

Lidská monstra ve středověkých pramenech

Proměny evropského vztahu k „jinému“

Jana Rozehnalová

Středověké představy o světě zahrnovaly bohatý soubor podivných lidských kmenů, jejichž příslušníci se vyznačovali zvláštním fyzickým zjevem. V něm se mohly spojovat části lidského těla se zvířecími jako například u psohlavců nebo lidí s ptačími hlavami, případně byly jednotlivé části lidského těla neobvykle uzpůsobeny jako tomu bylo u bezhlavců, beznosých či jednonožců (Obr. 1). Tato monstra byla umístována východních končin známého světa, především do Indie.

O podobách jednotlivých kmenů monster¹ a jejich výskytu ve středověkých pramenech existuje již rozsáhlá literatura,² která odkrývá i vzájemné splývání a prolínání jejich charakteristik v různých pramenech. V tomto příspěvku nepodávám výčet ani deskripci kmenů lidských monster, ale nahlížím je jako fenomén, který umožňuje sledovat dobový přístup k „jinému“, které současně budí údiv, zájem, znepokojuje i vybízí ke srovnání.

Dosavadní studie zabývající se problémem přístupu evropské kultury k jinakosti³ upozorňují na přelom způsobený objevením (a dobytím) Ameriky. Badatelský zájem o novou situaci, v níž se evropská kultura ocitla po roce 1492, poněkud zastiňuje předchozí středověký přístup, který si však zaslouží neméně pozornosti. Vždyť původním cílem objevitelů Ameriky nebylo nalezení něčeho nového, ale hledání cesty do bájně *Cathaye*⁴ a Kolumbus sám tvrdošíjně obhajoval názor, že ji také našel, že dorazil na okraj říše Velkého chána, kterou

¹ Tento příspěvek se týká pouze kmenů či typů lidských monster, jež představují bytosti domněle žijící na zemském povrchu, nikoli monster, která se vyskytují např. vně středověkých kostelů a katedrál v podobě chrličů apod. O těchto motivech viz Jurgis Baltrušaitis, *Das phantastische Mittelalter. Antike und exotische Elemente der Kunst der Gotik*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien: Propyläen 1985.

² John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge – London: Harvard University Press 1981. Ruth Petzoldt – Paul Neubauer (eds.), *Demons: Mediators between This World and the Other*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998. Götz Pochat, *Das Fremde im Mittelalter. Darstellung in Kunst und Literatur*, Würzburg: Echter 1997. Jan Royt – Hana Šedinová, *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha: Mladá fronta 1998. Rudolf Wittkower, „Marvels of the East: A Study in the History of Monsters“, in: id., *Allegory and the Migration of Symbols*, London: Thames & Hudson 1977, 45-74.

³ Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford: Clarendon Press 1991, česky *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*, Praha: Karolinum 2004; Jonathan Z. Smith, „Differential Equations. On Constructing the Other“, in: *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago – London: University of Chicago Press 2004, 230-250; Jonathan Z. Smith, „What a Difference a Difference Makes“, in: *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago – London: University of Chicago Press 2004, 251-302. Jonathan Z. Smith, „Nothing Human is Alien to Me“, *Religion* 26, 1996, 297-309; Tzvetan Todorov, *Dobytí Ameriky. Problém druhého*, Praha: Mladá fronta 1996.

⁴ Termínem „Cathay“ se ve středověkých pramenech označovala Čína. Popis jejího bohatství Kolumbus čerpal především z *Milionu* Marka Pola.

popsal ve svém cestopise Marco Polo. K setkání s nově objeveným kontinentem tedy došlo, jak se často v literatuře uvádí, s očekáváním bohatství a mirabilíí Východu.⁵

Dlouhá tradice monster a dalších *topoi* spojovaných v evropské literatuře s Východem⁶ přivádí některé badatele k myšlence, že skutečné poznávání „jiných“ nebylo před objevením Ameriky možné. Jakoby soubor *topoi* tvořil oponu bránící spatřovat za hranicemi známého světa více, než jen projekce vlastních fantazií⁷ či dokonce jakýchsi komplexů evropské středověké kultury.⁸ Až poznání existence zcela nového, dosud nečekaného kontinentu, mělo Evropanům otevřít oči k vnímání jinakosti, která byla do té doby zastíněna myšlenkou esenciální jednoty lidstva pramenící z biblického podání.⁹

V následujícím rozboru se pokusím na příkladu monster ukázat, že pojetí „jiných“ bylo poněkud diferencovanější, než se na první pohled může zdát. Hlavní předěl lze pozorovat v pramenech literární a naučné povahy na jedné straně, a v cestopisných zprávách na straně druhé.

Monstra a středověká imaginace

Pestrá galerie monster se tradovala v evropské kultuře již od starověkých řeckých autorů, především Skylaxe z Karyandy (6./5. stol. př.n.l.), Ktésia z Knidu (5. stol. př.n.l.) a řeckého vyslance Megasthena (4./3. stol. př.n.l.), kteří o těchto bytostech vyprávěli v souvislosti s líčením Indie.¹⁰ Pro středověk měl posléze význam výčet těchto ras v knihách Plinia Staršího *Naturalis Historia* a Gaia Julia Solina *Collectanea rerum memorabilium*.

Ponechávám nyní zcela stranou otázku původu motivu monster, která jsou někdy mylně pokládána¹¹ čistě za výplody fantazie zmíněných řeckých autorů. S některými z těchto bytostí

⁵ T. Todorov, *Dobytí Ameriky...*, 23-26; Seymour Phillips, „The Outer World of the European Middle Ages“, in: Stuart Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, 23-63: 24-25.

⁶ K častým motivům spojovaným v evropské kultuře s východními zeměmi patří např. pozemský ráj, bohatství zlata a drahokamů, indiští mudrcové a později od 12. století také bájná říše kněze Jana.

⁷ J. Z. Smith, „Nothing Human is Alien to Me“..., 300.

⁸ Jacques Le Goff, *Za jiný středověk. Čas, práce a kultura na středověkém Západě. 18 esejů*, Praha: Argo 2005, 280.

⁹ J. Z. Smith, „Nothing Human is Alien to Me“..., 300.

¹⁰ Rozbor jejich zpráv včetně souvislosti s indickými prameny je obsažen ve studiích Klause Karttunena, *India in Early Greek Literature*, (Studia Orientalia vol. 65), Helsinky: Finnish Oriental Society 1989 a *India and the Hellenistic World*, (Studia Orientalia vol. 83), Helsinky: Finnish Oriental Society 1997.

¹¹ Andrea Rossi-Reder, „Wonders of the Beast: India in Classical and Medieval Literature“, in: Timothy S. Jones – David A. Sprunger (eds.), *Marvels, Monsters, and Miracles. Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*, (Studies in Medieval Culture XLII), Kalamazoo: Medieval Institute Publications 2002, 55; Albrecht Classen, „Medieval Answers to the Strange World Outside: Foreigners and the Foreign as Cultural

se totiž setkáváme také v pramenech dalších, neevropských kultur – například v Mahábháratě, Rámájaně a některých puránách, kde nesou také analogická jména.¹² Navíc utváření kulturně (de)formovaných představ o „jiném“ není výsadou západních kultur.¹³

Středověk tato lidská monstra převzal od antických autorů a ponechal jim místo na zemském povrchu. Monstra byla umísťována nejen do Indie, ale také do Afriky a severních končin světa, obecně tedy na okraje, za obzor dobového geografického poznání. Tak je nacházíme vyobrazena i na středověkých mapách, například Herefordské (Anglie, kol. 1276-83) a Ebstorfské (kol. 1235). Tím ovšem současně vznikla otázka, jak vysvětlit jejich existenci z hlediska křesťanské teologie a jak je začlenit mezi boží stvoření.

Tento problém se odráží v různých typech středověkých pramenů, v nichž se monstra zabydlela, a které nabízejí jejich různá pojetí. Lze se s nimi setkat ve vědeckých encyklopediích jakou byly *Etymologiae* (XI, 3) Isidora Sevillského a zejména *Liber de natura rerum* (III) Tomáše z Cantimpré (asi 1201-1272),¹⁴ která se stala předlohou mnoha dalších prací.¹⁵ V některých bestiářích sloužila jako alegorie určitých lidských vlastností, jak ctnostných, tak špatných.¹⁶ Objevují se i v rytířské epice, především příbězích Alexandra Velikého, ve skladbách o putování vévody Arnošta¹⁷ či dobrodružstvích Jindřicha Lva.¹⁸

Podivný tělesný zjev monster a jejich umístění na okraje světa jsou některými badateli chápány jako projev středověkého strachu z neznámého¹⁹ a jako projev odmítnutí „jiného“.²⁰

Challenges and Catalysts“, in: Ruth Petzoldt – Paul Neubauer (eds.), *Demons: Mediators between This World and the Other*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, 135.

¹² Přehlednou tabulku řeckých klasických pramenů, indických a ekvivalentních jmen těchto kmenů viz K. Karttunen, *India in Early Greek Literature...*, 140.

¹³ K takovému pojetí svádí nekritická aplikace teorie orientalismu, která může vést k ahistorickému používání modelů jak upozornil např. A. L. Macfie (ed.), *Orientalism. A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 4-6. V jistém smyslu je orientalismus teorií chycenou na vlastní návnadu, neboť opět „Západu“ připisuje jistou výjimečnou schopnost, totiž orientalizovat „jiné“.

¹⁴ Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, vydal H. Boese, sv. 1, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1973.

¹⁵ Navazuje na něj např. Jacob van Maerlan ve spisu *Der Naturen Bloeme*. (Rukopisy uložené v National Library Netherlands, The Hague, KB 76 E 4; The Hague, KB, KA 16 obsahují také bohaté iluminace). V českém prostředí se lze setkat s výčtem lidských monster mimo jiné v *Glosáři Mistra Klareta* (II, 7). *Klaret a jeho družina. sv. 1. Slovníky veršované*, (Sbírka staročeských slovníků I.), vydal Václav Flajšhans, Praha: Česká akademie věd a umění 1926, 115-116. Ke Klaretově terminologii monster srov. Hana Šedinová, „Mořská monstra v díle Tomáše z Cantimpré a Bartoloměje z Chlumce řečeného Klaret“, *Listy filologické* 128, 3-4/2005, 295-343. Dalším zajímavým českým dílem je *Vokabulář zvaný Mlékonoš* Jana Bosáka Vodňanského z roku 1511. Srov. Hana Šedinová, „Lidská monstra ve *Vokabuláři zvaném Lactifer* a v dalších středověkých pramenech“, *Listy filologické* 127, 3-4/2004, 237-283.

¹⁶ R. Wittkower, „Marvels of the East...“, 56-57.

¹⁷ *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*, vydali Eduard Petřů – Dagmar Marečková, Praha: Odeon 1984.

¹⁸ Norbert H. Ott, „Encounters with the Other World: The Medieval Iconography of Alexander the Great and Henry the Lion“, in: Ruth Petzoldt – Paul Neubauer (eds.), *Demons: Mediators between This World and the Other*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, 75-99.

¹⁹ J. B. Friedman, *The Monstrous Races...*, 24.

²⁰ A. Rossi-Reder, „Wonders of the Beast...“, 53-66.

V této souvislosti je také často připomínán princip dobové estetiky, která spojovala krásu s dobrem a ošklivost vykládala jako znak zla, trestu či zatracení.²¹ Monstra ve středověku se však přece jen tomuto posuzování vymykala a nelze je jednoznačně pokládat za ztělesnění ďábelských sil nebo negativních vlastností.²²

„Jiné“ jako znamení božského poselství

Dnes chápeme slovo *monstrum* jako označení něčeho nestvůrného, nepovedeného až hrozivého, takové pojetí ovšem neodpovídá dobovému náhledu na ně a přispívá jen k zavádějící představě o středověku jako „době temna“. Postoj k monstrům se totiž ve středověku proměnil paradoxním způsobem od otevřeného přístupu, který je zahrnoval do božího plánu světa a přičítal jim možnost spásy, k názoru, že jejich znetvoření je varovným znamením nadcházejících pohrom,²³ případně božím trestem za spáchané hříchy. Zejména v raném středověku měl na postoj k monstrům velký vliv názor sv. Augustina, který se v díle *O obci boží* vyjádřil takto:

„Ale není nutno věřit v existenci všech lidských odrůd, o kterých se povídá. Avšak ať se kdekoli narodí člověk, t.j. rozumný smrtelný živočich, měj si jakoukoliv tělesnou podobu či barvu nebo chuť či hlas, vymykající se naší běžné smyslové zkušenosti, a měj si přirozenost jakkoli silnou a kdekoli a s jakoukoli vlastností: nikdo z věřících nebude na pochybách, že pochází z onoho prvostvořeného.“

[...]

„Neboť stvořitelem všech jest Bůh, který sám ví, kde a kdy má nebo měl co stvořit, věda, z jakých podobných či spíše rozličných částí setkat krásu vesmíru. Leč kdo nemůže spatřit celek je dotčen zdánlivou ohyzdností částí, protože neví, s čím je v souladu a vztahu.“²⁴

Tyto podivné bytosti tedy nejsou „ne-stvůrami“, ale součástí stvoření, kterému je přes jeho nepochopitelnost ponechána možnost spasení. Názor zahrnující monstra do boží spásy našel své vyjádření také v dobové architektuře, jejímž nejvýraznějším příkladem je kostel sv. Maří

²¹ O vztahu etických a estetických kategorií srov. Umberto Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha: Argo 1998; Umberto Eco (ed.), *Dějiny krásy*, Praha: Argo 2005.

²² Norbert H. Ott, „Facts and Fiction: The Iconography of Demons in German Vernacular Manuscripts“, in: Ruth Petzoldt – Paul Neubauer (eds.), *Demons: Mediators between This World and the Other*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, 27.

²³ R. Wittkower, „Marvels of the East...“, 64-65.

²⁴ Augustinus, *De Civitate Dei XVI*, 8; citováno dle Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII*, přel. Julie Nováková, Praha: Vyšehrad 1950, 149.

Magdalény v burgundském Vézelay.²⁵ Na tympanonu v předsíni tohoto románského kostela (kol. 1130) je vyobrazeno vyslání apoštolů k různým národům světa. Vedle Řeků, židů a Skythů zde nacházíme párek psohlavců, skupinku beznosých, Pygmeje, který vylézá na koně s pomocí žebříku a konečně také rodinku ušatců. Tito všichni mohou dosáhnout spásy. (Obr. 2)

Kostel sv. Maří Magdalény byl přitom významným poutním místem a stanovištěm na cestě do Santiaga de Compostelly, portálu tak lze, domnívám se, rozumět také jako určitému poselství poutníkům do neznámých krajů, které je připravuje na možnost setkání s odlišností. Jakoby ztělesňoval Augustinova slova:

„Jestliže tedy – právě jako jsou v jednotlivých národech nějaké lidské zrůdy – jsou jakési zrudné kmeny i v celém lidstvu, nemá nám to připadat nemístným.“²⁶

Později Isidor Sevillský v návaznosti na antické autory vysvětloval, že monstra nejsou něčím, co se děje „proti přírodě“ nebo proti boží vůli. Právě naopak je chápal jako projev božího přání rozmanitého světa.²⁷ Isidor upozorňoval na jejich úlohu ukazatelů a znamení božího záměru a budoucích událostí, což je obsaženo již v jejich jméně – *monstrum* – tedy to, co (se) ukazuje. Takové chápání monster odráží dobový názor na celý svět, který je vykládán jako „řeč, jíž se Hospodin obrací k člověku.“²⁸ A to jak ve smyslu vytyčení určitého vzoru (ctnosti, mravnosti, spravedlivosti), tak ve smyslu výstrahy.²⁹ Tento středověký „univerzální alegorismus“, který rozvíjí princip „*aliud dicitur, aliud demonstratur*“ (jiné se říká, jiné ukazuje),³⁰ byl omezen až zásahem Tomáše Akvinského (asi 1225-1274), jak rozebírá v několika pojednáních Umberto Eco. Tomáš podle něj usiloval o laicizaci přírody a dějin tím, že jim upřel význam znamení božího záměru, jehož výhradním zprostředkovatelem ustanovil bibli.³¹

Právě v uplatnění tohoto principu „univerzálního alegorismu“ spatřuji základ středověké otevřenosti nejen k monstrům. Dokud totiž byla monstra výrazem božího poselství, jakkoli

²⁵ Lidská monstra byla oblíbeným motivem také na řadě dalších kostelů v Burgundsku, viz R. Wittkower, „Marvels of the East...“, 55-56.

²⁶ Augustinus, *O Boží obci knih XXII...*, 151.

²⁷ Hana Šedinová, „Lidská monstra ve *Vokabuláři zvaném Lactifer* a v dalších středověkých pramenech“, *Listy filologické* 127, 3-4/2004, 243.

²⁸ U. Eco, *Umění a krása...*, 78.

²⁹ J. Royt – H. Šedinová, *Slovník symbolů...*, 165. R. Wittkower, „Marvels of the East...“, 64.

³⁰ Umberto Eco, *O zrcadlech a jiné eseje. Znak, reprezentace, iluze, obraz*, Praha: Mladá fronta 2002, esej „XIII. Epištola, středověký alegorismus, moderní symbolismus“, 279-316.

³¹ U. Eco, *Umění a krása...*, 104-110.

třeba člověku ne zcela pochopitelného, nemohla být zatracována a odsuzována. Jejich odlišnost upozorňovala na určitý význam.³² Tato řeč středověkých symbolů, jak píše Eco,

„je způsob, jak se přiblížit k božskému, ale není epifanií božského ani nám neodhaluje nějakou pravdu, jež může být vyjádřena jen v termínech mýtu, nikoli racionálním diskurzem. Naopak je vstupní dvoranou racionálního projevu a jeho úkolem (myslím úkolem středověkého symbolu) je právě ozřejmit [...] vlastní neadekvátnost, vlastní úděl [...] být zpochybněn následujícím racionálním projevem.“³³

Tváří v tvář „jiným“

Zatímco v textech literární a naučné povahy plní monstra úlohu ukazatelů, odlišné pojetí nacházíme ve zprávách středověkých cestovatelů do Asie. V těchto relacích se odráží střet tradičních představ s pozorováním skutečnosti a současně také vnímavost vůči lokální tradici. Misionáři 13. a 14. století, jako byli františkáni Vilém Rubruk (1215-1270),³⁴ Jan Plano del Carpini (1182-1252),³⁵ Odorik z Pordenone (1286?-1331)³⁶ či Jan Marignola,³⁷ kteří cestovali do Asie vybaveni bájemi o pozemském ráji, monstrech, bohatství a říši kněze Jana, se museli vyrovnávat se skutečností. Misionáři a také jejich současník Marko Polo cestovali s očima otevřenými a jejich líčení jen zřídka zabíhají k motivům evropské tradice.³⁸ S těmi se vyrovnávají až pragmatickým způsobem, korigují tak bájně představy a imaginární „jiné“ se v jejich relacích proměňuje v poněkud méně úžasnou skutečnost.³⁹

³² J. Smith, „Differential Equations. On Constructing the Other“..., 237. Podivuhodné a zázračné jevy mohou posloužit jako způsob připomenutí Boha, přivedení ke zbožnosti jak na rozboru cestopisu Mandevilla ukázal Iain Macleod Higgins, *Writing East. The “Travels” of Sir John Mandeville*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997, 154.

³³ U. Eco, *O zrcadlech...*, 287.

³⁴ Latinský text *Itinerarium Willelmi de Rubruc viz Sinica Franciscana I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XVIII et XIV*, vydal Anastasius van der Wyngaert, Quaracchi 1929, 164-332. Populární české vydání *Putování k Mongolům*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1964.

³⁵ Latinská *Ystoria Tartarorum* je uvedena v edici *Sinica Franciscana I...*, 27-130. Populární české vydání *Putování k Mongolům*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1964.

³⁶ Pod názvem *Relatio Fratri Odorici* je latinský text jeho zprávy obsažen v edici *Sinica Franciscana I...*, 413-495. Česky vyšla jeho zpráva dvakrát: Bratr Oldřich, Čech z Furlánska, *Popis východních krajů světa*, Praha: Lidová demokracie 1962. Blahoslavený Oldřich, Čech z Pordenone, *Cesta do říše Velkého chána (1316-1330)*. *Popis východních krajů světa*, přel. a komentář František Gel – Rostislav Kocourek, Praha: Kvasnička a Hampel 1998.

³⁷ *Kronika Marignolova*, *Fontes rerum bohemicarum III*, vydal Josef Emler, Praha 1882.

³⁸ Názor, že „kniha Marka Pola je ve svém základním plánu stále spojena se starou tradicí představ o Asii vytvořených a rozšiřovaných poetickým příběhem Alexandra Velikého“ (Leonardo Olschki, *Marco Polo's Precursors*, New York: Octagon Books 1972, 15), nesdílím. V případě Pola také proto, že sám jí těžko mohl být výrazně ovlivněn vzhledem k mladému věku, v němž započal své cesty. Kritický Rubruk například upozornil, že Kaspické moře není zálivem, jak tvrdí Isidor Sevilský, ale mořem, či jezerem, které lze objet za dobu čtyř měsíců. *Sinica Franciscana I...*, 211. *Putování k Mongolům...*, 101.

³⁹ Odorik z Pordenone tak například o říši kněze Jana, kterou situoval na území Vnitřního Mongolska píše: „...a po padesáti dnech jsem přišel do země kněze Jana, o které ani setina není pravda, co se o ní za jisté tvrdí. Její

Vilém Rubruk se na dotaz po kmenech monster dozvěděl, že takové nikdy nebyly spatřeny. Z jeho osobního komentáře bohužel není jasné, zda mu tato informace připadala neuvěřitelná, či zda o jejich existenci beztak vždy pochyboval.⁴⁰ Více se monstrům ve své značně obsáhlé zprávě nevěnuje.

Jan Plano Carpini se zmiňuje o monstrech v kontextu historie mongolské expanze na území okolních národů. Sám se nevyjadřuje k jejich skutečné existenci, vždy jasně upozorňuje, že o těchto kmenech pouze slyšel od místních obyvatel.⁴¹

Mongolové měli podle jeho líčení přijít k Parositům, kteří mají malá břicha a malá ústa, proto se živí pouze tekutou stravou.⁴² Poté, co přitáhli na území Samojedů, dosáhli oceánu, kde se setkali s monstry, která mají lidskou podobu, s výjimkou toho, že namísto chodidel mají dobytčí kopyta a obličej psí. Mluví prý lidskou řečí smíšenou se štěkáním, ale je možné se s nimi dorozumět.

Když se Mongolové vydali přes poušť k Arménům, narazili prý na monstra, která mají lidskou podobu, ale jen jednu paži a jednu nohu. Dva střílejí z jednoho luku, zato však běží rychleji než koně a nelze je vystopovat. Skáčí na své jedné noze a když jsou unavení, kutálejí se na jedné ruce noze jako v kruhu. Isidor je nazýval jednonožci (*ciclopedes*).⁴³

Stejně kmeny popisuje také *Hystoria Tartarorum* připisovaná Carpiniho společníkovi na cestě Benediktu z Polska.⁴⁴ Autor zde ovšem pro označení těchto kmenů používá mongolské výrazy. Lid s volskými kopyty označuje jako *v<co>rcolon*, což překládá latinským *bovis pedes* (volí chodidla). Podobně v případě psohlavců používá autor mongolský výraz *Nochoyterim* překládaný jako „psí hlava“,⁴⁵ nikoli jméno z evropské tradice (*Cynocephales*). Mnohé bájně motivy putovaly v lidových pověstech napříč velkým geografickým prostorem a jsou souběžně doloženy v různých kulturách, Benedikt zde tedy zřejmě zaznamenal místní pověsti.

hlavní město se nazývá Chosan, ale ačkoliv to jest hlavní město, přece jen Vicenza by byla uznána jako lepší.“ Bl. Oldřich, Čech z Pordenone, *Cesta do říše...*, 83. *Sinica Franciscana I...*, 483.

⁴⁰ „*Quesivi de monstris sive de monstruosis hominibus de quibus narrat Ysidorus et Solinus. Ipsi dicebant michi quod nunquam viderant talia, de quo multum miramur si verum sit.*“ *Sinica Franciscana I...*, 269.

⁴¹ „...ubi invenerunt quedam monstra, ut nobis firmiter dicebatur...“; „quedam etiam monstra, ut nobis dicebatur pro certo, ... invenerunt...“ *Sinica Franciscana I...*, 74.

⁴² *Sinica Franciscana I...*, 73. Parosité jsou jednou z tradičních kmenů monster zmiňovaných už Pliniem, živí se prý tekutou stravou, kterou požívají pomocí slánky.

⁴³ *Sinica Franciscana I...*, 74-75.

⁴⁴ Jako autor zprávy je uveden jistý mnich C. de Bridia, badatelé však na základě srovnání se zprávou Carpiniho a Benedikta z Polska soudí, že autorem je právě Benedikt. C. de Bridia, *Hystoria Tartarorum*, vydal Alf Önnersfors, Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

⁴⁵ C. de Bridia, *Hystoria Tartarorum...*, 16. Blíže srov. Denis Sinor, „Mongol and Turkic Words in the Latin Versions of John Plano Carpini's Journey to the Mongols (1245-1247)“, in: Louis Ligeti (ed.), *Mongolian Studies*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1970, 537-551.

Odorik z Pordenone uvádí, že obyvatelé Nikobarských ostrovů, muži i ženy mají psi obličej, uctívají vola jako svého Boha, v boji jsou stateční, své zajatce však jedí. Jejich vládce je spravedlivý a cestování po jeho zemi je bezpečné (Obr. 3).⁴⁶ S podobným líčením se setkáváme také u velmi realistického Marka Pola,⁴⁷ který se však s kmenem psohlavců setkal na sousedních Andamanských ostrovech. Podle něj jsou to krutí lidojedi, jejich ženy jsou krásné, avšak muži mají tvář psi.⁴⁸

Odorik se setkal ještě s Pygmeji a to v Číně: „*Tito trpaslíci obojího pohlaví jsou půvabní svou drobností. Duše však mají jako my, rozumné.*“⁴⁹

Více pozornosti monstrům věnoval Jan Marignola. V jeho kronice nacházíme zprávy o tělesně postižených jedincích, které se však nevztahují k Asii, nýbrž Evropě.⁵⁰ Tyto případy Marignola vykládá jako projev boží vůle a výstrahy, děje se tak podle něj proto, aby se v člověku vzbudila bázeň a vděk, že sám není takto znetvořen.⁵¹

O bájných kmenech monster zdůraznil, že ačkoliv procestoval značnou část světa a vyptával se na ně, nemůže prokázat, že skutečně existují. Sám se domnívá, že nikoliv.⁵² Následující líčení zvláštních národů se vyznačují takřka etnografickým zaujetím a postrádají klasifikaci „monster“. Marignola píše o obrech (*gygantes*), z nichž jednoho v Indii potkal. Nesahal mu výše než k pasu jeho ošklivé, silně páchnoucí postavy. Tito lidé (*homines*) prý žijí skrytě v lesích, chodí nazí a je velmi těžké je spatřit. Vyrábí různé věci, pěstují obilí a mnohé jiné plodiny. Svě zboží prodávají tak, že je předloží obchodníkům na cestě, sami se ukryjí poblíž a čekají. Kupci zanechají na cestě patřičný obnos a zboží si odnesou.⁵³ Vylíčení postrádá jakýkoli náznak hodnocení, s výjimkou negativního čichového vjemu. Marignola nepřikládá jejich existenci žádný zvláštní význam, jedině, co ukazují, je rozmanitost lidského pokolení, která sama je projevem boží všemohoucnosti.

⁴⁶ Bl. Oldřich, *Cesta do říše...*, 50-51. *Sinica Franciscana I...*, 452-453.

⁴⁷ O Polově realistickém náhledu na svět viz U. Eco, *O zrcadlech...*, 80-86.

⁴⁸ Henry Yule – Henry Cordier (eds.), *The Travels of Marco Polo. Including the Unabridged Third Edition (1903)*, 2 vols., New York: Dover Publications 1993, 309-310, 1n.

⁴⁹ Bl. Oldřich, *Cesta do říše...*, 67-68. *Sinica Franciscana I...*, 468-469.

⁵⁰ Zmiňuje dívku porostlou chlupy, „jakoby byla vlčice“ kterou si císař Karel IV. přivezl z Toskánska, a z téže oblasti postižené dítě narozené se dvěma hlavami, které přežilo sedm dní. *Kronika Marignolova...*, 508. Uvádí také, že v Indii potkal jednoho hermafrodita. *Ibid.*, 510.

⁵¹ „*Sic et deus vult in hominibus suam potentiam demonstrare, ut gracias sibi agamus, quia nos non condidit sic deformes, et timeamus eum.*“ *Ibid.*, 509.

⁵² „*Ego tamen omnium provinciarum Yndorum curiosissimus peragator, [...] et transivi per principales mundi provincias, maxime, ubi tocius orbis mercatores conveniunt, scilicet in insula dicta Ormes; numquam potui investigare pro vero tales gentes esse in mundo; ymo ipsi a me petebant, utrum essent.*“ *Ibid.*, 509.

⁵³ *Ibid.*, 509. Zvláštní praxe němeého obchodování byla doložena u některých kultur ještě v nedávné době. Folker E. Reichert, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992, 42, 185n.

Pod pojem „monstrum“ tedy Marignola jednoznačně nezahrnoval kmeny nebo národy, ale výhradně tělesně odlišné jednotlivce, jejichž narození mohlo být vykládáno jako výstraha či neblahé znamení, nebo podivuhodná zvířata.⁵⁴

Nakonec uzavírá svou úvahu jednoduchých vysvětlením vzniku báje o jednonožcích, kteří byli známí tím, že si svou jedinou velkou nohou stíní vleže na zádech. Pověst o jednonožcích prý vytvořili básníci, kteří ji odvodili od zvyku Indů nosit za tímto účelem slunečník – podobný jako má on sám doma ve Florencii.⁵⁵

Zprávy cestovatelů z Asie tak přinášejí významný posun. Tradiční představy, tvořící obraz imaginárního „jiného“ jsou v nich prověřovány, mnohé bájně motivy jsou nahrazeny pozorováním skutečnosti a případně s jeho pomocí vysvětleny.⁵⁶ Kmeny popisované očitými svědky nejsou označovány jako „monstra“, ale jako lidé. Ostatní zůstávají v říši legend, nikoli však evropských, ale místních, jak dokládá *Hystoria Tartarorum*, jejíž autor ponechal v textu mongolské výrazy.

Nejblíže měl k evropské tradici Carpini, který přímo používal označení „monstrum“, ovšem pro bytosti, které popsal podle vyprávění domorodců, jak sám zdůraznil. Není zde také důvod zpochybňovat jeho věrohodnost, neboť v případě, že by zakomponoval do svého vyprávění bájná monstra „evropského původu“, nepochybně by použil i pro ně zavedené jméno.

Závěr

Na příkladu monster, ale i dalších „jiných“ ve středověkých cestopisech, lze ukázat propastný rozdíl mezi literární tradicí o bájném východě a relacemi cestovatelů, v nichž se odráží realistický přístup ke skutečnosti. Tradiční představy byly buď odmítnuty, korigovány naplněním reálným obsahem, nebo zůstávají v rovině vyprávění. Tak například Marco Polo nepopírá existenci jednorožce, ale píše, že je to zvíře s chlupy buvola, sloníma nohama a tlustým rohem uprostřed čela – tedy vlastně zdařile popisuje nosorožce.⁵⁷

⁵⁴ Zmiňuje se o opicích v jistém klášteře v čínském městě Chang-čou, které přicházejí na znamení pro potravu. *Ibid.*, 510.

⁵⁵ *Ibid.*, 509.

⁵⁶ Čtenáři zpráv nebyli vždy ochotni spokojit se s veskrze střízlivými zprávami cestovatelů o „monstrech“, která vlastně monstry nejsou. Dokladem toho je zpracování *Milionu Marca Pola*. V bohatém vydání *Livre des Merveilles* ilustrátor vyobrazil vedle sebe jednorožce a jednookého, přestože je Polo vůbec nezmiňuje. R. Wittkower, „Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East“, in: id., *Allegory and the Migration of Symbols*, London: Thames & Hudson 1977, 75-92: 84-85.

⁵⁷ Henry Yule – Henry Cordier (eds.), *The Travels of Marco Polo*, 2 vols., New York: Dover Publications 1993, 285. U. Eco, *O zrcadlech...*, 80-86.

Důkladný rozbor zpráv středověkých cestovatelů, nejen na příkladu monster, dokládá další skutečnost, která je často v teoriích evropského vztahu k „jinému“ přehlížena. Totiž ochotu naslouchat mu a spoléhat na jeho informace.⁵⁸ „Jiné“ tak zde není němé a nepochopitelné, jako pro staré Řeky či později Španěly v Americe.⁵⁹ Jeho vlastní vyprávění a slova – někdy dokonce v rodném jazyce⁶⁰ – prolínají vyprávěním autora.

V relacích cestovatelů již „monstra“ neslouží jako alegorie nějakých vlastností či hodnot. Jediné, co skutečně dokládají, je rozmanitost světa. Zajímat se o ni je bohublé a poučné, jak píše v úvodu Polova *Milionu* Francesco Pipino:

„... usoudil jsem, že si věřící mohou četbou této knihy vysloužit od Pána mnohonásobnou milost.

Vždyť v rozmanitosti, kráse a velikosti stvořeného budou moci vidět podivuhodná díla boží a obdivovat se s úctou jeho moci a moudrosti...“⁶¹

Různorodost božího stvoření přímo na příkladu zvláštních podob lidského těla zdůvodnil a oslavil také Jan Bosák Vodňanský ve *Vokabuláři zvaném Mlékonoš* vydaném roku 1511 v Plzni:

„Sám Tvůrce všech věcí chtěl totiž stvořit kvůli člověku různé tvory, aby se mu nezošklivil svět, ve kterém by vypadalo vše stejně.“⁶²

Monstra, ať už ta tradiční v literárních textech, nebo „polidštěná“ v cestopisech, jsou tak vlastně způsobem jak připoutat pozornost ke zkoumání světa jako určitého božího poselství. Takové pojetí potom pochopitelně bránilo jejich zavržení, jakkoli odlišnou a odpudivou tělesnou podobu monstra měla. K odmítání a ničení „jiného“ tak mohlo dojít až tehdy, kdy rozmanitost světa přestala být chápána jako ozvěna božích záměrů a stala se vlastnictvím člověka.

Tento text vznikl s podporou grantu FRVŠ 1440/2005 „Obraz Dálného východu v české středověké literatuře“.

⁵⁸ Vztahem k „jiným“ v těchto relacích se zabývám také ve studii „Indičtí křesťané ve středověkých pramenech“, *Studia Orientalia Slovaca* V, 2006, odevzdáno do tisku.

⁵⁹ J. Smith, „Differential Equations. On Constructing the Other...“, 237-241.

⁶⁰ Nejen v *Hystorii Tartarorum*, ale také u Marka Pola, Rubruka či Odorika lze nalézt jednotlivá slova či věty pocházející z různých jazyků - sanskrtu, tibetštiny, perštiny či arabštiny.

⁶¹ Marko Polo, *Milión neboli o zvycích a poměrech ve východních krajích*, přel. Václav Bahník, Praha: Odeon 1989, 9-10.

⁶² H. Šedinová, „Lidská monstra...“, 237.

SUMMARY

Human Monsters in Medieval Sources. Europe and its “Others”

The article deals with human monsters as representations of „the Other“, and examines medieval attitude towards them. During Middle Ages various human monsters such as Skiapods, Headless or Dog-heads became popular topics of literal tradition. It has been argued by some scholars that their monstrous appearance and localization to the margins shows medieval rejection of “the Other” or a fear of unknown. However, according to medieval authorities (Augustinus, Isidore), even human monsters were part of God’s creation and as such deserved salvation. Medieval concept of the world as an allegory of God’s plan did not allow condemn them as different, ugly evil.

In the second part, medieval travel accounts of missionaries and travellers (William of Rubruck, John Plano dei Carpini, Benedict of Poland, Odoric of Pordenone, John Marignolli, Marco Polo) are examined. In most of the medieval sources the monsters are used as means to celebrate the variety of the world as God’s creation.

Popisky k obrázkům:

- Obr. 1. *Buch der Natur*, překlad knihy Tomáše z Cantimpré, Augšpurk 1475, ilustrace odpovídají rukopisu ze 13. století. Převzato z Rudolf Wittkower, „Marvels of the East: A Study in the History of Monsters“, in: id., *Allegory and the Migration of Symbols*, London: Thames & Hudson 1977, 57.
- Obr. 2. Ušatci na tympanonu kostela v burgundském Vézelay, okolo 1130. Převzato z Rudolf Wittkower, „Marvels of the East: A Study in the History of Monsters“, in: id., *Allegory and the Migration of Symbols*, London: Thames & Hudson 1977, 45.
- Obr. 3. Psohlavec v německém vydání cestopisu Mandevilla, Augšpurk 1482. Převzato z Rudolf Wittkower, „Marvels of the East: A Study in the History of Monsters“, in: id., *Allegory and the Migration of Symbols*, London: Thames & Hudson 1977, 73.

Publikováno jako:

Jana Rozehnalová, „Lidská monstra ve středověkých pramenech. Proměny evropského vztahu k „jinému““. In: Iva Doležalová – Eleonóra Hamar – Luboš Bělka (eds.), *Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita 2006, s. 95-108.