



Středověký člověk a jeho svět





Středověký člověk a jeho svět

editor

Jacques Le Goff

VYŠEHRAĐ

1999

© 1996, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari. The Czech language edition arranged through the mediation of EULAMA Literary Agency.

Translation © Ondřej Bastl, Zdeněk Frybort, Milena Hájková, Irena Murasová, Jaroslava Rosenová, Lucie Šavlíková, 1999

ISBN 80-7021-274-8

OBSAH

Středověký člověk /9

Jacques Le Goff

I. Mniši /39

Giovanni Miccoli

II. Válečník a rytíř /69

Franco Cardini

III. Rolník a zemědělství /101

Giovanni Cherubini

IV. Měšťan a život ve městě /123

Jacques Rossiaud

V. Intelektuál /157

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová

VI. Umělec /183

Enrico Castelnuovo

VII. Středověký kupec 11.–15. století /209

Aron J. Gurevič

VIII. Ženy a rodina /241

Christiane Klapisch-Zuberová

IX. Světec /263

André Vauchez

X. Člověk na okraji ve středověku /291

Bronisław Geremek

Rejstřík /313



Středověký člověk

Jacques Le Goff

Tato kniha představuje středověkého člověka a nabízí deset jeho portrétů od deseti předních medievalistů. Existoval však vůbec středověký člověk? Neříká to jen abstraktní pojem vzdálený historické realitě? Dějiny „lidstva“ – jediné dějiny hodné tohoto jména – definovali před půlstoletím Marc Bloch a Lucien Febvre, přičemž jejich definici bychom dnes stěží dokázali zpochybnit. Otázkou ale zůstává, zda jsou tyto dějiny „lidstva“ dějinami člověka, nebo dějinami lidí. Na to Lucien Febvre odpověděl takto: „Člověk je mírou dějin, a to mírou jedinou; je dokonce jejich *raison d'être*.“ Zároveň však řekl: „Jediným předmětem dějin – dějin, které se nezajímají o nějakého abstraktního člověka, ve své podstatě věčného a neměnného a stále identického se sebou samým – jsou lidé, kteří vždy existují pouze jako součást společnosti, lidé, kteří jsou členy společnosti v určitém přesně vymezeném okamžiku jejího vývoje, lidé, kteří vykonávají bezpočet nejrůznějších funkcí a činností a mají rozličné starosti a schopnosti, jež se vzájemně prolínají, kříží a popírají a které

se nakonec shodují na smírném kompromisu, na jakémisi *modu vivendi*, jemuž říkáme Život“.¹

Člověka a lidi, příslušníky společnosti křesťanského Západu, se snažíme postihnout v jejich hlavních funkcích (tedy z hlediska jejich sociálního postavení, řemesla či profese v obecném, ale i v konkrétním smyslu slova), sledujeme je v době středověku, který má dvojí tvář: tvář pozoruhodného rozmachu křesťanství mezi rokem 1000 a 13. stoletím, a tvář temné epochy, nazývané pozdní středověk, v němž se mísí svět minulosti, zasažený krizí, se světem nového středověku – renesance, a konečně i se světem konkrétních lidí v jejich životních podmínkách a s jejich názory a zvyky; to vše je předmětem této knihy.

Člověk, nebo lidé?

Většina autorů následujících portrétů poukazuje na obsahovou různorodost popisovaných typů středověkého člověka. Giovanni Miccoli si dokonce přál psát spíše o mniších než o mnichovi. Vždyť kolik rozdílů existuje mezi provenzálskými mnichy (Lérins, St.-Victor v Marseille) ze 4.–5. století, kteří si vzali za vzor model východních pouštních Otců, a mezi clunyjskými mnichy 10. století, mezi Iry v 7.–8. století a cisterciáky 12. století, mezi svatým Benediktem a Jáchymem z Fiore! Život v osamocení, nebo apoštolát, manuální, nebo intelektuální práce, služba Bohu modlitbou a liturgickými obřady, nebo služba křesťanství v rytířských řádech, které vznikly v době křížových výprav, poustevnický život, nebo život v konventu, jak široká je škála možností! A přesto si lidé středověku uvědomovali existenci onoho specifického typu kolektivního člověka, mnicha. Mnich, to je člověk, který se individuálně nebo v rámci kolektivu odděluje od společnosti a žije v privilegovaném vztahu k Bohu. Jinými slovy, vyjdeme-li z jedné z mnoha středověkých definic mnicha, je to „*is qui luget*“, „ten, který pláče“ nad svými vlastními hříchy a nad hříchy všech lidí a který se životem naplněným modlitbou, rozjímáním a pokáním snaží dosáhnout své vlastní spásy i spásy bližních.

Jacques Rossiaud, který pojednává o „měšťanovi“ jako obyvateli města, se ptá: „Co mají společného žebrák a měšťan, klerik a prostitutka, všichni obyvatelé města? Co spojuje obyvatele Florencie a Montbrisonu? A co měšťana z období rozvoje měst s jeho potomkem z 15. století?“ A ihned odpovídá: „Ani jedni, ani druzí se nemohou navzájem přehlížet a všichni jsou součástí jednoho a téhož malého a hustě osídleného světa, který si vynucuje specifické a na venkově neznámé formy sociálního soužití, zvláštní způsob života, každodenní užívání peněz, a pro některé jedince dokonce nutnost otevřít se světu.“ Je zřejmé, že středověký měšťan existuje, neboť je protikladem venkovana, i když se tento protiklad dnes značně setřel a změnil.

Christiane Klapisch-Zuberová se mezi všemi možnými odstíny postavení ženy ve středověku přiklonila k jedné oblasti, k jednomu hledisku: žena přesně vymezená svým místem, svými funkcemi v rámci rodiny. Rozmanitost charakterizující sociální úroveň rodin svědčí o tom, že proces zlepšování postavení ženy v průběhu pěti staletí, zachycených naší knihou, byl pomalý a nevyrovnaný a že se stále střetával se zakořeněným středověkým názorem, podle něhož je žena lživé a pokušitelské stvoření, nejvěrnější pomahač ďábla, věčná Eva, kterou Marie jen nedostatečně vykoupila, nebezpečný tvor, před nímž je třeba se mít stále na pozoru, zlo, které je ovšem nutné hlavně pro zachování a fungování rodiny, pro rozmnožování a pro usměrňování největší hrozby středověkého člověka – sexuality.

A konečně poslední příklad. Enrico Castelnuovo se pokusil odhalit mezi románskými zlatníky a architekty, řezbáři a malíři gotických vitráží, mezi miniaturisty středověkých rukopisů a Giottem, jak a kdy začali tvůrci, ale i společnost, pro niž a v níž tvořili, brát na vědomí existenci postavy, která byla později označována jako umělec.

Středověký člověk

Vraťme se však k člověku. Uznávali samotní středověcí lidé onu realitu, kterou lze pojmenovat člověk, vnímali uvnitř oné pestré společenské mozaiky, v níž žili, nějakou obecnou představu použitelnou na krále stejně jako na žebráka, na mnicha stejně jako na žongléra, na kupce stejně jako na venkovana, na boháče stejně jako na chudáka, a, vezmeme-li v úvahu kategorii pohlaví, i na ženu stejně jako na muže – nějaký obecný model, jímž by byl člověk?

Odpověď je bezpochyby kladná a musíme dokonce zdůraznit, že jen málokterá epocha byla přesvědčena tak jako křesťanský středověký Západ 11.–15. století o existenci univerzálního a věčného obrazu lidství. V této společnosti, ovládané a prodchnuté až do nejniternejších vláken vírou, byl tento obraz samozřejmě definován nábožensky, a to především nejvyššími teologickými pojmy. Existoval-li lidský typ, který měl být z panoramatu středověkého člověka vyloučen, pak to byl zapřísáhlý bezvěrec, typ v pozdějších dobách nazývaný neznaoboh, volnomyšlenkář či ateista. Do 13. století, ale možná až do konce středověku nacházíme písemné doklady pouze o nepatrném počtu těch, kteří popírali existenci Boha. Navíc se můžeme ve většině těchto řídkých případů ptát, zda se nejedná o nesprávné čtení pramenů nebo o zobecnění výroků těchto ojedinelých podivínů našimi informátory, jež je založeno na neuváženém výroku vyřčeném v rozčilení nebo – u některých vzdělanců – ve scholastickém opojení obecnými pojmy. Jestliže si středověcí lidé často připomínali verš z knihy Žalmů – podle níž se žáci učili číst – „Bloud si v srdci říká:

„Bůh tu není“ (Ž 14, 1), neměli bychom tuto oblíbenou citaci vnímat jako jeden z mnoha tajemných a nepochopitelných výroků posvátného textu. Pro kleriky byl pohodlným výchozím bodem pro důkaz existence Boha – vždyť byl vyňat z textu obdařeného nejvyšší autoritou. Nicméně nevěřící (pokud to nejsou „ti druzí“: židé, muslimové či pohaní), jsou ve středověku skutečností tak vzácnou a nedoloženou, že je Bronisław Geremek ani nezahrnul do galerie portrétů lidí na okraji společnosti.

Čím je tedy člověk pro středověkou křesťanskou antropologii? Božím stvořením. O povaze, minulosti a osudu člověka se učíme nejprve z knihy Genesis na začátku Starého zákona. Šestý den stvoření Bůh stvořil člověka a výslovně mu vložil do rukou vládu nad přírodou – flóra a fauna mu budou obživou. Středověký člověk je tedy předurčen k tomu, aby byl pánem světské přírody, země a zvířat. Ale Adam, zlákan Evou, která sama podlehla svodům hada, tedy zla, spáchal hřích. Od té chvíle v něm žijí dvě bytosti, jedna, která je stvořena „k obrazu Božímu“, a druhá, která poté, co spáchala prvotní hřích, byla vyhnána z pozemského ráje a odsouzena k utrpení v podobě mužské manuální práce a ženských porodních bolestí, v podobě studu, symbolizovaného tabuizovanou nahotou pohlavních orgánů, a v podobě smrti.

V různých dobách středověké křesťanství trvalo buď na pozitivním obrazu člověka jako Boží bytosti, kterou Bůh stvořil k obrazu svému a která se spolupodílela na stvoření, neboť Adam dal jméno všem živočichům, a která byla povolána k tomu, aby se vrátila do ráje, o nějž přišla vlastním proviněním, nebo naopak na jeho negativním obrazu, na obrazu hříšníka, za všech okolností schopného podlehnout pokušení, popřít Boha, ztratit navěky ráj a upadnout do věčné smrti.

Tato pesimistická vize člověka slabého, prostopášného a pokořeného před Bohem se vine celým středověkem, ale více se prosazuje v období raného středověku od 4. do 10. století a v 11.–12. století, kdežto optimistická představa člověka, obrazu Božího, který je schopen pokračovat na zemi ve stvoření a zajistit svou spásu, začíná převládat od 12.–13. století.

Dominantou středověké antropologie je výklad odsouzení k práci v knize Genesis. Představuje zápas mezi dvěma koncepcemi práce – dřiny a pracujícího člověka. Na straně jedné se práce zdůrazňuje jako prokletí a trest, na straně druhé jako potenciální prostředek vykoupení a spásy. Na základě analýzy Wiligelmových soch z fasády modenského dómu (kolem roku 1100) vystihla Chiara Frugoniová moment, kdy byl pesimistický humanismus raného středověku asi nejbližší optimistickému humanismu. Z těchto soch je patrné, že obraz Adama schopného tvůrčí práce se prosazuje více, než obraz Adama zmoženého prací, která je mu trestem a prokletím.²

Patrně nejoblíbenějším biblickým modelem člověka, s nímž byl člověk v době raného středověku ztotožňován, byl Jób. Fascinace touto starozákonní

postavou byla o to silnější, že komentář ke knize Jób od papeže Řehoře Velikého (590–604), *Moralia in Job*, byla jednou z nejčtenějších, nejpoužívanějších a nejčastěji vulgarizovaných knih mezi kleriky. Jób byl člověk, který musel přijmout Boží vůli, aniž by v ní hledal jiná odůvodnění než Boží rozmar. Byl méně hříšný než kterýkoli jiný člověk, „byl to muž bezúhonný a přímý, bál se Boha a vystříhal se zlého“ (Jób 1,1). Dlouho nechápaje, umořen Božími zkouškami, zjišťoval, že dny člověka „skončily v naprosté beznaději“ a že jeho život „uprchne jak vítr“. Nakonec se vzdal veškeré hrdosti, veškerých nároků: „Což může člověk být před Bohem spravedlivý, a čistý ten, který se zrodil z ženy? Jestliže ani měsíc nesvítl jasně, nejsou-li ani hvězdy čisté před jeho zrakem, což teprve lidský červ, lidský syn, červíček pouhý!“ (Jób 25, 4–6).

Středověká ikonografie, která tolik probouzela a utvářela lidskou představivost, zobrazovala z Jóbova příběhu většinou jen epizody Jóbova ponížení před Bohem; výsadním obrazem mezi všemi se pak stal Jób sužovaný vředy – středověké malířství dělá z Jóba trosku malomocného člověka – a sedící na vlastním hnojišti.

Od konce 13. století nám umění naopak zprostředkovává portrét člověka obdařeného „realistickými“ rysy mocných tohoto světa: papeže, císaře, krále, preláta, velmože, bohatého měšťana. Všichni na nich vypadají sebejistě, hrdí sami na sebe, vystavující na odiv svůj úspěch, a hlavně co nejkrásněji. A pokud ne, vnucují těm, kteří se na ně dívají, svou osobitou tvář, takže upoutávají pozornost tím více, čím jsou ošklivější.

Naproti tomu bytost, snášející utrpení, již nemá podobu člověka, nýbrž samotného Boha, Ježíše. Latinské křesťanství učinilo v době karolinské renesance důležitou volbu. Rozhodlo se pro obrazy a zavrhl nefigurativní umění židů a muslimů, stejně jako obrazoborectví řeckého byzantského křesťanství. Vztahy mezi člověkem a jediným Bohem, který se mu zjevuje a kterého může zobrazovat s lidskými rysy, jsou tím hluboce poznamenány.³ A tyto vztahy jsou o to složitější, že Bůh je trojjediný. Uniká-li Duch svatý, zastupovaný ve zvířecí symbolice holubicí, antropomorfnímu ztvárnění, zobrazení obou prvních osob Trojice využívá vzájemně se doplňujících protikladů stáří a mládí, královské moci a utrpení, božskosti a lidskosti. Ovšem od 12.–13. století je Ježíš stále častěji – jak to dobře v naší knize dokazují Giovanni Miccoli a André Vauchez – Kristem trpícím, bičovaným, poníženým, ukřižovaným a sňatým z kříže. Díky této revoluční záměně obrazů je náhle modelem trpícího člověka Bůh vtělený, Kristus. A obraz, který převládl v 15. století, představuje Ježíše v purpurovém plášti a s potupnou trnovou korunou ve chvíli, kdy jej Pilát ukazuje davům a kdy podle Janova evangelia říká *Ecce homo* – ejhle, člověk. Tento muž zachycený v mimořádném okamžiku lidských dějin je od té doby postavou symbolizující trpícího člověka, člověka pokořeného, avšak Božího. Velkou historickou záhadou, kterou se teologové po celý středověk pokoušeli vy-

světlit, také bylo, proč Bůh chtěl, proč se rozhodl vzít na sebe podobu člověka a pokořit se v Kristu. *Cur Deus Homo* (Proč se Bůh stal člověkem), to je titul jednoho z nejkrásnějších pojednání svatého Anselma z Canterbury.

Avšak člověk v pojetí středověké křesťanské teologie (nebo spíše mytologie⁴) není v těsném kontaktu s Bohem. Je jen předmětem boje, který jej mnohdy přerůstá, boje, který vede duch zla, Satan, proti Bohu dobra. Jistě, křesťanství zamítlo a odsoudilo manicheismus. Až na některé heretiky, např. katary, neexistuje pro středověké křesťany jeden Bůh dobra a jiný Bůh zla, Bůh ducha a odlišný Bůh hmoty, nýbrž jeden jediný Bůh, dobrý Bůh (může však také být Bohem hněvivým), který je sice nadřazen vůdci vzbouřených a poražených andělů – Satanu, ale ponechal mu velkou moc nad člověkem. Záleží na člověku a na jeho svobodné vůli, zda přijme či odmítne milost, která jej spasí, nebo zda odolá či podlehne hříchu, který jej přivede k zatracení. Nebytí jeho nebeských přímluvců (Panna Maria, světci), byl by člověk hříčkou v boji, který o jeho spásu nebo zatracení svádějí dvě dobře známé nadpřirozené armády, v každém okamžiku připravené na něho zaútočit nebo ho zachránit, démoni a andělé. Sázkou v boji je jeho duše, kterou někteří středověcí autoři zobrazovali jako míč, s nímž si jakoby při divokém fotbalovém zápase pohrávají mužstva andělů a ďáblů. Člověk středověku, to je také obraz jeho duše v podobě človíčka, jehož váží na vahách Posledního soudu archanděl Michael pod ostražitým dohledem Satana, který je vždy připraven převážit vahadlo na svou stranu, a svatého Petra, který rychle jedná na straně dobra.

Z této křesťanské antropologie se vyvinuly dvě koncepce člověka, které po celou dobu trvání středověku přerůstaly ve skutečnou definici člověka.

První z nich je *homo viator*, člověk putující, jenž je stále na cestě napříč tímto světem a svým životem, kdy tento svět i život jsou pouze dočasnými zastávkami v čase a prostoru jeho osudu, v němž směřuje, podle své volby, buď k věčnému životu, nebo k věčné smrti. Proto se také mnich připoutaný k uzavřenému místu poněkud paradoxně vydává na pouť. Ve 13. století členové žebrových řádů, se svatým Františkem z Assisi v čele, tráví stejnou dobu na cestách jako ve svých kláštorech. Svým založením a předurčením je středověký člověk poutníkem, a ve 12. a 13. století v nejvyšší a pozemsky nejnebezpečnější formě putování dokonce křížákem. Přesto jsme poutníka ani křížáka nezahrnuli mezi typy středověkého člověka uváděné v této knize. U poutníka jsme se tak rozhodli proto, že i když ne všichni křesťané vykonali pouť, tedy přinejmenším jednu ze tří největších středověkých poutí do Jeruzaléma, Říma a Santiaga de Compostela (ačkoli tehdy existovalo ohromné množství jiných poutních míst na více či méně dlouhých trasách), každý člověk ve středověku byl potenciálním nebo symbolickým poutníkem. Naopak křížáci – i přes sny o křížové výpravě, které přetrvávaly do konce středověku – byli pouhou, ač významnou menšinou jen po dvě staletí z období, jímž se zde zabýváme.

Přesto může tato výzva k putování svěst středověkého člověka z cesty, neboť jej může připravit o rovnováhu, která je rovněž jednou z podmínek bezúhonnosti a spásy. Pouť se může zvrhnout v bloudění a v potulku. Ve středověku platilo: běda člověku, který nemá trvalé bydliště, zejména patřil-li k duchovenstvu. Potulní kněží a mniši jsou jednou z nejhorších podob středověkého člověka. Hovoří o nich Giovanni Miccoli, a také Bronisław Geremek pojednává ve svém portrétu člověka na okraji společnosti mj. o bandách potulných kleriků.⁵

Jiným pojetím středověkého člověka je člověk – kající. I když není mnichem, tzn. prototypem kajícího, i když není posedlý představou, že práce skýtá pokání, hledá středověký člověk, ovlivněný od narození vštěpovanou koncepcí hříchu, v pokání prostředek pro zajištění vlastní spásy. Nevyznává si ce nejextrémnější formy pokání, jako je bičování v soukromí (což byl případ svatého Ludvíka, francouzského krále) nebo na veřejnosti (skupiny flagellantů prosluly po první vlně morové epidemie), ale je stále připraven zareagovat na pohromu, na nenadálou událost mimořádným pokáním. Od 4. lateránského koncilu (1215), kdy bylo ustanoveno, že každý křesťan je povinen dostavit se jednou za rok k ušní zpovědi a vykonat pokání z ní vyplývající, získává zpovědní praxe institucionální a pravidelný ráz.

Tento člověk, z něhož dogma a praxe středověkého křesťanství učinily univerzální typ platný za všech podmínek, je bytostí velmi složitou. Především je tvořen rozporuplnou jednotou duše a těla. Ať už bylo pohrdání středověkého křesťanství tělem, tímto „ohavným šatem duše“ (podle Řehoře Velikého) jakkoli silné, středověký člověk byl donucen nejen svou vlastní životní zkušeností, ale hlavně učením církve žít v souladu těla a duše. Každá známka tělesnosti je symbolem, odkazujícím na duši. Spása a zatracení se uskutečňují skrze tělo i duši, nebo přesněji osud duše se naplňuje skrze tělo. Jak nedávno připomenul Piero Camporesi,⁶ „dogma o vzkříšení těla, jedno z nejpodivuhodnějších dogmat (Chesterton), prohlubovalo až k nesnesitelnosti fyzické pocity bolesti a děsu“. Těla světců, jak připomíná André Vauchez, mrtvoly, v nichž už bylo započato dílo vzkříšení těla, vydávají proslulou „vůni svatosti“.

Středověký člověk však není tvořen pouze dvojicí tělo – duše (*corpus – anima*). Má také ducha (*spiritus*), který vdechuje život a pokrývá rozsáhlé spektrum významů od těch nejstarších z antické a křesťanské filozofie až po významy takřka materiální, jichž nabývá v lidových jazycích, a nadto spojuje lidské duševno s třetí osobou Svaté trojice.⁷ Dále srdce (*cor*), které se řadí mezi duši a ducha a které si stále více přisvojuje nejnižší city a váže se na lásku a na rozvíjející se paletu citů. Je rovněž protikladem hlavy a jeho význam poroste zároveň s šířící se symbolikou krve, kterou čerpá.

Vzhledem ke své tělesné konstituci a ke svému hmotnému organismu se člověk sám stává symbolickým odkazem. Od dob Jana ze Salisburý, humanisty ze Chartres, autora spisu *Polycraticus* (1159), je lidské tělo metaforou

společnosti, jejíž hlavou je král (nebo papež) a jejíž údy tvoří řemeslníci a venkované. Tím je potvrzena jedinečnost lidského organismu a soudržnost těla společnosti. Podle některých teologických a filozofických škol člověk představuje mikrokosmos. Díky naturalismu, který vyšel z chartreské filozofie 12. století, získává člověk novou pozitivní podobu, podobu miniaturizované přírody stvořené Bohem a poslušné zákonů, které jí ustanovil Bůh, a opět nachází na rovině „vědecké“ jisté ústřední postavení a plnost, o němž byl zřejmě připraven v období raného středověku.

A konečně všechny středověké koncepce považují tím či oním způsobem člověka za součást společnosti. S těmito koncepcemi se tak, *mutatis mutandis*, shodují moderní historikové a zejména autoři prací uváděných v naší knize. Nikdo z nich nepojímá a nepředstavuje svůj profil středověkého člověka vně společnosti, v níž žil. Aron Gurevič odhalil v koncepci člověka františkánského kazatele Bertholda z Řezna (13. století) pojetí jedince, které postihuje jeho sociální charakter: „La persona non si riduce all'unità di anima e corpo, poiché include in se la funzione sociale dell'uomo.“ (Jedinec není pouhou jednotou duše a těla, neboť má i společenskou funkci.)

Všichni historikové, kteří včetně mne přispěli následujícími texty, chtěli vykreslit a popsat středověkého člověka na základě ekonomických, sociálních, mentálních a imaginárních skutečností, neboť ty tvoří v pojetí většiny dnešních historiků uspořádaný celek dějin. Historikové sami jsou dědici i tvůrci dvou velkých historických témat, jež vedla v průběhu 20. století k obnově historiografie. Jsou to v první řadě hospodářské a sociální dějiny, sociální podstata výkladu minulých událostí, a dále dějiny mentalit, jejichž neméně zásadní úlohu v historickém vývoji si historikové rovněž uvědomili. Právě středověký člověk, zobrazený ve všech svých aspektech včetně imaginace, nám konečně umožňuje racionálně, ne-li vědecky hovořit o sociální a mentální typologii lidí dob minulých. Tento literaturou podložený racionální výklad o středověkém člověku formou deseti portrétů je možný jenom díky hojnému křížení středověkých a novověkých typologií, s nimiž se v dnešní historiografii setkáváme. Pouze jejich kombinací může historik předložit obraz středověkého člověka bez anachronismů a v souladu s požadavky dnešní doby a vývoje historické vědy.

Lidské typy:

od podvojného pojetí k učení o trojím lidu

– mnich, rytíř, rolník

Každá společnost se snaží popsat svou strukturu schématy, jejichž patřičnost je dána dvěma podmínkami: musí odpovídat konkrétní společenské realitě a nabízet lidem, kteří chtějí přemýšlet o těchto společnostech, anebo jim vládnout, odpovídající intelektuální prostředky.

Středověká společnost byla více než mnohé jiné společností střetů, a přestože zamítla dogmatický manicheismus, vyznávala manicheismus faktický, jenž se promítal do protikladu typů dobrý – špatný (nebyl uplatňován systematicky), a nadřazený – podřízený (jenž však každopádně existoval).

Středověká křesťanská společnost tak často zobrazovala samu sebe binárními schémata, protikladnými dvojicemi, přičemž nejobecnější a nejvýznamnější byl protiklad duchovní – laické,⁸ zcela běžný ve společnosti, ovládané církví pod vedením kleriků. Významnou dělicí čáru však tvořilo i kritérium moci. V pozdním středověku se odrazilo tím, že protiklad *potens* – *pauper* (mocný – chudý), ve 13. století nahradila dvojice bohatý – chudý, což svědčí o rozvoji peněžního hospodářství a o rostoucím významu bohatství jako zdroje nebo důsledku moci.

Přesto lidé středověku začali preferovat přesnější schémata než zjednodušující binární, neboť si uvědomovali, že jejich společnost je stále složitější. Mohli tak sestavit mnohem úplnější sociální obraz. Nejvýznamnějším z těchto schémat byl model, který vnesl ještě jednu střední kategorii mezi krajní kategorie velkých a malých: *majores*, *mediocres*, *minores*. Toto schéma bylo mimořádně výstižné na začátku 13. století, když se bohaté městské vrstvy zařadily jako *mediocres* mezi laickou i duchovní aristokracii a masy vesničanů a nevýznamné obyvatele měst.

Ovšem schéma, které se u kleriků, ale i u dnešních historiků setkal a doposud setkává s největším úspěchem, je trojfunkční schéma, které Georges Dumézil považuje za základní strukturu indoevropské kultury. Podle ducha a institucí společností, které z něj převzaly převládající dělení všech svých mentálních a institucionálních složek, rozlišuje tři funkce nezbytné pro jejich fungování: nejvyšší funkce je magická a právní moc, druhá je funkce fyzické síly a třetí funkcí je plodnost.⁹ Toto schéma, které není v bibli obsaženo, se v křesťanském západním světě objevuje na přelomu 9.–10. století a začíná se dílem *Carmen ad Rodbertum regem* biskupa Adalberona z Laonu (kolem 1030). Adalberon dělí křesťanskou společnost na tři složky: *oratores*, *bellatores* a *laboratores*, tj. na ty, kteří se modlí, ty, kteří bojují, a ty, kteří pracují. Toto schéma odpovídá rozvrstvení západní společnosti po roce 1000. Jsou zde především klerici, hlavně mniši (biskup Adalberon s hořkostí přiznává jejich moc), jejichž funkcí je modlitba, která je spojuje s božským světem a obdařuje nejvyšší duchovní mocí na zemi. Po nich následují válečníci, a zvláště ona nová společenská vrstva bojovníků v koňském sedle, která se stane novou šlechtou, rytířstvem, jež chrání se zbraní v ruce ostatní dva stavy. A konečně svět práce, výhradně ztělesňovaný rolníky, jejichž sociálně-právní podmínky vyhovují unifikačním tendencím a z jejichž práce jsou živi příslušníci ostatních dvou stavů. Společnost zdánlivě harmonická a komplementární, jejíž pracující příslušníky čeká ideologický, ne-li dokonce sociální vzestup. Ve skutečnosti toto

ideologické schéma odráží a spíše doplňuje sociální realitu: aplikací biblického modelu Noemových tří synů na trojfunkční schéma je možné podřídít třetí stav prvním dvěma, stejně tak jako se Chám, nejméně uctivý ke svému otci, stal služebníkem svých bratrů Šéma a Jefeta. Schéma zdánlivě rovnostářské posiluje sociální nerovnost mezi zmíněnými třemi skupinami.

Toto fundamentální schéma bylo východiskem pro napsání tří prvních portrétů této knihy: mnicha (resp. mnichů) od Giovanniho Miccoliho, rytíře od Franka Cardiniho a rolníka (a jeho práce) od Giovanniho Cherubiniho.

Giovanni Miccoli ukazuje nároky západních středověkých mnichů na sociální nadvládu a jejich elitářskou mentalitu. Mniši se považují za jediné pravé následovníky prvotní církve, životní podmínky lidí popisují podle žebříčku morálních hodnot a zásluh, na jehož vrchol staví sami sebe. Na rozdíl od osamělého a nezávislého poustevníka žije mnich podle pevného řádu a ztělesňuje ideál poslušnosti a kázně. Jeho posláním je hledat Boha v modlitbách a osamění, ale i klid a mír. I když se modlí za spásu ostatních, snaží se především o své vlastní zdokonalení a spásu. Klášter je ostrovem, oázou, a zároveň svatým městem. Mnich je ve spojení jak s Bohem, tak i s ďáblem, pro něhož je oblíbenou kořistí. Jako odborník na útoky Satana ochraňuje ostatní bližní před „odvěkým nepřítelem“. Skrze nekrologia sestavovaná v kláštorech, která tvořila základ modliteb za zemřelé, je rovněž odborníkem ve věcech smrti. Je poradcem a prostředníkem, a to v první řadě mocných tohoto světa. Mnich je také vzdělavcem, ochráncem klasické kultury a znalcem čtení a písma díky klášternímu skriptoriu, knihovně a dílně opisovačů (kopistů) a iluminátorů. Spojuje v sobě „duchovní sílu a citový vzlet se schopností vyjádřit a pojmenovat písemnou formou křehké a skryté pocity, hnutí a tužby“. Klášter je předpokojem ráje a mnich má ty nejlepší předpoklady stát se světcem.

Rytíř Franka Cardiniho se pohybuje mezi násilím a mírem, krví a Bohem, rabováním a ochranou chudých. Od chvíle, kdy se objevil v samostatném životopise sv. Gerarda z Aurillacu, napsaném v 10. století clunyjským opatem Odonem, chce být Kristovým rytířem (*miles Christi*). Španělská *reconquista* a křížové výpravy otevírají široké pole působnosti jeho válečnickému duchu, touze po dobrodružství, jeho zbožnosti a jeho postavení ve světě imagínace. Je hrdinou prvních velkých literárních děl v národních jazycích, *Písně o Rolandovi* a *Písně o Cidovi*. S přispěním celé společnosti buduje rytířskou etiku, jejíž zásadou je střídavě válečnická chrabrost a moudrost: „Roland je chrabrý, ale Olivier je moudrý.“ Rytíř hraje zásadní úlohu při objevení moderní lásky a jeho sexuální chování se pohybuje mezi obscénním násilím a rafinovaností milostné „rozkoše“ a odloučené lásky. Je také protagonistou vzestupu „mladých“. Chová v sobě válečnickou vášeň a mystické zanícení, a proto je „světcem i řezníkem“ jako hrdina Vivien. Pokřesťanstvím starých barbarských rituálů předávání zbraní vzniká pasování, jeden z hlavních přechodo-

vých rituálů mladého válečníka. Ve 12. století požehnal sv. Bernard vzniku nové kategorie mnichů – řádových rytířů. Podobně jako mnich je i rytíř hrdinou duchovního boje (*pugna spiritualis*), zápasu s ďablem. S příchodem Percevala se rytíř stává mystikem a rytířské dobrodružství se mění v náboženskou hledání Grálu. Rytířská imaginace, která přetrvává až do dob Kryštofa Kolumba, mystického dobyvatele, čerpá z mýticko-folklórních zdrojů a z orientálních přeludů. Rytířská imaginace se projevuje v lovu, v heraldice, v bestiářích a hlavně v turnajích, proti nimž je církev po stoletém zákazu (1215–1316) nakonec bezmocná. Rytířské instituce a kultura byly jedním z hlavních hybateľů „civilizačního procesu“, které popisuje Norbert Elias.¹⁰

Giovanni Cherubini ukazuje středověkého rolníka mezi dvěma etapami demografického vývoje, kdy se západní populace mezi rokem 1000 a počátkem 14. století zdvojnásobila a později, do poloviny 15. století, ji kosil mor, hlad a války, v různých typech zemědělského prostředí a obydlí, zobrazuje ho jako součást většího společenství nebo jako samostatnou jednotku, jako člověka zaujatého bojem s přírodou, který se vyznačuje mýcením lesů a vytvářením polderů. Představuje ho jako člověka, který se ze všech sil snaží zajistit si dostatek potravy a být zcela soběstačný, a který se tudíž věnuje pěstování všech dostupných zemědělských plodin, mezi nimiž zaujímají privilegované místo obilniny. Rolník je především výrobcem chleba, a to ve společnosti, jejíž první hierarchie se odvozuje od barvy (pokud možno bílé) a kvality konzumovaného chleba. Je to člověk, jenž pracuje v nejistotě zemědělské výroby, vydán napospas přírodě a slabým výnosům. Může se specializovat i na některé plodiny, ať ušlechtilé, jako je vinná réva a olivovník, či chudé jako jedlý kaštan. Někdy je hospodářem okrajových zemědělských zón, např. pastevcem zabývajícím se sezónním stěhováním stád do hor, nebo lesním dělníkem. Rolníkova žena nachází uplatnění v textilní výrobě jako přadlena. V literatuře se rolník objevuje velmi málo, naopak často ho vidíme na uměleckých výtvorech, které zobrazují práce jednotlivých měsíců.¹¹ Rolník tráví většinu roku venku, jen v zimě se uchyluje pod střechu a v teple svého domova pojídá maso ze zabíjaček.

Společensky se rolník pohybuje mezi svým pánem a venkovskou komunitou. Rolník je vesničan a Cherubini se domnívá, že jím byl odedávna, od starověku a možná již od prehistorie, kdežto jiní historikové¹² datují všeobecné sdružování lidí do vesnic až od 11. století. Šlechta na něho uvalila tíhu roboty, později dávek ve stříbře, a další povinnosti na svých panstvích, v neposlední řadě i povinnost mlít obilí v panském mlýně. Utlačovaný rolník je sociálním bojovníkem, který se většinu času uchyluje k pasivní rezistenci, někdy však rozpoutává prudké vzpoury. Rolník bojuje v přední linii zápasu, který středověký člověk svádí s divou zvěří: s vlkem, medvědem, liškou. Jeho mentalitu známe především ze soudních spisů, jako jsou např. ty, které ve své knize *Montaillou, village occitan* (1975) zpracoval Emmanuel Le Roy Ladurie. Li-

terární prameny dávají najevo opovržení a dokonce nenávisť k rolníkovi, nevzdělanci, který je něčím mezi člověkem a zvířetem. Je to v první řadě rolník, kdo vyznává tzv. „lidové“ formy zbožnosti, církví označené za „pověrečné“. Byl také bezpochyby přívržencem víry a rituálů, kterým říkáme „magické“. Právě díky tomuto vztahu k vládnoucí kultuře a ideologii je tato postava, jakkoli početně převažující ve společnosti připoutané k půdě, odsunuta na okraj, i přes horlivost, s níž navštěvuje vesnický kostel (to přivedlo některé kleriky ke kuriózní etymologii slova zvon – [*campana*], odvozeného podle nich od „lidí, kteří žili na venkově“ – *in campo*). Rolník však společnosti, která jím pohrdá, nezůstává nic dlužen. Z některých pramenů a postojů jasně vystupuje jeho odpor ke šlechtě, bohatým měšťanům a lidem pocházejícím z měst obecně. Čas od času tato potlačovaná nenávisť propukla v selských povstáních.

Opomenuté typy

Když jsme se rozhodovali, kterých deset charakteristických typů středověkého člověka představíme v této knize, museli jsme pečlivě vybírat a držet se jen těch nejvýznamnějších, abychom nezabředli do bezúčelné typologie.

Řekl jsem již, proč jsme vypustili poutníka a křižáka jako samostatný typ. Trojice mnich, rytíř, rolník nepředstavuje úplný obraz trojího lidu. Mezi *oratores* jsme opomenuli biskupa, významnou postavu, o níž se však zmiňuje André Vauchez ve spojitosti se světcem, kněze a hlavně člena žebravých řádů, které se objevily ve 13. století, dominikánů, minoritů nebo františkánů, augustiniánů či karmelitánů. Tyto významné postavy se často pohybují v blízkosti laiků, to se týká hlavně posledních tří století období, na něž jsme se zaměřili. Ve světě *bellatores* jsme vynechali žoldnéře, placeného bojovníka, vojáka z povolání, který se objevuje až později a který na sebe upozorňuje teprve tehdy, když se mění ve svévolného drancovníka, banditu či lapku, kteří již patří mezi lidi na okraji společnosti Bronislawa Geremka. A konečně, i *laboratores* jsme omezili na ty kvalitativně a kvantitativně nejvýznamnější, na rolníky, kteří nesou na svých bedrech největší zátěž schématu trojího lidu 11.–12. století. Řemeslníci a námezdní dělníci¹³ se ocitají mezi obyvateli města Jacquese Rossiauda. Nejnápadnějším z řady těchto záměrně opomenutých typů je patrně šlechtic. Ale jak o něm hovořit a nemuset se zároveň zaobírat oním stěžejním tématem, jímž je feudalismus? Před úkolem takového rozsahu jsme proto raději couvli a spokojili se s tím, že o šlechtici širěji pojednáváme v souvislosti s rolníkem, nebo částečně prostřednictvím jeho válečnické funkce, kterou reprezentuje rytíř. Mezi naše typy jsme nezahrnuli ani znalce těla, lékaře a chirurgy. Nechceme se krýt chabou výmluvou, že ve městech byla většina lékařů židovského původu a že na venkově se medicínou zabývali hlavně diletanti, jimž bylo přičítáno tradiční vědění a zvláštní nadání: staré ženy, felčari a ran-

hojiči, znalci různých léčivých rostlin a porodní báby, vyškolené praxí. Jole Agrimi a Chiara Criscianiová pojednávají ve svých odborných a inteligentních pracích o tom, jaké místo lékař zaujímal ve středověké společnosti a ideologii a v imaginárním zobrazení vztahů těla a duše.¹⁴ Marie-Christine Pouchelleová správně ukázala na příkladu chirurga francouzského krále Filipa Sličného z počátku 14. století dvojznačnost postavení lékaře, který má plnit úlohu jak vědce, tak manuálně pracujícího člověka.¹⁵

Mezi lidmi na okraji společnosti jsou dva typy, které by si jistě zasloužily delší pojednání, než to, které jim mohl věnovat Bronislaw Geremek: chudás a kacíř. Avšak podobně jako v případě šlechtice a feudalismu, i zde by nás šíře a komplexnost otázek spojených s chudobou a kacířstvím ve středověku zavedla příliš daleko. Čtenář jistě ví, že chudoba je jednou z nejbolestnějších sociálních a ideologických skutečností středověku. Existuje celá typologie chudásů; dobrovolná chudoba vyvolávala ve středověku rozhořčené diskuse.

A konečně během celého období, jímž se zabýváme, mezi rokem 1000 a koncem 15. století, přežívalo kacířství, a to v nejrůznějších formách, které byly více či méně rozšířené a vlivné, s chronickou důsledností. Kacíř je člověk, k němuž církev pociťuje nejsilnější nenávisť, protože je její součástí a zároveň stojí mimo ni, protože ohrožuje ideologické, institucionální a sociální základy vládnoucího náboženství, víry, náboženský monopol a autoritu církve.

Dítě by bylo v naší knize rovněž opomenuto, kdyby se Christiane Klapisch-Zuberová nevěnovala ve svém pojednání o ženě, kterou zachytila v její rodinné roli, také dítěti a postoji rodičů k němu. Tento postoj musí být samozřejmě posuzován komplexně, přesto si ale i nadále myslím, že Philippe Ariès měl pravdu, když tvrdil, že dítě nebylo ve středověké západní společnosti cenně příliš vysoko, což ovšem nebránilo rodičům, aby své děti milovali; pohlíželi však na ně hlavně jako na dospělé, kteří z nich jednou vyrostou, a přáli si, aby se tak stalo co možná nejrychleji.¹⁶

Tato kniha nepředstavuje ani námořníka, který byl nadlouho vyloučen na okraj společnosti, jež měla, s výjimkou Keltů a Vikingů, strach z moře, a jíž dlouho trvalo, než je ovládla s pomocí největších vynálezů 13.–14. století, jako jsou kormidlo, kompas, portulán a o mnoho později i mapy. Svatý Ludvík se s těmito muži seznámil ke svému překvapení na lodi, s níž se plavil na křížovou výpravu, a připadali mu nezdvorní a málo zbožní. Přesto jen nedlouho před tím věnoval Jakub z Vitry ve svých modelových kázáních, určených k potřebě různých „stavů“ světa, dvě homilie námořníkům.¹⁷

Vznik států na konci námi zkoumaného období a rozvoj byrokracie a specializace soudnictví a finančnictví s sebou přinesl další typy člověka: soudce a vykonavatele soudní moci, vrchnostenské, královské a městské úředníky. To už se však dostáváme k jinému středověku, který je obvykle nazýván renesance nebo raný novověk.¹⁸

Nové typy spojené s městem: měšťan, intelektuál, kupec

Jedním ze základních aspektů mohutného rozmachu západního světa po roce 1000 je rozvoj měst, vrcholící ve 12. století. Město přetváří středověkého člověka. Zužuje prostor, který důvěrně zná, ale násobí počet společenství, jichž je členem; do popředí jeho hmotných potřeb klade trh a peníze, rozšiřuje jeho obzory, předkládá možnosti vzdělávat se a kultivovat, nabízí nový svět zábavy.

Podle Jacquese Rossiauda tedy měšťan existuje. Je však věznem určitého prostoru či místa, které může být, podle jeho profese nebo mentality, nejhorším i nejlepším na světě. Pro mnicha, který touží po samotě, je město Babylonem, původcem všech neřestí, sídlem bezbožnosti. Pro klerika, který žízní po vědění a po učených rozpravách, pro křesťana, který miluje kostely a služby Boží, je město Jeruzalémem. Měšťan je velmi často čerstvý přistěhovalec, včerejší venkovan. Potřebuje se naučit znát město, přizpůsobit se mu. Městské prostředí, v rozporu s tím, co praví jedno německé přísloví, osvobozuje jen zřídkakdy, ale přesto měšťanovi poskytuje celou řadu výhod. Vyřešit bydlení je mnohdy nesnadné a nutí k soužití více osob. Za prahem vlastního domu se nachází jiný, přesně vymezený prostor, prostor obehnaný hradbami. Měšťan je člověk, který žije za zdí. Město je jedno velké mraveniště, a některé autory, např. Bonvesina de la Riva ve 13. století, vede k básnické oslavě té mnohosti. Tento Miláňan okouzleně vypočítává každou píd' a každý div města. Město znamená též hromadění obyvatelstva. Je především hospodářskou metropolí a jeho srdcem je trh. Měšťan se učí být závislý na trhu. Městskou populaci tvoří komplex nevelkých buněk, domácností o malém počtu členů. Měšťan se učí křehkosti rodinných vztahů.

A učí se hlavně rozmanitosti a změnám. Ve městě jsou velcí, prostřední i malí, tlustí i hubení, mocní i ubozí. Městu vládou peníze. Dominantní mentalitou je mentalita kupce, mentalita zisku. Je-li pýcha (*superbia*) povýtce hříchem pánů, feudálním nešvarem, potom neřestí měšťantsva je lakota a chamtivost (*avaritia*). Ve městě lidé poznávají cenu práce a času, ale především neustálou změnu cen, situace a podmínek. Jsou jednou provždy odkázáni na kolo Štěstěny, pokoušené a roztáčené stále dokola. Přibývá zde tudíž případů mravního úpadku. A člověk se neustále musí chránit proti násilí, protože „město plodí zločin“. Obyvateli města je dokonce nabízeno násilí v podobě veřejného představení, ať už to bylo pranýřování, bičování či popravy odsouzenců.

Ve městě člověk žije především mezi sousedy a přáteli. Měšťan žije v rámci své čtvrti, nejbližších domů, ulice. Míst vzájemného setkávání obyvatel města je bezpočet. Krčma, hřbitov či rynek pro měšťany, studna, pekárna či bělidlo pro měšťanky. Měšťan je vázán také ke své farnosti. Žije vlastně v ja-

kémsi „rozšířeném soukromí“. Avšak někdy ho sousedství tíží. Naštěstí má možnost pohybu po městě a blízkém okolí.

Měšťan je také členem jednoho či více cechů či bratrstev, které mu poskytují zázemí a ochranu, urovnávají spory a zejména vypomáhají pozůstalým v případě úmrtí svého člena. Měšťana rovněž úspěšně oslovují žebravé řády, pečující o jeho svědomí a spásu a vměšující se, někdy až indiskrétně, do jeho domu, do jeho obchodních i soukromých záležitostí.

Měšťan, který se chce s městem sžít, má k dispozici všechny bohaté zdroje, jimiž město oplývá. Může plně využívat toho, že je i formálně měšťanem v pravém slova smyslu. Těží z městské vytříbenosti, nazývané po roce 1350, kdy již existuje jisté „umění žít charakteristické pro městské prostředí“, uhlazenost či zdvořilost. Má-li dostatek prostředků, může se těšit chutné krmi a být v plné míře člověkem masožravým, jímž středověký člověk ve skutečnosti je. Nemůže-li odolat tělesným touhám, ukojí je díky stále více tolerované prostituci. Je-li úspěšný, nemá se proč stydět, neboť práce se ve městě vysoce cení, a je-li lichva hanobena, „dobrý“ majetek se těší vážnosti. Ale město umí být i surové k nádeníkům, kteří musí snášet nelítostnou tvrdost svých „chleboďárců“. Svým dětem může měšťan zajistit slušnou budoucnost díky školám. Mimo to je město pro všechny měšťany jakousi školou chování, školou umění žít. Učí taktu, pořádku a zdvořilosti. Vše je zde lépe řízeno než jinde, především pak čas, měřený stále častěji mechanickými hodinami. Měšťan se účastní v roli diváka i v roli účastníka lidových průvodů a bujarých veselí, procesí či městských slavností. Pro nemocné a chudé zde existují špitály. Pro zdravé – zábava, karnevaly, neustálý shon a ruch. Pro středověkého měšťana město znamená téměř nepřetržitý svátek. Takový, možná až příliš optimistický, je tedy profil obyvatele středověkého města v podání Jacquese Rossiauda. Přesto není sporu o tom, že středověká ideologie, snad kromě některých klášterů, je „proměštská“.

O vykreslení patrně nejsložitějšího typu z této galerie vzájemně provázaných portrétů se pokusila Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová. Výraz intelektuál ve středověku neexistuje, a přesto v něm žije člověk, definovaný jako ten, kdo pracuje „slovem a duchem“ a nikoli „rukama“. Mívá různá jména: *magister* (mistr), *doctor* (doktor), *philosophus* (filosof) a *litteratus* – gramotný, vzdělaný člověk, zvláště znalec latiny.

Intelektuál je klerik a vysadám, které náleží tomuto stavu, se těší už proto, že když nedosáhne více než nižšího svěcení, kynou mu pak pouze výsady duchovního stavu, ale nevyplývají z něho žádné povinnosti. Intelektuál je příslušník školy, přesněji městské školy. Na přelomu 12. a 13. století odchází postupně z upadajících katedrálních škol a z neprivilegovaných městských škol do univerzit. Univerzita je vlastně cech a člen akademické obce je svého druhu řemeslníkem. Jakmile se mu podaří překonat ideologický předsudek,

že vědění by se mělo předávat zdarma, protože je to Boží dar, nechává se platit studenty, městem, nebo církví formou prebendy.

Intelektuál je milovníkem knih (které nerad půjčuje) a slova a zakládá si na tom, co jej odlišuje a odděluje od manuálně pracujícího člověka, i na tom, co ho nad něj vyvyšuje. Je to už skutečný „profesor“.

V tomto světě intelektuálů jsou výjimečné osobnosti takřka pravidlem. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová připomíná několik nejznámějších: svatého Anselma, Abélarda, Arnolda z Brescie, velké univerzitní mistry 13. století, v souvislosti s otázkami středověké vědy zvláště Rogera Bacona, a nakonec příchod „nového“ Aristotela.

Život intelektuála není vždy jednoduchý. Vstup mistrů, členů žebravých řádů na pařížskou univerzitu znamená začátek velmi vážné krize. Tito mistři uvádějí na univerzitu intelektuální novinky, a mají proto u studentů velký úspěch. Avšak jako členové církevních řádů se odmítají účastnit života univerzitní korporace, např. stávek. Příliv myšlenek arabského filosofa Averroese způsobuje vážnou ideologickou krizi. Copak lze přijmout jeho doktrínu dvojí pravdy o existenci pravdy vědecké, jež odporuje pravdě teologické? V letech 1270 a 1277 se biskupská berla nepřítelů osvěceného biskupa města Paříže Étienne Tempiera obrací proti pařížským intelektuálům. Je vyhlášen, rozšiřován a prosazován celý soupis nepřípustných názorů. Mistr Siger z Brabantu, podezřelý z averroismu, je uvržen do vězení.

Nabízí se otázka: Byl Dante intelektuálem? Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová se stejně jako já přiklání ke kladné odpovědi, neboť jím byl přinejmenším částečně: nezaujímal žádnou oficiální funkci, zapsal se do cechu lékařů a lékárníků, a nakonec se vrhl na politiku. Na přelomu 13. a 14. století totiž středověký intelektuál stojí před novou výzvou – zabývat se politikou, tzn. volit mezi papežem a císařem. Vzhledem k tomu, že církev těmto klerikům příliš nevyhovuje, volí císaře a napadají papežovu světskou moc, jak to později vidíme u Ockhama a Marsilia z Padovy.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová pak zdůrazňuje tři charakteristické rysy intelektuála vrcholného středověku. Je to především typ kosmopolitního člověka, jenž díky znalosti latiny často putuje z jedné školy či univerzity na druhou. Je to svobodný muž, jehož nezatěžují ani partnerské, ani rodinné závazky, jak to psala již Heloisa Abélardovi. A konečně, středověký intelektuál žije „autoritami“, závaznými texty, počínaje biblí. Není jim však slepě podřízen, dokáže proti nim argumentovat, kritizovat je a doplňovat vlastními „rozumovými úvahami“, které občas dokonce protežuje.

Městský intelektuál se musel obhájit před obviněním, že obchoduje s věděním „náležejícím pouze Bohu“, stejně tak jako kupec, mnohem více spjatý s městem, ze sebe musel smýt vinu, že kupčí s časem, který rovněž „náleží pouze Bohu“.

Postavení kupce je ve srovnání s intelektuálem ještě dvojnásobnějším. Provází jej odvěká nedůvěra, podněcovaná již od antiky a posilovaná křesťanstvím (Ježíš vyhnal kupce z chrámu), ačkoli ekonomicky, sociálně i ideologicky si polepšil. Od počátku velkého rozmachu západního světa je prospěšnost kupce uznávána, např. také anglosaským Aelfrikem v jeho díle *Colloquium* z počátku 11. století. Se službami, které kupec poskytuje svému společenství, jsou spojena, jak zdůrazňuje norský spis *Speculum regale* (Královské zrcadlo) z počátku 11. století, i rizika, jež podstupuje. Kupec přesto zůstává vyděděncem. Žebrování mniši se zasazují o jeho ospravedlnění a vyzývají očištěc, aby mu byl nápomocen, i když dominikán Tomáš Akvinský se k němu staví nadále odmítavě: „Obchod má v sobě něco hanebného“, píše tento člověk pronikavého ducha. Hranice mezi kupcem a lichvářem zůstává nejasná. Je-li v mnohých italských městech kupec králem (podle úsloví „Co Janovan, to kupec“), mimo Itálii nejsou italská kupci, Lombardané, příliš v oblibě a v celém křesťanském světě je s obrazem kupce spojován obraz nenáviděného Žida.

Jedna anonymní anglická báseň z počátku 14. století velmi pěkně vystihuje rozdíl mezi novou a nepřijímanou etikou „hamižníka“ a tradičně schvalovanou etikou „marnotratníka“ nebo „rozhazovače“. Kupec je ovlivňován novou etikou práce a majetku. Proti urozenosti staví talent. Je to selfmademan. A konečně, máme i kupecké světce, jako je svatý Homobonus z Cremony z konce 12. století. Kupec je už vzdělaný člověk a napomáhá rozšiřování národních jazyků. Nejstarší známý text v italštině je fragment účetní knihy ze Sieny z roku 1211. Kupec je průkopníkem studia cizích jazyků, zdokonalování měr a finančních operací. Je to člověk psaného jazyka. V archívech kupce z Prata Francesca di Marka Datiniho bylo nalezeno sto padesát tisíc obchodních dopisů. Kupec přispívá ke krystalizaci individua a osobitosti; duši a tělo, základní složky osobnosti, doplňuje o talent a čas, dvě novinky, o něž se lidé začali zajímat.

Mimo tři stavy středověké společnosti:

žena a umělec

Žena neměla v trojfunkčním schématu společnosti místo. Existuje-li pro středověkého člověka nějaká kategorie „ženy“, potom je dlouho definována nikoli jejím profesním zaměřením, nýbrž tělem, pohlavím a vztahem k ostatním kategoriím lidí. Žena je označována jako „manželka, vdova nebo panna“. Byla obětí omezujících opatření, jichž využívalo příbuzenstvo a rodina proti vystupování žen jako právně, morálně a ekonomicky svébytných osobností. Ve středověkých pramenech, které jsou produktem společnosti ovládané jedinci mužského pohlaví, zaznívá hlas ženy jen vzácně a většinou se omezuje na vyš-

ší vrstvy. Díky nedávným poznatkům sociální antropologie však může Christiane Klapisch-Zuberová odhalit úlohu ženy v rodině. Žena je nejdůležitějším objektem svazků uzavíraných mezi příslušníky feudální aristokracie. Pro manžela bývá často příležitostí ke společenskému vzestupu, ale sama při sňatku, který je výsledkem strategických kalkulací, o své postavení přichází. Přejít do nové rodiny i převod majetku ztělesňovaný ženou ústí v její vyvlastnění a inflační spirála věn vede během středověku k devalvaci ženy. Nicméně církev se stále silněji dožaduje toho, aby svůj souhlas pro uzavření manželství vyjadřovali oba snoubenci, což je revoluční zvrat, jenž ženino postavení pozdvihl. Také nátlak mladých nesměle napomáhá uznání sňatku z lásky.

Nicméně pod vlivem „rodinného řádu“ muži uzavírají sňatek relativně pozdě. Žena se vdává velmi mladá za muže kolem třiceti let, a manžele tudíž od sebe dělí asi desetiletý rozdíl. Žena je obětí vysoké plodnosti, kvůli níž do čtyřiceti let prožije asi polovinu života opakovanými těhotenstvími. Nepatrným odškodněním je jí moc, která jí zůstala v domě, v jehož nitru se nachází manželská ložnice. Jako paní domu je žena rodinným hospodářem. Podřizuje se povinností manželky, která musí dodržovat věrnost svému muži a jeho autoritě, a jedinou útěchou je jí láska k dětem, které jsou však často od nejútlejšího věku svěřovány kojným, a navíc vysoké procento jich umírá. V raném středověku se přirozená úmrtnost ještě zvyšuje vraždami dětí. Ty jsou později nahrazovány odkládáním novorozeňat. Nalezenci se to v křesťanství pozdního středověku přímo hemží, ale ženy „zůstaly pouhým kolečkem v soukolí, které je řízeno zákonem zachování rodu“.

Enrico Castelnuovo vychází z rozporu mezi monumentalitou středověkého umění a anonymitou, za níž se skrývá většina jeho tvůrců. Romantismus tento rozpor chápal jako potlačení individuality v rámci kolektivní tvorby (to je však pouze jeden názor). My musíme spíše konstatovat, že v raném středověku, mimochodem podobně jako v antice, umělec na jedné straně žije v opovržení, které společnost chová k osobě blízké ostatním manuálně pracujícím, ale je zmítán touhou prosadit svou hrdost, svou slávu, své jméno alespoň v úzké společnosti zadavatelů a obdivovatelů, a ta ho nutí podepisovat svá díla. Podpisy v antice běžné se v raném středověku vytrácejí. V Itálii se opět objevují v 8. století. Prvním životopisem umělce je život svatého Eligia ze 7. století od jeho žáka. V něm je opěvován zlatník, umělec, jehož proslavila cena kovu, který zpracovává. Svatý Eligius je však také prelátem, biskupem a rádcem franckého krále Dagoberta. Copak by jeho umění samo o sobě bývalo bylo dostatečným podnětem k napsání životopisu? A i když je zlatnické umění váženým řemeslem, Marc Bloch připomíná, že kostely často nechávaly roztavit své předměty ze zlata a stříbra, jako by umělcova práce byla bezcenná.

Až do 14. století nemáme pro označení umělce, stejně jako pro intelektuála, žádný výraz. Dělí se s řemeslníkem o termín *artifex*, kde latinské slůvko

ars vyjadřuje spíše techniku a řemeslo než vědu a celou tu nejasně vyhraněnou oblast, kterou později Západ nazval uměním. Mezi bezejmennými umělci vzniká ve středověku jistá hierarchie. Na jejím vrcholu se vedle zlatníka stále více prosazuje architekt. Právě ve Francii, hlavně v době gotiky 13. století, má stavitel postavení „mistra“, či dokonce intelektuála, „mistra kamenických umění“. Avšak již ve 14. století byl na staveništi milánské katedrály patrný rozpor mezi „vědou bez umění“ francouzských architektů a „uměním bez vědy“ lombardských zedníků.

Podpisy a autorské značky, četné ve 12. století (ať již máme na mysli umělce modenské jako Lanfranc a Wiligelmo, či parmské jako Benedetto Antelami), plynoucí patrně ze vzestupu umění mechanických vedle umění svobodných, jsou kupodivu ve 13. století vzácnější, zatímco umělcův vzhlas, je muž napomáhá návrat k antice, vzrůstá. A to především v Itálii, kde města podporují rostoucí slávu umělců, o něž vedou spory, neboť památky a umělecká díla zvyšují zálibu měšťanů ve všem slavném a krásném.

Dvojznačnost společenského statutu umělce však není jedinou překážkou, která brání jeho vstupu na scénu středověké společnosti. Nesmíme zapomínat, že vývojový proces od utváření pojmů a dojmů o velikosti, řádu a bohatství až po vznik představy a pocitu krásna je velmi pomalý.

Mezní typy:

člověk na okraji společnosti a světec

Protichůdnými příklady středověkého člověka jsou dva mezní typy: člověk na okraji společnosti a světec.

Větší rozmanitost než ve světě lidí odsunutých na okraj společnosti ve středověku nenalezneme. Jednotícím prvkem jejich kolektivního portrétu je vyloučení z uznávané společnosti, proces, v jehož důsledku se ocitají na okraji společnosti nebo zcela mimo ni.

Prvním člověkem žijícím na okraji je vyhnanec. Bronisław Geremek připomíná, že vyhnanství se v raném středověku objevilo jako náhrada za trest smrti. Vyloučení z blízkého okruhu života, exil může být i jistým druhem vnitřního vyhnanství, které vyplývá např. z interdiktů nebo z exkomunikace a znamená vyloučení určitého člověka nebo určité oblasti z výsad svátostí, odnětí každodenních prostředků spásy, odloučení od církve. Tento extrémní případ prostorové marginalizace se projevuje jako vyhnanství na venkov, vyhoštění do pochybných čtvrtí a na konci středověku do městských ghett. Od 13. století vznikají „archivy represe“, které zaznamenávají projevy městského násilí, ačkoli ve Francii 14. a 15. století se díky odpouštění zločincům v tzv. „omilostňujících listech“ oživuje svět lidí na okraji, jimž se nabízí možnost so-

ciální reintegrace. Avšak hranice mezi světem práce a světem zločinu je i nadále nezřetelná. Marginalizace je často druhotným produktem poutí a kočovného způsobu obživy. Osud lidí na okraji společnosti je zpečetěn – rostou pro šibenici. Ve 14. a 15. století se mnozí vyvrženci sdružují v bandách tuláků, zlodějů, lupičů a zabijáků.

Lidi na okraji společnosti plodí kromě zločinu také špatná pověst (infamia). Individuální špatná pověst může nabýt i kolektivní povahy v případech „nečistých“ nebo „hanebných“ řemesel, jejichž seznam od 13. století řídne. Špatnou pověst i nadále mají a vyloučení ze společnosti zůstávají herci a žongléři (bez ohledu na provokativní prohlášení svatého Františka, že je „blázen Boží“), prostitutky (nehledě na jejich profesionalitu) a lichváři (navzdory možností, které skýtá očištěc).

Ve společnosti, která má tak silně dvojznačný vztah k tělu, má nemocný a zmrzačený člověk všechny předpoklady k tomu ocitnout se na okraji společnosti. Vyloučení zákonitě čeká toho nejnebezpečnějšího, nejdopornějšího a nejubožejšího z nich, totiž malomocného, a to i přesto, že jednoho z nich svatý Ludvík po vzoru Ježíše pohostil a políbil.

Extrémním případem člověka na okraji je kacíř a žid, jež Bronisław Geremek pouze zmiňuje a připomíná znaky ponížení, jimiž jsou někteří z nich poznamenáni. Zmiňuje se i o jejich účasti na karnevalu a o těch nejvýraznějších rysech, které středověkému člověku na okraji chybí – trvalé bydliště, práce, uznávané postavení.

Nejdokonalejší realizací člověka ve středověku je světec. Světec udržuje spojení mezi nebem a zemí. Je především výjimečným zemřelým, důkazem „nezranitelného těla“, jak říká Piero Camporesi, a jeho kult se utváří kolem jeho těla, hrobu a relikvií. Je také člověkem, který úspěšně rozjímá, je oporou církve, jde příkladem ostatním věřícím. Je patronem řemesel, měst a všech společenství, jichž je středověký člověk členem, a díky svému jménu, jež nosí muži i ženy, je dokonce osobním patronem jednotlivých lidí.

Avšak svatost středověkého světce není ani nadčasová, ani pohlcená kontinuitou, jak mínil etnolog Saintyves, který chápal světce jen jako pokračovatele antických pohanských bohů. Světec, to byl v první řadě mučedník; později, v období raného středověku, získal světec rysy východního askety a poté se většinou ztotožňoval s mocnými tohoto světa – biskupem, mnichem, králem nebo šlechticem. Projevovala se v něm převaha mužství, dospělosti a urozenosti v ideálním obraze středověkého člověka. Dále, počínaje 12.–13. stoletím, došlo k postupnému přechodu od funkční svatosti ke svatosti napodobující Krista. Světec, původně „profesionál“, se později prosadil i mezi „obyčejnými“ lidmi. Stačilo mu naplnit v rámci možností ideál apoštolského života a evangelické dokonalosti, „nahý následovat nahého Krista“. Svatost se přenesla na rovinu duchovna a spočívala spíše v životním stylu než na spole-

čenském postavení, na mravnosti či zázracích. Na konci středověku se prosadilo mnoho světců díky vnuknutí nebo vidění. Světci i světice bývali zároveň mystiky, proroky, kazatelé a vizionáři.

Přestože církev od konce 12. století dohlížela na kanonizaci nových světců, roli „tvůrce svatých“ plnili po celou dobu středověku obyčejní věřící.

Chronologie:

dlouhé trvání a proměny středověkého člověka

Ukazuje se tedy, že i světec, který je podle všeho dobře zavedenou postavou křesťanství, se mění, jak ukazuje André Vauchez. Období pozdního starověku a raného středověku bylo pro zrod středověkého člověka zásadní. Proto se Giovanni Miccoli vrátil až do prvních staletí křesťanské éry, když se chtěl dozvědět, jak se zrodil mnich. Franco Cardini zkoumal rytíře skrze jezdce římského a barbarského světa. Již karolinská říše přijímá opatření proti tulákovi, prototypu člověka na okraji. Středověký člověk, staré dědictví proměněné křesťanstvím, má staré kořeny.

Středověký člověk se však mění od roku 1000, který přináší specializaci funkcí a zhodnocení jednotlivců, a ještě více od 13. století, kdy společnost nabývá na složitosti, kdy přibývá stavů, kdy se profily ještě více diferencují, kdy se díky zbožnosti, která čím dál snáze akceptuje tento svět, přenášejí hodnoty z nebe na zemi, aniž by středověký člověk přestal být hluboce věřící a zaneprázdněný vlastní spásou, která již není ani tolik podmíněna opovržením světem, jako spíše snahou o jeho přeměnu.

A nakonec, středověký člověk se mění, těžce zkoušen, ve 14.–15. století, vlivem hluboké krize feudálního systému. Je však také obrozen, obnoven světem nových struktur a hodnot.

Giovanni Miccoli sledoval mnicha pouze do 13. století, kdy musel uvolnit přední pozice řeholního světa příslušníkům žebrových řádů. Franco Cardini ukazuje klasického rytíře středověku, jenž ve 14.–15. století podléhá nepřiměřenému okázalému rytířství, módě rytířských řádů, změnám válečných postupů; 14. století přináší bojovníkům v koňském sedle úpadek.

Pro Jacquese Rossiauda se obyvatel města cítí být v 15. století „měšťanem obřadů“, jenž je unášen vírem svátků, průvodů a karnevalů.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieriová vidí, že intelektuál se čím dál více zabývá politikou (Viklef, Hus, Gerson), opouští latinu a obrací se k jiným kruhům než univerzitním – v nejbližším okolí, v akademii, knihovně, u dvora. Petrarca prchá z města. Středověký intelektuál, který upadá do „melancholie“, uvolňuje prostor humanistickému a dvorskému intelektuálovi.

Kupec Arona Gureviče se nechává unášet Fortunou, stále více chápe čas

jako peníze a i on propadá „merkantilistickému pesimismu“ renesance a přechází od rozvinutého feudalismu k rodícímu se kapitalismu.

Enrico Castelnuovo přináší svědectví o tom, že umělec dochází uznání v Dantově Očistci, kde pobývají dva autoři rukopisných miniatur, Oderisi da Gubbio a Franco di Bologna, a dva malíři, Cimabue a Giotto. Ve světle Giottovy slávy se hřeje celý malířský cech.

Bronisław Geremek sleduje, jak se bandy tuláků, darebáků a pobudů valí na křesťanskou společnost renesance a raného novověku.

Utkvělé představy středověkého člověka

To, co nás opravňuje k pojednání o středověkém člověku, je skutečnost, že ideologický a kulturní systém, jímž je obklopen, imaginace, jež jej naplňuje, způsobuje, že téměř každý muž (i žena) těch pěti století, klerik i laik, bohatý i chudý, mocný i slabý, uvažuje stejným způsobem, má podobné předměty víry, podobná fantasmata a utkvělé představy. Jistě, společenské postavení, úroveň vzdělání, kulturní dědictví a geograficko-historické zařazení vnáší rozdíly do formy a obsahu tohoto kulturního a psychologického chování. Nejpřekvapivější je však to, co mají společné a čím se jejich chování shoduje. V mentalitě i v postojích dnešního západního člověka dodnes vidíme některé z těchto návyků, i když pod vlivem nových skutečností v poněkud oslabené a přetvořené formě. Přestože je normální, že dosud máme rysy našeho předka, středověkého člověka, z pouhého výčtu jeho utkvělých představ pochopíme rozdíl mezi ním a námi. Středověký člověk je pro nás exotický. Při rekonstrukci jeho podoby historik musí umět změnit sám sebe a stát se etnohistorikem, aby mohl náležitě ocenit jeho originalitu.

Neřesti: Středověký člověk je zaujatý hříchem. Hříchu se dopouští tím, že důvěřuje ďáblu, že prohrává boj s nositeli hříchu, s neřestmi. A hříchy si představuje jako symbolické živočichy, jako nebezpečné alegorie, ztělesnění hlavních hříchů (již ve 12. století jich bylo sedm – pýcha, lakomství, obžerství, smilstvo, hněv, závist a lenost). Představuje si je i jako šálivé mámení ďáblových holek, vdaných za jednotlivé „stavy“ společnosti:

Ďábel má devět holek a osm z nich provdal:

- ◆ svatokupectví za kněze
- ◆ pokrytectví za mnichy
- ◆ vydírání za rytíře
- ◆ svatokrádež za rolníky

- ◆ přetvářku za soudce
- ◆ lichvu za měšťany
- ◆ okázalost dal vdaným ženám,
- ◆ a poslední smilstvo; tu však nechtěl provdat, nýbrž ji nabízí všem jako holku pro všechny.¹⁹

Věci viditelné a neviditelné: Dnešní člověk, dokonce i ten, který se obrací na jasnovidce a kartářky, vyvolává duchy u kulatého stolu a účastní se černých mší, cítí hranici mezi světem neviditelným a viditelným, přirozeným a nadpřirozeným. To ale není případ středověkého člověka. Viditelný svět je pro něho nejen pouhou stopou světa neviditelného, ale neviditelný svět neustále zasahuje do jeho každodenního života: středověký člověk je neustále obklopován „zjeveními“. Záhrobí a tento svět neodděluje žádná hranice a už vůbec ne překážka. Existence očištěnce se projevuje ve zjeveních a k očištění vedou cesty na této zemi: sicilské krátery nebo irské jeskyně. Zjevují se dokonce mrtví, kteří nebyli vykoupeni, pohanští i folklórní duchové, vedení Satanem. Zjevení nahání hrůzu, ale nepřekvapuje.

Záhrobí: Věčnost je pro člověka středověku na dosah ruky. Přestože stále méně věří v blízkost Posledního soudu, je to eventualita, s níž nepřestává počítat. Peklo nebo ráj může přijít už zítra. A přitom svatí jsou již v ráji a zatracenci (jichž je bezpočet) jistě v pekle. Prostorový systém záhrobí se ve 12.–13. století stává racionálním systémem, který má tři až pět končin. Tři hlavní: peklo a ráj a mezi nimi přechodné a dočasné záhrobí, v němž mrtví, zatížení pouze lehkými hříchy nebo doposud neukončeným pokáním, tráví různě dlouhou dobu, jinak řečeno očištěnci, jenž získal definitivní podobu koncem 12. století. Při konečném vzkříšení a během posledního soudu očištěnci zanikne a jeho poslední obyvatelé vstoupí do ráje, jehož je očištěnci předpokojem. Součástí záhrobí jsou i dvě vedlejší končiny: limbus patriarchů, který se vylidnil, když Ježíš sestoupil do pekel během své pozemské „smrti“; starozákonní spravedliví, kteří však nebyli pokřtěni, neboť žili před vtělením, vešli do ráje, a místo, které obývali, zůstalo navždy uzavřeno. Naopak limbus nevíňátek přijímá na věčnost děti, které zemřely nepokřtěny; nebudou tam vystaveny žádným trestům, ale budou navždy připraveny o vrcholnou radost, nazírání do Boží tváře, o obcování s Bohem.

Zázrak a ordál: Ve velmi časté, přímé i nepřímé, zásahy Boha proti řádu přírody věří každý. Přímluvci zasahují podle určité hierarchie: Panna Maria, nejmocnější z nich, může od Boha získat jakýkoli zázrak; významní světci mají rovněž velkou moc při přímluvách u Boha. Někteří, zvláště místní světci, jsou většinou úzce specializovaní. Zázraky jsou početná zpravidla tam,

kde je středověký člověk nejvíce ohrožen. Příkladem může být tělo, kde je znám bezpočet případů zázračného vyléčení, dále ženy při porodu a děti, které jsou největší obětí fyziologické a lékařské nedostatečnosti středověku. Církve, ve snaze zamezit pochybné činnosti pseudoléčitelů, přesouvá od 13. století moc svatých do doby po jejich smrti. Důsledkem těchto snah je rozkvět kultu relikvií, které při doteku mohou způsobit zázrak.

Bůh dovoluje také příležitostné přestupky proti zákonům přírody v případech soudů, které jsou mu přímo podřízeny, např. v případech zkoušek vodou, kdy obviněný, který neumí plavat, dokazuje vlastní nevinu tím, že se neutopí tam, kde by se teoreticky utopit měl, a hlavně zkoušek ohněm, při níž neviný obviněný musí udržet v ruce kus rozžhaveného kovu nebo projít ohněm, aniž by se popálil. Božím soudem může být také výsledek souboje, v němž se utká obviněný (nebo rytíř, který ho zdarma nebo za poplatek zastupuje). Církve zakázala ordály na 4. lateránském koncilu v roce 1215. To způsobilo převrat v důkazním řízení: ústní a písemné svědectví nahradilo rozsudek založený na síle zbraní nebo fyzických zkoušek.

Paměť: Mnozí lidé ve středověku jsou analfabeti. Do 13. století to platí o naprosté většině laické populace. V tomto světě nevzdělaných má mluvené slovo neobyčejnou sílu. Z kázání středověký člověk čerpá znalosti, příběhy, morální i církevní poučení. Ovšemže písmo se těší velké vážnosti, dané úctou k Písmu svatému a ke klerikům, kteří jsou lidmi písma počínaje mnichy, jak dokazuje scriptorium, písárská dílna, základní součást každého kláštera. Avšak nejvýznamnějším prostředkem komunikace je přesto mluvené slovo, a proto musí být pečlivě uchováváno. Středověký člověk má výbornou paměť, kterou procvičuje přirozeným způsobem nebo díky speciálnímu vzdělání. Při soudních procesech a sporech mají svědectví starců, mužů, kteří hodně pamatují, ve společnosti, která se nedožívá vysokého věku, privilegované místo. Intelektuálové, lidé vykonávající právnické profese, kupci, ti všichni se učí pomocí mnemotechniky. „Umění pamatovat si“ hraje významnou roli při vzdělávání středověkého člověka.²⁰ Ve společnosti, kde má přísaha (pod bedlivým dohledem církve) tak veliký význam, je člověk, jenž „drží slovo“ a jehož věrnost lze doložit, kam až paměť sahá, člověkem váženým; přispívá to k jeho dobré pověsti (*bona fama*). Křesťanská víra středověkého člověka vychází z tradice a z paměti. Neřekl snad Ježíš svým učedníkům večer na Zelený čtvrtek, když ustanovil eucharistii na konci Poslední večeře: „To čiňte na mou památku“?

Mentalita symbolů: Středověký člověk žije stejně jako básník Baudelaire v „lese symbolů“. Svatý Augustin to formuloval takto: svět se skládá ze *signa* a z *res*, ze znaků, symbolů, a z věcí. *Res*, opravdové skutečnosti, zůstávají skryté, člověk vnímá pouze znaky. Nejdůležitější kniha, bible, má skrytou sym-

bolickou strukturu. Každé postavě, každé události Starého zákona odpovídá nějaká postava a událost Nového zákona. Středověký člověk musí neustále dešifrovat skryté významy, čímž se prohlubuje jeho závislost na duchovních, zběhlých v učení symboliky. Symbolika vládne umění a především architektuře, kde kostel představuje v první řadě systém symbolů. Prosazuje se v politice, kde mají symbolické obřady, např. korunovace králů, značný význam, kde prapory, znaky a erby hrají zásadní úlohu. Symbolika ovládá i literaturu, a to nejčastěji formou alegorie.

Číslo: Středověkého člověka fascinují čísla. Do 13. století má největší kouzlo symbolické číslo. Tři, číslo Svaté trojice; čtyři, počet evangelistů, rajských řek, hlavních ctností a světových stran; sedm, rovněž často používané církvi (sedmero Božích darů, sedmero svátostí, sedmero smrtelných hříchů); deset (desatero Božích a církevních přikázání); dvanáct, počet apoštolů a měsíců v roce a tak dále. Apokalypsa obsahuje svět symbolických čísel, v nichž se ukrývá význam a osud lidstva, včetně milénia, mýtické epochy tisíce (tedy mnoha) let, která vyvolávají strach i naději a která přinesou, po skončení všech Antikristových zkoušek, dlouhou vládu spravedlnosti a míru na zemi.

Avšak pod rostoucím tlakem nových potřeb společnosti (účetnictví kupců, velmožů i vznikajících států) a s rozšířením matematiky (zvláště latinských překladů Eukleidových Základů, příruček typu *Liber Abaci* Leonarda Fibonacchioho z Pisy z roku 1202), přebírá štafetu fascinace přesné číslo, vědecky manipulovatelné výpočtem a aritmetickými operacemi. Člověk pozdního středověku je nadšen matematickou módou, posedlostí či vášní.²¹ A toto aritmetické šílenství přenáší dokonce do náboženství: závěti požadují mše po stovkách, po tisících, po desítkách tisíců; aritmetika odpustků a zběsilé vypočítávání let v očistci, jímž byl Luther pobouřen, tvoří to, co Jacques Chiffolleau nazval „účetnictví onoho světa“.²²

Obrazy a barva: V důsledku negramotnosti, která snižuje účinek písma, mají o to větší moc nad smysly a duchem středověkých lidí obrazy. Církev vědomě používá obrazů k informování a formování člověka. Didaktická a ideologická náplň obrazu – ať malovaného či trojrozměrného – dlouho převažuje nad jeho samotnou estetickou hodnotou. Ve starofrancouzštině se sochaři říká „imagier“. Symbolický systém, který deformuje tvary, aby vyzdvihl význam, vládne do 13. století, kdy jej nahrazuje nový symbolický systém, založený na napodobování přírody a na používání perspektivy, systém, jemuž říkáme „realismus“. Úhel pohledu na svět, který mu poskytuje umělecké ztvárnění, středověký člověk přenesl z nebe na zemi.

Přesto je po celá ta dlouhá staletí středověký člověk, žijící představami ve fyziologickém i nadpřirozeném smyslu slova, vyzýván, aby viděl a chápал

okolní svět a společnost barevně. Barvy jsou symbolické a tvoří proměnlivý systém hodnot. Prvenství červené, císařské barvy, ustupuje ve prospěch modré, barvy Panny Marie a francouzských králů. Protiklad bílá – černá nabývá téměř okamžitě ideologického významu. Středověký člověk se učí váhat před obojkou zelenou, obrazem svůdného a nebezpečného mládí, vidět zlo v postavách a plochách zobrazených žlutě, barvou klamu. Hlavně proužkovaná a strakatá označuje morální nebezpečí. Nejvyšší hodnotou je zlatá, barva – nebarva.²³

Sny: Středověký člověk, obdařený bohatou představivostí a symbolickým myšlením, žijící ve světě, v němž se prolínají věci viditelné i neviditelné, přirozené i nadpřirozené, má všechny předpoklady k tomu, aby byl velkým snílkem. Křesťanství však drželo jeho snění pod přísným dohledem. Starověký řecko-římský obyvatel Evropy měl ve zvyku sledovat své sny, vykládat je, a k tomu měl po ruce odborníky, učené nebo lidové vykladače snů. Od 4. století církev přijala novou teorii o původu snů, která komplikuje starou klasifikaci na sny „pravé“ a „falešné“, a přisuzuje jim jeden ze tří zdrojů: Bůh, dodavatel příznivých snů; lidské tělo, tvůrce podezřelých snů; a hlavně ďábel, největší dodavatel pokušitelských a zkázonosných snů. Proto se církev snažila přimět křesťany, aby sny zaháněli, aby nepátrali po jejich významu a obrnili se tak před hříchem. Pouze privilegovaní snící, králové, církevní autority a hlavně mniši mohli využívat snů a nalézat v nich Boží poselství nebo vítězství nad ďáblivými zkouškami. Cesta ke snům tak byla člověku raného středověku zahrazena a on je v sobě musel potlačovat. Pouze klášterní literatura oplývala sny, v nichž mnichova rozrušená duše vystupuje v podivných a fantastických viděních. Později, kolem 11.–12. století, sny zvítězily nad výhradami a obavami církve, která zjistila, že dobré nebo neutrální sny pomáhají přemoci sny ďábelské. Středověký člověk tudíž začal častěji snít, sny ho okouzlovaly a on usiloval o jejich výklad buď sám, nebo si je nechával vyložit. Freud se na něj také obrátil a vyzpovídal jej, když psal svou knihu *Traumdeutung*.²⁴

Sociální a politické utkvělé představy: *hierarchie, autorita, svoboda*

Mimo středověká schémata, která vedla editory a autory této knihy při výběru profilů středověkého člověka, lidé středověku přemýšleli, jednali a žili v mezích systému několika základních hodnot, které odpovídaly Boží vůli a lidským tužbám.

Hierarchie: Povinností středověkého člověka bylo zůstat na tom místě, kam ho Bůh zařadil. Vvyšovat se bylo znamením pýchy, ponižovat se po-

tupným hříchem. Každý musel respektovat uspořádání společnosti z Boží vůle, založené na principu hierarchie. Ta byla vytvořena po vzoru nebeského světa a měla být obrazem přísné hierarchie andělů a archandělů, kterou popsal ve svých knihách východní mnich 6. století, překládaný později do latiny a známý pod jménem Dionysios Areopagita (pro moderní historiky Pseudodionysios). Středověký člověk byl podle stupně kultury v její učené či lidové formě, na němž se nacházel, Dionysiem, uzavřeným v hierarchickém pojetí světa.²⁵ Přesto i zde se od 12.–13. století rýsuje významný vývojový zlom. Vedle vertikální hierarchie se objevuje i hierarchie horizontální, hierarchie světských „stavů“. Na sklonku středověku však hierarchie ztrácí význam před obrazem tance smrti.

Authority: Na sociální a politické rovině musí být středověký člověk poslušný svých nadřízených: prelátů, je-li klerik; krále, feudální vrchnosti a radních, je-li laik. Na rovině intelektuální a mentální musí být ještě věrnější autoritám, především té hlavní – bibli, ale i těm, které mu historie křesťanství přinesla: církevním Otcům pozdního starověku, univerzitním mistrům od 13. století dále. Abstraktní a svrchovaná hodnota různých *auctoritas*, zděděných ze starověku, vyvolává jeho úctu a projevuje se v podobě četných autorit. Největší intelektuální a sociální ctností, již má středověký člověk dodržet, je poslušnost, nábožensky odůvodněná.

Člověk revoltující: Přesto (a stále více po roce 1000 a pak od 13. století) rostl počet středověkých lidí, kteří nepřijímali nadvládu nadřazených autorit s takovou samozřejmostí. Velmi dlouho byly pochybnosti a vzdor vyjadřovány pouze v náboženské rovině – kacířstvím. Později dochází ve feudálním prostředí ke vzpourám vazalů proti feudálnímu pánovi, který je zneužívá nebo přehlíží, a na univerzitní půdě se objevuje intelektuální dispute. Nakonec přichází sociální vzpoura, městská i venkovská: stávky, bouře, vzpoury dělníků a sedláků. Velkým věkem revolty je 14. století, od Anglie a Flander po Toskánsko a Řím. Když to bylo nutné, středověký člověk se naučil být i vzbouřencem.

Svoboda: Svoboda patří k nejvíce ceněným hodnotám středověkého člověka. Byla popudem k jeho největším revoltám. Paradoxní je, že pokyn k nim dala církev. Právě pod štítem hlásajícím *Libertas Ecclesiae*, svobodu církve, bojovala církev v čele s papežstvím za nezávislost na laickém světě, který si ji podmanil začleněním do feudálního systému. Svoboda byla od poloviny 11. století klíčovým pojmem velkého hnutí gregoriánské reformy.

Rolníci a rodící se měšťanstvo, kteří si uvědomili svou sílu, začali v pozdějších obdobích usilovat o odstranění překážek stojících v cestě velkému roz-

machu započatému v roce 1000 a bojovat za svou svobodu, či spíše za své svobody. K osvobození nevolníků dochází v době, kdy měšťané dosáhli svých práv a svobod. Jedná se však o svobody v množném čísle, především o privilegia.

Na náboženské, intelektuální, sociální a politické rovině se přesto začala nejasně a nesměle rýsovat nová představa svobody v jednotném čísle, tzn. představa svobody v novodobém smyslu slova.

Středověký člověk však dospěl pouze k prahu této svobody, v níž již tušil obrysy země zaslíbené, vykoupené nekonečnými boji, reformami a pokrokem.

Poznámky

- 1 FEBVRE, L.: *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, s. 103 a s. 20-21.
- 2 FRUGONI, C.: *Le lustre veterotestamentarie e il programma della facciata*, in *Lanfranco e Wiligermo. Il Duomo di Modena*, Modena 1984, s. 422–51.
- 3 BOESPFLUG, F., LOSSKY, N.: ed. *Nicée II, 787–1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987.
- 4 SCHMITT, J.-C.: *Christianisme et mythologie. Occident médiéval et „pensée mythique“*, in: *Dictionnaire des mythologies*, ed. Bonnefoy, Y., Paris 1981, díl I., s. 181-185.
- 5 LADNER, G. B.: *Homo viator. Medieval Ideas on Alienation and Order*, in: *Speculum*, 42, 1967, s. 235–59.
- 6 CAMPORESI, P.: *La casa dell' eternità*, Milano 1987, s. 84.
- 7 *Spiritus, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Atti* ed. Fattori, M., Bianchi, M., Roma 1984.
- 8 LE GOFF, J.: *Cherico/laico*, in: *Enciclopedia Einaudi*, díl II., Torino 1977, s. 1066-1086.
- 9 Bohatá bibliografie: DUMÉZIL, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958. DUBY, G., *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1974, a poslední zpracování tématu trojfunkčního uspořádání středověké západní společnosti od DUMÉZILA, G.: *A propos des trois ordres*, 21-25, in: *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, s. 205-253.
- 10 ELIAS, N.: *Über des Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 sv., Basel 1986.
- 11 FRUGONI, C.: *Chiesa e lavoro agricolo nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica*, in: *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, s. 321-341. – MANE, P., *Calendriers et techniques agricoles: France-Italie XIIe–XIIIe siècles*, Paris 1983.

- 12 CHAPELOT, J., FOSSIER, R.: *Le village et la maison au Moyen Age*, Paris 1980.
- 13 GEREMEK, B.: *Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIIIe-XIVe siècles. Etude sur le marché de la main d'oeuvre au Moyen Age*, fr. překlad polského textu, Paris – Den Haag 1968.
- 14 AGRIMI J., CRISCIANI, C.: *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII*, Milano 1978; *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino 1980.
- 15 POUCHELLE, M.-C.: *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris 1983.
- 16 ARIES, P.: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960; 1973.
- 17 MOLLAT, M.: *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IXe–XVIe siècles)*, Paris 1983.
- 18 Dvě skvělé studie o Francii pozdního středověku, GUENEE, B.: *Tribunaux et gens de justice dans le baillage de Senlis à la fin du Moyen Age (v. 1360–v. 1550)*, Paris 1963. – AUTRAND, F.: *Naissance d'un grand corps de l'Etat, les gens du parlement de Paris, 1345-1454*, Paris 1981.
- 19 Text – na němž je opomenuta jedna ďáblová holka – ze záložky florentského rukopisu ze 13. století.
- 20 YATES, F.: *The Art of Memory*, London 1966.
- 21 MURRAY, A.: *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978.
- 22 CHIFFOLEAU, J.: *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age, v. 1320 – v. 1480*, Roma 1980.
- 23 PASTOUREAU, M.: *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris 1986.
- 24 Bohatá bibliografie v aktech mezinárodního kolokvia, které organizoval Tullio Gregory a Lessico Internazionale Europeo, *I sogni nel Medioevo*, Roma 1985.
- 25 ROQUES, R.: *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954; 1983.