

Máme-li celkově zhodnotit knihu *Rex martyr*, neubráníme se rozporuplným dojmům. Na straně jedné přináší kniha střízlivý výčet starších názorů a vedle analýzy stemat usiluje o postižení některých základních fenoménů v jednotlivých legendách. Méně už však naplňuje podtitul práce odkazující k pramenovědnému kladení otázek, jež by mohlo vést k upřesnění vzájemných vztahů mezi texty. Závažnější problém než jen nepřesný podtitul představuje autorčina metoda – ve většině případů se totiž ukazuje, že Nastalska-Wišnicka možnosti nabízející se v důsledku odpoutání se od pramenovědného uvažování příliš nevyužila. Jednak se mnohdy zastavila u výčtu jednotlivých termínů, jednak se nechala příliš pohltit problémy spojenými s pokusy starší historiografie, využít václavských legend jako historického pramene politických a církevních dějin 10. století. Tím silně rozptýlila pozornost, jež měla být – alespoň podle názvů kapitol soudě – věnována jak výstavbě textu, tak analýze vnitřního světa autorů jednotlivých legend. Zřejmě by se zde dobře uplatnila srovnávací metoda, její možnosti však zůstaly ležet ladem, a text je tedy spíše skladištěm užitečných zjištění, připodotknutí a cenných tabulek. To je však na čtyřsetstránkovou monografii poněkud málo. Je to velká škoda, protože výstavba práce, jak jí nabízí čtenáři obsah, slibovala více.

DAVID KALHOUS

Jan STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě. Monasticismus, misie a střední Evropa*, Veduta, České Budějovice 2011

223 s., ISBN 978-80-86829-72-2

Ve slibném úvodu nové monografie Jana Stejskala se dozvídáme, že autor chce předložit náhled na dějiny camaldolské kongregace, tedy řeholního mnišského společenství, jež se na počátku 11. století zrodilo v severní Itálii jako jakási syntéza modu vivendi eremitského (poustevnického) a cenobitního (pospolného). Diachronní přístup k dějinám kláštera v Camaldoli má posloužit jako příklad „itineráře“ na cestě k dokonalosti. Autor zdárně teoreticky obhajuje zvolenou narativní formu jako nutnou podmínku pro uchování a předání nám již vzdáleného smyslu. Čtenář je vyzván nikoli k poučení či intelektuálnímu vzdělání, ale k existenciálnímu porozumění „zápletky“. Formulace typu „dějiny kongregace jsou

dějiny permanentní reformy“ dávají tušit, že Stejskal vnímá camaldolskou kongregaci jako proces, což je nejen badatelsky či čtenářsky vděčné, ale především i existenciálně přínosné. Historii tak úspěšně povyšuje z roviny deskriptivní zvědavosti v akademickém rouchu na cosi takřka bytostně živého, obtížné (a pokud vůbec, tak snad jediné poeticky) pojmenovatelného, a právě proto výsostně vědeckého – v pravém smyslu toho slova. Ovšem pouze v úvodu. Následující kapitoly jako by totiž byly psány někým zcela jiným.

Především je nutno upozornit, že ani na jedné z oněch více než dvou set stran se nedozvíme, co přesně je myšleno „řeckým dědictvím“. Náznaky autorova záměru se pohybují v zásadě mezi dvěma póly – jedním je zřejmě antická starořecká vzdělanost, rozkrývaná v renesanci italskými humanisty (zvláštní pozornost je věnována osobnosti Ambrogia Traversariho), druhým a dominujícím je pak nepříliš šťastné pojetí poustevnictví (eremitství) jako formy mnišského života typické pro východní křesťanstvo. Monografie je v zasetí chybné a velmi zjednodušující dichotomie svobodného eremitského Východu a reglementovaného cenobitního Západu, střetu byzantské poustevnické a asketické spontaneity s řeholní organizovaným, konventním a racionalizovaným monasticismem latinským. Jako by to nebyl právě Basileios z Kaisareie, kdo ve 4. století ve svých doporučeních položil onu příznačnou otázku: „Žiješ-li sám, či nohy budeš mýt?“

Jak se v závěru dozvídáme, práce byla pokusem propojit širokým obloukem vybrané kapitoly z dějin camaldolské kongregace s některými aspekty historických vazeb mezi severní Itálií a střední Evropou. Patrná je také autorova nepříliš úspěšná snaha zapojit do takto nastaveného rámce právě onen řecký element (když už je jím zcela neprávem celá kniha označena) a především prvek slovanský, český. To když se po poutavém, fundovaném a o bohatou zahraniční literaturu i nepochybně důkladný výzkum v italských archívech opřeném výkladu o camaldolských počátcích přenáší náhle do 15. století, aby připomněl výsledky své předchozí monografie *Podivuhodný život Jana Jeronýma z Prahy* (2004). Základní a značně diskutabilní ideou díla je pomyslné putování kláštera camaldolské misie (nebo „řeckého dědictví“) z jihu na sever a zase zpátky: z kláštera na ostrůvku Pereo na řece Pád do severních pohanských zemí v 11. století (Pět svatých bratří, Bruno z Querfurtu a další), v době kostnického koncilu pak z Lity zpět do Itálie v osobě bývalého strahovského premonstráta Jana Jeronýma. Tento vzdálený

příbuzný a snad dědic střeoevropských pohánů, k nimž kdysi dávno směřoval sv. Vojtěch a jeho italská přátelé a následníci, měl do skomírající kongregace vdechnout nový život. Velmi nejasné jsou bohužel hranice mezi nedoloženými hypotézami, poetickými přáními a výsledky archivního bádání. Přísně diachronní, leč značně skokový postup od 6. století do doby Husovy představuje poněkud neobratně vystavěnou konstrukci.

Proč již 6. století? Snad aby autor vložení kapitoly o dějinách Ravenny v době Justinianově podpořil tezi o přítomnosti „řeckého dědictví“ v dané oblasti. Z celé koncepce však vyčnívá nijak nepodložené přesvědčení, že efemérní existence byzantského ravennského exarchátu (do poloviny 8. století) zanechala v dané oblasti tak hluboké kulturní stopy, že veškeré mnišské aktivity, jež se zde v následujících staletích odehrávaly, byly mimořádně silně východním (a dle Stejskalovy mylné implikace tedy spíše eremitickým) monasticismem ovlivněny.

To se týká hlavně 10. století, do něž autor v dalších kapitolách přenáší svůj výklad, aby čtenáři poutavým líčením přiblížil osudy tak rozmanitých postav, jako byl kalábrijský mnich Nil z Rossana, vychovatel císaře Oty III. Ioannes Filagathos či potulný mnich Symeon. Celá epocha je sice autorem konvenčně označena jako doba „krize monasticismu“, líčí ji však zcela odlišně – jako dynamické období nebyvalé mobility mnichů i biskupů, bohatých duchovních výměn mezi byzantským a latinským světem, mnoha zdárně naplněných příležitostí k mučednickým skonům a především vzniku i rozkvětu clunijské kongregace. V jakém slova smyslu se tedy nacházel monasticismus otonské epochy v krizi? Postrádám v textu hlubší vysvětlení spojitosti mezi souběžným koncem drancujících nájezdů Maďarů a obnovou „ducha řeholí“.

Opět tak narážíme na hlavní rys „Řeckého dědictví na Západě“ – knize chybí pojmová ujasněnost a zamyšlení nad v historiografii běžnými, a právě proto již poněkud nic neříkajícími formulacemi. To je případ i nerefektovaně rozporuplného biografického medailonu, který Stejskal věnoval Petru Damianimu. Tento asketický pokračovatel a životopisec zakladatele hnutí Romualda z Ravenny je nejprve zobrazen jako velký ctitel „racionálního benediktinského smyslu pro řád“, což je ale v přímém rozporu s hned následujícím popisem jeho důrazu na soustavné umrtvování těla. Právě Benediktova Řehole přece vyniká především svou uměřeností a zamítáním příliš soutěživé a žádostivé askeze. Na tento zvláštní nesoulad mezi benediktinskou tradicí,

kteřou Damiani aktivně uchovával, a vyhrčeným, ba násilným popíráním tělesnosti, jež prosazoval přinejmenším stejnou měrou, autor bohužel nijak neupozorňuje.

Camaldoli je prezentováno jako výsledek propojení všech v Itálii se mísících mnišských životních forem. Důkladně a výstižně je nastíněna i organizace a celková charakteristika tohoto společenství. Ani ta se však bohužel neobešla bez značných nepřesností. Přísně asketický život camaldolských je doložen i připomínkou jejich důrazu na fyzickou práci. Je-li tak ovšem činnou paralelou s kongregací clunijskou, jedná se o průměr nepatřičný, neboť jen málokterá benediktinská klášterní rodina se tak silně odklonila od tělesné činnosti jako právě ta clunijská.

Jedním z nesporných kladů celé práce je přiblížení osudů dosud nepřilíh známého kláštera na ostrově Pereo v deltě Pádu. Byl založen Otou III. jako misijní středisko pro pohanské oblasti středovýchodní Evropy. Není náhodou, že tamější kostel byl zasvěcen sv. Vojtěchu, jehož ostatky zde byly roku 1001 uloženy. Snad i v jeho stopách se odtud na sever brzy nato vydal také Bruno z Querfurtu. Přínosný výklad se zabývá jak misionářovou polemikou s Jindřichem II., tak i historiografickým přehledem dokládajícím nejasné představy a znalosti českého středověkého i raně novověkého dějepisce o Pěti bratřích a Romualdově ostrůvku Pereo vůbec. V závěru příslušné kapitoly citované verše protipolsky laděné písně sice mylně přesvědčení olomouckých o českém původu Pěti bratří nijak nedokládají, tento detail ale ponechme stranou.

Jakkoli jsou všechny uvedené kapitoly bohaté pramenně podloženy, není jasné, jak celá tato misijní střeoevropská otázka souvisí s Byzancí a odlesky jejího působení v latinském světě. Stejně tak problematický je i pokus o provázání „slovanského živlu“ s ravennskou oblastí v kapitole, jež se zabývá tzv. Codexem Forojuliensis, obsahujícím mimo jiné jména těch, za něž se v bohužel nelokalizovatelném kostele sv. Víta v severní Itálii měly od 9. století sloužit mše. Autorovy závěry jsou mimořádně nadnesené a nepřesvědčivé. Tvzení, že by existence kodexu obsahujícího i zápisy slovanských či řeckých jmen z 9. století dokládala „stále obrovský“ byzantský vliv v ravennské oblasti, postrádá argumentační logiku. Rovněž neorganické propojování hypotetického vlivu přicházejících slovanských jednotlivců s představou o stále živé byzantské tradici na území dávno zaniklého ravennského exarchátu je zamžené formulačně i obsahově. Konečně spojení těchto úvah nad nesporně dosud jen málo využitým pramenem

s celým autorovým vyprávěním o misií Romualdových žáků je pak ještě křehčí. Pokud Ota III. zvolil pro realizaci svého východního programu mimo jiné i klášter na ostrůvku Pereo, bylo tomu spíše pro význam samotné Ravenny v císařově politice (jak jej autor sám velmi výrazně dokládá) než pro zdejší nijak neprokázané „zkušenosti se slovanským živlem“.

Již jsem naznačil, že Stejskal touto monografií navazuje na svou předchozí práci o Janu Jeronýmovi v době humanistické transformace camaldolského řádu v 15. století. Když se čtenáře snaží přesvědčit, že se kongregace v době příchodu tohoto českého řeholníka nacházela v úpadku (myšlen je ústup poustevnického charakteru i klesající počet mnichů), k Dantově charakteristice zkorumpovaného mnišského stavu ve 14. století je zcela ahistoricky připojen osobní nářek Jeana de Fécamp z druhé poloviny 11. století, kdy se za života Petra Damianiho camaldolská kongregace teprve formovala.

Roku 1431, kdy se jeden z nejvyšších postavených řádových činitelů stal papežem jako Evžen IV., došlo v eremu k mocenskému zvratu a novým řádovým generálem byl zvolen Ambrogio Traversari z camaldolského kláštera ve Florencii, přední humanista a vynikající překladatel z řečtiny. Líčení Traversariho konfliktů s Janem Jeronýmem, tíhnoucím spíše k poustevnické praxi, vyprávění o jeho postoji ke kazatelským avantýrám Bernardina ze Sieny, o účasti na basilejském koncilu, o politických vazbách na medicejský rod či o snaze intelektualizovat řád v zájmu autentického poznání raně křesťanských pramenů pro vědeckou obnovu ryzího řeckého ducha camaldolského monášství, to vše je podáno velmi barvitě, leč vyjma právě humanistického zájmu o řeckou patristiku a možné inspirace florentských řádových staveb ravennskou „byzantskou“ architekturou opět nenacházím žádnou hodnotnou souvislost s kapitolami předchozími. Poněkud podezřele z narace ční také nečekaně sociálně dějinné pasáže věnující se struktuře vzájemných vazeb Traversariho florentských vzdělaných, bohatých a politicky činných přátel.

Jak se kniha blíží ke svému závěru, jeví se čím dál zřejmějším, že pole bádání (byť nepochybně velmi poctivě vedeného) nebylo vlastně nikdy vymezeno. Ani jedno z autorových hyperbolických tvrzení není přesvědčivě doloženo. Monografie je formulačně i tematicky nepromyšlená, obsahově i stylově roztržštěná a navíc značně nepřehledná, neboť mnohé z kapitol unifikujičímú mlžnému oparu různých dědictví, tradic, vlivů (jež jako celek jsou označeny coby „jeden z příběhů historické paměti“) nepoddajně

unikají a ukazují se v daném rozsahu práce jako nadbytečné a rozptylující. Po přečtení Stejskalovy monografie zkrátka bohužel zůstává velmi nejasné, co chtěl vlastně autor čtenáři sdělit.

MARTIN ŠORM

*Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c. 1100 – c. 1500)*, eds.

Alastair MINNIS – Rosalynn VOADEN, Brepols, Turnhout 2010

748 s., ISBN 978-2-503-53180-9

Velkoryse pojatá kolektivní monografie se řadí do stále početnější společnosti tematicky zaměřených interregionálních kompendií, podávajících v jazykově přístupné formě sumarizaci dlouhodobých výzkumů dané problematiky. Informativnímu charakteru odpovídá i rozsáhlý poznámkový aparát a především bohatá bibliografie, doplňující každou jednotlivou kapitolu.

Knihy je strukturována zcela logicky a konzervativně. Povšechný úvod práce je zaměřen spíše na vysvětlení obecného přístupu autorského kolektivu k problému, nicméně před podrobným exkurzem do jednotlivých národních okruhů nabízí práce několik bohatých zabývajících se obecně tematikou svatých žen. Důsledně je nutné přidržet se tohoto sousloví, neboť dle záměru editorů nebylo cílem postihnout užší problematiku středověkých svetic (lhostejno zda kanonizovaných v období bezprostředně po svém „pozemském“ působení, či až s větším odstupem v raném novověku nebo době zcela nedávné), ale poměrně široký okruh žen obdařených svatým charismatem, jenž mohl najít různé způsoby začlenění do vrcholně a pozdně středověké společnosti. Do práce si tak našly cestu zcela odlišné osobnosti jako „tradicionalistická“ svetica Hildegarda z Bingenu (kapitolu zpracovala Kathryn Kerby-Fulton), legendami zcela jiného druhu opředěná Heloisa (Constant J. Mews), pozdně středověké charismatičky Kateřina Sienská (Suzanne Noffke) a – v rámci přehledu o Skandinávii – sv. Brigita (Claire L. Sahlin), ale i pro kacírství odsouzená „česká princezna“ Vilemína z Milána (Barbara Newman).

Rozdělujícím klíčem pro editory svazku bylo spíše vymezené časové období. Ne proto, jak sami připouštějí, že by jeho počátkem došlo k nějaké výrazné změně v povaze ženské svatosťi a obecně uznávaného charismatu, ale z důvodů celkové změny, kterou bouřlivě 12. století do středověké kultury vneslo. Proměnu tedy