

STŘEDOVĚK A TĚLO

S radostí navazující na ideologii humanistů a osvícenců nám historiografie 19. století zanechala mnoho utkvělých představ, skrze něž ještě stále promýšlíme vlastní dějiny i sebe samotné. Jedním z takových „mýtů“ je pojetí „temného středověku“. Přestože se v poslední době vyrojilo mnoho odborné literatury, která nám pomáhá překonat omílaná klišé, opět a opět se objevují — často na fakultách sportovního zaměření — skripta a učební texty, v nichž se dočteme o „augustinovském nepřátelství k tělu, které založilo středověký protitělesný postoj“ nebo o „renesančním géniu, který se konečně navrátil k antickému ocenění těla a k ideálu *kalokagathie*“. Tyto texty silně pokulhávají za historickou realitou, protože nejsou napájeny skutečnými fakty, ale tím, co bychom mohli právem nazvat „ideologií filozofů“. LeGoffova teorie „Dlouhého středověku“ se v těchto a podobných textech ještě nestačila ani objevit (natož projevit), i když je zřejmé, že je podstatně přiměřenější a navíc předchází oběma jednostrannostem — jak osvícenému vzývání, tak naopak rádlovskému zatracování renesance. Podle LeGoffa nemůžeme vést mezi středověkem a renesancí žádnou ostrou hranici, jelikož většina znaků, na základě kterých jsme naučeni identifikovat renesanci, se v Evropě projevila o jedno či dvě století dříve: „... Onen ‚návrát k antice‘ v Evropě existuje od 13. století... ‚Machiavelský stát‘ existuje již ve Francii Filipa Sličného. Perspektiva přichází do optiky i do malířství koncem 13. století. Četba se šíří dávno před Gutenbergem... Na přelomu 12. a 13. století se jedinec projevuje stejně důrazně jako v Itálii quattrocenta... Náboženství práce je tady již ve 13. století, o čemž svědčí... obžalování žebravých řádů Vilémem ze Saint-Amour a dalšími světskými mistry na půdě pařížské univerzity...“ (LeGoff 2005, 17–18)

Středověk a tělo

Víme dobře, že se mnozí „otcové církve“ stavěli velice nepřátelsky k tělu a tělesnosti a že přehlíželi, popřípadě přímo tupili sportovní aktivity — přesněji jakékoli hry. Pokud však chceme skutečně porozumět jejich odporu, musíme velmi pečlivě zkoumat okolnosti, za kterých se konstituoval. Nesmíme zapomenout na hrubou a zuřivou spektakulárnost krvavých římských her. Nesmíme pustit ze zřetele rychlý úpadek atletických klání, k němuž došlo po jejich „přemístění“ do římského prostředí. A především musíme mít před očima hektolitry křesťanské krve, které byly prolity v římských circích. (Srov. Olivová, 148–158)

To však neznamená, že v patristickém pojetí života neměla starost o tělo svoje nezpochybnitelné místo. Během celého středověku můžeme zaznamenat snahu vnímat tělo ve dvou vzájemně se překrývajících a doplňujících úrovních: Na první rovině bylo tělo pojímáno jako *corpore*, jako čirá materialita, jako jedno z mnoha přírodních těles, s nimiž můžeme manipulovat; na druhé jako *caro*, jako oživené tělo, které tvoří most mezi tělesem a duší. Bez zmíněného překrývání

obou rovin (jehož náznaky můžeme nalézt už u Plótina) by sv. Augustina nebylo možné odlišit od většiny gnostiků té doby, a tak by se Augustin nemohl stát „učitelem církve“. Zmíněné překrývání totiž umožnilo, aby tělo zůstalo v centru teorie spásy, kam bylo umístěno již Novým zákonem. Vždyť podle Bible se „Slovo stalo tělem“. Pavel z Tarsu dokonce slibuje, že spravedliví budou vzkříšeni společně s a skrze své tělo. (1K, 15) Pro Augustinova předchůdce Tertulliana je tělo výslovně rozhodujícím bodem spásy. (Srov. Schmitt, 812–814) Origenés, jehož promyšlení věčného panictví a panenství katolická církev variuje dodnes, má k tělu (na rozdíl od gnostiků) velmi kladný vztah: „Lidstvo je totiž skrze tělo — za pomoci nebeských sil — vychovááno a poučováno.“ (Srov. Brown, 128–131)

Přes právě řečené by bylo velkou chybou přehlížet, jak se pozdější pojetí těla stává velmi účinným nástrojem ovládnutí lidského života. LeGoff nás upozorňuje na skutečnost, že v období mezi léty 1050 až 1215 dochází ke třem navzájem se podporujícím událostem, které posléze výrazně proměňují strukturu středověkých společností: 1) gregoriánská církevní reforma, 2) triumf modelu nerozdělitelného monogamního manželství a 3) podřazení všech hříchů, jež mají co dočinění s tělem, pod jedinou kategorii — „chlípnost“ (*luxuria*). Právě tato koincidence pomohla církvi radikálně oddělit kněžstvo od laiků. Hranice mezi chlípností a čistotou se stává hranicí mezi dvěma skupinami lidí: na jedné straně je zde menší skupina, jejíž členové po celý svůj život vášnivě bojují za čistotu svoji i ostatních; na straně druhé je zde podstatně větší skupina, která není schopna následovat vznešenou cestu čistoty. Tato její neschopnost jí nadřazuje skupinu první, kterou zároveň opravňuje k tomu, aby vynalezla nástroje, pomocí nichž by dokázala prostoupit a ovládnout nestálý a chlípný zbytek společnosti. Právě v tomto období (tzn. 11.–13. st.) končí dlouhá tradice tolerantního přístupu k homosexualitě, nerozdělitelné monogamní partnerství přestává být věcí osobní volby a laici jsou postupně podřizováni přísnějšímu církevnímu dohledu pomocí systému zpovědí a pokání. (Srov. LeGoff 2005, 130–134), viz též (Fontana, 48–49) Pro dokreslení si zde ocitujme úryvky z kanonické knihy Burcharda z Wormsu, která byla ve své době vysoce ceněná: „Spojil ses se svou manželkou nebo s jinou ženou zezadu, po způsobu psů? Učinils-li tak, budeš se kát po deset dní o chlebu a vodě. Spojil ses se svou manželkou v době její periody?... Vstoupila-li tvá manželka do kostela po porodu dříve, než byla očištěna... Souložils se svojí manželkou poté, co se jí dítě pohnulo v lůně, nebo čtyřicet dní před porodem?... Spojil ses se svojí manželkou v den Páně?... Poskvrnil ses se svou manželkou o Velikém postu? Musíš činit pokání po čtyřicet dní o chlebu a vodě nebo dát dvacet sous jako almužnu...“ (Citováno dle LeGoff 2005, 130) Kategorie chlípnosti tak nebyla pouze duchovním nástrojem, ale také mocí, která prostoupila evropskou představivost a která — alespoň ve svých ozvěnách — stále ještě ovlivňuje naše myšlení a praktiky.

To však na druhou stranu neznamená, že tento přístup k sexualitě, tělu a tělesnosti je jediný či zcela dominantní. Existují zde jiné, soupeřící přístupy, které prýští z vitality žijícího těla. Jean Verdon poukazuje na fakt, že římská obliba

veřejných lázní nezankla s rozpadem Římského impéria. V čase Karla Velikého byly lázně součástí všech paláců jeho říše. Z mnoha předpisů, které vydávaly lázeňské cechy, se dozvídáme, že ve 13. století byly na území dnešní Francie a Belgie veřejné lázně naprosto běžnou záležitostí. Ze zmíněných dokumentů je zároveň zřejmé, že právě na těchto místech byly časté problémy s „dobrymi mravy“. Lidé do lázní nechodili pouze kvůli čistotě, ale také kvůli tělesnému potěšení. V soukromých lázních se ustálily (ve vztahu k přísným církevním předpisům) velmi bizarní zvyky: Ženy si nechávaly přinášet do lázní svačinu, muži a ženy se koupali společně. (Verdon, 115–116) Verdon dále popisuje obrázek lázní od Rogera van der Weydena: „...[M]uži a ženy se na něm svlékají společně a promiskuita je naprostá. Ve velkých kulatých kádích jsou nahé páry, jimž jsou podávány pokrmy. Miniatura [tzn. popisovaný obrázek] se skládá ze dvou částí oddělených sloupovím: na jedné straně je obrázek lázní, na druhé plně obsazený pokoj. Vzteklemu starci, který sem přišel hledat svou ženu s holí v ruce, brání ve vstupu majitel.“ (Citováno podle Verdon, 116) Když se ve své básni z počátku 14. století Eustach Deschamps loučí s Bruselem a jeho lázněmi, píše také o bruselských dívkách, „jež tě sladce pobaví“. Ze zmíněných předpisů, omezení, veřejných vyhlášek se můžeme také dočíst, že prostitutky a nevěstince byly stejně běžným úkazem jako lázně. Prostituce byla dalším z výrazných vybočení mimo „oficiální“ morální kánon.

Zdá se, že lázně a prostituce (jako synekdocha *pars pro toto*, jelikož bychom v této souvislosti mohli mluvit o dalších jevech daného období, např. o středověkých hostinách) byly nutným doplňkem kultury individuální odpovědnosti. (S ustavením této kultury koncem 12. století úzce souvisí vznik představy očištění jako místa bolestného odčinění *osobní*(!) viny – srov. LeGoff 2002, 462.) Na jedné straně tu byl daleko drtivější tlak zákazů a příkazů než v předešlých staletích středověkého období, který nutil jednotlivce zaměřovat vědomí na důsledky svých osobních činů, na straně druhé zde zmohutněly praktiky, které tento tlak uvolňovaly. „Manželský chomout napomáhá rozbujení nevěstinců a lázní.“ (LeGoff 2005a, 134) Domnívám se, že právě středověk zformoval nenapodobitelnou organizaci života, již vděčíme za to, čím jsme — schopnými, patetickými individualisty, snadno zapomínajícími jak na kontext zkoumaných jevů, tak na svou „odvrácenou tvář“.

Středověk a současnost

Jestliže jsme ochotni svléknout brýle mámení „ideologie filozofů“, můžeme snadno nahlédnout, že středověk, přesněji řečeno: některá jeho období nebyla tak temná, za jaké jsme si navykli je pokládat. Středověcí lidé si užívali svého těla, sportovali a podléhali falešným představám stejně jako my. Dokonce i falešné představy si jsou v mnohém podobny. Na příklad představa vlastní etnické a historické výjimečnosti byla běžná tehdy stejně jako dnes.

Středověku nikdy zcela neporozumíme, jestliže na toto historické období nebudeme nahlížet jako na produkt specifického a (v jistém smyslu) obdivuhodného souběhu dvou radikálně odlišných mocí — moci světské a moci náboženské. Neboť to byl právě tento souběh, který umožnil kulturní vzmach 15. století. Vzmach, jenž se zjednodušením nám vlastním oddělujeme od středověku a nazýváme jej „renesancí“.

Literatura:

- Brown, P. (2000): *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno.
- Fontana, J. (2001): *Evropa před zrcadlem*, Praha.
- LeGoff, J. (2002): „Onen svět“, In: LeGoff, J., Schmitt, J. (eds), s. 454–463.
- LeGoff, J. (2002) „Rytířství“, In: LeGoff, J., Schmitt, J. (eds), s. 588–598.
- LeGoff, J., Schmitt, J. (eds) (2002), *Encyklopedie středověku*, Praha.
- LeGoff, J. (2005), *Za jiný středověk*, Praha.
- Olivová, V. (1979), *Lidé a hry*, Praha.
- Schmitt, J. (1999), „Tělo a duše“, In: LeGoff, J., Schmitt, J. (eds), 811–812.
- Verdon, J. (2003), *Volný čas ve středověku*, Praha.