vzkříšení i jiné liturgie, s ní spjaté, liturgie Apokalypsy. Tento kostel byl monumentálním zpodoběním nebeského Jeruzaléma, spojeného

s Jeruzalémem pozemským v jednu z těch typických osmóz středověké mentality a sensibility, v nichž splývají skutečnosti nebeské s pozemskými. Avšak Kristus Spasitel karolinské doby je ještě spjat se zbožností uzavřenou do sebe a převládajícím typem kostela je tedy centrální kostel kruhového či oktogonálního půdorysu nebo bazilika s dvěma apsidami, která přečká karolinské umění a bude existovat v umění otonském i ve velkých rýnských císařských kostelech doby románské.

Od 12. století Kristus Spasitel otvírá šíře svou náruč lidství. Kristus se stává branou, kterou se přistupuje ke Zjevení a k spáse. Suger, stavitel Saint-Denis\*, praví o Kristu, že je pravou branou: *Christus janua vera*. »Ó ty, který jsi pravil: „Já jsem brána a ten, kdo vejde skrze mne, bude spasen,“« říká Kristu Guillaume ze Saint-Thierry, »ukáž nám, kterého příbytku jsi jistojistou branou, v které chvíli a kdo jsou ti, kterým ji otvíráš. Dům, jehož jsi branou, je . . . nebe, v němž přebývá tvůj Otec.«

Stejně tak zešíroka se otvírá kostel, symbol nebeského příbytku, přístup k nebi. Portál pohlcuje fasádu: románské tympanony, portikus Slávy Svatého Jakuba v Compostele, velké gotické portály . . .

Tento Kristus bližší člověku se může k člověku ještě víc přiblížit v podobě dítěte. Obliba dětského Krista, silící ve 12. století, jde ruku v ruce s oblibou Matky Boží. Ještě uvidíme, jaká shoda okolností tuto oblibu podporuje a činí ji neodolatelnou. Kristus, člověk obnovující člověka, se stává novým Adamem vedle Panny Marie, nové Evy.

Avšak Kristus se hlavně čím dál víc stává Kristem trpícím, Kristem pašijí. Ukřížování, čím dál častěji znázorňované, čím dál realističtější, uchovává nepochybně symbolické prvky, ale ty často napomáhají novému významu zbožné úcty k Ukřížovanému, jako je třeba spojení mezi Adamem a ukřížováním, o němž podává svědectví ikonografie: Adamova lebka zobrazená pod křížem, legenda o svatém Kříži sbitém ze dřeva stromu vysazeného na Adamově hrobě. Sledujeme-li vývoj kultu kříže samého, lze také rozpoznat, jak se z vítězného symbolu — ten smysl má ještě pro křížáky na konci 11. století — stává symbolem pokory a utrpení. Symbolismus, který ostatně často naráží na odpor v lidovém prostředí, zejména ve skupinách kacířů, kteří pod přímým vlivem lidí z Východu, například bogomilů, nebo tím, že se náhodou setkali s některou kacířskou tradicí, odmítají uctívat kus dřeva, symbol potupných muk vyhrazených otrokům, nesnesitelné a nepochopitelné ponížení Boha. Marco Polo se zvláštní oklikou setká s tímto nepřátelstvím u mongolského Velkého chána, který ovlivněn asijským nestoriánským křesťanstvím odmítá u západního katolicismu především tuto bezbožnost. »Za žádnou cenu nepřipustí, aby před něho přinesli kříž, protože na něm trpěl a umřel tak veliký člověk jako Kristus.« Doslova zločin urážky majestátu, již často pociťuje lid — připoutaný k tradičním formám zbožnosti a pomaleji přijímající novou mentalitu a sensibilitu.

Kult Krista Trpitele nepochybně vytváří nové symboly, nové objekty zbožnos-

ti. Už v 13. století se objevuje — vedle uctívání ostatků Kristova umučení — kult nástrojů umučení. Tyto nástroje nejenže uchovávají konkrétní, realistickou podobu, ale hlavně ukazují, že tradiční monarchické odznaky byly nahrazeny odznaky novými. Královská důstojnost Kristova je napříště především důstojností Krista trním korunovaného, ohlašující téma *Ecce Homo*, které pronikne duchovní život a umění 14. století.

Toto dominující postavení Krista Trpitele se posléze zařazuje do vývoje, jímž se vyznačuje především celý lidský život Kristův. Realistické cykly líčící pozemskou existenci Boha učiněného člověkem od Zvěstování po Nanebevstoupení objevují se v umění 13. století a velice vděčí rostoucí zálibě v »příbězích« a rozvoji divadelních představení, mystérií. 14. století tuto tendenci ještě zdůrazní a je znám ikonografický význam cyklu ze života Kristova namalovaného Giottem\* v kapli Arena v Padově v letech 1304—1306.

Uvidíme dále rozhodující svědectví o nové sensibilitě — projev nové společnosti —, jež ve 13. a zejména ještě ve 14. století podává objevivší se individuální portrét. Prvním středověkým portrétem byl portrét Kristův. Jeho archetypem je, zdá se, *Santo Volto* z Luccy. Svatý Lukáš, nejdřív portrétista Kristův, pak Panny Marie, se v 15. století stane patronem malířů.

■

O moc na nebi i na zemi bojuje s Bohem tváří v tvář silná osobnost: ďábel. ♁

V raném středověku nehraje satan prvořadou rolí, rozhodně ne roli výrazné osobnosti. Objevuje se současně s naším středověkem, prosazuje se v 11. století. Je výtvozem feudální společnosti. Je spolu se svými spřeženci, vzbouřivšími se anděly, učiněným typem věrolomného vasala, zrádce. Ďábel a Pán Bůh, to je dvojice vládoucí životu středověkého křesťanstva a jejich zápas vysvětluje středověkým lidem veškeré podrobnosti dějin.

Podle křesťanské ortodoxie satan jistě není Bohu roven, je to tvor, padlý anděl. Velkým kacířstvím je ve středověku manicheismus, vyskytující se v různých formách a pod různými jmény. Základem manicheistické věrouky je víra ve dva bohy, boha dobra a boha zla, tvůrce a pána této země. Velkým bludem manicheismu podle křesťanské ortodoxie je to, že staví na stejnou úroveň Boha a satana, ďábla a Pánaboha. Teolog jako svatý Anselm se tak úzkostlivě hledí vyhnout všemu, co by mohlo zavánět manicheismem, že kategoricky odmítá tradiční víru: víru v oprávněnou moc ďábla nad člověkem — v »práva ďáblova«. Přesto veškerému myšlení, veškerému chování středověkých lidí vládne více nebo méně vědomý, více nebo méně zjednodušený manicheismus. Na jedné straně je podle nich Bůh, na druhé ďábel. Tento velký svár vládne životu mravnímu, sociálnímu, politickému. Lidstvo se zmítá mezi těmito dvěma silami, pro které neexistuje ani smír, ani střet. Je-li skutek dobrý, vychází od Boha; je-li špatný, pochází od ďábla. V den soudu přijdou dobří do ráje, zlí budou uvrženi do pekel. Středověk si ce znal očistec, ale neuznával jej. Chyběla mu podstatná báze pro odstupňovaný soud, byl svým latentním manicheismem tlačěn k nesnášenlivosti. Rozdělení lid-



stva na dvě části na tympanonech katedrál je nelítostným obrazem této nesnášenlivosti.

Skutečnost je pro lidi středověku černá a bílá, střední cesty není. Ostatně není černá barvou ďábla, bílá barvou andělů, věrných služebníků Božích? Svatý Jan Almužník ve *Zlaté legendě* vypráví mravoučný příběh o jistém Petrovi: »Petr onemocněl a měl vidění. Uzřel, jak je povolán k nejvyšší stoličce a jak ďáblové, celí černí, kladou na jednu misku vah jeho hřichy, kdežto na druhé straně smutně postávají bělostně oděni andělé . . .«

Lidé středověku jsou tudíž neustále rozděleni mezi Boha a satana. Ďábel není méně skutečný nežli Bůh, je dokonce méně skoupý, pokud jde o vtělování a zjevování. Ikonografie ho zajisté může znázorňovat v symbolické podobě: je hadem prvotního hřichu, ukazuje se mezi Adamem a Evou, je Hřichem, hřichem těla nebo ducha, odděleně nebo ve spojení, symbolem choutek intelektuálních nebo sexuálních. Ale zejména se zjevuje v různých více nebo méně antropomorfních podobách. Všichni středověcí lidé jsou ustavičně v nebezpečí, že se jim zjeví. Je obsahem té strašné úzkosti, která je skoro bez ustání děsí: že ho uvidí, jak se zjevuje! Každý z nich má pocit, že na něho »ten starý nepřítel lidského rodu« neustále číhá.

Zjevuje se ve dvou podobách, což je pravděpodobně pozůstatek dvojího původu. Jako pokušitel bere na sebe klamně vzezření svůdce. Jako pronásledovatel se ukazuje v hrůzných podobách.

Jako pokušitel se nejčastěji předvádí lidem, jejichž sílu dokáže přemoci leda lstí; v životě feudální doby se ještě setkáme s touto představou, kdy hrdina v životě duchovním stejně jako v životě vojenském nemůže být poražen jinak než zálností.

Nejběžněji se ďábel zjevuje v převlečení za velice krásnou dívku, ale *Zlatá legenda* oplývá příběhy prostých nebo vyčerpaných poutníků, kteří podléhají ďáblu, který se jim zjevil jako nepravý svatý Jakub.

Ďábel pronásledovatel obvykle nepokládá za nutné se převlékat. Zjevuje se svým obětem v odpuzující podobě. Mnich Raoul Glaber ho počátkem 11. století »jednou v noci před ranní bohoslužbou« zřel v klášteře svatého Legera v Champagneux. »Spatřil jsem, jak se mi v nohách postele vynořuje jakýsi mužiček hrozný na pohled. Byl, pokud jsem to mohl posoudit, prostředního vzrůstu, měl tenký krk, vyzáblý obličej, oči černé jak uhel, čelo vrásčité a zamračené, sevřené nozdry, vystouplá ústa, odulé rty, ustupující, velice úzkou bradu s kozí bradkou, chlupaté, protáhlé uši, zježené a rozcuchané vlasy, psí zuby, špičatou lebku, vydutá prsa, na zádech hrb, třesoucí se zadek a špinavé šaty.« Tento poslední detail dodává vidění Raoula Glabera nepochybné originality. Ďábel pronásledovatel je zpravidla celý nahý. U žen užívá raději síly nežli lsti, rozhodně se beze všeho uchyluje k násilí, jestliže se lstí nepořídil. Tak třeba podle *Zlaté legendy* u svaté Justiny: »Vzal tedy na sebe podobu krásného mladíka, přišel k ní do lože, na kterém odpočívala, a chtěl se na ni vrhnout, aby ji objal. Ale Justina, tušíc zlého ducha, ho zapudila znamením kříže. Tu na ni ďábel se svolením Božím

(všimněme si na této formuli, jak se snaží vyhnout manicheismu) uvrhl zimnici . . .«

Satanovy nešťastné ženské i mužské oběti jsou často kořistí sexuálního rozvážnění démonů: démonů incubů a succubů.

Na elitní oběti útočí satan opakovaně a používá všech lstí, všech převleků, všeho pokušení, všeho trýznění. Nejslavnější z těchto hrdinských obětí ďáblových je svatý Antonín. Jeho pokušení zůstane i po konci středověku zdrojem inspirace pro nevázanou fantazii malířů a spisovatelů od Hieronyma Bosche po Flauberta.

Člověk, o něhož je na této zemi sváděn boj mezi Bohem a ďáblem, je posléze po smrti sázkou posledního a rozhodujícího zápasu. Středověké umění vydatně zpodobilo finální scénu pozemské existence, kdy se o duši mrtvého tahá satan se svatým Michalem, než ji vítěz odvede do ráje nebo do pekla. Všimněme si, že zde znovu, aby se umění vyhnulo nástrahám manicheismu, protivníkem ďábla není sám Bůh, nýbrž jeho pobočník. Ale zejména si uvědomme, že tento obraz, jímž se uzavírá život středověkého člověka, zdůrazňuje pasivitu jeho existence. Je nejvyšším a nejpronikavějším výrazem jeho odcizení.

Nadpřirozené schopnosti, jimiž jsou nadáni Bůh i satan, nejsou vyhrazeny jen jim. Jsou jim do jisté míry obdařeni i někteří lidé. Horní vrstvu středověké společnosti vytvářejí jedinci nadaní nadpřirozenými dary. Tragika existence prostého lidu je v tom, že těžko může rozlišit mezi dobrými a zlými, že je ustavičně klamán, že se účastní tohoto divadla klamů a dvojsmyslů, které se na středověké scéně odehrává. Jakub de Voragine ve *Zlaté legendě* připomíná výrok Řehoře Velikého: »Zázraky nedělají světce, nýbrž jsou jen jeho znamením,« a upřesňuje: »Člověk může dělat zázraky, aniž v něm přebývá Duch svatý, jelikož i zlí lidé se mohli chlubit, že konají zázraky.«

Lidé středověku nepochybně, že konat zázraky jako Bůh — jistě s jeho svolením, ale to nic nemění na účinku, který to má na člověka — může nejenom ďábel; tato schopnost je dána také smrtelníkům, v dobrém či ve zlém. To je celá ta dvojsmyslná dualita černé a bílé magie, jejíž výtvoři jsou zpravidla pro prostý lid zahaleny tajemstvím. To je antitetická dvojice Šimona Kouzelníka a mudrce Šalomouna. Z jedné strany neblahé plemeno čarodějnů, z druhé požehnaný houf světců. Neštěstí je v tom, že ti první se obvykle představují jako přestrojení svatí, patří k velké podvodné rodině lžiproroků. Jsou-li odhaleni, mohou být nepochybně zahnáni znamením kříže, vhodným zaříkadlem, příhodnou modlitbou. Ale jak je odhalit? Právě jedním z hlavních úkolů pravých světců je rozpoznat a vyhnat výrobce klamů či spíše lžizázraků, demony a jejich pozemské přísluhovače, čarodějníky. Svatý Martin platil v tomto ohledu za mistra. »Vynikal schopností rozpoznat zlé duchy,« praví *Zlatá legenda*, »odhaloval je v jakémkoli přestrojení.« Středověká společnost je plná posedlých, nešťastných obětí satana ukrytého v jejich těle nebo očarování způsobených kouzelníky. Jedině svatí je mohou zachránit, donutit jejich pronásledovatele, aby je opustili. Vymítání ďábla je podstatnou úlohou světců. Středověké lidstvo obsahuje spoustu de facto nebo potenciálně posedlých, zmítá se mezi menším počtem zlých a výkvětem

hodných kouzelníků. Všimněme si ještě, že hodní kouzelníci sice pocházejí hlavně z duchovenstva, ale může se mezi ně vloučit pár vynikajících laiků. To je případ králů konajících zázraky, králů divotvorců, s nimiž se ještě setkáme. Jsou svědky starodávné podoby zápasu mezi kněžími a válečníky. Některým z nich, obratnějším, silnějším nebo šťastnějším, se podařilo přisvojit si část moci čarodějníků. Ztělesňují typ krále — kněze, jehož vzácnost a relativní nezdar ve středověké společnosti naznačují, že je to společnost polopřimitivního typu.

■ Lidé mají v této společnosti po pravdě řečeno ostražitější a vytrvalejší ochráníce, než jsou svatí nebo králové léčitelé, s nimiž se nemají možnost stále setkávat. Těmito neúnavnými pomocníky jsou andělé\*. Mezi nebem a zemí je ustavičný pohyb sem a tam. Proti zástupu démonů, vrhajících se na lidi, jejichž hříchy je přivolávají, stojí bdělý sbor andělů. Mezi nebem a zemí se tyčí Jakubův žebřík, po němž bez ustání vystupují a sestupují nebesští tvorové ve dvou proudech, z nichž stoupající symbolizuje rozjímavý život a sestupující život činorodý. S pomocí andělů šplhají lidé po žebříku a jejich život je tímto výstupem se střídavými pády a novými pády, kdy *Hortus deliciarum* Herrady z Landsbergu ukazuje, že ani ti nejlepší nedokáží v tomto životě zdolat poslední příčel, křesťanská báj o Sisyfovi, zhmotňující klamnou, i když opojnou zkušenost mystiků. »Boha,« přiznává Jean z Fécampu, »není možno vidět přímo. Rozjímavý život, začínající tady na zemi, nebude dokonale, dokud Boha neužijeme tváří v tvář. Když se jemná a prostá duše povznese k spekulaci a zbavena tělesných pout zírání věci nebeské, nemůže dlouho zůstat nad sebou samou, neboť váha těla ji táhne zpět k zemi. Ačkoliv je omráčena nesmírností světla shůry, přichází rychle k sobě, nicméně sklízí veliký užitek z toho mála nebeské sladkosti, kterou mohla okusit. Vzplane brzy prudkou láskou a rychle znovu odlétá . . .«

Každý má svého anděla a země je ve středověku zalidněna dvojím obyvatelstvem: lidmi a jejich nebeskými společníky, či spíše obyvatelstvem trojím, neboť k dvojici člověka a anděla se přidává svět číhajících ďáblů.

Tuto ohromující společnost nám v *Elucidariu* předvádí Honorius Augustodunensis:

»„Mají lidé anděly strážné?“

„V okamžiku, kdy je vyslána do těla, je každá duše svěřena andělovi, který jí musí stále nabádat k dobrému a oznamovat všechny její skutky Bohu a andělům na nebesích.“

„Jsou andělé ustavičně na zemi s těmi, které opatrují?“

„Je-li třeba, přicházejí na pomoc, zvláště jsou-li k tomu vyzváni modlitbou. Přicházejí okamžitě, neboť mohou v mžiku sestoupit z nebe na zemi a znovu se na nebe vrátit.“

„V jaké podobě se lidem zjevují?“

„V podobě člověka. Člověk je totiž tělesný a nemůže duchy vidět. Berou na sebe tedy éterické tělo, které člověk slyší a vidí.“

„Existují zlí duchové číhající na lidi?“

„Každé nepravosti vládnou ďáblí, jimž jsou podřízeni nesčetní jiní zlí duchové a kteří ustavičně vybízejí duše k nepravosti a oznamují zlé skutky lidí svému knížeti.“«

Tak jsou středověcí lidé neustále takto dvojím způsobem špehováni. Nejsou nikdy sami. Nikdo není nezávislý. Všichni jsou chyceni v síti pozemských i nebeských závislostí.

Ostatně nebeská společnost andělů je pouze obrazem společnosti pozemské, či spíše, jak věří středověcí lidé, pozemská společnost je jen obrazem společnosti nebeské.

Jak roku 1025 prohlašuje biskup Gérard z Cambrai a Arrasu: »Král králů přesnými příkazy spravuje právě tak společnost nebeskou a duchovní jako společnost pozemskou a světskou. Rozděluje podle nadpřirozeného řádu úlohy andělů i lidí. To Bůh ustanovil posvátný řád na nebi i na zemi.«

Tato hierarchie andělů, jejíž počátek nacházíme u svatého Pavla, byla vytvořena Pseudo-Dionysiem Areopagitou, jehož traktát *O nebeské hierarchii* byl v 9. století přeložen do latiny Scotem Eriugenou, ale do západní teologie a do západního duchovního života vešel až v druhé polovici 12. století. Jeho úspěch byl obrovský, ve 13. století zapůsobil na univerzitní učitele s Albertem Velikým\* a Tomášem Akvinským\* v čele, byl jím ovlivněn Dante. Jeho mystická teologie upadá snadno v lidovou zálibu v křiklavých obrázcích, která mu zajistí obrovskou odezvu.

Tato ochromující myšlenka, která lidem brání dotknout se stavby pozemské společnosti, aby to zároveň neotřáslu společnost nebeskou, a uvěžňuje smrtelníky v očích andělské sítě, klade lidem na ramena kromě břemene pánů země těžké břímě andělské hierarchie, serafínů, cherubínů a trůnů, vládců, sil a mocností, knížat, archandělů a andělů. Lidé středověku se zmitají mezi drápy ďáblů a v motanici miliónů křídel třepetajících se na zemi i na nebi a činících ze života zlý sen s chvěním křídel. Neboť skutečností není to, že nebeský svět je stejně skutečný jako svět pozemský, skutečností je, že tvoří jednotu v nerozmatelné směsici, která chytá lidi do tenat živoucí nadpřirozenosti.

■ Tomuto splynutí — nebo chcete-li této prostorové nepřetržitosti, která spojuje, která slučuje nebe se zemí — odpovídá obdobná nepřetržitost časová: čas je jen okamžik věčnosti. Patří jenom Bohu, může být jen žit. Uchopit ho, změřit ho, mít z něho užitek nebo výhodu je hřích. Sebemenší částičku ho zpronevěřit je krádež.

Tento božský čas je nepřetržitý a lineární. Liší se od času filozofů a učenců řecko-římského starověku, kteří sice všichni nevyznávali stejný čas, ale všechny je více nebo méně lákal čas cyklický, který začíná stále znova, čas věčného návratu. Tento čas, zároveň ustavičně nový, vylučující jakékoliv opakování, tudíž veškeré vědění — nikdo se dvakrát nevykoupal v téže řece — a neustále podobný, zanechal nepochybně stopy ve středověké mentalitě. Jeho nejzřejmějším a nejpůsobivějším dědictvím mezi všemi kruhovými mýty je kolo Štěstěny. Co je dnes



veliké, bude zítra poníženo, to, co je nyní poníženo, vynese kolo Štěstěny brzo na vrchol. To má mnoho variant. Všechny říkají v té či oné podobě to, co italská miniatura ze 14. století: *Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi.* »Nevládnu, budu vládnout, vládnou, vládnla jsem.« Ten obraz pochází nepochybně od Boëthia, byl úžasně oblíben ve středověké ikonografii. Psané či obrázkové encyklopedie 12. a 13. století ho bohatě využívají: Honorius Augustodunensis, *Hortus deliciarum*, *Album Villarda* z Honnecourtu, *Suma krále*. Ta zdůrazňuje úspěch, jež mu zaručuje program gotických kostelů, »těchto katedrálních kostelů, těchto královských opatství, kde je paní Štěstěna, otáčející vším nahoru dolů rychleji nežli větrný mlýn«. Kolo Štěstěny je ideologickým základem gotických růžic. Přímo je znázorněno na katedrále v Amiensu\*, na Svatém Štěpánu v Beauvais, na katedrále v Basileji i jinde a stylizováno se ve 13. století objevuje všude. Setkáme se s ním ještě jako se symbolem a výrazem světa, v němž vládne nejistota, kde příklad nejistoty učí rezignaci, strnulosti.

Odzbrojující a konzervativní mýtus kola Štěstěny zaujímá v duchovním světě západní Evropy vybrané místo. Přesto tento mýtus nedokázal zabránit středověkému myšlení, aby odmítlo točit se v kruhu a dalo času smysl, smysl nikoliv uzavřený v kruhu. Dějiny mají počátek a konec, tak zní hlavní teze. Tento počátek a tento konec jsou zároveň pozitivní a normativní, historické a teleologické. Proto každá středověká západoevropská kronika začíná Stvořením, u Adama, a jestliže ze skromnosti končí v době, kdy ji kronikář píše, jako skutečný závěr předpokládá Poslední soud. Jak bylo řečeno, každá středověká kronika je »pojednáním o všeobecných dějinách«. Podle kronikářova nadání se může z toho rámce stát pronikavá příčinná souvislost nebo formální uvozovací zvyklost. V prvním případě může dokonce být — nevědomě nebo vědomě — nástrojem plným vášně. Otto z Freisingu užívá v polovině 12. století tohoto časového zaměření, aby dokázal, že Svatá říše římská německého národa je, jak říká, seslána Prozřetelností. Moderní čtenáře ve všech případech zpravidla překvapí kontrast mezi ctižádostí odkazovat k dějinám světa a ubohým konkrétním obzorem středověkých kronikářů a historiků. Příklad Raoula Glabera na počátku 11. století bil do očí. Mohli bychom uvést desítky jiných. Na začátku své kroniky kárá Bedu a Paula Diacona za to, že vypsali »jenom dějiny svého vlastního národa, své vlasti«, a tvrdí, že jeho úmyslem »je podat zprávy o událostech, které se přihodily ve čtyřech stranách světa«. Avšak na téže stránce prohlašuje, že zřídí »časovou posloupnost«, počínaje letopočty vlády Jindřicha II. Saského a Kapetovce Roberta Svatého. Brzy se ukazuje, že obzor jeho Dějin je takový, jaký mohl mít člověk z Burgundska, kde Glaber strávil větší část života, a z Cluny, kde napsal jejich podstatnou část. Všechny představy, které nám západoevropský středověk o sobě poskytl, jsou vytvořeny podle tohoto vzoru. Velké záběry v úzkém rámci — mýtiny, o nichž jsme mluvili výše —, které se najednou bleskurychlými nájezdy kamery rozšiřují do nekonečna, do rozměrů kosmu a věčnosti. Tyto odkazy k dějinám světa jsou nejkrásnějším rysem středověkého úsilí o totalitu.

Čas znamená tedy pro středověké vzdělance a pro ty, kdo jsou v jejich dosahu,

dějiny, a tyto dějiny mají smysl. Ale smysl dějin má sestupnou linii úpadku. Do nepřetržitosti křesťanských dějin zasahují různé periodizační faktory. Jedním z nejpůsobivějších je schéma přejímající rozdělení času podle týdne. Tato stará židovská teorie přechází od svatého Augustina, Isidora ze Sevilly a Bedy do středověku, který ji přijímá ve všech rovinách myšlení, stejně ve věroučné popularizaci Honoria Augustodunensis\* jako ve vysoké teologii Tomáše Akvinského. Miniatury v *Liber floridus* Lamberta ze Saint-Omer kolem roku 1120 svědčí o úspěchu tohoto pojetí. Makrokosmos — vesmír — prochází, stejně jako mikrokosmos, jímž je člověk, šesti věky po způsobu šesti dnů v týdnu. Obvyklý výčet rozeznává: stvoření Adama, zákon Noemův, vyvolení Abrahámovo, království Davidovo, zjetí babylónské a příchod Kristův. Stejně tak šest věků člověka: dětství, mládí, jinošství, zralý věk, stáří, sešlost věkem (jejichž hranice podle Honoria jsou 7 let, 14 let, 21 let, 50 let, 70 let, 100 let nebo smrt).

Šestý věk, do něhož svět dospěl, je tedy sešlost věkem. Celé myšlení a sensibilitu středověku naplňuje bytostný pesimismus. Omezený svět, umírající svět. *Mundus senescit*, přítomná doba je stářím světa. Tato víra, odkázaná úvahami prvotního křesťanství vprostřed protivenství pozdní říše římské a stěhování národů, je stále živá i ve 12. století. Otto z Freisingu píše ve své *Kronice*: »Vidíme, jak svět umdlévá a vydechuje, abych tak řekl, naposledy coby umírající stařec.« Tento leitmotiv je víc než banálním opakováním otřepané myšlenky o úpadku přítomnosti při vzpomínce na slavnou, mladou, chrabrou minulost. Středověk není *laudator temporis acti* proto, že by se zhlížel v jisté duchovní a literární tradici, je jím z hledem ke své bytostné víře. Zde čerpá všecku svou sílu počátek *Života svatého Alexise* právě tak ve své redakci z 11. století:

*Za starých dob se lidem dobře žilo,  
láska a právo konaly své dílo  
a s nimi víra, z níž tak málo zbylo;  
vše vybledlo a vše se proměnilo,  
nevrátí se, co bylo dědům milo.  
Ten čas, jež Noe s Abrahámem znali  
i David, vyvolený mezi králi,  
byl dobrý čas, žel, my se nedočkali!  
Dnešek je starý, vetčný, k pádu zralý,  
je zkažený a nezaslouží chvály.*

jako ve své »zfeudalizované« verzi z 12. století:

*Za starých dob se lidem dobře žilo,  
láska a právo konaly své dílo  
a s nimi víra, z níž tak málo zbylo;  
vše zvětšelo a vše se proměnilo;  
nevrátí se, co bylo dědům milo.*

*Tak všechno dobro dávno nazmar přišlo.  
 Být věrná se už ženě znelíbilo,  
 vasalé se dnes proti pánům spiknou,  
 lhostejně kdekdo ztrácí boží milost.  
 Krátký a vratký věru je náš život.  
 Ten čas, jež Noe s Abrahámem znali  
 i David, vyvolený mezi králi,  
 byl dobrý čas, žel, my se nedočkali.  
 Náš věk je zkažen, nezaslouží chvály.  
 Svě dítě otec nechce zaopatřit,  
 kmotřenec kmotra bez výčitky zradí,  
 manželé klamou ženy své a paní,  
 soudcové zákon mrzačí a kazí;  
 nikdo už nectí boží přikázání  
 a svatou církev neušetří hanby,  
 hřích šíří se a mravy upadají.  
 Bez víry je náš věk a k pádu zralý  
 a život věru krátký je a vratký.*

A přepracování z 13. století, které vyhrazuje místo zbohatlíkům, přivádí je také k ještě jistější a bližší pohromě:

*Radost a veselost náš svět již opustila  
 a nikde není ten, kdo tolik bohatství má,  
 aby žil bez obav z toho, co bude zítra.  
 Konec je nablízku, to, lidé, předpovídám.*  
 (Přeložil Jiří Pelán)

Stejná písnička zaznívá v prostředí goliardů. Slavná báseň ze sbírky *Carmina Burana Florebat olim studium . . .* je nářkem nad přítomností. E. R. Curtius ji parafrázuje takto: »Mládí se už nechce ničemu učit, vědění je v úpadku, celý svět je vzhůru nohama, slepci vodí jiné slepce<sup>1</sup> a shazují je do hlubin, ptáci vyskakují z hnízd, dřív než se naučili létat, osel hraje na lyru, voli tancují, selští pacholci slouží ve vojsku. Co se týče církevních Otců, svatého Řehoře, svatého Jeronýma, svatého Augustina a svatého Benedikta, otce mnichů, můžeme se s nimi setkat v hospodě, u soudu nebo na rybím trhu. Marie už nemiluje rozjímavý život a Marta už nemiluje život činorodý, Lea je neplodná, Ráchel má krvavé oči, Ca-

<sup>1</sup> To je námět slavného obrazu Breughelova. Řekněme tu jednou provždy, že podstatu obsesí středověkých lidí najdeme u dvou velkých umělců časově pozdějších: Bosche (asi 1450—1516) a Breughela (asi 1525—1569). Ne že bychom nedoceňovali vše, za co jejich malba vděčí spodním vrstvám mentality a sensibility jejich doby, avšak je třeba zvlášť zdůraznit, že jejich dílo je shrnutím středověké mytologie a středověkého folklóru.

to navštěvuje putyky, z Lucrecie se stala děvka. Co bylo kdysi v opovržení, je teď velebeno. Vše zbloudilo z cesty.«

Rovněž Dante, velký zpátečník resumující středověk, v rámci poměštělé a změšťanštělé historie vkládá do úst svému předku Cacciaguidovi nářek na úpadek měst a rodin.

Stárnoucí svět se scvrkává, zmenšuje se, jako »rychle se zkracující plášť«, kolem něhož »se točí Čas se svými nůžkami«, abychom citovali slova Dantova. Tak je to i s lidmi. V *Ehucidariu* praví učitel žákovi, který se ho ptá na podrobnosti o konci časů: »Těla lidí budou menší nežli naše, tak jako naše jsou menší než těla starověkých lidí.« »Dřívější lidé byli krásní a velcí,« říká Guiot z Provins na počátku 13. století. »Teď to jsou děti a trpaslíci.« Herci středověké scény mají jako v nějaké Ionescově nebo Beckettově hře pocit, že se scvrkávají a že jim hrozí blízký závěr tohoto »Konce hry«.

Přesto jsou v tomto nezvratném procesu úpadku, v tomto jediném smyslu dějin ne-li přeryvy, tedy aspoň šťastné chvíle.

Lineární čas je rozdělen vedví ústředním bodem: Vtělením. Dionysius Exiguus zakládá v 6. století křesťanskou chronologii, která se negativně i pozitivně odvíjí od narození Kristova: před Kristem a po Kristu. Chronologii obtíženou celými dějinami spásy. Osud lidí je zcela jiný podle toho, jestli žili z jedné nebo druhé strany této ústřední události. Před Kristem, zdroj naděje pro pohany. Spasení budou jenom spravedliví, kteří čekali v lůně Abrahámově a které Kristus přišel vysvobodit tím, že sestoupil do pekel. Jenomže téma Ježíšova sestoupení do pekel se objevuje jen v apokryfním evangeliu Nikodémově a šíří se až pozdě, ve 13. století, zejména pod vlivem *Speculum maius* (Zrcadlo dějin) Vincenta z Beauvais a *Zlaté legendy* Jakuba de Voragine.

Necháme-li stranou zástup spravedlivých ze Starého zákona, je spaseno jen několik jednotlivých postav starověku, které jejich věhlas podle svaté legendy vyřval peklu.

Nejpopulárnější ze starověkých hrdinů je Alexandr Veliký, inspirátor celého románového cyklu, průzkumník — v batyskafu — mořského dna i nebes, kam ho vynášejí dva nohové. Vedle něho Traianus vděčí za svou spásu milosrdnému skutku, o němž vypráví *Zlatá legenda*. »Žil kdysi v Římě pohanský císař jménem Traianus, který, ačkoliv byl pohan, slyšel velikou dobrotou. Říkalo se, že když jednou pospíchal do války, přišla ho navštívit jedna vdova a plačíc mu pravila: „Snažně tě prosím, pomstí krev mého syna, který byl nespravedlivě usmrčen!“ Traianus jí odpověděl, že když se vrátí z války živ, pomstí mladíkovu smrt. Avšak vdova nato: „A kdo mi zjedná spravedlnost, když ve válce zemřeš?“ A Traianus odpověděl: „Ten, kdo bude vládnou po mně!“ A vdova zase: „Ale jaký z toho ty budeš mít užitek, když mi spravedlnost zjedná jiný?“ A Traianus odvětil: „Žádný.“ A vdova zase: „Není pro tebe lepší, když mi zjednáš spravedlnost sám, aby sis zajistil odměnu za svůj dobrý skutek?“ A Traianus, jat soucitem, seskočil s koně a postaral se, aby byla spravedlivě potrestána smrt nevinného.

Vypráví se také, že jeden Traianův syn, projížděje se na koni ulicemi města, za-

bil syna chudé ženy: načež dal císař matce oběti svého vlastního syna jako otroka a štědře tu ženu odměnil.

Nu a když jednou Řehoř (Řehoř Veliký) procházel Traianovým fórem, vzpomněl si na spravedlnost a dobrotu toho starého císaře, takže když přišel do baziliky svatého Petra, hořce nad ním plakal a modlil se za něho. A tu mu shůry odpověděl hlas: „Řehoři, vyslyšel jsem tvoji prosbu a zbavil jsem Traiana věčných muk, ale měj se napříště na pozoru, aby ses už nemodlil za člověka, který byl zatracen!“ Podle svatého Jana z Damašku prý hlas Řehořovi prostě řekl: „Vyslyšel jsem tvoji modlitbu a Traianovi odpouštím.“ Tato věc je zcela mimo pochybnost, ale nebylo dosaženo shody o podrobnostech kolem. Jedni tvrdí, že Traianus byl znovu přiveden k životu, aby se mohl stát křesťanem a dostalo se mu tak odpuštění. Druzí říkají, že Traianova duše nebyla nadobro zbavena věčného zatracení, ale že jeho trest byl prostě odložen až do dne Posledního soudu. Jiní zase zastávají názor, že Traianův trest byl na Řehořovu prosbu jednoduše zmírněn. Jiní tvrdí, že se Řehoř za Traiana vůbec nemodlil, ale že pro něho plakal. Jiní pak soudí, že Traianus byl ušetřen útrap tělesných, spočívajících v pekelném mučení, ale že nebyl ušetřen muk duševních, spočívajících v tom, že mu nebylo dopřáno patřit na Boha.«

Dlouhé vyprávění, které v různých variantách a rozvíjením rozvláčné kasuistiky spásy dokazuje, s jakými obtížemi mohl být člověk ve středověku výjimečně znovu zasazen do správného směru dějin.

Vergilius, jemuž se dostalo podobné záchrany díky čtvrté ekloze, se stal prorokem a na jedné německé miniatuře z 12. století jej nacházíme na stromě Jesseho.

Ale postavy starověku zpravidla zanikly v *damnatio memoriae*, v ničení model, v odstraňování historické úchylky jménem pohanská antika, jež středověké křesťanství provedlo tak důkladně jak jen možno, jako zničilo pohanské památky, s jediným omezením daným jeho nevědomostí a technickou zaostalostí, které je nutily využít pro sebe část těchto chrámů, normálně odsouzených k zničení. »Vandalismus« středověkého křesťanstva, vybíjející se stejně tak na vrub antického pohanství jako středověkého kacířství — jehož knihy a památky nemilosrdně ničilo —, je jen jednou z forem dějinného totalitarismu, který je vedl k tomu, aby vymýtilo všechny plevel vypučelý na poli dějin.

Plejáda starověkých mudrců — jejichž jména se stala symbolickými: Donatus (nebo Priscianus), Cicero, Aristoteles, Pythagoras, Ptolemaios, Euklides, k nimž je třeba připojit Boéthia — nepochybně leckdy na portálech chrámů, například v Chartres, ztělesňuje sedmero svobodných umění, když však Aristoteles nebo Vergilius — kromě výjimky popsané výše — uniknou tomuto ostrakismu a vloudují se do ikonografie středověkých kostelů, děje se tak ve směšné podobě, kterou jim dávají anekdoty šířené na jejich vrub: mladá Indka Kampaspa, které se Aristoteles jako směšný stařík dvoří, jezdí na něm jako na koni, Vergilius zůstane viset v koši, v němž ho vystavuje posměchu římská paní, která si s ním naoko dala schůzku.

Z těchto potlačených starověkých dějin trvale zůstává jediná symbolická po-

stava: Sibyla, ohlašovatelka Krista, která antice svedené z cesty znovu dává její historický smysl.

Křesťanským dějinám dává Petr Comestor — Petr Jedlík — v druhé polovině 12. století klasickou podobu ve své *Historia scolastica*, s rozmyslem rozebírající bibli jako dějiny.

Biblické dějiny začínají hlavní událostí: Stvořením. Žádná kniha bible neměla větší úspěch, nepodnítila víc komentářů nežli Genesis, či spíše počátek Genese, zpracovaný jako historie jednoho týdne, *Hexaemeron*. Dějiny přírody, přírodopis, v nichž se objevuje nebe a země, zvířata a rostliny, a zejména dějiny člověka s jejich protagonisty, kteří budou oporami a symboly středověkého humanismu: Adamem a Evou. Posléze dějiny určené dramatickou příhodou, od níž se odvíjí všechno ostatní: pokušením a prvotním hříchem.

Dějiny, které se potom nicméně dělí na dva velké oddíly: dějiny biblické a dějiny světské, v nichž v obou dominuje jedno hlavní téma. V biblických dějinách převládá znamení předzvěsti. Starý zákon ohlašuje Zákon nový v paralelismu dovedeném až k absurdnosti. Každá epizoda, každá postava předjímá epizodu a postavu jí odpovídající. Tyto dějiny vyúsťují v gotické ikonografii, rozvíjejí se na portálech katedrál, na portálu Předchůdců, ve velkých postavách proroků a apoštolů, které si odpovídají. Jsou pozemským vtělením této základní struktury středověkého nazírání: struktury vytvářené analogií, předzvěstí. Existuje skutečně jen to, co se něčeho nebo někoho dovolává, jen to, co už existovalo.

Ve světských dějinách je takovým tématem přenesení moci. Svět má v každé době jediné srdce a ve shodě s ním, z jeho popudu žije zbytek vesmíru. Vůdčí myšlenkou středověké filozofie dějin je posloupnost říší, od Babylóňanů k Médům a Peršanům, pak k Makedoncům a po nich k Řekům a Římanům, založená na Orosiově výkladu Danielova snu. Rozvíjí se ve dvojí rovině: přenesením moci a přenesením civilizace. Přenesení moci, *translatio imperii*, je především přenesením vědění a kultury, *translatio studii*.

Této jednoduché tezi zajisté nestačí, že deformuje historii. Zdůrazňuje oddělenost křesťanské civilizace tím, že zavrhuje soudobé civilizace, byzantskou, islámskou, civilizace asijské. Podřizuje se nejrůznějším vášním, všem způsobům propagandy.

Podle Otty z Freisingu je jejím vyústěním Svatá říše římská německého národa. Svrchovaná moc přešla »z Říma na Řeky, z Řeků na Franky, z Franků na Langobardy, z Langobardů na Germány«.

Chrétien de Troyes ji v slavných verších svého *Cligése* přemísťuje do Francie:

*Z knih, které zachovány máme,  
činy svých předků dobře známe  
a jaký dříve býval svět.*

*Z té naší vyčetli jsme hned,  
že osud první místo v Řecku  
dal rytířstvu a vzdělanectvu,*

květ rytířstva pak převzal Řím  
i se vzděláním nejvyšším,  
jež nyní přešlo do Francie  
a ta si bohdá udrží je,  
vždyť u nás mu tak dobře jest,  
že nikdy Francii ta čest  
neopustí, jež potkala ji.

(Přeložil Jiří Konůpek)

Richard z Bury ji ve 14. století přenáší do Anglie: »Obdivuhodná Minerva obchází lidské národy, putuje z jednoho konce světa na druhý a oddává se všem národům. Vidíme, že už navštívila Indy, Babylóňany, Egyptany a Řeky, Araby a Latiny. Opustila již Athény, odešla z Říma, nechala za sebou Paříž a právě šťastně dorazila do Velké Británie, nejslavnějšího z ostrovů, mikrokosmu všeho míra . . . «

Koncepce *translatio*, nositelka národního zaujetí, vnuká zejména středověkým historikům a teologům víru v rozmach západní Evropy. Toto pojetí historie přemísťuje těžiště světa z Východu stále víc na Západ, což ve 12. století umožní Normandů Ordericu Vitalovi vyzvat jeho normandské krajany, aby těžili ze svého privilegovaného postavení. Otto z Freisingu píše: »Veškerá lidská moc a moudrost, zrozené na Východě, se začaly dovršovat na Západě.« a Hugo ze Svatého Viktora říká: »Božská Prozřetelnost přikázala, aby vláda nad světem, která na počátku světa byla na Východě, se tím, jak se časy blíží k svému konci, přesouvala na Západ, abychom byli upozorněni, že nastává konec světa, neboť běh událostí už dospěl k zániku veškerenstva.«

Představa naivní a zjednodušující, mající nicméně zásluhu na tom, že byla ve vztah uvedena historie a geografie — *loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet*, »je třeba brát v úvahu zároveň místa a časy, kde a kdy se události přihodily«, praví znovu Hugo ze Svatého Viktora — a že byla zdůrazněna jednota kultury.

V menším měřítku národních dějin středověcí vzdělanci a jejich publikum zachycují události, které působí, že jejich země zaznamenává pokrok v obecném smyslu dějin, že se úže podílí na základních dějinách spásy. Tak pro Francii vystupují tři momenty: Chlodovechův křest, vláda Karla Velikého a první křížové výpravy — viděné jako francouzská gesta, *gesta Dei per Francos*. Ve 13. století bude v těchto francouzských dějinách řízených Prozřetelností pokračovat svatý Ludvík, ale ve změněném myšlenkovém kontextu, kdy svatý král je sice novým prvkem diskontinuitních dějin, zapominajících nevýznamné epizody a spojujících momenty významné, ale také se zapojuje do nového souvislého historického přediva, do osnovy *Královských kronik ze Saint-Denis*.

Avšak ani tyto pokřesťanstvím a okcidentalizované dějiny nevyvolávají ve středověkém západním křesťanském světě radostný optimismus. Dobře to říká výše

citovaná věta Huga ze Svatého Viktora: tato fáze je vyústěním, znamením bezprostředně se blížícího konce dějin.

Ve skutečnosti podstata historického úsilí středověkých křesťanských myslitelů spočívá v tom, že se pokoušejí dějiny zastavit, ukončit. Feudální společnost — se svými dvěma vládnoucími třídami, rytířstvem a duchovenstvem, *chevalerie et clergie*, jak praví Chrétien de Troyes — se považuje za konec dějin, tak jako Guizot bude v 19. století dovršení historického vývoje spatřovat ve vítězství buržoazie.

Scholastikové se budou snažit zastavení dějin upevnit a rozumově zdůvodnit tvrdíce, že historičnost je klamná, nebezpečná a že záleží jedině na nečasové věčnosti. Spor mezi stoupenci postupně zjevované pravdy (*Veritas, filia temporis*, »Pravda je dcerou času,« řekl prý Bernard ze Chartres) a zastánci pravdy neměnné trvá po celé 12. století. Hugo ze Svatého Viktora se prudce staví proti tezi Abélardově, který požadoval i od spravedlivých ze Starého zákona výslovnou znalost Kristova vtělení. Trvá na *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*. Záměr Prozřetelnosti podle něho probíhá v čase. Ale svatý Tomáš Akvinský prohlásí ještě o sto let později, že dějiny dogmat jsou zbytečné; záleží jedině na tom, jakou část pravdy v sobě dogmata obsahují. Nepochybně argument zčásti polemický, dovolující andělskému doktorovi přejímat z Aristotela a vyloučit zároveň diskusi o tom, že se vřazuje do pohanského kontextu. Ale také hluboká snaha o hledání pravdy v neměnnosti, úsilí po uniknutí z historického, pohyblivého času.

Tváří v tvář těmto dvěma tendencím, úpadkovému historismu, vedoucímu k dějinnému pesimismu, a bezčasovému optimismu, zajímavější se jen o věčné pravdy, objevují se nesmělé snahy zvýšit cenu přítomnosti a budoucnosti.

Hlavní z těchto snah je ta, která přijímajíc schéma věků světa a diagnózu stáří vynesenu nad přítomností, zdůrazňuje výhody tohoto stáří. Tak Bernard ze Chartres pronáší výrok: »Jsme trpaslíci stojící na ramenou obrů, ale vidíme dále než oni,« v němž je ku prospěchu přítomnosti obratně změněn obraz historického zmenšení. Tak svatý Bonaventura přijímá v myšlence, kterou později převezme Pascal, rovněž představu věků a stáří světa, ale zdůrazňuje přibývání lidských vědomostí, které z toho vyplývá.

Že by tedy toto byl veškerý smysl pro pokrok, jehož byl středověk schopen?

Zkoumáme-li užití pojmů *modernus, moderni, modernitas*, cítíme, že se ve 12. století chystá jakási změna v pojetí času, v historickém vědomí. Nepochybně mají tato slova především neutrální smysl. Označují současníky v širší přítomnosti, kterou Walter Map odhaduje na sto let, ve vztahu k *antiqui*, kteří žili před nimi. Dokonce spíš to slovo i ta věc jsou velice často podezřelé, jak znovu poznamenává Walter Map: »Žádné době se její vlastní modernost nelíbila a každý věk cenil výš ty, které předcházely.« S tímto odporem středověku k novosti se ještě setkáme.

A přece se slova *modernitas* a *moderni* ve 12. století čím dál víc prosazují s hr-

dosti, která je obtížena pohrdáním minulostí a sliby do budoucnosti. Blíží se doba, kdy se ten pojem stane programem, manifestací, praporem. Čtvrtý lateránský koncil roku 1215 schválí *aggiornamento* křesťanského chování a citění, jež otevře brány modernosti, ne-li modernismu, které jsou si vědomy sebe samých. Mistry tohoto převrácení hodnot budou žebravé řády. Jak to roku 1215 potvrdí *Normandské anály*: »Tyto dva řády — minorité a dominikáni — byly církví i lidem přijaty s velikou radostí pro novost své řehole.« Ale to, že se dějiny daly znova do pohybu, že nově odstartovaly, bylo umožněno jen tím, že se objevily nové, vývojem vzniklé postoje k času, ne už abstraktnímu času vzdělavců, nýbrž časům konkrétním, jejich síť lidí středověkého křesťanského světa svírala.

■ Marc Bloch našel pádnou formulaci, když charakterizoval postoj středověkých lidí k času: »dalekosáhlý nezáměr o čas«.

Tento nezáměr se u kronikářů, skoupych na data — obdařených necitlivostí k přesným číslům, k níž se ještě vrátíme —, projevoval neurčitými výrazy: »v těch dobách«, »mezitím«, »krátce nato« . . .

Podstatný zmatek v čase, zejména na úrovni kolektivní mentality, mísí minulost, blízkou a dalekou budoucnost. Tento zmatek se obzvláště projevuje v přetrvávání kolektivní odpovědnosti, zjevném projevu primitivnosti. Všichni žijící lidé jsou spoluodpovědní za provinění Adama a Evy, všichni soudobí židé jsou spoluodpovědní za utrpení Kristovo, všichni muslimové jsou spoluodpovědní za Mohamedovo kacírství. Jak bylo zaznamenáno, křižáci z konce 11. století se nedomnívali, že jdou potrestat potomky katů Kristových, nýbrž ty katany samotné. A tak anachronismus oděvů v umění, na divadle — který potrvá dlouho, jak víme — ukazuje nejenom mísení dob, ale hlavně názor, víru středověkých lidí, že vše, co je pro lidstvo podstatné, patří současnosti. Liturgie rok co rok oživuje neobyčejný výtah z biblických dějin, který přečkal tisíciletí. Magický způsob myšlení zpřítomňující minulost, protože osnovou dějin je věčnost.

A přesto vtělení Kristovo s sebou přináší nutnost datace. Protože život Kristův rozděljuje dějiny na dvě části a jelikož se na této události zakládá křesťanské náboženství, vyplývá z toho sklon k chronologii, podstatná citlivost pro ni. Avšak tato chronologie není uspořádána podle času dělitelného na stejné úseky, přesně měřitelného, podle toho, čemu říkáme objektivní nebo vědecký čas. Je to chronologie signifikativní. Středověk, stejně žádostivý datace jako my, nedatoval podle stejných norem ani podle stejných potřeb. To, na čem mu při datování záleželo, lišilo se od toho, na čem záleží nám. Připustíme-li tento rozdíl, zajisté podstatný, zdá se mi, že lidé středověku nejenže nebyli neteční k času, ale že na něj byli obzvláště citliví. Prostě nejsou-li přesní, znamená to, že nepociťují potřebu přesní být, že systém souřadnic připomínané události není systémem čísel. Ale souřadnice času chybí zřídka. Tak třeba u *chansons de geste*. V *Mladém Karlovi Velikém* (Mainet) mladý Karel, hrdina básně, na den svatého Jana zaútočí na svého nepřítele Braimanta.

*V den, jenž je zasvěcen navždy svatému Janu,  
ctný Karel sesedl u Braimantova stanu.*

Je to narážka na mladíkův meč Čtverák (Joyeuse), v jehož hrušce je ukryt svatý ostatek: zub svatého Jana? Více nebo méně vědomé připomenutí svatojanských obřadů a role, kterou při nich hrají mladí lidé? Básník se rozhodně zabýval datací.

Adenet zvaný Král vypráví na začátku *Berty Velkonohé*, jak četl o dobrodružstvích své hrdinky v *Knize příběhů* v opatství Saint-Denis.

*V Paříž jsem dorazil v pátek již ku poledni.  
A že byl pátek, já zatoužil tehdy velmi  
k Bohu se pomodlit, i šel jsem do Saint-Denis.  
V Saint-Denis pobyl jsem od pátku do úterý.*

(Přeložil Jiří Pelán)

Ve skutečnosti tyto zmínky, které se zde týkají určitého dne, závisí na různých systémech chronologických souřadnic koexistujících ve způsobu myšlení středověkých lidí. Pravda je, že neexistuje jednotný čas, jednotná chronologie. Časovou realitou středověkého ducha je mnohost časů.

Ale zůstaňme napřed u potřeby chronologie, která nikdy nebyla tak silná jako v biblických dějinách.

Vše, co se týká Krista, je poznamenáno potřebou časové míry. Tak v *Elucidariu* je chronologie pozemského života Ježíšova představena detailem: těhotenstvím Panny Marie: *Cur novem menses fuit clausus in utero?* »Proč byl devět měsíců uzavřen v děloze?«; okamžikem zrození: *Qua hora natus est?* »V kolik hodin se narodil?«; dobou jeho skryté existence: *Quare in triginta annis nec docuit nec signum fecit?* »Proč po třicet let ani neučil, ani se neprojevil?«; délkou jeho fyzické smrti: *Quot horas fuit mortuus?* — *Quadraginta.* »Kolik hodin byl mrtev? Čtyřicet.«

Rovněž čas stvoření vyžaduje jemnou chronologii. Chronologie týdne Stvoření, ale také přesný časový výpočet Pádu.

»Jak dlouho byli (Adam a Eva) v ráji? — Sedm hodin. — Proč ne déle? — Protože žena, jakmile byla stvořena, ihned zradila; v čase druhé hodinky muž, právě stvořený, pojmenoval zvířata, v čase sexty žena, sotva stvořená, ihned okusila zakázaného ovoce a podala smrt muži, který z lásky k ní pojedl; a brzy nato v čase nóny je Pán vyhnal z ráje.«

Naopak je to pravá posedlost datováním, časově určující stvoření a vypočítávající více či méně symbolické časy v bibli. Lidé středověku zároveň s tím, jak dovádějí do krajnosti alegorický výklad, přehánějí doslovné chápání toho, co je psáno v Písmu. Zejména vše, co je obsaženo v »historických knihách«, je chápáno jako reálný a časově určený fakt. Obecné kroniky začínají těmito daty, která

svědčí o pravé posedlosti chronologií. Ostatně ani v této chronologii nepanuje shoda. Jakub de Voragine to bezelstně přiznává, když píše: »Neshodujeme se v datu tělesného narození Našeho Pána Ježíše Krista. Jedni říkají, že k němu došlo 5228 let po narození Adama, druzí, že k němu došlo 5900 let po tomto narození.« A obezřetně dodává: »Byl to Metoděj, kdo první stanovil datum 6000 let; ale dospěl k němu spíše mystickým vnuknutím nežli chronologickým výpočtem.«

Jistě, středověká chronologie v pravém slova smyslu, způsoby měření času, určování dat nebo hodin a chronologické nástroje, je primitivní. Je zde naprostá spojitost se světem řecko-latinským. Nástroje měření času jsou i nadále spjaty s vrtochy přírody — třeba sluneční hodiny, které logicky ukazují čas, jen když svítí slunce — nebo měří časové úseky vyňaté z posloupnosti — přesýpací hodiny, vodní hodiny a všechny ty náhražky hodin neschopné měřit datovatelný, vyčíslitelný čas, avšak přizpůsobené potřebě stanovit konkrétní časové hranice: svíce, rozdělující noc na tři svíce, a — pro krátké časové úseky — modlitby, podle nichž se určoval čas *Miserere* nebo *Otčenáše*.

Jsou to nástroje nepřesné, vydané na milost a nemilost nepředvídané technické poruše: zatažená obloha, příliš velké zrno písku, mráz — zlomyslnost lidí, prodlužujících nebo zkracujících svíci, rychleji nebo pomaleji odřikávajících modlitbu. Ale existují také různé systémy počítání času.

Podle zemi začíná rok v různou dobu, podle toho, zda náboženská tradice odvozuje vykoupení lidstva — a obnovu času — od narození, umučení, zmrtnýchvstání Krista, či dokonce od Zvěstování Panny Marie. Tak ve středověké západní Evropě koexistují různé chronologické »styly«, nejrozšířenější je ten, který zahajuje rok o velikonocích. Budoucnost, jak víme, patřila stylu velmi málo rozšířenému, zahajujícímu rok 1. lednem, Obřezáním Páně. Také den začíná v různých okamžicích, při západu slunce, o půlnoci nebo o poledni. Hodiny nejsou stejné. Jsou to staré římské hodiny více nebo méně pokřesťanštělé: jitřní hodinky — matutinum (kolem půlnoci), pak každé tři hodiny přibližně podle našich dnešních hodin: chvály—laudes (3 hodiny), prima (6 hodin), tertia—druhá kanonická hodinka (9 hodin), sexta (poledne), nona (15 hodin), nešpory—vesperae (18 hodin), kompletář—completarium (21 hodin).

■  
V každodenním životě užívají lidé středověku chronologických označení vzájemných z rozličných socio-temporálních systémů, které jim vnuly různé ekonomické a sociální struktury. Opravdu nic lépe nevyjadřuje strukturu středověké společnosti než metrologické fenomény a spory, které se kolem nich vyhraňují. Míry — v čase i prostoru — jsou mimořádně důležitým nástrojem společenského ovládnutí. Kdo jimi vládne, posiluje neobyčejně vládu nad společností. A tak mnohost středověkých časů je obrazem sociálních zápasů doby. Jako lidé na venkově i ve městech budou zápasit o míry množství — které určují dávky a životní úroveň — za míry nebo proti mírám pána nebo města, míra času bude sázkou v zápasech, které ji více nebo méně vyrvou vládnoucím třídám: duchovenstvu a šlechtě. Měření času, stejně jako písmo, zůstává po velkou část středověku vý-

sadou mocných, součástí jejich moci. Prostý lid nemá svůj čas, není ani schopen ho určovat. Podřizuje se času, jež udávají zvony, trubky a lovecké rohy.

Ale středověký čas je hlavně čas zemědělský. V tomto světě, v němž půda je nejdůležitější věcí, kdy skoro celá společnost z ní žije, je první chronologickou souřadnicí souřadnice zemědělská.

Tento zemědělský čas je především časem dlouhého trvání. Zemědělský čas, venkovský čas je časem čekání a trpělivosti, trvalosti, stále nového začínání, pomalosti, ne-li nehybnosti, tedy aspoň vzdorování změně. Není to čas událostí, a tak se obejde bez datování, či spíše jeho data lehce kolísají v rytmu přírody.

Zemědělský čas je totiž časem přírodním. Velkými dělky jsou den a noc a roční doby. Je to čas plný protiv, podporující středověkou náklonnost k manichejství: protiklad stínu a světla, zimy a tepla, činnosti a zahálky, života a smrti.

Noc je dusný čas hrozeb a nebezpečí ve světě, kde umělé světlo je vzácné (technika osvětlení, i denního, pokročí až ve 13. století s okenním sklem), nebezpečné, zdroj požárů v tomto dřevěném světě — stačí si jen na toto téma, mezi tisíci jinými, přečíst Joinvillovo vyprávění, jak vznikl požár, který v noci vypukl v pokoji francouzské královny na palubě lodi, která ji se svatým Ludvíkem odvážela ze Svaté země —, přivlastňují si je mocní: svíce duchovenstva a pochodně pánů zastíňují ubohé svíčky lidu.

Proti nebezpečí, které hrozí lidem, se zavírají brány, bdí strážé v kostelích, na hradech a ve městech. Středověké zákonodárství neobyčejně tvrdě trestá přestupky a zločiny spáchané v noci. Noc je ve středověké justici silně přitěžující okolnost.

Noc je zejména časem nebezpečí nadpřirozeného. Časem pokušení, příznaků, d'ábla.

Německý kronikář Thietmar počátkem 11. století rozmnožuje příběhy o strašidlech a potvrzuje jejich hodnověrnost. »Jako dal Bůh den živým, tak noc dal mrtvým.« Noc patří čarodějům a zlým duchům. Pro mnichy a mystiky je naproti tomu výsadní dobou jejich duchovního zápasu. Noční bdění, noční modlitba jsou vynikajícím duchovním cvičením. Svatý Bernard připomíná slova žalmisty: »Vstal jsem uprostřed noci, abych tě velebil, Hospodine.«

Jako čas zápasu a vítězství připomíná každá noc symbolickou noc vánoční. Otevřme znovu *Elucidarium* v kapitole o Kristu: »V kolik hodin se narodil? — Uprostřed noci... — Proč v noci? — Aby přivedl ke světlu pravdy ty, kdož bloudí nocí hříchu.«

V epické i lyrické poezii je noc časem tísně a dobrodružství. Často je spojena s jiným temným prostorem: s lesem. Les ve spojení s nocí je místem středověké úzkosti. Třeba pro zbloudilou Bertu:

*Tak lesem putuje a hořce přitom pláče...*

*A když nadešla noc, pravila polekaně:*

*»Ach noci, dlouhá jsi a to mne plní strachem.«*

Na to naráží ve chvíli, kdy se z toho tématu stal trochu nasládlý locus communis, Chrétien de Troyes v *Yvainovi*:

*A noc a les v něm budí strach  
a bázeň . . .*

(Přeložil Jiří Pelán)

Naproti tomu všechno, co je »jasné« — klíčové slovo středověké literatury a estetiky — je krásné a dobré: slunce třpytící se na kovové zbroji na mečích válečníků, mladí rytíři s jasnými modrými očima a jasně plavými vlasy . . . Výraz »krásný jako světlo denní« nebyl nikdy procíťován hlouběji nežli ve středověku. A přání, které vysloví Laudine, netrpělivě čekající, až znovu spatří Yvaina: »Ať z noci udělá den!«, bude mít dlouhé trvání.

Jiný protiklad: protiklad ročních dob. Středověká západní Evropa zná po pravdě řečeno jenom dvě roční doby: zimu a léto. Objeví-li se slovo jaro, tedy v učené latinské poezii, například v poezii goliardů\*. Báseň *Omnia sol temperat* — slunce všechno řídí — oslavuje »moc jara«, *veris auctoritas*, kdežto jiná báseň staví proti sobě jaro a zimu:

*Ver etatis labitur,  
Hiemps nostra properat.*

*Jaro věku uplývá,  
naše zima nastává.*

Ale také zde se střetávají jen dvě roční doby, obvykle léto a zima. Léto je ostatně v literatuře psané v řeči lidu dobou obnovy, tím, čím je v latinské poezii jaro. Marie de France ve svém lai *Laostic* mluví »o letním večeru, kdy se lesy a louky znovu zelenají a sady jsou v květu«.

Protiklad zima — léto — je jedním z velkých témat *minnesangu*\*. *Sommerwonne*, »letní slast«, stojí proti *Wintersorge*, »zimní trápení«. Walter von der Vogelweide\* v jedné slavné básni opěvuje léto, které »vyhání a ničí zimu, jež má na starosti trojí věc«: aby vybledly barvy, utichli ptáci a skončily radovánky ve volné přírodě. Jako den zahání noc, zahání léto »tíseň«, *Anger*, plod zimy, jak zpívá Konrad von Würzburg:

*Sumerzit  
froude git,*

»léto dává radost«. Neidhart, bližší venkovské mentalitě, vyzývá zimu, aby prchla, jako v některých folklórních slavnostních obřadech: »Odejdi, zimo, prchni, pácháš zlo.«

Ztělesněním léta v *minnesangu* je máj, měsíc obnovy, což potvrzuje, že jaro neexistuje, či spíše že je pohlceno létem:

*Pane Máji, buď veleben,  
hanba budiž zimě . . .*

praví se v jedné z prvních básní *minnesangu*.

»Májová nálada« je ve středověké sensibilitě tak silná, že *minnesang* vytváří sloveso »es mietet«, »je máj«, sloveso vysvobození a radosti.

Nic lépe nevyjadřuje tento zemědělský čas středověku než téma všude se opakující — ve sochách na tympanonech kostelů, ve freskovém malířství a na miniaturách, v literatuře ve zvláštním básnickém žánru —, téma měsíců. Těch dvanáct měsíců je zobrazeno venkovskými pracemi: od kácení stromů po sběr žaludů, jež obstarávají prasata, po zabijačky na prahu zimy a vepřové hody, při nichž se hoduje kolem krbu. Ve zpracování tématu se objevují varianty spjaté s ikonografickými tradicemi nebo se zeměpisnými rozdílnostmi ve venkovském hospodářství. V severních cyklech je sklizeň často opožděna, nevyskytují se tam vždy vinařské práce. Bylo zjištěno, že ve francouzské poezii má duben často stejnou úlohu jako v Německu máj, a tak byl připsán francouzský vliv básni Heinricha von Veldeke, která opěvuje duben:

*In den Aberillen so die Blumen springen,*

místo máje, jak je v *minnesangu* obvyklé.

Ale všude ten cyklus zůstává cyklem venkovských prací, či spíše je třeba uvnitř tohoto venkovského cyklu skoro vždy rozeznat — v dubnu-máji — jistý hiát, kurtoazní, panský vpád do této venkovské suity. Je to kavalkáda pána, obvykle mladého pána, mladého jako vesna, je to feudální lov. Tak do ekonomického tématu vstupuje téma třídní.

■

To je tím, že se vedle či spíše spolu se zemědělským časem uplatňují jiné sociální časy: čas panstva a čas duchovenstva.

Čas panstva je především čas vojenský. Zvýhodňuje ono období roku, kdy znovu začínají boje, kdy je vyžadována vasalská služba. Je to čas feudálního vojenská.

Panský čas je také časem venkovských dávek. Orientačními body roku jsou, jak hned uvidíme, velké svátky. Některé z nich tříbí cit venkovského lidu pro čas: feudální lhůty, kdy se splácí naturální nebo peněžní dávky. Tato data jsou různá podle krajů a podle panství, ale v této chronologii lhůt vystupuje jedno období: konec léta, kdy se splácí podstatná část panské dávky ze sklizně. Hlavní platební termín je svátek svatého Michala (29. září), někdy se odsouvá na zimu na den svatého Martina (11. listopadu).

■

Středověký čas je hlavně časem církevním a kněžským.

Časem církevním, protože rok je především rokem liturgickým. Avšak, což je podstatným charakteristickým rysem středověké mentality, liturgický rok sleduje drama vtělení, a historie Kristova byla od adventu až po svatodušní svátky povolna prokládána významnými momenty, dny vzatými z jiného cyklu, z cyklu svatých. Do christologického kalendáře byly vsunuty svátky slavných světců a svátek Všech svatých (1. listopad) se stal vedle vánoc, velikonoc, Nanebevstoupení Páně a svatodušních svátků jedním z největších dat církevního roku. Pozornost, kterou lidé středověku věnují těmto svátkům, zvyšuje a charakter dat jim koneckonců dodává to, že kromě zvláštních a často okázalých náboženských obřadů, jimiž se vyznačovaly, byly orientačními body hospodářského života: dny zemědělských dávek, dny pracovního klidu pro řemeslníky a dělníky.

Je časem kněžským, protože duchovenstvo je svou vzdělaností pánem měření času. Jedině ono potřebuje pro liturgii měřit čas, jen ono je schopno, alespoň přibližně, to provádět. Církevní comput, výpočet pohyblivých svátků, a hlavně výpočet data velikonoc — přičemž se v raném středověku dlouho střetával způsob irský a způsob římský — jsou u zrodu prvních pokroků v měření času. Pánem ukazatelů času je především duchovenstvo. Středověký čas odzvánějí zvony. Vyzvánění určená klerikům, mnichům, bohoslužbám jsou jedinými orientačními body dne. Hlas zvonů seznamuje s jediným přibližně změřeným každodenním časem, s časem kanonických hodin, jímž se všichni lidé řídí. Venkovský lid je to té míry podřízen tomuto kněžskému času, že příslušník univerzity Jean de Garlande dává na počátku 13. století slovu *campana*, zvon, tento fantastický, avšak charakteristický etymologický výklad: *Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*. »Zvony« nebo řekněme »rolničky«, abychom lépe ozřejmili slovní hříčku, »dostaly své jméno od rolníků, kteří obdělávají role a rozeznávají hodiny jen podle zvuku rolniček.«

Čas zemědělský, čas panský, čas kněžský: všechny tyto časy koneckonců charakterizuje těsná závislost na čase přírodním.

Co zjevně platí pro čas zemědělský, platí též, přemýšlíme-li o tom, pro oba ostatní časy. Vojenský čas je úzce spjat s časem přírodním. Válečné operace začínají až v létě a s létem i končí. Je známo, že feudální vojska se rozprchnou, jakmile skončí tři měsíce vojenské lenní služby. A tuto závislost posílilo vytvoření středověkého šlechtického jízdního vojska. Tento vývoj potvrzuje roku 751 kapitulár Pipina Krátkého. Feudální vojsko se napříště bude shromažďovat v květnu, nikoli v dubnu, aby se koně mohli pást na lukách, které se už zelenají.

Dvorská poezie, jejíž slovník je vzat z rytířství, nazývá dobu, kdy se milenec dvoří své dámě, »letní službou«.

Kněžský čas není o nic méně podřízen tomuto rytmu. Nejenže většina velkých církevních svátků vystřídala pohanské slavnosti, které byly samy v přímém vztahu k přírodnímu času — abychom uvedli nejznámější příklad, Hod boží vánoční nastoupil na místo sluneční slavnosti v době slunovratu —, ale hlavně je tento liturgický rok uveden v soulad s přirozeným rytmem zemědělských prací. Liturgic-

ký rok od adventu po svatodušní svátky vyplňuje období odpočinku venkovských lidí. V létě a zčásti na podzim, v době zemědělské aktivity, nejsou žádné velké svátky s výjimkou Nanebevzetí Panny Marie 15. srpna, které se ostatně zavádí jen pomalu, vstupuje do ikonografie až ve 12. století a prosazuje se podle všeho až v 13. století. Jakub de Voragine dosvědčuje významnou skutečnost: přeložení původního data svátku Všech svatých, aby nevadilo v zemědělském kalendáři. Tento svátek, vyhlášený v západní Evropě papežem Bonifácem IV. na počátku 7. století, měl tehdy ustálené datum 13. května po vzoru Sýrie, kde se ten svátek objevil ve 4. století hlavně v městském křesťanském prostředí. Na konci 8. století byl přesunut na 1. listopad, neboť, jak praví *Zlatá legenda*, »papež považoval za správnější, aby byl svátek slaven v té roční době, kdy hrozny a obilí jsou sklizeny a poutníci mohou snadněji nalézt obživu«. Tento přelom 8. a 9. století, kdy Karel Veliký také dává měsícům nová jména, připomínající zpravidla zemědělské práce, je, zdá se, rozhodujícím momentem, kdy se ve středověké západní Evropě dokončuje, jak jsme viděli, odchod obyvatelstva z měst na venkov.

Základní rys této závislosti časových struktur středověké mentality na přírodním čase — mentality primitivní zemědělské společnosti — se nikde neprojevuje lépe než u kronikářů. Z hlavních událostí zaznamenávají to, co je neobyčejné vzhledem k přírodnímu řádu: nepohoda, epidemie, hlad. Tyto záznamy, velice důležité pro historika hospodářství a společnosti, přímo vyplývají ze středověkého pojetí času — přirozeného trvání.

S touto závislostí středověkých časů na čase přírodním se setkáváme i ve světě řemesel a obchodu, zdánlivě více vyčleněném z této podřízenosti. Ve světě řemesel nalzáme protiklady den a noc, zima a léto v cechovních nařizeních. Z velké části na tom závisí obvyklý zákaz pracovat v noci. Mnoho řemesel má odlišný pracovní rytmus v zimě a v létě, například zedníci dostávají koncem 13. století mzdu, jejíž výše je různá ve studených a v teplých měsících. Ve světě obchodní činnosti obchodní plavba, ve které někteří spatřovali jednu z hybných sil středověké ekonomie, zůstává v zimě rozhodně až do konce 13. století bez pohybu, až do doby, kdy se šíří používání busoly a kormidla na zadním vaz. Lodi zůstávají zakotveny, i ve Středozemním moři, od počátku prosince do poloviny března; v severních mořích často i déle.

Středověký čas se nepochybně mění — ještě pomalu — v průběhu 14. století. Úspěšný rozvoj měst, vzestup kupecké buržoazie a podnikatelů staveb, pociťujících potřebu přesněji měřit čas práce a obchodních operací — se zavedením směnky zvláště bankovních —, narušují tradiční časy a sjednocují je. Už ve 13. století volání nebo roh strážce ohlašovaly počátek dne, brzo se v obchodních městech, zvláště ve městech, kde se vyrábí sukno, ve Flandřích, v Itálii, v Německu, objevuje zvon svolávající do práce. Zejména technický pokrok, podporovaný rozvojem vědy kritizující aristotelskou a tomistickou fyziku, rozbíjí čas a činí jej nesouvislým, umožňuje, že se objevují hodiny, měřící čas v moderním slova smyslu na hodinu, čtyřadvacetinu dne. Gerbertovy hodiny kolem roku tisíc byly zřejmě jen hodiny vodní, právě tak jako určitě dokonalejší hodiny, které ještě ve 13.



století popisuje kastilský král Alfons Moudrý. Avšak právě koncem toho století dochází k rozhodujícímu pokroku s vynálezem mechanismu kroku, z něhož povstanou první mechanické hodiny, které se ve 14. a 15. století rozšíří v Itálii, Německu, Francii, Anglii a pak po celém křesťanském světě. Čas se laicizuje, proti kněžskému času kostelních zvonů se prosazuje laický čas, čas věžních hodin. Jsou to ještě křehké, často porouchané mechanismy, stále poplatné přírodnímu času, protože počátek dne se různí od města k městu a velice často se odvozuje od neustále proměnlivého okamžiku, jímž je východ a západ slunce.

Je pravda, že ten popud stačí k tomu, aby ještě Dante — *laudator temporis acti* — cítil, že jistý způsob měření času brzy zanikne a s ním celá společnost, společnost našeho středověku.

Ještě Cacciaguida naříká nad tímto zašlým časem:

*Fiorenza, dentro della cerchia antica,  
ond'ella toglie ancora e terza e nona,  
si stava in pace, sobria e pudica.*

*V těch starých hradbách, z kterých dosud bere  
terci i nónu, Florencie sobě  
pokojně žila ve střídmosti šeré.*

(Přeložil O. F. Babler)

■

Avšak středověkým lidem před tímto velkým otřesem nezáleží na tom, co se mění, ale na tom, co trvá. Jak bylo řečeno, »pro středověkého křesťana pocit, že existuje, byl pocitem, že je, a pocit, že je, byl pocitem, že se nemění . . . nýbrž že trvá«. Byl to hlavně pocit, že směřuje k věčnosti. Podstatným časem pro něho byl čas spásy.

Mezi nebem a zemí, tak úzce navzájem spojenými, dokonce tak spletitě smísenými, existuje přesto ve středověké západní Evropě neobyčejné napětí. Dosíci nebe už tady na zemi: tento ideál zápasí v myslích, v srdcích, v chování se stejně prudkou touhou opačnou: snést nebe na zemi.

Prvním hnutím je útěk ze světa: *fuga mundi*. Víme, odkdy se v křesťanské společnosti datuje: ve věrouce od prvopočátku; v sociologické inkarnaci od chvíle, kdy zápas je ve světě vyhrán a lidé s velkými nároky dávají za sebe i za své bratry najevo odhodlání, od 4. století neustále znovu opakované, žít poustevnickým životem. Velkým příkladem je poustevnictví Východu, Egypta. *Vitae Patrum*, životy Otců poustevníků, jsou po celý západoevropský středověk v neobyčejné oblibě. Pohrdání světem, *contemptus mundi*, je jedním z velkých témat středověkého nazírání. Není výsadou mystiků, teologů — Inocenc III. napsal, než se stal papežem, na konci 12. století traktát *De contemptu mundi*, který je ideologickou kvintesencí tohoto názoru —, básníků: jsou známy, kromě tolika jiných, básně Walthera von der Vogelweide a Konrada von Würzburg a dalších minnesängerů

o *Frau Welt*, o světě zosobněném ženou s klamnými půvaby, svůdnou odzadu a odpornou zepředu. Je hluboce zakořeněno v obecné sensibilitě.

Tomuto hlubokému tíhnutí, které všichni nedokážou ve svém životě uskutečnit, dají někteří konkrétní podobu a vystupují jako příklady, jako vůdci: poustevníci. Poustevnictví od svých počátků, už v Egyptě, vytvořilo dva proudy: proud individuální samoty, vyjádřený svatým Antonínem, a proud samoty hromadné v klášteřích, proud klášternický, představovaný svatým Pachomiem. Západoevropský středověk zná tyto dva proudy, ale jedině první je opravdu lidový. Poustevnické řády, jako kartuziáni nebo cisterciáci, se jistou dobou nepochybně těší větší duchovní vážnosti než tradiční mniši, navíc spojení se světem: benediktini, dokonce reformovaní kolem kláštera Cluny. Bílí mniši — jejich bílý šat je skutečným praporem, symbolem pokory a čistoty, neboť jde o surovou, nebarvenou látku — se staví proti mnichům černým a mají v počátcích pro lid větší přitažlivost. Ale brzy se u lidu setkávají se stejnou nedůvěrou jako všichni mniši a dokonce laičtí klerikové. Vzorem je osamocený poustevník, v očích širokých vrstev laiků opravdový skutečnovatel ideálu poustevnictví, nejvznešenějšího projevu křesťanského ideálu.

Zajisté existuje konjunktura poustevnictví, některá období jsou na poustevníky bohatší. Ve chvíli, kdy západní svět procitá ze stagnace raného středověku a nastupuje cestu úspěšného rozvoje demografického, ekonomického, sociálního — od konce 10. do konce 12. století —, zároveň a nezávisle na tom nabývá na síle, aby vytvořilo rovnováhu, ne-li protest proti tomuto světskému úspěchu, velké poustevnické hnutí, které nepochybně vzešlo z Itálie a bylo přes Byzanc spjato s velkou poustevnickou a klášternickou tradicí východní, jako se svatým Nílem z Grottaferaty, se svatým Romualdem, zakladatelem řádu camaldoliánů u Florencie na počátku 11. století, se svatým Janem Gualbertem a jeho společenstvím ve Vallombrose.

Hnutí, které vede k řádům z Prémontré, Grandmontu, Chartreuse, Cîteaux, jež však vedle těchto velkých úspěchů vykáže výtvořky skromnější, jako dílo Roberta z Arbrisselu ve Fontevrault a zejména ty nesčetné poustevníky — eremity, samotáře a samotářky —, kteří, jsouce méně spjatí s řeholí, s církevním systémem a bližší určitému anarchickému ideálu náboženského života, jsouce lidem lehkou zaměňování za čaroděje a rozhodně snadno prohlasováni za svaté, zalidňují pustiny, to jest lesy křesťanského světa. Poustevník je vzor, důvěrník, typický učitel. K němu se obracejí ztrápené duše, rytíři, milenci pronásledovaní nějakou vinou. V chansons de geste a v románech se objevují na každém kroku v lese, jako starý Ogrin, jehož se ptají na radu Tristan s Isoldou.

*Poustevník Ogrin nabádá je:  
kdo zhřešil; nechť se v pláči kaje!  
A připomíná častokráte,  
co prorokuje Písmo svaté,*

a též jim dává vzpomenout,  
že všechny čeká Boží soud.

(Přeložil Jiří Pelán)

Poustevník je pro lidi středověku útočištěm křesťanského ideálu, když se zdá, že jej církev zrazuje. Vzpomeňme Walthera von der Vogelweide, který očerňuje *Pfaffen* — »kněze« — a staví proti nim poustevníka, plačícího nad církví a jejím mladičským papežem (Inocencem III.) a žádajícího u Hospodina, aby přišel křesťanstvu na pomoc.

Da weinte ein klosenaeere . . .  
Tu zaplakal poustevník . . .

Z poustevníků se leckdy nakonec stávají duchovní buřiči a často i lidoví vůdci, změnění v potulné kazatele na místech, kudy vedou cesty: na lesních rozcestích, na mostech, a posléze opouštějící pustinu a odcházející na veřejná prostranství ve městech — k velkému pohoršení chartreského klerika Payena Bolotina, který například na počátku 12. století proti těmto »falešným poustevníkům« napíše mstivou báseň, zatímco slavný kanonista Yves ze Chartres velebí život v klášteře proti mnichu Rainaudovi, stoupenci poustevníckého života.

Ale po celý středověk kromě těchto chvil, kdy je poustevnictví v módě a vzkvěta, lidé žijící o samotě existují a jsou neustále přitažliví. Ikonografie je představuje takové, jací ve skutečnosti jsou, jako živoucí, nespoutaně ostentativní protest proti světu, kterému se dobře vede, který se usazuje a civilizuje. Bosí, oblečení do zvířecích koží — obvykle kozích, v ruce hůl ve tvaru berly, hůl poutníka, potulného člověka, a nástroj magie a spásy — znamená berly učiněné touto holí chrání po vzoru spásného znamení ohlášeného Ezechielem (IX, 6: »Nepřistupujte však k nikomu z těch, na nichž je znamení«) a Apokalypsou (VII, 3) —, dělají divy po vzoru svého patrona svatého Antonína, velkého vítěze nad veškerým pokušením, a na druhé straně svatého Jana Křtitele, iniciátora duchovního smyslu pustiny.

Ale všichni se poustevníky stát nemohou. Přesto se mnozí aspoň symbolicky snaží uskutečnit tento ideál, který se jeví jako záruka spásy. Tato touha ztotožnit se s příkladem mnišské či přesněji poustevnícké dokonalosti se projevuje ve zvyku oblékat mnišský šat *in articulo mortis*, rozšířeném u panstva. Odchod rytíře, který se stane poustevníkem, ze světa je opět velkým tématem *chansons de geste*, obsahujících často epizodu »mnišství«, to jest rytíře oblékajícího před smrtí mnišský šat, přičemž nejslavnější je mnišství Vilémovo, mnišství Viléma z Orange. Tohoto příkladu následuje vrstva bohatých obchodníků. Benátský dóže Sebastiano Ziani, který příslověčně zbohatl obchodem — říkalo se »bohatý jako Ziani« —, se roku 1178 uchýlil do kláštera San Giorgio Maggiore, stejně jako roku 1229 jeho syn Piero Ziani, který byl také dóžetem. Slavný sienský bankéř Giovanni Tolomei zakládá roku 1313 klášter Monte Oliveto Maggiore, kde se uzavře

a umírá. Svatý Anselm píše na počátku 11. století hraběnce Matyldě Toskánské: »Cítíte-li bezprostřední blízkost smrti, oddejte se zcela Bohu, dříve než opustíte tento svět, a mějte pro ten účel vždy tajně při ruce závoj.«

Leckdy dokonce volání pustiny, k němuž se může přidat jistá záliba v dobrodružství, ba v exotičnosti, zasáhne člověka z lidu. Například námořníka svatého Ludvíka, o jehož náhlém povolání při návratu ze Svaté země vypráví Joinville: »Zásobili jsme se čerstvou vodou i jinými věcmi, které jsme potřebovali, a opustili jsme ostrov Kypr. Dopluhli jsme k ostrovu jménem Lampedusa, kde jsme uložili množství králíků; našli jsme tam stafičského poustevníka uprostřed skal, se zahradou, již zřídili poustevníci, kteří tam přebývali předtím: kdysi tam bylo vidět olivovníky, fíkovníky, vinné keře a jiné další stromy; uprostřed tekla potok pramenící ze studánky. Šli jsme s králem na konec zahrady a pod první klenbou jsme spatřili modlitebnu obílenou vápnem a kříž z rudé hlíny.

Vešli jsme pod druhou klenbu a našli jsme dvě lidská těla, jejichž maso bylo dočista zetlelé; žebra držela ještě pohromadě a kosti rukou byly sepjaté na prsou; těla ležela směrem k východu tak, jak se pohřbívají mrtví.

Při nalodování se jeden z námořníků na naše volání nedostavil: velitel lodi usoudil, že zůstal na ostrově, aby se stal poustevníkem, a proto Mikuláš ze Soisy, který byl královým pobočníkem, zanechal na břehu tři pytle sucharů, aby je našel a živil se jimi.«

Konečně pro ty, kdo nejsou schopni takto se nakonec kát, počítá církev s jinými způsoby, jak jim zajistit spásu. Je to udílení almužny, skutky milosrdenství, donace a pro lichváře a všechny, kdo nespravedlivě nabyli bohatství, navrácení *post mortem*. Závěť se tak stává pasem do nebe.

Neuvědomíme-li si dobře utkvělou myšlenku na spásu a strach z pekla, které středověké lidi neustále provázely, nikdy nepochopíme jejich mentalitu a budeme žasnout nad tím, jak jsou naprosto zbaveni chamtivosti, touhy po moci, po bohatství, což má za následek neobyčejnou nestálost majetku a ukazuje, byť *in extremis*, kolik lidí ve středověku, nejžádostivějších pozemských statků, nakonec vždy pohrdne světem, a tento mentální rys, mařící hromadění majetku, přispívá k tomu, že se středověcí lidé odcizují materiálním a psychologickým podmínkám kapitalismu.

Tento vášnivý útěk ze světa nebyl nicméně jedinou tužbou středověkých lidí po štěstí spásy, po životě věčném.

Jiný právě tak silný proud přivedl mnohé z nich k jiné naději, k jiné touze: dosáhnout na zemi věčného blaha, navrátit se do zlatého věku, do ztraceného ráje. Tímto proudem je chiliasmus, sen o *milleniu* — o údobí tisíce let, ve skutečnosti o věčnosti — zřízeném či spíše znovuzřízeném na zemi.

Historické podrobnosti této víry jsou složité. Chiliasmus je jedním rysem křesťanské eschatologie, je naroubován na apokalyptickou tradici a je úzce spjat s mýtem o Antikristu.

Vytváří se a pomalu se rozrůstá na základě Apokalypsy. Apokalypsa nesporně

připomíná strašlivá protivenství, ale toto dramatické klima ústí v poselství naděje. Apokalypsa je zdrojem optimistické víry. Je potvrzením rozhodné obnovy: *Ecce nova facio omnia.* »Hle,« praví Bůh v den Posledního soudu, »všecko tvořím nové;« a hlavně se uskuteční vidina autora Apokalypsy: nebeský Jeruzalém sestoupí na zemi. *Et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de caelo a Deo,* »A ukázal mi svaté město Jeruzalém, jak sestupuje z nebe od Boha,« a tuto vidinu provází veškerá nádhera jasu, jehož svrchované kouzlo pro lidi středověku jsme viděli.

Nebeský Jeruzalém vidí *habentem claritatem Dei, et lumen ejus simile lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum,* »zářící Boží slávou i jeho jas jako nejdražší drahokam a jako průzračný křišťál«. *Et civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus,* »To město nepotřebuje ani slunce, ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek«.

Přesto v tomto procesu, končícím vítězstvím Božím a spásou člověka, upoutají brzo pozornost středověkých lidí protivenství, která se v této úvodní fázi na zemi rozpoutají. Zde přicházejí k slovu jiné texty z evangelia: Matouš, kapitola 24, a Marek, kapitola 13, a Lukáš, kapitola 21. Je to popis událostí, které mají nastat před příchodem Syna člověka. U Matouše čteme strašlivou předpověď: *Consurget enim gens in gentem et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et fames, et terraemotus per loca: haec autem omnia initia sunt dolorum,* »Povstane národ proti národu a království proti království, bude hlad a zemětřesení na mnoha místech. Ale to vše bude teprv začátek bolestí«, »ohavnosti spuštění«.

Tato předpověď konce časů skrze války, epidemie a hladomor připadá lidem raného středověku blízka: krveprolití barbarských vpádů, velký mor v 6. století, čas od času se opakující strašlivý hlad živí úzkostné očekávání: bázeň smísenou s nadějí, ale napřed a čím dál víc strach, panický strach, kolektivní strach. Středověká západní Evropa v očekávání kýžené spásy je světem nepochybného strachu. Označme několik mezníků v této dlouhé historii strachu pozvolna zpracovávaného ve věrouce a hluboce prožívaného z generace na generaci.

Na konci velkého moru v 6. století, když nové vzplanutí pohromy vyvolá víru v bezprostřední blízkost Posledního soudu, Řehoř Veliký, který se roku 590 uprostřed epidemie stal nástupcem neschopných velekněží (nepronásledovala podle *Liber pontificalis* římská lůza jednoho z nich pokřikem *Pestilentia tua tecum! Fames tua tecum!* »Tvůj mor s tebou! Tvůj hlad s tebou!«?), odkazuje středověku spiritualitu konce světa, složenou z výzvy k velkému hromadnému pokání.

Avšak v tomto předivu strašlivých událostí vystupuje pozvolna do popředí jedna epizoda: epizoda Antikrista. Ta postava je v jádru obsažena v proroctví Danielově, v Apokalypse, v obou epištolách svatého Pavla Soluňského. Svatý Ireneus koncem 2. století, Hippolytus Římský na počátku 3. století a konečně Lactantius počátkem 4. století mu dali podobu a dějiny. Poznamenejme, že všechny tyto katastrofické předpovědi se utvářely uprostřed historických zkou-

šek: židovská válka, hospodářská krize z konce 1. století a svatojanská apokalypsa, velká krize římského světa ve 3. století a černý mor v 6. století. Shrňme tu epizodu. V předvečer konce časů přijde d'ábelská osobnost sehrát roli dirigenta katastrof a pokusí se strhnout lidstvo do věčného zatracení. Antikrist je antitézou Krista a proti Antikristu se postaví jiná osobnost a pokusí se pod svou vládou znovu sjednotit lidské pokolení, aby je dovedla ke spáse — bude to císař konce světa —, a Antikrist bude nakonec poražen Kristem, který znovu sestoupí na zemi.

Postavě Antikrista dává v 8. století přesnou podobu mnich jménem Petr, který ji přejímá z řeckého dílka 7. století, jež přisoudil jistému Metodějovi, pak v 10. století Adso pro královnu Gerberge, ženu Ludvíka IV. Zamořského, a po roce tisíc Albuin, který udomácní v západní Evropě předpovědi Sibylly z Tiburu, vzniklé ve 4.—5. století v byzantském prostředí.

Antikrist se napříště stává privilegovaným hrdinou teologů a mystiků. Zneklidňuje Cluny za opata svatého Odonu na počátku 10. století, za mnicha a básníka Bernarda z Morlasu v polovině 12. století. Obzvlášť příznivou půdu nalézá v Německu 12. století u Anselma z Havelbergu, Gerhooha z Reichersbergu, Ottona z Freisingu a Hildegardy z Bingen\*. Svatá jeptiška ho spatří ve snu jako dvojníka satanova: »Zvíře s nestvůrnou hlavou, černé jako uhel, s planoucím očima, s oslíma ušima, jehož velké rozevřené čelisti byly ozdobeny železnými háky.«

Nejdůležitější je, že Antikrista i jeho protivníka císaře z konce časů lze všemožně využít v náboženství i v politice a že lákají právě tak lidové vrstvy jako vzdělance. Představa zvláštního protivníka Kristova — ve světě, kde soubor, jak uvidíme, je převládajícím obrazem duchovního života — a snadné využití epizod z dějin Antikristových v reálných situacích napomáhají tomu, aby víru v něho přijal lid. Konečně postavy Antikrista se velice brzy, přinejmenším už v 12. století, zmocňuje velký reklamní žánr středověku, náboženské divadlo, a uvede ji v obecnou známost. *Ludus de Antichristo*, Hra o Antikristovi, jejíž obzvlášť zajímavé verze máme v Anglii a Německu (v rukopise opatství Tegernsee v Bavorsku už v druhé polovině 12. století), se hrála v celém křesťanském světě. Ale základní dvojici je dvojice Antikrista a jeho nepřítele, jímž je *rex justus*, »spravedlivý král«. Slavných postav středověké scény se zmocňují zájmy, vášně, propaganda a jejich stoupenci jsou pro potřeby té či oné přetvořování se spravedlivým králem, nebo s Antikristem. V Německu národní propaganda dělá dobrého císaře z konce světa z Fridricha Barbarossy a z Fridricha II., kdežto propagandisté francouzských králů, opírajíce se o pasáž z Adsona, prorokují spojení křesťanstva pod vládou francouzského krále a z této propagandy těží zejména Ludvík VII. v době druhé křížové výpravy. Obráceně guelfové, stoupenci papeže, učinili z Fridricha II. Antikrista, kdežto Bonifác VIII. bude pro své světské protivníky Antikristem na trůně svatého Petra. Známe osud tohoto reklamního nástroje, jímž bylo epiteton Antikrist v 15. a 16. století. Savonarola bude Antikristem pro své nepřátele a římský papež pro členy reformovaných církví.

Také sociální propaganda bude spasitele z konce světa spatřovat v různých politických vůdcích. Tak na začátku 13. století se Balduin Flanderský, latinský císař

konstantinopolský, v západní Evropě stává »nadlidskou postavou, bájným tvorem, napůl andělem, napůl ďáblem«.

Většina legend vytvořených kolem některé historické postavy vychází z mýtu o »uspaném císaři«, což je ohlas východní báje o »ukrytém emirovi«. Barbarossa, Balduin, Fridrich II. nejsou pro lid, žádostivý chiliastických snů, mrtví. Spí někde v jeskyni nebo žijí přestrojeni za žebráky a čekají na chvíli, kdy se probudí či zjeví a dovedou lidstvo ke štěstí. Touto aureolou se pyšní revoluční vůdčové, třeba Tanchelm v Zeelandu a v Brabantu kolem roku 1100. Oblečen jako mnich začal kázat uprostřed polí. Vypráví se, že zástupy přicházely tohoto neobyčejně výmluvného člověka poslouchat jako Hospodinova anděla. Měl vše, čím se vyznačují světci, a nikoli náhodou si jeho úhlavní nepřátelé z utrechtské kapituly stěžovali, že »ďábel na sebe vzal vzezření anděla světla«. Je třeba číst Tanchelmův příběh v dopise utrechtské kapituly z roku 1112 nebo v knize Normana Cohna *Hledání tisícileté říše Kristovy*. Právě tak tomu bylo za vzpoury Pastýřů ve Francii roku 1251 s vůdcem vzpoury, odpadlým mnichem, jemuž se říkalo Mistr uherský. Někdy se za tyto pozemské mesiáše, které čeká probuzení, vydávají vložení samozvanci. Stejně jako Lžidimitrijové v Rusku v dobách zmatků nebo falešní Ludvíkové XVII. ve Francii na počátku 19. století vystupují falešní vladaři. Nejslavnější je začátkem 13. století ve Flandřích a v Henegavsku falešný Balduin, který není než typický exemplář osobnosti, kterou známe: žebravý poustevník, který se stane »vladařem a světcem tak uctívaným, že lid líbal jeho jizvy, svědčící o jeho dlouhém mučení, rval se o jediný jeho vlas nebo o cár jeho šatu a pil vodu z jeho lázně, stejně jako několik generací předtím vodu Tanchelmu«. Roku 1225, když zuřil strašlivý hlad, dostalo se Balduinovi od jeho věrných císařského titulu.

Církev pranýřovala, často s malým úspěchem, v těchto agitátorech buď Antikrista samého, nebo některého z falešných proroků, kteří ho i podle evangelia a podle chiliastických textů mají doprovázet a svádět lid falešnými zázraky.

Tento chiliastický proud je složitý. Především polarizuje sensibilitu doby kolem jistých jevů, které tím dostávají základní význam pro středověkou mentalitu.

Na začátku *Zlaté legendy* Jakub de Voragine vypočítává znamení, která budou ohlašovat příchod Antikristův a blížící se konec světa.

»Okolnosti, které budou přecházet Poslední soud, jsou trojího druhu: strašlivá znamení, šalba Antikristova a obrovský požár.

Znamení, která mají předcházet Poslední soud, je celkem pět; neboť svatý Lukáš praví: „Budou znamení na slunci, měsíci a hvězdách a na zemi úzkost národů, bezradných, kam se podít před řevem valícího se moře.“ Ke všem těmto věcem najdeme komentář v knize Apokalypsy. Svatý Jeroným zase našel v letopisech Židů patnáct znamení předcházejících Poslední soud: 1/ prvního dne se moře zvedne čtyřicet loket nad hory, vztyčí se a zůstane nehybně stát jako stěna; 2/ druhého dne klesne tak nízko, že je bude sotva vidět; 3/ třetího dne se na vlnách objeví mořské obludy a budou vydávat vztekly řev stoupající až k nebesům; 4/ čtvrtého dne bude mořská voda hořet; 5/ pátého dne se stromy a veškeré rostli-

ny orosí krví; 6/ šestého dne se zřítí příbytky; 7/ sedmého dne se kameny rozštěpí na čtyři kusy, které na sebe budou narážet; 8/ osmého dne postihne celý svět zemětřesení, které srazí k zemi lidi i zvířata; 9/ devátého dne se země zarovná a rozdrtí na prach hory a pahorky; 10/ desátého dne lidé vyjdou z jeskyň a budou bloudit jako smyslu zbavení a nebudou moci spolu promluvit; 11/ jedenáctého dne vyhřeznou z hrobů ostatky mrtvých; 12/ dvanáctého dne se zřítí hvězdy; 13/ třináctého dne všichni živí tvorové zemřou, aby pak spolu se zemřelými vstali z mrtvých; 14/ čtrnáctého dne shoří nebe i země; 15/ patnáctého dne vznikne nové nebe a nová země a všichni vstanou z mrtvých.

Za druhé: Poslední soud bude předcházet šalba Antikristova, jenž se pokusí oklamat lidi čtverým způsobem: 1/ falešným výkladem Písma, z něhož se pokusí dokázat, že on je Mesiáš předpověděný zákonem; 2/ konáním zázraků; 3/ rozdávaním darů; 4/ působením muk.

Za třetí: Poslední soud bude předcházet obrovský požár, jež založí Bůh, aby obnovil svět, aby seslal muka na zavržené a ozářil stádo vyvolených.«

Nechme prozatím stranou společenské a politické události spjaté s Antikristem. Zapamatujme si neobyčejnou spoustu zeměpisných a meteorologických divů doprovázejících v tomto výstražném vyprávění příchod posledního dne. Tak se tu vyskytují všechny divy tradice řecko-římské, spjaté právě tak se světem uranským jako se světem chthonským — tak se mimořádná sensibilita středověkých lidí ukáží těmito přírodními »znameními«, která jsou pro ně nositeli tolika hrůz a nadějí. Komety, záplavy, létavice, zemětřesení, ničivé povodně vyvolávají hromadný strach, který se mnohem víc než přírodních pohrom obává konce světa, jež mohou ohlašovat.

Ale tato znamení jsou též, odhlédneme-li od času zkoušek a hrůzy, poselstvím naděje v očekávání závěrečného zmrtvýchvstání. Tak se středověký čas stává časem bázně i naděje.

Časem naděje, neboť mýtus o tisícileté říši Kristově dostává přesnou podobu a je obtěžkán revolučními sny. Jak jsme viděli, oživuje více či méně efemérní lidová hnutí. Na počátku 13. století mu kalabrijský mnich Joachim de Flore\* (Gioacchino da Fiore) dal výbušný obsah, který na celých sto let rozruší část řádového duchovenstva i zástupy laiků. Joachimovo učení souvisí s náboženským členěním dějin, soupeřícím s ortodoxnějším dělením na šest věků. Jde o členění dějin na tři epochy: *ante legem*, *sub lege* a *post legem*, na věk Otce, Syna a Ducha svatého, Starého zákona, který je naplněn, Nového zákona, který se naplňuje, »věčného evangelia«, ohlášeného Apokalypsou, které je před naplněním. Joachim de Flore udal dokonce datum příchodu Kristova — středověk chtivý dat! — rok 1260. Podstata věci je v tom, že obsah joachimistického učení je hluboce podvratný. Podle Joachima a jeho žáků je církev totiž prohnílá, odsouzená spolu se soudobým světem k zániku. Musí ustoupit církvi nové, církvi svatých, která se zřekne bohatství a nastolí rovnost a čistotu. Skutečně podstatné je to, že zástup žáků, kleriků i laiků pomíjí nesčetné teologické jemnosti a v podstatě velice zpátečnický mysticismus a z joachimistického učení uchovává jen toto antikle-

rikální, protifeudální a rovnostářské prorocství. Jeho ohlas je takový, že svatý Ludvík, vždy pozorně sledující náboženská hnutí, dříve než nasedne na loď do Svaté země, bude rozmlouvat s joachimistou františkánem Hugem z Digne, který přitahuje na souostroví Hyères, kam se uchýlil, velké zástupy lidí. Joachimismus, který v polovině století rozruší pařížskou univerzitu, přečká, jak víme, rok 1260 a inspiruje skupinu františkánů, která je brzy prohlášena za kacířskou: spirituály, pak fraticelly. Jeden z nich, Pietro di Giovanni Olivi, napíše koncem 13. století komentář k Apokalypse. Jiný, Jacopone da Todi\*, složí *Laudi*, což je vrchol středověké náboženské poezie.

Joachimistický chiliasmus objevuje antický proud znovu vytrysknuvší ve 13. století: víru v rovnostářský zlatý věk, která neuznává žádnou vládu, žádné dělení na společenské třídy a kterou znovu objevuje Jean de Meung\* v druhé části *Románu o růži*.\* Je nutno číst tento rozsáhlý a významný text. Připomeňme si jeho podstatné vývody.

»Kdysi za časů našich praotců a pramatek, jak o tom svědčí starodávná písmena, se lidé milovali ryzí a věrnou láskou, nikoliv z chtivosti a touhy po kořisti, a dobrá vládla světem . . .

Země nebyla tehdy obdělána, nýbrž byla, jak ji Bůh stvořil, a sama plodila to, co každý potřeboval ke své obživě.«

Skoro rousseauovské téma prvotního štěstí, založeného na rovnosti.

»Žádný král ani kníže dosud zločinně nepřipravoval druhé o majetek. Všichni si byli rovni a neměli nic vlastního; dobře znali zásadu, že láska a moc nikdy ne drží pohromadě a nesnesou se spolu; rozděluje je ten, kdo vládne.«

Tak se rozvíjí kritika společenského a politického řádu.

»Staří drželi při sobě, zbaveni všech pout a všeho útisku, pokojně, počestně, a nedali by bývali svou svobodu ani za arabské nebo frýžské zlato. V těch dobách se neputovalo světem; nikdo neodcházel ze své země, aby zkoumal cizí krajiny; Iáson dosud nepostavil své lodi a nepřelul moře, aby přivezl Zlaté rouno . . .

Avšak přišel Klam, kopí napřážené, a s ním Hřích a Neštěstí, které se nestarají, je-li všeho dostatek; Pýcha, jež tím rovněž pohrdá, se dostavila se svým doprovodem: Chtivostí, Lakomstvím, Závistí a všemi dalšími neřestmi. Přivolali z pekla Chudobu, která tam přebývala tak dlouho, že už nikdo o ní nevěděl. Zlořečen budiž ohavný den, kdy na zem přišla Chudoba . . .!

Brzy ti zloduší, rozlícení vztekem a závistí, že vidí, jak jsou lidé šťastní, zaplavili celou zemi, zasévajíce nesváry, sudičství, různice a rozepře, spory, hádky, války, pomluvy, nenávisti a záští; a jak prahli po zlatě, drancovali zemi, aby z jejích útrob vyrvali skryté poklady, drahocenné kovy a kameny . . .

Jakmile bylo lidské pokolení vydáno vplen této chásce, změnilo svůj prvotní způsob života; lidé nepřestávali páchat zlo; stali se podvodníky a šejdíři, začali lpět na majetku, dokonce dělili půdu, a aby ji mohli dělit, vytvořili hranice, zápasili mezi sebou a brali jeden druhému co se dalo, nejsilnější si vzali největší díl . . .«

A tak se zrodila politická moc.

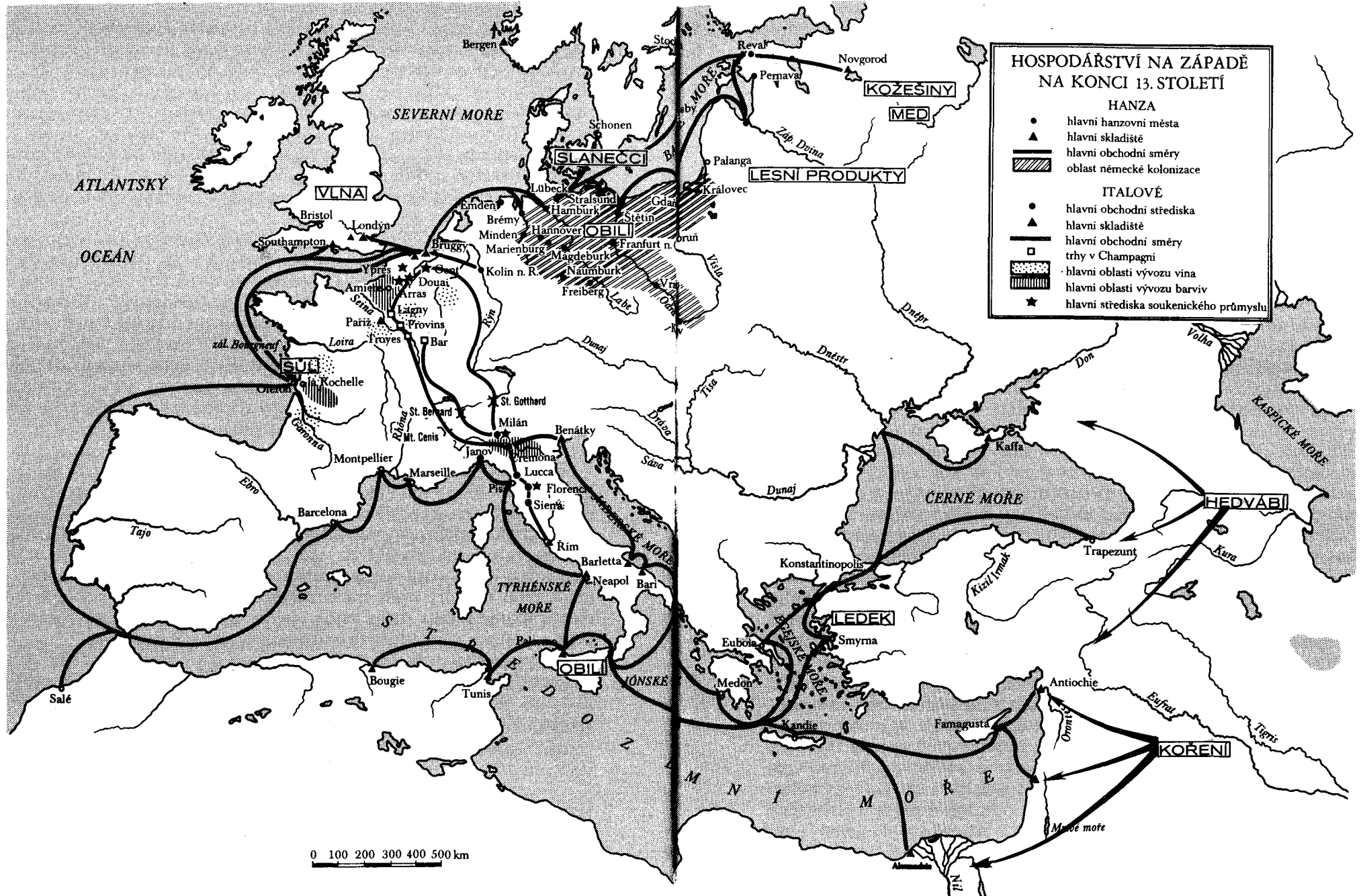
»Bylo tudíž třeba hledat někoho, kdo by hlídal jejich chýše, zatýkal zločince a zjednával spravedlnost žalobcům a aby se nikdo neodvážil pochybovat o jeho pravomoci; tak se shromáždili, aby ho zvolili. Vybrali mezi sebou statného chasníka nejhrubších kostí, nejramenatějšího a nejsilnějšího, jakého našli, a udělali ho vladařem a pánem. Ten odpřisáhl, že bude zachovávat spravedlnost a chránit jejich chatrče, jestliže mu každý osobně dá ze svého majetku, aby měl z čeho žít, a oni k tomu přivolili . . . Znova bylo třeba shromáždit lid a uložit každému daň, aby mohli vladaři opatřit pomocníky. Vespolek se tehdy uvolili platit daň, splatili mu dávky a poplatky a postoupili mu rozsáhlé pozemky. Tak povstali králové, pozemští vladaři . . .

Lidé tenkrát hromadili bohatství. Ze zlata a stříbra, ze vzácných a kujných kovů zhotovovali nádoby, mince, spony, prsteny a pásy; z tvrdého železa kuli zbraně, nože, meče, sudlice, kopí a kroužkovou zbroj, aby mohli bojovat se svými sousedy. Zároveň z tesaných kvádrů stavěli věže, palisády a zdi; opevňovali města a hrady a stavěli mohutné tesané paláce, neboť majitelé tohoto bohatství měli veliký strach, že o ně budou potají nebo násilím okradeni. Byli od té chvíle spíš k politování ti nešťastníci, neboť už neměli žádnou jistotu ode dne, kdy se z chamtivosti zmocnili toho, co bylo předtím společné jako vzduch a slunce.«

A tak je chiliasmus, očekávající návrat zlatého věku, středověkou formou víry v příchod beztřídní společnosti, kdy stát nadobro odumře a nebudou už zase králové ani knížata, ani páni.

Snést nebe na zemi, zřít tady na zemi nebeský Jeruzalém, to byl ve středověké západní Evropě sen mnoha lidí. Evokaci tohoto mýtu jsem věnoval mnoho místa — byť jsem jej příliš zjednodušil —, a to proto, že ačkoliv jej oficiální církve zastírala a bojovala proti němu, rozrušil mysl i srdce a odhaluje nám do hloubky prostý lid středověku, jeho ekonomickou i fyziologickou úzkost z trvalých daností jeho existence: podrobenost vrtochům přírody, hladomorům, epidemiím, jeho vzpoury proti společenskému řádu, drtícímu slabé, a proti církvi, tyjící z tohoto řádu a ručící za něj; jejich sny: sen náboženský, který však snaží nebe na zemi a naději tuší až na konci nevýslovného strachu.

Trýznivá touha dojit »až na dno Neznáma, kde nové čeká snad«, *ecce fecit omnia nova*, kterou ten svět prozrazuje, nedokáže si představit svět opravdu nový. Zlatý věk středověkých lidí je jen návratem k počátkům. Jejich budoucnost byla za nimi. Kráčeli s hlavou otočenou nazpátek.



**HOSPODÁŘSTVÍ NA ZÁPADĚ NA KONCI 13. STOLETÍ**

**HANZA**

- hlavní hanzovní města
- ▲ hlavní skladiště
- hlavní obchodní směry
- ▨ oblast německé kolonizace

**ITALOVÉ**

- hlavní obchodní střediska
- ▲ hlavní skladiště
- hlavní obchodní směry
- trhy v Champagni
- ▨ hlavní oblasti vývozu vína
- ▨ hlavní oblasti vývozu barviv
- ★ hlavní střediska soukenického průmyslu

0 100 200 300 400 500 km