

FOR MEDIEVAL STUDIES

cms

CENTRE

Colloquia  
mediaevalia  
Pragensia  
6

ZBOŽNOST  
STŘEDOVĚKU

EDITOR  
MARTIN NODL

Zbožnost středověku



# ZBOŽNOST STŘEDOVĚKU

K vydání připravil Martin Nodl  
ve spolupráci  
s Krzysztofem Brachou,  
Janem Hrdinou  
a Pawłem Krasem

Tato kniha vznikla v rámci projektu LC521:  
KŘESŤANSTVÍ A ČESKÁ SPOLEČNOST VE STŘEDOVĚKU:  
NORMY A SKUTEČNOST (EVROPSKÉ SOUVISLOSTI ČESKÉHO TÉMATU),  
podporovaného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR  
v rámci Programu výzkumu a vývoje „Centra základního výzkumu“.

Editor © Martin Nodl, 2007

© Centrum medievistických studií AV ČR a UK, Praha, 2007

Vydáno v nakladatelství FILOSOFIA (nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i.)

ISBN 978-80-7007-260-8 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-572-2 (elektronická kniha)

## Obsah

Úvod	7
MAREK SŁOŃ Religijność komunalna w Europie środkowej późnego średniowiecza	9
KRZYSZTOF BRACHA <i>Homo orans</i> w dydaktyce kaznodziejskiej Polski późnego średniowiecza	23
JAN HRDINA Papežské odpustkové listiny pro země středovýchodní Evropy za pontifikátu Bonifáce IX. (1389-1404). Pokus o kvantitativní srovnání	35
MARIA STARNAWSKA Procesje z relikwiami w metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Zarys problematyki badawczej	59
MICHAL ŠRONĚK Karel IV., Jan Rokycana a <i>šlojř nejistý</i>	79
PAVLÍNA LIBICOVÁ CERMANOVÁ Antichristus avarus contra pauperes Christi. Chudoba a její význam v apokalyptickém diskurzu	111
BEATA WOJCIECHOWSKA Ekskomunikowani w Polsce późnego średniowiecza. Kategorie spraw i przypadki	135
JITKA KOMENDOVÁ Vyrvat ďáblu prostor, nebo národy? K ruské zbožnosti 14. století	149
MAJA GAŚSOWSKA Religijność ludowa Inflant w świetle statutów synodalnych z 1422 i 1428 r. i źródeł miejskich z XV w.	157
HANA CHORVÁTOVÁ Ludová zbožnosť vo včasnóm stredoveku na príklade priveskov-amuletov	175
PAWEŁ KRAS Protokoły inkwizycyjne – struktura i funkcje	191
DAVID ZBÍRAL Sibyla den Balle a role žen v jihozápadofrancouzském katarství na počátku 14. století	211
MARTIN NODL Dohlížet a (ne)trestat. Několik postřehů k inkvizičnímu procesu ve Freiburgu im Üchtland (1430)	231
Seznam zkratek	241



## **Zbožnost středověku**

Studium pozdně středověké zbožnosti patří dnes sice stále k módním, ve skutečnosti však stále dynamičtější se rozvíjejícím mediévistickým tématům. Polské bádání má oproti českému v tomto ohledu značný předstih a náskok, který doháníme jen s obtížemi. První rozsáhlé výzkumy se začaly rozvíjet již v 60. letech a daly vzniknout celé řadě významných monografií, jež zásadním způsobem obohatily dosavadní poznání pozdně středověkého poutnictví (A. Witkowska), laické zbožnosti (U. Borkowska), řeholního života (J. Kłoczowski) či heretických hnutí (S. Bylina). V současné době se naopak bádání soustředí spíše na studium dílčích problémů, přičemž dříve nosný koncept dvojí víry a dvojí zbožnosti, elit a nevzdělaných, „hranatých“ laiků, se zdá být opuštěn a nahrazen sondami do pozdně středověké zbožnosti jako průsečíku představ a názorů různých sociálních světů. Právě takto otevřeně byl koncipován pracovní seminář, pořádaný 16. listopadu 2005 Centrem mediévistických studií ve spolupráci s Akademią Świętokrzyską im. Jana Kochanowskiego v Kielcích pod názvem *Zbožnost pozdního středověku*, který vyvolal bouřlivou diskusi především ohledně pojmání městské religiozity jako specifického projevu laické zbožnosti, zkoumatelnosti snahy církevních elit pokřesťanštovat projevy zbožnosti pohybující se za hranicemi ortodoxie a konečně ohledně sledování vztahu laiků i kleriků k osobám postaveným církevním zákonodárstvím na okraj, či dokonce za okraj křesťanské pospolitosti.

Na seminář o pozdně středověké zbožnosti navázalo pracovní zasedání věnované problematice pozdně středověké inkvizice ve střední Evropě, pořádané 20. června 2006 v Praze Centrem mediévistických studií ve spolupráci s Katolickým Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II pod názvem *Středověká inkvizice – prameny a badatelské přístupy*. V následné diskusi byl kladen hlavní důraz na konstrukci obrazu heretika v představách inkvizitorů, na přenášení učeneckých modelů do každodenního pronásledování kacířů a na proměny inkvizičních praktik na konci středověku v souvislosti s potíráním husitské hereze a se zaměřením na pronásledování čarodějnictví.

A protože česká a polská mediévistika úspěšně obnovují dialog, který rezonoval v druhé polovině 20. století a na čas ustal v neukotvených letech po roce 1989, byly do sborníku *Zbožnost středověku* během přípravy jeho vydání zařazeny i příspěvky českých a polských badatelů a badatelek (Maria Starnawska, Michal Šroněk, Jitka Komendová a David Zbírál), jež na témata diskutovaná na obou pracovních zasedáních přímo a vědomě navazují.

Martin Nodl





## Religijność komunalna w Europie środkowej późnego średniowiecza

MAREK SŁOŃ (Warszawa)

Termin *religion civique* lub *religione civica* jest w historiografiach romańskich zadowoniony i oznacza te obszary kultu religijnego, w których dominującą rolę odgrywają władze cywilne, w szczególności komunalne.<sup>1</sup> Jednak już przeniesienie tego pojęcia na grunt niemiecki napotkało na trudności, także terminologiczne. Obecnie, obok mylącej *bürgerliche Religiosität* przewagę zdaje się zdobywać niewiele od niej lepsze określenie *politische Religiosität*.<sup>2</sup> Często stosowane jest też sformułowanie opisowe, niewygodne stylistycznie, ale względnie precyzyjne: kult sprawowany przez miasto jako wspólnotę sakralną – *Stadt als Sakralgemeinschaft*.<sup>3</sup> W polskiej mediewistyce próby wprowadzenia właściwej terminologii mamy dopiero przed sobą. Halina Manikowska, której za-

---

<sup>1</sup> ANDRÉ VAUCHEZ, *Introduction*, in: *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, (ed.) André Vauchez, Rome 1995, s. 1–5.

<sup>2</sup> Jeszcze Jürgen Sydow nie dostrzegał w ogóle aspektu komunalnego mieszczańskiej religijności, choć omawiał m. in. kult patrona miasta i procesje; ULRICH MEIER, KLAUS SCHREINER, *Bürger- und Gottesstadt im späten Mittelalter*, in: *Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums: eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997)*, hrsg. von Peter Lundgreen, Göttingen 2000, s. 43–84, „politische Religiosität“ s. 69; KLAUS SCHREINER, *Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung*, in: *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*, hrsg. von Michael Borgolte, München 1995 (HZ, Beiheft 20), s. 216–221, „stadtbürgerliche Frömmigkeit“. Nie spotkałem jak dotąd w niemieckiej historiografii refleksji terminologicznej na ten temat, a większość autorów zdaje się unikać określania tej sfery religijności konkretnym pojęciem.

<sup>3</sup> Pojęcie to wprowadził LUDWIG HÄNSELNANN, *Einleitung*, in: *Die Chroniken der deutschen Städte*, Bd. 16: *Die Chroniken der Niedersächsischen Städte* (Braunschweig, Bd. 2), Leipzig 1880, s. XVIII; HEINRICH SCHMIDT, *Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter*, Göttingen 1958, s. 93; BERND MOELLER, *Reichstadt und Reformation*, Berlin 1987, s. 72; BRIGIDE SCHWARZ, *Stadt und Kirche im Mittelalter*, in: *Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650*. Ausstellungskatalog, hrsg. von Cord Meckeser, Bd. 4, Stuttgart–Bad Canstatt 1985, s. 63–73, szczeg. s. 70; ENNO BÜNZ, *Klerus und Bürger. Die Bedeutung der Kirche für die Identität deutscher Städte im Spätmittelalter*, in: *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV–XVI). Aspetti e componenti der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert)*, hrsg. von Giorgio Chittolini, Peter Johaneke, Bologna–Berlin 2003, s. 351–354.

sługą jest adaptacja dla potrzeb badań nad miastami polskimi wypracowanego w tym nurcie kwestionariusza, posłużyła się pojęciem religii miejskiej, szeroko i w sposób po części przekonujący uzasadniając ten wybór.<sup>4</sup> Jednak bez odpowiedniego wyjaśnienia sformułowanie takie zdaje się wywoływać skojarzenia odległe od zamierzonych przez Autorkę. Ja zaproponowałem więc Państwu *religijność komunalną* w nadziei, że będzie ona przynajmniej w przybliżeniu sugerować właściwy obszar znaczeń. Próbą jego definicji, a właściwie zakreslenia tematyki tego kierunku studiów, będzie całe niniejsze wystąpienie.

Religijność komunalna rozwinęła się najwcześniej i osiągnęła najbardziej rozbudowane formy w miastach włoskich XII–XVI w. Tam też zachowały się najobfitsze źródła do tej tematyki i tamże była ona i jest najintensywniej badana.<sup>5</sup> Owocem tych studiów jest, obok bogatego kwestionariusza, ukazanie miejsca kultu religijnego w życiu komuny miejskiej. Miał on zasadnicze znaczenie dla powstania tożsamości wspólnoty, a następnie dla jej wewnętrznej konsolidacji. Rosnąca ingerencja władz komunalnych w zarząd instytucji kościelnych i organizację kultu nie była przejawem rozszerzania sfery *profanum*, lecz zaangażowania tychże władz w sferę *sacrum*.<sup>6</sup> Podobne zjawiska, choć oczywiście w innym czasie, nasileniu i formach, konstатовane były od dawna w odniesieniu do miast całej Europy. Interpretowane były jednak zazwyczaj jako postęp laicyzacji życia społeczności miejskiej i sekularyzacji instytucji publicznych na płaszczyźnie prawno-administracyjnej. Wyniki badań włoskich skłaniają moim zdaniem do gruntownej reinterpretacji tego obrazu. Stanowisko takie powoli toruje sobie drogę w polskiej historiografii.<sup>7</sup> Również w badaniach niemieckich, choć ten nurt badań jest tam ostatnio bardzo żywy,<sup>8</sup> nadal spotyka się z dość często z oporem lub niezrozumieniem. Wynika to, jak sądzę, po części z braku syntetycznej refleksji nad całością zjawiska w tej części Europy.<sup>9</sup> Trudno wymagać od każdego badacza np. dziejów konkretnego miasta czy sztuki gotyckiej w danym regionie, dobrej znajomości obszernego rozdziału włoskiej i niemieckiej historiografii. Ponadto problemem podstawowym dla studiów nad religijnością komunalną w Europie Środkowej jest refleksja nad tym,

<sup>4</sup> HALINA MANIKOWSKA, *Religijność miejska*, in: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, (edd.) Halina Manikowska, Hanna Zaremska, Warszawa 2002, s. 14–17. Prekursorem badań nad *religione civique* w Polsce był STANISŁAW BYLINA, *La religione civique et la religion populaire en Pologne au bas Moyen Age*, in: *La religione civique*, s. 323–335, jednak jego szkic ukazał się tylko po francusku i tym samym nie wprowadził do języka nowej terminologii.

<sup>5</sup> Brak ujęcia syntetycznego, dobry przegląd stanowią np. *La religion civique*; lub *Aspetti e componenti*. Zob. też przyp. do poszczególnych zagadnień.

<sup>6</sup> A. VAUCHEZ, *Introduction*, s. 3, „sursacralisation”. W tym samym kierunku idą rozważania B. SCHWARZ, *Stadt und Kirche*, s. 70.

<sup>7</sup> Por. np. zebrane w tomie *Ecclesia et civitas*, teksty uwzględniające (Manikowska, Słoń) i ignorujące ten kwestionariusz: Myśliwski (s. 261), Zyglewski (s. 332n.); Kaczmarek-Patralska (s. 384); Trajdos (passim).

<sup>8</sup> Szczególne zasługi ma tu prowadzony przez Klausa Schreiner (Uniwersytet w Bielefeld, SFB 177) projekt badawczy „Bürger- und Gottesstadt. Formen sozialer, politischer und religiöser Teilhabe in der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft. Italien und Deutschland im Vergleich” (Ulrich Meier, Andrea Löther, Uve Heckert, Kerstin Beier, Klaus Graf).

<sup>9</sup> Są jedynie ujęcia bardzo skrótowe, które na wzbranym przykładzie sygnalizują niektóre aspekty zjawiska, zob. K. SCHREINER, *Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen*, s. 216–221. Cenną próbą częściowego przynajmniej uporządkowania materiału jest głos: E. BÜNZ, *Klerus und Bürger*, passim.

w jakim stopniu wyniki badań włoskich mogą być użyteczne dla analizy bardzo przecież odmiennych realiów w naszej części kontynentu.<sup>10</sup>

Komuna miejska nie była wynalazkiem środkowoeuropejskim. Ta forma miasta, wykształcona przede wszystkim w północnych Włoszech, została szybko przejęta przez najlepiej rozwinięte ośrodki po drugiej stronie Alp. Najpierw na terenie byłego *Imperium Romanum* (szczególną rolę odegrała tu południowa Francja oraz miasta nadreńskie i niderlandzkie), potem na pozostałych ziemiach Cesarstwa i krajów ościennych. We wschodniej części Niemiec, w Czechach i w Polsce nie było to już bezpośrednie korzystanie z włoskich wzorców. Inspirację i model ustrojowy stanowiły starsze ośrodki niemieckie, a ich przeniesienie było w znacznej mierze dziełem władzy terytorialnej. Próbowano w ten sposób, zresztą z powodzeniem, pobudzić rozwój gospodarczy swoich terytoriów. Wspólnota miejska uzyskiwała więc samorząd od swego władcy i w formie dostosowanej do jego potrzeb. Odbiegała ona daleko od pierwowzoru komuny miejskiej. Namiastki autonomii mogły być jednak, w sprzyjających okolicznościach i dzięki konsekwentnej polityce mieszczańskich elit, bardzo rozszerzone, a nawet stać się punktem wyjścia do rozwoju prężnego organizmu politycznego. Te najsilniejsze ośrodki, przykładowo można wymienić Wrocław, Norymbergę, Brunzwik, Lubekę, uzyskały status zbliżony do komun włoskich, i to nie tylko w stosunku do władzy terytorialnej, ale również – a może przede wszystkim – w organizacji gminy od wewnątrz (w tym kontekście można wspomnieć też o Pradze). W późnym średniowieczu były w stanie samodzielnie i bezpośrednio nawiązywać do wzorców włoskich i po części z tych możliwości korzystały.<sup>11</sup>

Obecność podobnych zjawisk w religijności komun włoskich i miast środkowoeuropejskich nie musi być wynikiem naśladownictwa. Obok istotnych różnic oba regiony wiele przecież łączyło. Przykładem może być zarówno ogólna idea sakralnej legitymizacji władzy, jak szczegółowe przepisy prawa kanonicznego. Wspólna była też idea samorządnej gminy miejskiej. Z drugiej strony ograniczony rozwój tej ostatniej w naszej części kontynentu wskazuje, że w większości miast, szczególnie małych i średnich, nie należy się doszukiwać rozbudowanych form *religion civique*.

Czas wreszcie przejść do głównego tematu naszych rozważań. Proponuję zakreślić tematyki na trzech płaszczyznach: treści, funkcji oraz form religijności komunalnej. Największe trudności w ich precyzyjnym ujęciu sprawia pierwszy z wymienionych obszarów, a w toku poszukiwań spotykamy się najpierw z określonymi przejawami kultu

<sup>10</sup> Por. ogólne uwagi nt. przydatności „komunalnego” kwestionariusza rodem z Włoch do badań nad miastami polskimi HALINA MANIKOWSKA, *Miasta i mieszczaństwo na ziemiach Polski w średniowieczu - postulaty i perspektywy badawcze*, in: Pytania o średniowiecze. Potrzeby i perspektywy badawcze polskiej mediewistyki, (ed.) Wojciech Fałkowski, Warszawa 2001, i wywołaną przez nie dyskusję (w tymże tomie).

<sup>11</sup> Z ogromnej literatury wymienię nowe opracowanie historyków francuskich *Histoire de l'Europe urbaine*, (ed.) JEAN-LUC PINOL, vol. 1: *De l'antiquité au XVIIIe siècle: genèse des villes européennes*, (edd.) PATRICK BOUCHERON, JEAN-LUC PINOL, Paris 2003, które jednak de facto nie uwzględnia realiów Europy Środkowej. Dla tego regionu użytecznym wprowadzeniem są prace: EBERHARD ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtr Regiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988; HENRYK SAMSONOWICZ, *Dzieje miast i mieszczaństwa do schyłku XV wieku*, in: Maria Bogucka, Henryk Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986; JIŘÍ KEJŘ, *Vznik mětského zřízení v českých zemích*, Praha 1998; w tych pracach dalsza literatura.

i dopiero na ich podstawie staramy się odczytać pełnione przez nie funkcje i niesione treści. Taki też porządek przyjmę w niniejszym referacie, choć oczywiście to formy są pochodną treści, a nie odwrotnie.

Zgodnie z sugestią wzorcowych badań włoskich wymienimy na pierwszym miejscu akty kultu dokonywane przez władze miejskie. Najbardziej spektakularną i zarazem najbardziej brzemienną w skutkach formą była fundacja instytucji kościelnej. Znany przykład zakładania przez Radę klasztorów, szpitali oraz kaplic.<sup>12</sup> Magistrat fundował też ministeria ołtarzowe, konkretne nabożeństwa i procesje.<sup>13</sup> Władze miejskie stawiały się zazwyczaj patronem założonej przez siebie placówki. Prawo patronatu częściej niż w wyniku własnej fundacji stawało się udziałem ratusza dzięki przekazaniu go przez mieszczkańskiego fundatora.<sup>14</sup> Władze komunalne zabiegały zwykle o przejęcie patronatu nad głównymi farami w mieście (rzadziej nad klasztorami)<sup>15</sup> lub przynajmniej niektórych związanych z nim praw, niejednokrotnie z powodzeniem.<sup>16</sup> Gdy to się nie udało, mogły też, na mocy umowy z proboszczem lub przełożonym konwentu, ustanawiać wtryków zarządzających finansami placówki lub ich częścią, np. przeznaczoną na budowę świątyni.<sup>17</sup> *Fabrica ecclesiae* mogła być powierzona pieczy

<sup>12</sup> UWE HECKERT, *Die Ratskapelle als Zentrum bürgerlicher Herrschaft und Frömmigkeit. Struktur, Ikonographie und Funktion*, Blätter für deutsche Landesgeschichte 129/1993, s. 139–164. Por. wymowny przykład Zgorzelca, ERNST-HEINZ LEMPER, *Ein politisch-ideologisches Bauprogramm. Zur Ikonologie des Heiligen Grabes in Görlitz*, s. 231–237; TILL MEINERT, *Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz: Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*, Esens 2004, s. 211–229, passim. Brak syntetycznych opracowań na temat komunalnych fundacji kaplic innych niż ratuszowe oraz – znacznie radszych – klasztorów; MAREK SŁOŃ, *Fundacje szpitalne władz komunalnych jako centra kultu miejskiego*, in: *Ecclesia et civitas*, s. 361–373; wprowadzenie szpitali do problematyki *religion civique* postulowali A. VAUCHEZ, *Introduction*, s. 3; MICHAEL BORGOLTE, *Die mittelalterliche Kirche*, Oldenburg 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 17), s. 30–33; ROMAN CZAJA, *Miasta pruskie i zakon krzyżacki. Studia nad stosunkami między miastem a władzą terytorialną w późnym średniowieczu*, Toruń 1999, s. 48; SANDRA CAVALLO, *Charity and power in early modern Italy: benefactors and their motives in Turin, 1541–1789*, Cambridge 1995, s. 33–37; E. BÜNZ, *Klerus und Bürger*, s. 370–372, jednak ze znikomym skutkiem, MAREK SŁOŃ, *Średniowieczny szpital między historią społeczną a religijną. Sporny temat badawczy na przełomie tysiącleci*, Bulletin der Polnischen Historischen Mission / Biuletyn Polskiej Misji Historycznej 2/2004, s. 100–105.

<sup>13</sup> REINHARD VOGELSANG, *Die Kirche und Stadt im mittelalterlichen Göttingen*, Göttingen 1968, s. 18–21; HANS-JOACHIM SCHMIDT, *Bettelorden in Trier: Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter*, Trier 1986, s. 289n.

<sup>14</sup> Zagadnienie to jest najlepiej zbadane w odniesieniu do szpitali, SIGFRIED REICKE, *Das Deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, Bd. 1–2, Stuttgart 1932, Amsterdam 1961, Bd. 1, s. 206, 258–263; E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt*, s. 184; BOHUSLAV ROUČKA, *Špitály, jejich majetek, správa a postavení v daňovém systému českého feudalismu*, PHS 12/1966, s. 52, 63–65; ANDRÁS KUBINYI, *Fragen der städtischen Gesundheitspflege in den mittelalterlichen Städten Ungarns*, in: *Stadt und Gesundheitspflege*, hrsg. von Bernhardt Kirchgäsner – Jürgen Sydow, Sigmaringen 1982 (Stadt in der Geschichte, Bd. 9), s. 105.

<sup>15</sup> Przykłady miejskich prokuratorów konwentów mendenkanckich podaje NORBERT HECKER, *Bettelorden und Bürgertum: Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters*, Frankfurt am Main 1981, s. 85. Zob. też HANS MORF, *Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation*, in: *Zwingliana. Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz*, Bd. 12, Zürich 1969–1973, s. 194–202.

<sup>16</sup> DIETRICH KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter: ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln 1966, s. 324–373.

<sup>17</sup> Przede wszystkim SEBASTIAN SCHRÖCKER, *Die Kirchenpflegschaft: die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934, s. 95–122, s. 630–689.

urzędników miejskich nawet w odniesieniu do katedr.<sup>18</sup> Rada miasta zwykle starała się podporządkować sobie szkołę parafialną.<sup>19</sup> Trzeba zaznaczyć, że wskazane wyżej formy nadzoru nad instytucjami kościelnymi oznaczały nie tylko kontrolę, ale również – a może przede wszystkim – opiekę nad nimi ze strony magistratu; były zinstytucjonalizowaną formą troski o działalność tych placówek. Szczególnie wyraźnie aspekt ten jest widoczny w przeprowadzanych z inicjatywy i przy aktywnym wsparciu Rady reformach obserwanckich w klasztorach żebraczych.<sup>20</sup> Podobny, choć bardziej złożony charakter, miało zaangażowanie komun miejskich w opiekę nad szpitalami. W pierwszej fazie, wraz z ukształtowaniem się samorządnej gminy lub w następstwie tego procesu,

---

Zob. też. ALFRED SCHULTZE, *Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter*, in: Festgabe für Rudolph Sohm, München–Leipzig 1914, s. 105–142; HANS PATZE, *Bürgertum und Frömmigkeit im mittelalterlichen Braunschweig*, Braunschweigisches Jahrbuch 58/1977, s. 18–20; JOHANNES ZAHLTEN, *Mittelalterliche Sakralbauten der südwestdeutschen Stadt als Zeugnisse bürgerlicher Repräsentation*, in: Stadt und Repräsentation, hrsg. von Bernhard Kirchgässner, Hans-Peter Becht, Sigmaringen 1995 (Stadt in der Geschichte, Bd. 21), s. 77–92; ANDRÁS KUBINYI, *Stadt und Kirche in Ungarn im Mittelalter*, in: Stadt und Kirche, hrsg. von Franz-Heinz Hye, Linz 1995, s. 179–190; ERICH EGG, *Stadt und kirchliche Kunst in Tirol*, in: Stadt und Kirche, s. 313–320. Zob. też ARND REITEMEIER, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Wiesbaden 2005 (VSWG, Beiheft 177) z obfitą literaturą nt. późnośredniowiecznej parafii miejskiej; autor tłumaczy zaangażowanie mieszczaństwa na tym polu względami religijnymi, ale wyłącznie w wymiarze indywidualnym, s. 605.

<sup>18</sup> Np. w Strasburgu, Ulm, Ratyzbonie, Lwowie.

<sup>19</sup> Dobry wstęp ogólny stanowi wciąż FRANZ ANTON SPECHT, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland: von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1885, Wiesbaden 1967 s. 247–254; FRIEDRICH PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Bd. 1, Leipzig 1919, Berlin 1960, s. 19n. A wzorcową monografię – *Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation*, hrsg. von GUSTAV BAUCH, Breslau 1909 (Codex diplomaticus Silesiae 25). Z z nowszych prac zob. przede wszystkim MARTIN KITZINGER, *Das Bildungswesen in der Stadt Braunschweig im hohen und späten Mittelalter: verfassungs- und institutionengeschichtliche Studien zu Schulpolitik und Bildungsförderung*, Köln 1990. Z dalszą literaturą; URS MARTIN ZAHND, *Chordienst und Schule in eidgenössischen Städten des Spätmittelalters. Eine Untersuchung auf Grund der Verhältnisse in Bern, Freiburg, Luzern und Solothurn*, in: Schule und Schüler im Mittelalter: Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, hrsg. von Martin Kintzinger, Sönke Lorenz, Michael Walter, Köln–Weimar–Wien 1996 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), s. 259–297; SABINE HOLTZ, *Schule und Reichstadt. Bildungsangebote in der Freien Reichstadt Esslingen am Ende des späten Mittelalters*, s. 441–448; RUDOLF ENDERS, *Das Schulwesen in Franken im ausgehenden Mittelalter*, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. von Bernd Moeller, Göttingen 1983, s. 173–181, jak również inne referaty z tego tomu. Także B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 13, sytuuje miejską opiekę nad szkołą w tym kontekście. Niektórzy autorzy stają natomiast na stanowisku, że dla miasta szkoła miała jedynie znaczenie jedynie praktyczne, nie zaś religijne, np. KLAUS WRIEDT, *Schulen und bürgerliches Bildungswesen in Norddeutschland im Spätmittelalter*, in: Studien zum städtischen Bildungswesen, s. 154. Dziękuję Adamowi Fijałkowskiemu za wskazówki bibliograficzne.

<sup>20</sup> GABRIELA WAŚ, *Rola rad miejskich e reformie zakonu fanciszkańskiego na Śląsku i Łużycach w XV i XVI w. na przykładzie Zgorzelca*, in: Ecclesia et Civitas, s. 503–520; BERNHARD NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischen Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel*, Berlin 1981, s. 213n.; J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier*, s. 293n.; SUSANNE DREXHAGE-LEISEBEIN, *Reformisches Engagement städtischer Öbrigkeit in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die franziskanischen Reformbewegungen in der städtischen Kirchen- und Klosterpolitik am Beispiel ausgewählter Städte im Gebiet der Sächsischen Ordensprovinz*, in: Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg. von Dieter Berg, Werl 1992, s. 209–234.

magistrat starał się przejąć kuratelę nad główną placówką w mieście, by mieć godny udział w dziele miłosierdzia.<sup>21</sup> Natomiast w przypadku reformy szpitali w drugiej połowie XV w. (która objęła niektóre większe ośrodki południowych Niemiec i Wrocław) chodziło o stworzenie z samodzielnych dotąd instytucji charytatywnych nowej jakości: zintegrowanego systemu miejskiej dobroczynności.<sup>22</sup> Rada miasta angażowała się też w kult przeznaczając na ten cel środki finansowe. Mogło to być wsparcie dla placówek kościelnych lub ubogich<sup>23</sup> (obie formy określano jako jałmużnę), a szczególnie ich inwestycji budowlanych,<sup>24</sup> zamawianie nabożeństw, opłacanie wyposażenia kościelnego lub dzieł literackich o charakterze religijnym.<sup>25</sup> Do typowych wydatków należało finansowanie religijnej dekoracji obiektów publicznych, jak bramy czy ratusz, oraz zakup świec na potrzeby liturgiczne.<sup>26</sup> Bezpośrednie wypłaty z kasy miejskiej na cele

<sup>21</sup> MAREK SŁOŃ, *Hospitale et civitas. Miejsce szpitala w życiu komuny miejskiej w Europie Środkowej do Reformacji*, in: Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej, (ed.) Antoni Barciak, Zabrze 2004, s. 45–50, E. BÜNZ, *Klerus und Bürger*, s. 370–372. Wkroczenie miasta w sferę dobroczynności przedstawił dotąd najpełniej S. REICKE, *Das deutsche Spital*, passim, Bd. 1, s. 196–277. Większość prac nt. średniowiecznych szpitali w Europie Środkowej, od syntez po wycinkowe raporty, akcentuje ten moment, bardzo rzadko dostrzegając jednak jego religijne podłoże, zob. np. STANISŁAW PIEKARCZYK, *Początki miejskiej opieki społecznej w średniowiecznym Krakowie*, Rocznik Krakowski 32/1952, s. 101–139; B. ROUČKA, *Špitály, jejich majetek*, s. 67–69, 72–73; WERNER W. MORITZ, *Die bürgerliche Fürsorgeanstalten der Reichstadt Frankfurt im späten Mittelalter*, Frankfurt am Main 1981, s. 11 n., 115–124; ULRICH KNEFELKAMP, *Spital und Stadt im späten Mittelalter. Ein struktureller Überblick zu Bürgerspitälern süddeutscher Städte*, in: Städtisches Gesundheits- und Fürsorgewesen vor 1800, hrsg. von Peter Johaneke, Köln–Wiemar–Wien (Städteforschung A 50), s. 19–40; inaczej Wolfgang F. REDDIG, *Bürgerspital und Bischofsstadt. Das Katharinen- und das St. Elisabethenspital in Bamberg vom 13.–18. Jahrhundert. Vergleichende Studie zu Struktur, Besitz und Wirtschaft*, Bamberg–Frankfurt am Oder 1998, s. 127–137; MAREK SŁOŃ, *Szpitalie średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2001, s. 287–293.

<sup>22</sup> M. SŁOŃ, *Hospitale et civitas*, s. 50–53, TENŽE, *Średniowieczny szpital*, s. 102–104; FRANCESCO BIANCHI, MAREK SŁOŃ, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa Centrale*, *Rivista di storia sociale e religiosa*, Ricerche di storia religiosa e sociale 69/2006, s. 7–45; MAREK SŁOŃ, „Kein stat findt man der gelich.“ *Zur vergleichenden mittelalterlichen Spital- und Stadtgeschichte: Polen – Rhein-Maas-Raum*, VSWG 92/2005, s. 468–471; nt. dobroczynności niezinstytucjonalizowanej zob. THOMAS FISCHER, *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchungen am Beispiel der Städte Basel, Freiburg i. Br. und Straßburg*, Göttingen 1979, s. 154–160; CHRISTOF SACHSE, FLORIAN TENNSTEDT, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland: vom Spätmittelalter bis zum ersten Weltkrieg*, Stuttgart–Berlin–Köln 1980, s. 30; HERMANN QUECKENSTEDT, *Die armen und die Toten. Sozialfürsorge und Totengedenken im spätmittelalterlich-frühneuzeitlich Osnabrück*, Osnabrück 1997, s. 142–146; .

<sup>23</sup> Por. przykłady i interpretację: ERNST SCHUBERT, *Gestalt und Gestaltwandel des Almosens im Mittelalter*, in: Festschrift Alfred Wendehorst, hrsg. von Jürgen Schneider, Gerhard Rechter, Neustadt an der Aisch 1992, s. 246n., 259; J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier*, s. 280–282.

<sup>24</sup> E. EGG, *Stadt und kirchliche Kunst in Tyrol*, passim; BERNHARD E. J. STÜDELI, *Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt: Beiträge zur Bedeutung von Minoriten- und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz*, Werl 1969, s. 112–124.

<sup>25</sup> KLAUS NASS, *Der Auctorkult in Braunschweig und seine Vorläufer im früheren Mittelalter*, Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 62/1990, s. 194n.; JÜRGEN LINDENBERG, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim*, Hildesheim 1963, s. 130. W odniesieniu do mendykantów liczne przykłady podaje BERNHARD STÜDELI, *Minoriten- und andere Mendikanten-Niederlassungen als Gemeinschaftszentren im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadt*, in: *Stadt und Kirche*, s. 252–254; B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischen Realität*, s. 214.

<sup>26</sup> OTTO VOLK, *Die Visualisierung städtischer Ordnung. Ein Zugang aus spätmittelalterlichen Stadtrech-*

dewocyjne były z reguły marginalne.<sup>27</sup> Natomiast reprezentujący Radę witraży kościoła podejmowali w imieniu wspólnoty miejskiej decyzje o inwestycjach i realizowali je z mieszczkańskich legatów.<sup>28</sup> Trzeba wreszcie wymienić – last but not least – osobisty udział rajców w liturgii i nabożeństwach paraliturgicznych.<sup>29</sup> Będzie to religijna oprawa wyborów Rady,<sup>30</sup> msze św. przed posiedzeniami tego gremium,<sup>31</sup> uczestnictwo w uroczystościach z okazji głównych świąt kościelnych.<sup>32</sup> Szczególną wymowę miał udział rajców w procesjach, gdzie zwykle przypisywano im najważniejsze funkcje, jak niesienie relikwiarza lub baldachimu nad hostią.<sup>33</sup>

Nie jestem przekonany, czy każdy akt religijny, w którym dominująca rolę odgrywały władze miejskie, mieści się w obrębie religijności komunalnej. Istotnym kryterium powinna być moim zdaniem również intencja sprawowanej liturgii lub odmawianej modlitwy. Jeżeli dotyczyła ona miasta jako całości, a tak było zazwyczaj, to był to oczywiście przejaw religijności komunalnej. W końcu XIV i szczególnie w XV w. zaczęły się jednak wyraźnie zaznaczać ekskluzywizm miejskich elit. Powstające w niektórych miastach bractwa radzieckie lub ławnicze sprawowały kult przede wszystkim w intencji swoich członków, żyjących i zmarłych. Miały więc one wymiar korporacyjny, a nie komunalny.<sup>34</sup> Jeszcze bardziej wątpliwe wydaje się traktowanie jako formy *religion civique* całej

---

*nungen*, in: Visualisierung städtischer Ordnung: Zeichen, Abzeichen, Hoheitszeichen, hrsg. von Hermann Maué, Nürnberg 1993, s. 41; J. LINDENBERG, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim*, s. 130; WOLFRAM HEITZENRÖDER, *Reichsstädte und Kirche in der Wetterau: der Einfluß des städtischen Rats auf die geistlichen Institute vor der Reformation*, Frankfurt am Main 1982, s. 46.

<sup>27</sup> ANDREAS BINGENER, GERHARD FOUQUET, BERND FUHRMANN, *Almosen und Sozialleistungen im Haushalt deutscher Städte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in: Städtisches Gesundheits- und Fürsorgewesen vor 1800, s. 42.

<sup>28</sup> W ten sposób powstały m. in. tak monumentalne świadectwa religijności komunalnej, jak Heiligblutkapelle w Rothenburgu ob der Tauber czy ołtarz mariacki w Krakowie, KARL BORCHARDT, *Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation*, Neustadt an der Aisch 1988, s. 50–53; S. BYLINA, *La religione civique*, s. 324.

<sup>29</sup> K. SCHREINER, *Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen*, s. 220; AHASVER VON BRANDT, *Geist und Politik in der lübeckischen Geschichte: acht Kapitel von den Grundlagen historischer Größe*, Lübeck 1954, s. 88–91; J. LINDENBERG, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim*, s. 129; W. HEITZENRÖDER, *Reichsstädte und Kirche in der Wetterau*, s. 45n.; U. HECKERT, *Die Ratskapelle als Zentrum*, s. 144n., passim; E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt*, s. 210.

<sup>30</sup> To zagadnienie uzyskało niedawno gruntowną monografię, DIETRICH W. POECK, *Rituale der Ratswahl: Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa (12.–18. Jahrhundert)*, Köln 2003 (Städteforschung A 60). Zob. też R. VOGELANG, *Die Kirche und Stadt im mittelalterlichen Göttingen*, s. 18n.

<sup>31</sup> ERNST SCHUBERT, *Stadt und Kirche in Niedersachsen vor der Reformation*, Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 86/1988, s. 19n.

<sup>32</sup> We Friedbergu Rada regulowała przebieg uroczystości wielkanocnych wraz z procesją, W. HEITZENRÖDER, *Reichsstädte und Kirche in der Wetterau*, s. 59. Nie bez znaczenia był też fakt, że Rada często odradowała w placówce kościelnej, np. w klasztorze żebraczym B. STÜDELI, *Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt*, s. 87–101; TENŽE, *Minoriten- und andere Mendikanten-Niederlassungen*, s. 249–251; N. HECKER, *Bettelorden und Bürgertum*, s. 91–93; B. NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischen Realität*, s. 212; J. SCHMIDT, *Bettelorden in Trier*, s. 283–286; E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt*, s. 210n.

<sup>33</sup> Np. w Nowym Mieście Hildesheim, J. LINDENBERG, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim*, s. 130.

<sup>34</sup> HANS PLANITZ, *Die deutsche Stadt im Mittelalter. Von der Römer zu den Zukunftkämpfen*, Köln–Graz 1959, s. 320–322; B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 15–18; R. CZAJA, *Miasta pruskie*



dewocji brackiej i cechowej. Zakładane przez władze miejskie lub z ich inicjatywy bractwa miały często znaczący udział w propagowaniu i sprawowaniu kultu w intencji całej wspólnoty miejskiej. Nie ma chyba jednak powodu, by sprowadzać całą ich działalność do tego jednego nurtu. Za jeszcze mniej przekonujące uważam próby traktowania jako religijności komunalnej aktów dewocyjnych poszczególnych rajców i ich rodzin.<sup>35</sup>

Udział magistratu jest kryterium względnie ostrym i uchwytym źródłowo. Stanowi dzięki temu dobry instrument we wstępnym porządkowaniu materiału. Przy jego bliższej analizie jest jednak moim zdaniem nie do utrzymania. Istotniejsza wydaje się być kwestia intencji sprawowanego kultu. Jak wskazywałem wyżej, nie każdy akt religijny Rady miał wymiar ogólnomiejski. Miały go natomiast niejednokrotnie działania podejmowane, nieraz z inicjatywy Rady, przez konkretne osoby. Znamienny przykład stanowią prywatne fundacje pobożne na miejskie drogi lub studnie.<sup>36</sup> Podobny charakter miało też masowe wsparcie, udzielane przez mieszczan najważniejszym dla danej komuny placówkom kościelnym lub konkretnym celom przez nie realizowanym, jak np. medykalizacja szpitala (legaty na lekarstwa lub medyka)<sup>37</sup> albo datki na budowę reprezentacyjnej świątyni miasta. W tym kontekście warto również wspomnieć o prywatnych aktach kultu patrona miasta, np. przez nadawanie dzieciom jego imienia.<sup>38</sup>

W historiografii niemieckiej wymienia się w kontekście religijności komunalnej jeszcze jedną formę działania Rady, choć nie ma ona charakteru *stricte* dewocyjnego. Chodzi o nadzór nad obyczajami, z ustawodawstwem antyzytkowym na czele.<sup>39</sup> Nie przeprowadzono jednak dotąd analizy, która by pokazała w sposób przekonujący genezę tych regulacji. Z pewnością istotną rolę odgrywał tu swoisty (bo ograniczony do wąskiej grupy) egalitaryzm miejskiego patrycjatu. Motywacja religijna wydaje się prawdopodobna, ale nie została ona udowodniona ani sprecyzowana.<sup>40</sup> W literaturze włoskiej wątek ten, o ile wiem, jest nieobecny, choć przepisy antyzytkowe były tam nie mniej rozbudowane, niż po drugiej stronie Alp.

Co ciekawe, idea miasta jako wspólnoty sakralnej nie trafiła do mediewistyki niemieckiej ani wskutek wykorzystania badań nad komuną włoską, ani na drodze analizy zaangażowania władz miejskich w sferę religijną. Stało się to za sprawą studium Heinricha Schmidta nad późnośredniowieczną historiografią mieszczańską, opublikowanego w 1958 r. Na kartach kronik odnalazł on tę ideę sformułowaną wprost. Kronikarze wy-

---

*a zakon krzyżacki*, s. 210. Zob. też np. przekonujące rozróżnienie J. SCHMIDTA, *Bettelorden in Trier*, s. 286–288.

<sup>35</sup> Por. DIETRICH W. POECK, *Wohltat und Legitimation*, in: *Städtisches Gesundheits- und Fürsorgewesen vor 1800*, s. 1–18.

<sup>36</sup> E. SCHUBERT, *Gestalt und Gestaltwandel des Almosens*; FRANK REXROTH, *Stiftungen und die Frühgeschichte von „Policey“ in spätmittelalterlichen Städten*, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hrsg. von Michael Borgolte, Berlin 2000, s. 111–131.

<sup>37</sup> M. SŁOŃ, *Szpitala średniowiecznego Wrocławia*, s. 259–265, 290–293.

<sup>38</sup> ARNO BORST, *Die Sebalduslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs*, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 26/1966, s. 18–177; K. NASS, *Der Auctorkult*, s. 203; B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 72.

<sup>39</sup> Np. KARL TRÜDINGER, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg*, Würzburg 1978, s. 119–122; R. VOGELSANG, *Die Kirche und Stadt im mittelalterlichen Göttingen*, s. 15n.; E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt*, ostrożnie umieszcza w tym kontekście jedynie przepisy odnoszące się do wiary i moralności, s. 211.

<sup>40</sup> Nie mogą tej roli spełnić przekonujące, lecz bardzo lakoniczne uwagi B. MOELLERA, *Reichsstadt und Reformation*, s. 72.

rażali w imieniu wspólnoty żał za jej grzechy i wzywali Boga do interwencji w intencji miasta. Tak też były komentowane i wartościowane poczynania magistratu.<sup>41</sup> Treści składające się na religijność komunalną zostały tam ujęte w słowa. Dalsze studia przyniosły inne przykłady werbalizacji tych idei, jak teksty modlitw, pieśni czy inskrypcje.<sup>42</sup> Postulatem badawczym pozostaje przeanalizowanie pod tym kątem spuścizny kancelarii miejskiej (np. inwokacje i arengi dokumentów).

Jeszcze bogatsze formy przyjęła wizualizacja tychże treści.<sup>43</sup> Zwrócono uwagę przede wszystkim na dwie grupy zjawisk. Pierwszą są przedstawienia symboliczne, najczęściej na herbach, pieczęciach i monetach miejskich.<sup>44</sup> Pojawiały się one jednak również w malarstwie i rzeźbie, szczególnie w wystroju ratusza i kaplic radzieckich.<sup>45</sup> Drugą grupę stanowią dokonywane publicznie rytuały.<sup>46</sup> Wyjątkowo szeroki wachlarz znaczeń niosły ze sobą procesje. Mogły tu znaleźć swój wyraz niemal wszystkie treści zawarte w religijności komunalnej, jak idea niebiańskiego porządku, społeczność miejska jako wspólnota modlitewna, kult patrona miasta, by wymienić te najbardziej wyraziste.<sup>47</sup> Procesjonalny charakter miały uroczyste powitania władcy czy innych do-

<sup>41</sup> H. SCHMIDT, *Die deutschen Städtechroniken*, s. 86–96; TENŽE, *Bürgerliches Selbstverständnis und städtische Geschichtsschreibung im deutschen Spätmittelalter. Eine Erinnerung*, in: *Städtische Geschichtsschreibung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. von Peter Johaneck, Köln-Weimar-Wien 2000 (Städteforschung A 47), s. 1–17; E. BÜNZ, *Klerus und Bürger*, s. 374–380.

<sup>42</sup> WILFRIED EHBRECHT, *Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutschen Städte*, in: *Vestigia Monasteriensia. Westfalen – Rheinland – Niederlande*, hrsg. von Ellen Widder, Mark Miersiowski, Peter Johaneck, Bielefeld 1995, s. 201–207, 223; A. BORST, *Die Sebaldslegenden*, passim; K. NASS, *Der Auctorkult*, s. 167–203; wczesne, przedkomunalne przykłady werbalizacji i wizualizacji idei „świętego miasta“ zbiera ALFRED HAVERKAMP, „*Heilige Städte*“ im hohen Mittelalter, in: *Mentalitäten und inhaltliche Probleme*, hrsg. von František Graus, Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen XXXV), s. 119–156.

<sup>43</sup> Por. zestawione przez: THOMAS SZABÓ, *Die Visualisierung städtischer Ordnung in den Kommunen Italiens*, in: *Visualisierung städtischer Ordnung*, s. 55–58, formy wizualizacji kultu patrona miasta w średniowiecznych Włoszech.

<sup>44</sup> U. MEIER, K. SCHREINER, *Bürger- und Gottesstadt im späten Mittelalter*, s. 51; TONI DIEDERICH, *Siegel als Zeichen städtischen Selbstbewusstseins*, in: *Visualisierung städtischer Ordnung*, s. 142–152.

<sup>45</sup> O sakralnych treściach widoków miast zob. BERND ROECK, *Identität und Stadtbild. Zur Selbstdarstellung der deutschen Stadt im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Aspetti e componenti*, s. 11–16.

<sup>46</sup> Por. rozważania: JÖRG ROGGE, *Stadtverfassung, städtische Gesetzgebung und ihre Darstellung in Zeremoniell und Ritual in deutschen Städten vom 14. bis 16. Jahrhundert*, in: *Aspetti e componenti*, s. 193–226, choć ten autor koncentruje się na ich świeckich treściach. Realia włoskie na reprezentatywnym przykładzie przedstawia KERSTIN BEIER, *Maria Patrona. Rituelle Praktiken als Mittel stadtbürgerlicher Krisen- und Konfliktbewältigung*, in: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hrsg. von Klaus Schreiner, Marc Müntz, München 2002, s. 97–124.

<sup>47</sup> LEWIS MUMFORD, *Die Stadt: Geschichte und Ausblick*, München 1979, s. 324–327; R. VOGEL-SANG, *Die Kirche und Stadt im mittelalterlichen Göttingen*, s. 21n.; HANNA ZAREMSKA, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XV wieku*, in: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, (ed.) Bronisław Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków 1978, s. 25–40; DIETER SCHELER, *Inszenierte Wirklichkeit: spätmittelalterliche Prozession zwischen Obrigkeit und „Volk“*, in: *Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages*, hrsg. von Bea Lundt, Helma Reinmöller, Köln-Weimar-Wien 1992, s. 119–129; GABRIELA SIGNORI, *Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477)*, HZ 264/1997, s. 281–328, i przede wszystkim ANDREA LÖTHER, *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten: politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, Köln-Weimar-Wien 1999.

stojnych gości, czasem również pożegnania oraz pogrzeby.<sup>48</sup> Procesje stanowiły formę przejścia od przedstawienia czysto symbolicznego – obrazu – do wizualizacji treści religijnych bezpośrednio w świecie realnym.<sup>49</sup> Jeszcze dalszym krokiem w tym kierunku była topografia sakralna miasta. Składał się na nią cały zespół składników. Najważniejsze były oczywiście kościoły i klasztory: ich wezwania, relikwie,<sup>50</sup> związane z nimi wspólnoty i sprawowana tam liturgia. Rada rzadko miała wpływ na położenie owych głównych świątyń, mających z reguły starsza metrykę, niż miejski samorząd. Ten podstawowy szkielet wypełniały obiekty niższej rangi: szpitale, kaplice (w tym kontekście warto zwrócić uwagę na rolę kaplic bramnych i cmentarnych), wolno stojące kapliczki i krzyże, religijna dekoracja obiektów publicznych (bramy, ratusz, studnie), czy wreszcie sama ich liczba<sup>51</sup> – jak np. dwanaście bram w Kolonii. O ich położeniu decydował często, pośrednio lub bezpośrednio, magistrat. Również w przypadku fundacji prywatnych na ich lokalizację i charakter znaczny wpływ miały wyobrażenia o mieście jako kompleksie sakralnym i jego potrzebach. Dodatkowym elementem, który dokonywał uświęcenia całej przestrzeni miejskiej, były procesje, których trasa przebiegała poszczególne obiekty lub wręcz okrążała całe miasto.<sup>52</sup>

Na zakończenie trzeba wspomnieć o formach kultu, które wymykają się zaproponowanym tu podziałom, jak wzorowana na apostołach liczba rajców czy szczególny dzień ich wyboru. Innym przykładem jest używanie dzwonów przez wspólnotę miejską, pod kontrolą jej władz, ale w celach religijnych.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> FERDINAND OPLL, *Kontinuität und Wandel. Zur Entwicklung des Wien-Bildes an der Wende von Mittelalter und früher Neuzeit*, in: *Aspetti e componenti*, s. 90.

<sup>49</sup> MIRI RUBIN, *Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamprozessionen*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, hrsg. von Klaus Schreiner, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 20), s. 309–318, szczególnie s. 315; PETER JOHANEK, *Die Mauer und die Heiligen – Stadtvorstellungen im Mittelalter*, in: *Das Bild der Stadt in der Neuzeit 1400–1800*, hrsg. von Wolfgang Behringer, Bernd Roeck, München 1999, s. 29–38.

<sup>50</sup> Cześć wciąż na zbadanie wyposażenie w relikwie kaplic ratuszowych i radzieckich; np. we Wrocławiu była to głowa św. Doroty w ufundowanym przez Radę cennym relikwiarzu, w końcu XV w. dołączono doń dalsze partykuły świętych, już o mniejszej wartości, GRAŻYNA REGULSKA, *Gotyckie złotnictwo na Śląsku*, Warszawa 2001, s. 91–92, 172–173; *Ornamenta Silesiae. Tysiąc lat rzemiosła artystycznego na Śląsku*, (ed.) MARIA STARZEWSKA, Wrocław 2000, poz. 27, s. 70–71 (opis relikwiarza: Anna Chrzanowska).

<sup>51</sup> O. VOLK, *Die Visualisierung städtischer Ordnung*, s. 41; JENS-UWE BRINKMANN, *Stadt- und Ratskirchen in den sächsischen Städten um 1500. Ein Überblick*, in: *Hanse, Städte, Bünde. Die sächsischen Städte zwischen Elbe und Weser um 1500*, hrsg. von Matthias Puhle, Magdeburg 1996, s. 450; ALEKSANDRA WITKOWSKA, *Przestrzeń sakralna późnośredniowiecznego Krakowa*, in: *Ecclesia et civitas*, s. 37–48, z pominięciem komunalnego aspektu zjawiska s. 41; HALINA MANIKOWSKA, *Translatio Jerozolimy do Wrocławia*, in: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, Warszawa 2000, s. 63–75; MAREK SŁOŃ, *Brama Świdnicka w cieniu kościołów. Rada miasta wobec topografii sakralnej późnośredniowiecznego Wrocławia*, in: *Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław–Praha 2002, s. 135–141; E. BÜNZ, *Klerus und Bürger*, s. 357–361;

<sup>52</sup> Np. Brunzwick (K. NASS, *Der Auctorkult*, s. 198), Ratyżbona (niepublikowane badania Oliver'a Richard'a), Erfurt (A. LÖTHER, *Prozessionen*, s. 346n.); L. MUMFORD, *Die Stadt*, s. 324; por. JOHN BALDOVIN, *Worship in Urban Life: The Example of Medieval Constantinople*, in: *Civitas. Religious Interpretations of the City*, (ed.) Peter S. Hawkins, Atlanta 1986, s. 57–67, odnośnie Konstantynopola.

<sup>53</sup> GEROLD BÖNNEN, *Zwischen Kirche und Stadtgemeinde. Funktionen und Kontrolle von Glocken in Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein*, in: *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung im*

Ten krótki przegląd form religijności komunalnej nie jest z pewnością pełny. Stanowi przede wszystkim propozycję ich uporządkowania.

Funkcje, jakie pełniła ta sfera miejskiej dewocji, podzieliłbym na trzy zasadnicze grupy. Legitymizacja władzy komunalnej nie wymaga chyba bliższego wyjaśnienia. Warto tylko dodać, że właśnie magistrat, rządzący bez sakramentalnego namaszczenia, o często zmieniającym się składzie i przy silnych tendencjach egalitarnych w mieście, szczególnie potrzebował takiego potwierdzenia swej prawomocności.<sup>54</sup> Druga grupa dotyczy budowy tożsamości wspólnoty miejskiej.<sup>55</sup> Dla ukształtowania się komuny zasadnicze znaczenie miało właśnie poczucie odrębności, własnej wartości i siły. Początki takiego procesu w największych ośrodkach Europy środkowej można dostrzegać już w okresie lokacji, szczególnie nasilenia nabral on jednak prawdopodobnie – stan badań nie pozwala tu na więcej niż formułowanie hipotez – dopiero w późnym średniowieczu, a szczególnie od drugiej połowy XV w. Trzecią wreszcie grupę, najważniejszą i najbardziej rozbudowaną, a zarazem najsłabiej rozpoznaną i najczęściej negowaną, było dążenie wspólnoty do uzyskania Bożych łask. Poprzez godne życie i oddawaną Bogu cześć społeczność miejska starała się zaskarbić sobie przychyłność nieba. Nadzieje te miały podwójny wymiar. Z jednej strony zabiegano o doczesną pomyślność dla miasta: o dobrobyt, o ochronę przed wrogim wojskiem, zarazą, rozruchami wewnętrznymi. Te same działania miały też pomóc człowiekowi w chwili Sądu Ostatecznego: przynależność do pobożnej wspólnoty, jaką stanowiło miasto, dawało prawo do współuczestnictwa w jego zasługach przed Bogiem.<sup>56</sup>

Naszkicowanie treści, jakie niosła ze sobą religijność komunalna sprawia – jak wspominałem na samym wstępie – największe trudności. Istotą każdej religijności jest cześć oddawana istocie nadprzyrodzonej. Stwierdzenie, że treścią religijności komunalnej jest kult Boga jest prawdziwa i podstawowa, nie uwzględnia jednak w żaden sposób specyfiki tej właśnie dewocji. Dotychczasowe badania koncentrowały się na problemie formy i funkcji, nie próbując praktycznie wcale nazwać treści, które nadawały im sens.<sup>57</sup> Niniejsza próba nie może więc być niczym więcej, jak propozycją.

Jako treść najważniejszą wymieniłbym odwołanie do *Civitas Dei*. Komuna, kierowana przez swoje władze, starała się zbliżyć do ideału uosabianego przez Jerozolimę.<sup>58</sup>

mittelalterlichen Gemeinden, hrsg. von Alfred Haverkamp, Elisabeth Müller-Luckner, München 1998 (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 40), s. 161–199; U. HECKERT, *Die Ratskapelle als Zentrum*, s. 156n.

<sup>54</sup> U. HECKERT, *Die Ratskapelle als Zentrum*, s. 139n.; M. BORGOLTE, *Die mittelalterliche Kirche*, s. 30–33.

<sup>55</sup> Dla Włoch zob. ANNA BENVENUTI, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in: *La Religion civique*, s. 99–118; MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, *Societas cristiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo*, *Bullettino del Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 88/1979, s. 201–237.

<sup>56</sup> H. SCHMIDT, *Die deutschen Städtechroniken*, s. 86–89; U. MEIER, K. SCHREINER, *Bürger- und Gottesstadt im späten Mittelalter*, s. 65; B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, s. 13n.

<sup>57</sup> Jedną z nielicznych prób syntetycznego spojrzenia na funkcje *religione civique* było podsumowanie konferencji pod tymże tytułem, dokonane przez HENRI BRESCH, *Conclusions*, in: *La Religion civique*, s. 497–511. Do funkcji zaliczył on również te aspekty, które w niniejszym tekście zakwalifikowane zostały jako treści tej dewocji.

<sup>58</sup> HUGO BORGER, *Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem*, *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung* 2/1974, s. 21–48; ROBERT KONRAD, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken*, in: *Speculum hitoriae. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschrei-*

Według sformułowanej XIII-XIV w. przez teologów koncepcji miasto było szczególnie do tego predystynowane dzięki panującemu w nim ładowi, pokojowi i wolności.<sup>59</sup> Społeczność miejska była następnie wspólnotą, która stara się żyć pobożnie, zgodnie z przykazaniami, modli się i daje jałmużnę. Była więc swego rodzaju kolektywną osobą, która ponosi pewną odpowiedzialność przed Bogiem. Chciałbym w tym miejscu zgłosić pomysł, który zrodził się w trakcie przygotowywania tego tekstu i dla którego nie mam na razie potwierdzenia ani w źródłach, ani w literaturze przedmiotu. Skoro miasto miało duszę, a ta koncepcja wydaje się być dobrze udokumentowana, to czy jego zewnętrzny kształt nie był pojmowany jako ciało tej „osoby”? Strzeliste wieże gotyckich far i katedr byłyby rękami wznoszonymi w modlitwie ku Bogu... Pomysł taki pozwalałby umieścić w kontekście religijnym ogromny wysiłek, jaki miasto wkładało w budowę swych świątyń.<sup>60</sup> Blisko koncepcji wspólnoty modlitewnej sytuuje się komuna miejska jako fundator. Dar złożony Bogu dawał nadzieję na okazaną w zamian łaskę. Na koniec wreszcie idea doskonale naświetlona źródłami i dobrze zbadana, choć obecna tylko w niektórych ośrodkach: związek wspólnoty z jej świętym patronem. Miasto obdarzało szczególną czcią swego patrona, a ten w zamian otaczał je swoją opieką.<sup>61</sup> Niektóre komuny stawały sobie w roli poddanych swego niebiańskiego protektora lub wręcz jego własności.<sup>62</sup> Ten drugi zaś, jak wskazują badania Ernsta Voltmera, nie tylko je chronił, ale był też gotów wspomagać je w akcjach zaczepnych.<sup>63</sup>

---

bung und Geschichtsdeutung, hrsg. von Clemens Bauer, Laetia Boehm, Max Müller, München 1965, s. 523–540. W sprawie biblijnych podstaw tych wyobrażeń zob. teksty Roberta A. Wilsona (s. 3–14), Wayne'a A. Meeksa (s. 15–24), Jonathana Z. Smitha (25–38) w *Civitas. Religious Interpretations of the City*, (ed.) PETER S. HAWKINS, Atlanta 1986.

<sup>59</sup> MARIA CONSIGLIA De MATTEIS, *La „teologia politica communale“ di Remigio de' Girolami*, Bologna 1977, szczeg. s. XV–XLV, CI–CXVII; ULRICH MEIER, *Mensch und Bürger: die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994, s. 28–35, 55–61; por. też KARL FRÖLICH, *Kirche und städtisches Verfassungsleben im Mittelalter*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung 22/1933, s. 230–235.

<sup>60</sup> Por. J.-U. BRINKMANN, *Stadt- und Ratskirchen*, s. 450–473, szczeg. s. 471; J. ZAHLTEN, *Mittelalterliche Sakralbauten der südwestdeutschen Stadt*, szczeg. cytowany przezeń tekst Felixa Fabri, s. 77–79; Por. koncepcję J. BALDOVINA, *Worship*, s. 65–67, Konstantynopola jako jednej wielkiej świątyni.

<sup>61</sup> HANS-JÜRGEN BECKER, *Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Betrachtung des Kölner Dombildes*, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad, hrsg. von Gerd Kleinheyer, Paul Mikat, Paderborn 1979, s. 23–45; A. BORST, *Die Sebaldslegenden*, passim; K. NASS, *Der Auctorkult*, passim; W. EHBRECHT, *Die Stadt und ihre Heiligen*, passim; HALINA MANIKOWSKA, *Le culte de saints patrons des villes dans l'archidiocèse de Gniezno au bas Moyen Âge*, in: Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative, (edd.) Marek Derwich, Michel Dmitriev, Wrocław 1999, s. 161–181; KLAUS GRAF, *Maria als Stadtpatronin in deutschen Städten des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, in: Frömmigkeit im Mittelalter, s. 125–154. Mało znany przykład Hamburga przedstawia KLAUS SCHREINER, *Frommsein in Stadtgesellschaften des späten Mittelalters*, in: Goldgrund und Himmelslicht. Die Kunst des Mittelalters in Hamburg, hrsg. von Uwe M. Schneede, Hamburg 1999, s. 37. Dla Włoch zob. ANDRÉ VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, s. 169–176; PAOLO GOLINELLI, *Il comune cittadino e il culto del santo cittadino*, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, hrsg. von Jürgen Petersohn, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen XLII), 573–609; TENŽE, *Politica e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991.

<sup>62</sup> K. SCHREINER, *Frommsein in Stadtgesellschaften*, s. 37. Wymowne przykłady podaje dla Włoch HANS CONRAD PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zürich 1955.

<sup>63</sup> ERNST VOLTMER, *Leben im Schutz der Heiligen. Die mittelalterliche Stadt als Kult- und Kampf*

*Religion civique* odegrała istotną rolę w życiu miast komunalnych, również tych położonych na północ od Alp. Nie oznacza to jednak, by stanowiła kiedykolwiek dominujący nurt dewocji w tych ośrodkach. Na pierwszym miejscu stała zawsze troska o własne, indywidualne zbawienie. Wagę nie mniejszą niż wspólnota całego miasta miała też w religijności mieszczańskiej rodzina i korporacja.<sup>64</sup>

Przedstawiona lista form, funkcji i treści religijności komunalnej nie ma pretensji do kompletności. Chodzi raczej o liczne przykłady, które mają zilustrować znaczenie omawianego pojęcia. Trzeba też jeszcze raz podkreślić, że nie jest to streszczenie przyjętych w literaturze przedmiotu poglądów, lecz samodzielna próba uporządkowania zagadnienia, w której wykorzystano przede wszystkim rozproszone przyczynki. Jest to zatem jedynie propozycja, a zarazem zachęta do zgłaszania korekt i uzupełnień.<sup>65</sup>

---

*gemeinschaft*, in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, München 1994, s. 213–242. Dla Wenecji wskazywał to już H. C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron*, s. 15–19.

<sup>64</sup> E. SCHUBERT, *Stadt und Kirche in Niedersachsen*, s. 37n., uznaje nawet tę ostatnią za najbardziej charakterystyczną cechę religijności miejskiej.

<sup>65</sup> Niniejszy tekst powstał dzięki pobytowi w Institut für vergleichende Städtegeschichte w Münster w 2001 r., finansowanym przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej.



## ***Homo orans* w dydaktyce kaznodziejskiej Polski późnego średniowiecza**

KRZYSZTOF BRACHA (Kielce)

Pouczenia o praktyce modlitwowej wpisują się w kaznodziejstwo ludowym w tradycję katechetyczną sięgającą pierwotnej ewangelizacji. Nauka o modlitwie tworzyła podstawowy trzon programu elementarnej katechezy. U jej zarania tłumaczono podstawowe modlitwy, wyjaśniano je i uczono na pamięć podczas nabożeństw. W program ten włączyło się kaznodziejstwo dzięki specjalnym kazaniom kauzalnym, intencjonalnie poświęconym objaśnianiu rudymenarnych modlitw.<sup>1</sup> Obok przekazu podstaw wiary modlitwa uczyła wyższych form życia duchowego, kontemplacji i mistycyzmu. Kaznodzieja uczył tekstów codziennych modlitw w trakcie akcji kaznodziejskiej w części zwanej exhortacją lub wyjaśniał ich treść w samym kazaniu. Świadczą o tym liczne teksty rudymenarnych wiary w języku polskim wpisywane do kodeksów kaznodziejskich, m.in. do zachowanych rękopisów z postyllą *Sermones dominicales et festuales* spisana przez brata zakonnego Piotra z Miłosławia, jako materiał pomocniczy do kazań. Cytowany zbiór kazań na cały rok liturgiczny pochodzący z II połowy XV w., najbardziej popularna kolekcja *sermones ad populum* w Polsce późnego średniowiecza, stanowi podstawę źródłową niniejszej prezentacji.<sup>2</sup> Od XIII w. statuty synodalne powtarzają niezmiennie zalecenia dla duchowieństwa, by w każdą niedzielę odmawiać modlitwy codzienne: *Ave Maria* wraz z *Pater Noster* i *Credo* w kościele po polsku, a w środowisku niemieckim po niemiecku (*dicant publice in vulgari*), a nawet, jak można sądzić, w miejscowych dialektach, na przykład śląskich, czy „in prutenico“ w Państwie Krzyżackim, a nakaz ten powtarza się potem do końca średniowiecza.<sup>3</sup> Czyniono to zapewne na zasadzie

---

<sup>1</sup> Zob. np. twórczość Stanisława ze Skarbimierza wymienioną przez ROMANA MARIĘ ZAWADZKIEGO, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza*, Kraków 1979, s. 64–65, 71–72, 95. Stanisław głosił jednak kazania głównie dla kleru, gdzie objaśniał na kanwie modlitw różne zagadnienia pastoralne.

<sup>2</sup> Cod. Biblioteka Narodowa w Warszawie (BN) III 3021, f. 205ra; Cod. BN IV 3022, f. 91va–95ra, 144va–b, 196vb, 238vb, 261ra–va; Cod. Archiwum oo. paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie II 37, f. 283r–v; Cod. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Kórniku 53, f. 154r.

<sup>3</sup> Z dostępnej, choć nadal niewystarczającej wiedzy na temat liturgii kazania wiemy, że tuż przed kazaniem kaznodzieja najczęściej odmawiał *Ave Maria* wraz z ludem, ale główna część exhortacji następował tuż po kazaniu w czasie tzw. wypominek, które pojawiły się już od X w. i według PAWŁA SZCZANIECKIEGO, *Służba Boża w dawnej Polsce*, t. 2, Poznań–Lublin 1966, s. 121, stanowiły pierwszą



recytacji, czy wspólnego odmawiania z dbałością o literalną precyzję tekstu. Na dokładność recytacji zwracały uwagę statuty chełmskie (po 1434 r.), gdzie nakazywano

formę modlitwy kościelnej w języku narodowym. Składały się nań rudymenarne modlitwy, ogłoszenia świąt i postów, wypominki właściwe, czyli modlitwy za przedstawicieli stanu duchownego, świeckiego, w tym za króla, książąt, możnych, głównie dobroczyńców tego konkretnego kościoła, ciężarne kobiety, za żywych i zmarłych i wreszcie za siebie. Następnie za duchownym recytowano Pacierz (rudymenarne modlitwy), a w dalszej kolejności następowała Spowiedź Powszechna oraz recytacja Dekalogu. Tak w każdym razie przedstawia całą akcję kaznodziejską Cod. Biblioteki Jagiellońskiej (dalej cyt. BJ) 1299 relacjonowany przez ALEKSANDRA BRÜCKNERA, *Kazania średniowieczne*, cz. 1, Kraków 1895, s. 42–44 (79–81), choć zapewne panowała „wielka różnorodność zwyczajów”. W kazaniu: „In ascensione domini” z homiliarza biskupa praskiego z XII w. te właśnie wypominki nazywano pojęciem „praedicatio” w sensie odmawiania za kaznodzieją modlitw przez wiernych po właściwym kazaniu, kiedy kapłan mówił pierwszy, czyli przepowiadał (praedicat) podając intencję, a wierni po nim odpowiadali „Kyrie eleison”. *Das Homiliar des Bischofs von Prag. Saec. XII*, (ed.) FERDINAND HECHT, Prag 1863, s. 32. Inne dokumenty omówił i zestawiał PAWEŁ SZCHANIECKI, *Służba Boża w dawnej Polsce*, t. 2, s. 116–120; ponadto dobry wgląd dają dokumenty opublikowane przez JULIANA WOJTKOWSKIEGO, *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabułów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, Poznań 1965 (PTPN. Wydział Filologiczno-Filozoficzny. Prace Komisji Językoznawczej, t. 18. Zabytki języka i literatury polskiej, nr 7), s. 52–58; oraz Dekret biskupa Jakuba Świnki z 1285 r., in: *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, (ed.) IGNACY ZAKRZEWSKI, Poznań 1877, s. 511. Zawarte w omawianych kodeksach kaznodziejskich dodatki z tekstami modlitw, to, jak można sądzić, ślad takiej exhortacji. Spotykane we wklejkach rękopisów listy wspomnianych imion mogą pochodzić z not kaznodziei, który odczytywał z niej np. listy dobrodziejów kościoła itp. spisywane na dyptychach. O tym zwyczaju w kontekście zjawiska memorii traktuje OTTO GERHARD OEXLE, *Memoria i przekaz memoratywny we wczesnym średniowieczu*, in: Tenże, *Spółczesność średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000, s. 46–47. Ogólnie o liturgii kazania zob. ANTONI JULIAN NOWOWIEJSKI, *Msza Święta*, cz. 1, Warszawa 2001, s. 648–654; JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 1, Wien 1952, s. 583n. Uchwalały synodalne wymienia JERZY WOLNY, *Z dziejów katechezy*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: Średniowiecze, (ed.) Marian Rechowicz, Lublin 1974, s. 203, p. 46; TENŻE, *Materiały do nauczania wiary w Polsce średniowiecznej*, *Analecta Cracoviensia* 27/1995, s. 653–659; ZENON A. KLISZKO, *Przepisy synodalne w Polsce średniowiecznej o kaznodziejstwie*, *Studia Theologica Varsoviensia* 13/1975, s. 122, 124, 129, 134–136; ponadto STANISŁAW BYLINA, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 48–66; ANDRZEJ RADZIMIŃSKI, *Życie i obyczajowość średniowiecznego duchowieństwa*, Warszawa 2002, s. 123–124 (nauczanie „in trutinico”). Teksty takich modlitw w języku polskim zestawia *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*, (ed.) ROMAN POLLAK, Warszawa 1963, t. 1, s. 281–283; JAN ŁOŚ, *Początki piśmiennictwa polskiego*, Kraków 1922, s. 199n.; *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, (edd.) WIEŚLAW WYDRA, WOJCIECH RYSZARD RZEPKA, Wrocław–Łódź 1984, s. 23–30; *Kazania gnieźnieńskie*, (ed.) STEFAN VITEL-WIERCZYŃSKI, Poznań 1953, s. 145–152 (Teksty modlitewne). O nauczaniu i dymentów w kościele zachodnim: PETER GÖBL, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalls des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten 1880, s. 160–166; DIETER HARMENING, *Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter*, in: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Forschung*, hrsg. von Norbert Richard Wolf, Wiesbaden 1987, s. 91–102; MARIANNE G. BRISCOE, *Artes praedicandi*, Turnhout 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 61), s. 18, p. 10 (Constitutiones z 1281 r. arcybiskupa Peckhama); GEORGE H. RUSSELL, *Vernacular instruction for the Laity in the later Middle Ages*, *Journal of Religions History* 2/1962, s. 98–119; HERVÉ MARTIN, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge. 1350–1520*, Paris 1988, s. 295–315; JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Du bon usage de „Credo”*, in: *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome 1981, s. 337–361 (tu gl. s. 349), podkreśla za Pierre Marle Gy, że istniały dwa obszary kulturowe. W krajach romańskich in vulgari tylko wyjaśniano *Credo*, ale wierni recytowali je po łacinie. Natomiast w krajach niemieckich ze względu na obcość łaciny recytowano je tylko w językach narodowych. Teksty zestawiał BERND ADAM, *Vaterunserauslegungen in der Volkssprache (anonyme)*, in: *Die deutsche Lite-*

odmawiać modlitwę „de verbo ad verbum”.<sup>4</sup> Ostatnia uwaga służyła zapewne lepszemu zapamiętaniu i zrozumieniu treści, ale uwzględniała również wymóg pewnego formalizmu modlitwy.

W przekazie omawianych *Sermones dominicales et festuales* spisanych przez Piotra z Miłosławia, mamy jednak do czynienia z katechezą, rzecz można, wyższego stopnia. Kaznodzieja wyrażał w większym stopniu troskę o jakość prekacji, niż o znajomość formuł. Przemawiał bowiem, jak należy sądzić, do środowisk miejskich, gdzie poziom wiedzy w zakresie rudymentów wiary, choć zróżnicowany, nie zmuszał do takiej dydaktyki, która wszak była zarezerwowana dla prostej egzorty najczęściej poza kazaniem. Wyłożona niżej nauka dotyczyła ponadto modlitw w ogólności w tym również modlitw prywatnych. Celem dyskursu kaznodziejskiego nie była więc modlitwa jako taka, lecz dobra modlitwa. Zachęta do modlitwy, pouczenia o wartości prekacji, użyteczność modlitwy, korekta uchybień, to zasadnicza intencja kaznodziei. To również świadectwo bardziej wysublimowanych potrzeb audytorium stanowiącego ukształtowaną już klasę *homines orantes*. Nie jest wykluczone, że odbiorcą takiej katechezy mogły być bractwa religijne, a więc wspólnoty, od których wymagano pobożności bardziej pogłębionej i pełniejszego zaangażowania w praktykę pokuty i zadośćuczynienia.

Nauka o modlitwie wpisuje się bowiem w pokutniczy charakter nauczania kaznodziejskiego w ogólności. Zgodnie bowiem z założeniami IV Lateranum z 1215 r., celem kaznodziei było nakłonienie wiernych do konfesjonatu.<sup>5</sup> W liturgicznych zaleceniach Wilhelm Durand definiował wprost, że „po kazaniu odbywa się spowiedź”.<sup>6</sup> Oba pastoralne instrumenty były ze sobą ściśle powiązane, albowiem w zgodzie z definicją Humberta de Romanis „jakie ziarno jest zasiane w kazaniu, takie żniwo jest zebrane w spowiedzi”.<sup>7</sup> *Kazania świętokrzyskie* oraz *Kazania gnieźnieńskie* wielokrotnie nawołują do

---

ratur des Mittelalters. Verfasserlexikon, t. 10, Berlin-New York 1999, col. 170–182. Ciekawe wyznaczenie z rękopisu dawnej Cesarskiej Publicznej Biblioteki w Petersburgu Lat. I. Q. 298 cytuje ALEKSANDER BRÜCKNER, *Drobne zabytki języka polskiego XV wieku. Pieśni. Modlitwy. Glosy*, in: *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny*, t. 25, Kraków 1897, s. 273. Jeden z anonimowych autorów polskich wyznał w tym kontekście, że jest to konieczne, aby ci Polacy, co nie znają obcych języków, nie byli w ten sposób zwodzeni szczególnie w zrozumieniu artykułów wiary. („Liceat ergo et nobis Polonis ne ut vulgo dicitur ignorantes virtutum vocabulorum linquarum exterorum de facili paralogysemur et ab externis decipiamur neque nobis detrahatur amplius ideoque que salutis sunt necessaria et maxime de articulis fidei ut unusquisque ad obiecta respondere possit dicamus.”)

<sup>4</sup> *Statuta sinodalia dioecesis chelmensis*, (ed.) JAKUB SAWICKI, Lublin 1948 (Concilia Poloniae, t. 4), s. 168. Por. STANISŁAW BYLINA, *Chryścianizacja wsi polskiej*, s. 61. Wykład *Modlitwy Pańskiej* znajduje się również w *Rozmyślaniu o żywocie Pana Jezusa* tzw. *przemyskim. Podobizna rękopisu*, cap. XLIX, (ed.) STEFAN VRTEL-WIERCZYŃSKI, Warszawa 1952 (edycja fototypiczna), f. 273–279. Por. TADEUSZ DOBRZENIECKI, *Łacińskie źródła „Rozmyślenia przemyskiego”*, in: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 4, (ed.) Julian Lewański, Wrocław-Kraków 1969, s. 397–400.

<sup>5</sup> *Sobór laterański IV (1215)*, c. 10, in: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, (edd.) ARKADIUSZ BARON, HENRYK PIETRAS, Kraków 2003, s. 246–247; JEAN GAUDEMET, *Droits et obligations des laïcs d'après le IV<sup>e</sup> concile de Latran (1215)*, in: *Christianitas et cultura Europea. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, (ed.) Henryk Gapski, Lublin 1998, s. 86; NICOLE BÉRIOU, *Autour de Latran IV: la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in: *Pratiques de la confession*, Paris 1983, s. 73–93.

<sup>6</sup> *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum*, lib. 4, cap. XXVI, a. 5, (edd.) ANSELME DAVRIL, THIMOTHY M. THIBODEAU, Turnholt 1995 (Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis, t. 140), s. 374.

<sup>7</sup> „Per praedicationem enim seminatur, per confessionem vero colligitur fructus” – HUBERTUS DE ROMANIS, *Liber de eruditione praedicatorum*, a. 44, in: *Beati Humberti de Romanis quinti praedicatorum*

pokuty i spowiedzi szczególnie w okresie wielkich świąt.<sup>8</sup> W wykładni analizowanych kazań kaznodzieja i spowiednik stanowią nierozłączną parę katechetów, sług Bożych, którzy zapraszają wiernych na zrękowiny z wiarą oraz do sakramentu Eucharystii. Tworzą więc swoistą sztafetę, i w tym gronie przekazują sobie wiernych.<sup>9</sup> Jeśli kaznodzieja w innym miejscu dzielił tę drogę naprawy pokutnej na trzy etapy: skruchę, spowiedź i zadośćuczynienie, to tym samym wyznaczał kazaniu decydującą rolę w inicjacji, wejścia na drogę kruszenia sumień prowadzącą do decyzji o pokucie.

Modlitwa, post i jałmużna to właśnie konsekwencja postawy pokutniczej dobrego chrześcijanina. Łączy je ścisły związek, jak objaśniał kaznodzieja, gdyż karę za grzechy spowiednik zamienia na pokutę doczesną w formie modlitwy, postu i innych pobożnych uczynków.<sup>10</sup> Chodzi więc o triadę zadośćuczynienia, do której od XII w. wraz ze spowiedzią należały jedyne możliwe sposoby odpuszczania grzechów, czyli wedle Tomasza z Akwinu dobrowolne uczynki pokutne.<sup>11</sup>

To jednak nie wszystko. Kaznodzieja przypominał ponadto, że modlitwa jest z jednej strony naśladowaniem Zbawiciela i realizacją jego nauk. Wyraża szacunek wobec pośrednictwa aniołów, ułatwia czyny i nadaje im powagi. Z drugiej zaś strony podkreślał jej użyteczność w potrzebach życia doczesnego i pomoc w nieustannej walce z przeciwnościami losu.<sup>12</sup>

Dobłą okazją dla kaznodziei do pouczeń o modlitwie w ogólności, w tym również o modlitwach prywatnych był czas tak zwanych trzech dni krzyżowych (rogationes), w szczególnie sposób poświęcony liturgicznym modlitwom wiernych o dobry urodzaj. Kaznodziejska nauka o modlitwie, którą niżej prezentujemy, pochodzi w przeważającej mierze właśnie z kazań przeznaczonych na to święto. Z klimatu tych dni świątecznych

---

rum magistri generalis Opera de vita regulari, (ed.) Joachim Joseph Berthier, Romae 1889, t. 2, s. 479. Por. LESTER K. LITTLE, *Les techniques de la confession et la confession comme technique*, in: *Faire croire*, s. 78; ROBERTO RUSCONI, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle*, in: *Faire croire*, s. 67-85; JOHANNES BAPTIST SCHNEYER, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern*, München-Wien 1968, s. 28-34; E. JANE DEMPSAY DOUGLASS, *Justification in Late medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg*, Leiden 1966, s. 153-156; JAMES R. BLAETTLER, *Preaching the Power of Penitence in the Silos Baetus*, in: *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, Louvain-La Neuve 1998, s. 35-62; ANNE THAYER, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*, Aldershot 2002; DONALD L. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1983, s. 50-51.

<sup>8</sup> *Kazanie II: Na dzień ś. Katarzyny*, in: *Kazania t. zw. świętokrzyskie*, (edd.) JAN ŁOŚ, WŁADYSŁAW SEMKOWICZ, Kraków 1934, s. 28-29; *Kazanie III: Na dzień ś. Mikołaja*, in: *Kazania t. zw. świętokrzyskie*, s. 30-31; *Kazanie 4: O św. Marii Magdalenie*, in: *Kazania gnieźnieńskie*, Poznań 1953, s. 14-15; *Kazanie 5: O św. Wawrzyńcu*, in: *Kazania gnieźnieńskie*, s. 17; *Kazanie 6: O św. Bartłomieju*, in: *Kazania gnieźnieńskie*, s. 19.

<sup>9</sup> „Continue eos invitant venire ad nupcias sancte fidei speciei et caritatis ad sacramentum corporis Christi servi Dei praedicatorum et confessorum,” Sermo, nr 108: Dominica vicesima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 342ra.

<sup>10</sup> „Sacerdos tibi in confessione comutat in penitentiam temporalem, in oraciones, ieiunia et cetera opera pietatis,” Sermo, nr 117: De penitentia, Cod. BN III 3021, f. 376va.

<sup>11</sup> *Tomasz z Akwinu, Summa theologica, Supplementum III*, qu. 15, a. 3, (ed.) JOSEPHUS PECCI, t. 5, Paris 1926. s. 59-60. Por. JEAN DELUMEAU, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 281.

<sup>12</sup> „Nos admonet orare magna necessitas et continua pugna, que nos compellit,” Sermo, nr 65: Feria tertia Rogacionum, Cod. BN III 3021, f. 193va-b.

wyływały właśnie, jak zobaczymy, podkreślane przez kaznodzieję materialne, doczesne korzyści modlitwy.

Kaznodzieja wyznaczył cztery najważniejsze cechy dobrej modlitwy, których spełnienie jest warunkiem właściwej postawy modlitewnej. Modlitwa winna zatem zawierać prośbę o rzeczy użyteczne dla człowieka. Winna być ponadto nieustanna, poparta dobrymi uczynkami, a postawę oczekiwania korzyści nie może cechować pewność otrzymanych łask, lecz tylko pokorna prośba z nadzieją spełnienia.<sup>13</sup> Naukę tą uzupełnia dwanaście przeszkód dobrej modlitwy powołanych w innym miejscu za Wilhelmem Durandem, które częściowo z tym konceptem się pokrywają, choć dotyczą raczej wewnętrznej dyspozycji oranta niż treści modlitw. Są to więc: stan grzechu, wątpliwość w skuteczność prośby, błahe rzeczy, o które prosimy, lub niegodność osoby, za którą się wstawiamy, pogarda przykazaniami Bożymi, postawa niegodziwości wobec biednych, modlitwa w gniewie, uleganie diabelskim poduszczeniom odciągającym od modlitwy, zbyt małe pragnienie, niecierpliwość w oczekiwaniu wysłuchania, wiara że z powodu własnych zasług będzie się wysłuchanym, oraz brak wytrwałości w modlitwie.<sup>14</sup>

Troska kaznodziei to zatem wołanie o właściwe intencje modlitw prywatnych, w których prośby o rzeczy doczesne, materialne, o bogactwo czy godności, zdrowie czy wiedzę przeważały kosztem rzeczy ostatecznych. Mówca nie negował jednak takich prośb, choć upominał, że nie wypada prosić Boga jedynie o rzeczy małe. Wśród korzyści podkreślał ochronną, terapeutyczną moc modlitwy. Przekonywał, że prekacje uwalniają od chorób, przedłużają życie ziemskie, uwalniają od krzywdzących wyroków sądowych, pomagają w zamęcie świata i chronią przed śmiercią i udrękami, przed wrogiem i diabłem, i wreszcie pozyskują wiedzę.<sup>15</sup> W innym miejscu w kazaniu przypisywanym Janowi Szczeknie, kaznodzieja skuteczność takiej dobrej modlitwy odważył się przyrównać, mimo kontekstów przywołujących skojarzenia z jedną z nauk manticznych, do mocy szlachetnego kamienia o nazwie „panther“. W mniemaniu czeskiego kaznodziei dobra modlitwa posiada tyle sił, iloma kolorami błyska ów kamień, czyli zgodnie z ilością kolorów, dwieście virtutes. Jest wśród owych virtutes moc uzdrawiania ciała i duszy, wybawiania dusz z czyśćca, a nawet z piekła, budowania dobrej woli. Podobnie jak ów kamień oglądany o wschodzie Słońca przynosi zwycięstwo, człowiek już w młodości winien przyzwyczajać się do cnót, do modlitwy, jałmużny i postu, aby zwyciężać swoich nieprzyjaciół. Bez obiekcji porównywał więc znaną w naukach okultystycznych praktykę wpatrywania się w cudowny kamień trzymany w dłoni dla pozyskania jego właściwości do mocy modlitwy połączonej z czynami miłosierdzia szczególnie wobec

<sup>13</sup> „Necesse habemus habere quatuor condiciones. Prima, ut a deo petamus, quod licet deo dare et nobis fit utile recipere. [...] Secunda condicio, si volumus a Deo exaudire est assidua et constans petitio. [...] Tercia condicio, si volumus exaudire a deo est, ut fimus filij Dei per opera virtuosa et non filij dyaboli per opera viciosa. [...] Quarta condicio est, si desideramus a deo exaudiri, ut de meritis nostris nichil confidamus, sed in merita Christi et eius passionis et ut in nomine unigeniti filij eius sibi supplicemus,“ Sermo, nr 62: Dominica in Rogacionibus, Cod. BN III 3021, f. 186vb-187va.

<sup>14</sup> Sermo, nr 64: Feria secunda Rogacionum, Cod. BN III 3021, f. 191 rb-192 vb, gdzie również exemplum o modlitwie za niegodnego mnicha.

<sup>15</sup> „Liberat homines ab infirmitate corporis. [...] Prolongat vitam praesentem. [...] Eripit a vindicibus et principibus iniquibus et violentis. [...] Protegit a confusione mundi et a morte corporis et a tribulatione. [...] In bello triumphat. [...] Hostes spirituales, id est dyabulos fortiter expugnat. [...] Scienciam et cor docile a Deo impetrat,“ Sermo, nr 65: Feria tertia Rogacionum, Cod. BN III 3021, f. 194ra.

biednych, z jałmużną i postem.<sup>16</sup> Pewna niespójność pouczeń kaznodziejskich jest w tym wypadku tylko pozorna. Bój rozgrywa się zatem nie tyle o treści próśb godne lub niegodne, ile o intencje w modlitwie, o postawę pełną pokory i uniżenia, ufności i nadziei spełnienia. Postawa pewności dyskredytuje modlitwę i zamienia ją w rodzaj magicznego zaklęcia. Taki zarzut nie był bezzasadny. W praktyce modlitwnej spotykamy bowiem wiele prekacji, szczególnie nieliturgicznych, gdzie nadzieja pozyskania łask miesza się z całkowitą pewnością spełnienia. W modlitewnikach prywatnych z epoki (*libri horarum* lub *libri precum*), których burzliwy rozwój przypadł właśnie na późne średniowiecze, aż roi się od formuł tak zwanych pewnych modlitw, przeznaczonych do prywatnego użytku i odmawianych w ciągu dnia, które pozyskują łaski w sposób niechybny i całkowicie pewny.<sup>17</sup> W dotychczasowej literaturze przedmiotu niejednokrot-

<sup>16</sup> „Legitur in naturalibus rerum, quod panthera est lapis sic a bestia vocatur, quod est multorum colorum CC fere omnium. Hunc homo gestans in manu debet ipsum inspicere orto sole, ut victoriosissimus fit in omni re. Tot habet virtutes, quot colores. Per istas gemmam seu lapidem intelligitur oratio devota, que habet quatuor virtutes operantes in homine. Prima est, quod varijs coloribus decoratur. Sic oratio devota es munda confert sanitatem corporis. [...] Secunda virtutes (...) quod oratio debet fieri cum operibus misericordie largitatis et hoc conspectu pauperum. [...] Tercia virtus huius lapidis est, quod debeat inspicere fieri orto iam sole. Et sic victoriam tribuit contra hostes. Orto sole, id est in iuventute homo debet asvescere virtutibus et deum oracionibus, elemosinijs, ieunijs inspicere et victor suorum hostium erit. [...] Quarto virtus huius lapidis est, quod habet tot virtutes, quot colores per hoc intelligitur, quod oratio quanto est devotior tuanto apud deum est preciosior, quia homo per oracionem devotam trahit ad se deum patrem,“ Sermo, nr 69: Dominica infra octavas Ascensionis, Cod. BN III 3021, f. 201vb–202 ra. Z kolei na długiej liście takich łask Sermo, nr 65: Feria tertia Rogacionum, Cod. BN III 3021, f. 194va wymienia: „Liberat, augmentat homines oratio digna, impetrat, illustrat, vincit, fugat acta maligna, pascit, confirmat, potat, reparat, reservat, dat decus et ponit divino munere, munit, salvat, inflammat, placat, solacia donat, transfert et exaltat celum, paudendo coronat.“ Podobne właściwości objawia phiropholus, czyli porfir. Sermo, 62: Dominica in Rogacionibus, Cod. BN III 3021, f. 185ra–b. Por. MARIA KOWALCZYK, *Postylla De tempore w rękopisie B 13 Biblioteki oo. paulinów w Krakowie na Skalce*, *Studia Claromontana* 7/1987, s. 28.

<sup>17</sup> Pokażną część materiału źródłowego ze zbiorów śląskich opublikował JOSEF KLAPPER, *Das Gebet in Zauberglauben des Mittelalters. Aus schlesischen Quellen*, *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 18/1907, s. 5–41; TENŽE, *Altshlesische Schutzbriefe und Schutzgebete*, *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 30/1929, s. 134–179; TENŽE, *Das Volksgebet im schlesischen Mittelalter*, *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 34/1934, s. 85–117; TENŽE, *Volkskundliches in altshlesischen Gebetbüchern*, *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 18/1916, s. 34–70; TENŽE, *Das deutsche Privatgebet im ausgehenden Mittelalter*, *Korespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* 62/1914, s. 216n.; JACOB GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1876<sup>4</sup>, t. 3, s. 492–508; FRITZ PRADEL, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907; HANS FERDINAND MASSMANN, *Die deutschen Abschwörungs- Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom achten bis zum zwölften Jahrhundert*, Hildesheim 1969. Zob. ponadto VICTOR LEROQUAIS, *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliotheque Nationale*, t. 1–3, Paris 1927–1943, (tu gł. t. 1, s. III–XXXII); PFISTER, *Gebet*, w: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 3, Berlin–Leipzig 1930–1931, szp. 346–369; RÜHLE, *Gebetbuch*, szp. 369–371; Segens- und Zaubersprüche (ahd./frühenhd), in: VL, t. 8, Berlin 1992, szp. 314; 1042–1045; L. HÖDL, H. M. BIEDERMANN, *Gebet*, in: tamże, t. 4, szp. 1155–1159; J. M. PLOTZEK, *Gebetbuch*, w: tamże, t. 4, szp. 1159–1161; CURT F. BÜHLER, *Prayers and Charms in certain Middle English scrolls*, *Speculum* 39/1964, s. 270–278; GERARD ACHTEN, *Das christliche Gebetbuch im Mittelalter*, Berlin 1987; *Althochdeutsche Literatur. Mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen*, Frankfurt am Main 1989, s. 251–263 oraz ostatnio RICHARD KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1990, s. 69–75; URSZULA BORKOWSKA, *Chrześcijańskie modlitewniki w średniowieczu*, *Kwartalnik Historyczny* 92/1985, z. 3, s. 645–673; TEJ-

nie już wykazywano, że w treść wielu takich modlitewników, obok modlitw zgodnych z normami chrześcijańskimi, wpisywano szereg drobnych prekacji o charakterze nieliturgetycznym oraz tzw. *niezawodne modlitwy*, zwłaszcza o charakterze suffragiów, często o cechach apotropaicznych.<sup>18</sup> Taka modlitwa działa w sposób automatyczny. Wystarczyło ją tylko wypowiedzieć, aby pozyskać nagrodę „absque dubio”, jak zapewniali ich anonimowi autorzy.<sup>19</sup> Obecność pierwiastka materialnego w modlitwach prywatnych budziła więc pewne zaniepokojenie moralizatora, gdyż doczesne prośby prowadziły często do nadużyć, pomijania lub marginalizowania wątków duchowych oraz nadmiernej wiary w skuteczność samych słów z pominięciem woli Stwórcy, do którego były kierowane, i od którego jedynie należało oczekiwać spełnienia. Dlatego kaznodzieja pouczał, że o pomoc w potrzebach doczesnych można prosić tylko w trybie warunkowym (*condicionaliter*). Za wzór *homo orans* polecał więc trędowatego, który z pokorą i w trybie warunkowym prosił Zbawcę „Si vis potes me mundare” (Mt 8, 2).<sup>20</sup> Taką modlitwę miał zapewne na myśli jeden z kaznodziejów dominikańskich z XV w., gdyż jak zapewniał, tylko modlitwa czysta i pobożna „aures dei intrat”.<sup>21</sup> Zbyt usilne prośby graniczące z wymuszaniem woli Stwórcy, z nadmiernym pragnieniem łask lub dostąpienia cudów, nie znajdowały aprobaty u moralizatora.

Modlitwa to nie tylko słowa, lecz również wewnętrzna dyspozycja i właściwe zewnętrzne zachowania, odpowiednie gesty, intonacja głosu, spojrzenie, postawa ciała.

---

ŻE, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1999, s. 255–263, gdzie dalsza obszerna literatura zagadnienia oraz ostatnio we współczesnym folklorze ANNA BRZOZOWSKA-KRAJKA, *Między magią a religią. O modlitewkach ludowych*, in: *Folklor – sacrum – religia*, (edd.) Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 183–199; HANS-WALTHER STORK, *Die Frömmigkeit des Einzelnen. Illustrierte Gebetbücher des Mittelalters*, in: *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studententage*, hg. von Bernd Jaspert, Paderborn 1995, s. 217–247, gdzie obszerna bibliografia modlitewników; TERESA MICHAŁOWSKA, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 31–35. Badania w tej mierze podsumowała ostatnio EDINA BOZOKY, *Charmes et prières apotropaiques*, Turnhout 2003 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 86), s. 9–29, gdzie bogata bibliografia i źródła. Za zwrócenie uwagi na wymienioną pracę dziękuję dr Jerzemu Kaliszukowi. Zob. ponadto: *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (Ve–XVe siècles). Textes traduits et commentés*, (edd.) NICOLE BÉRIOU, JACQUES BERLIOZ, JEAN LONGÈRE, Turnhout 1991.

<sup>18</sup> FRANZ XAVER HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, München 1952, s. 109–160; VICTOR LEROQUAIS, *Les livres d'Heures*, t. 1, s. XXXI; RYSZARD GANSZYNIEC, *O modlitewniku Władysława*, in: *Modlitewnik Władysława Warneńczyka*, (edd.) Ludwik Bernacki, Ryszard Ganszyniec, Władysław Podlacha, Kraków 1928, s. 79, który takie modlitwy nazywa „amuletowymi i legendarnymi”.

<sup>19</sup> KRZYSZTOF BRACHA, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa 1999, s. 176–177.

<sup>20</sup> Sermo, nr 26: Dominica secunda post octavam Epiphaniae, Cod. BN III 3021, f. 62ra: „Ideo dixit condicionaliter: ‚Si vis potes me mundare’ (Mt 8, 2)”; Sermo, nr 27: Dominica secunda post octavam Epiphaniae, f. 64va: „per hunc leprosum dedit nobis documentum condicionaliter orandi pro bonis temporalibus. Ut sic oremus: bone deus, si michi est salutare, concede, quod peto. Hec enim est ordinatissima oratio, dum tantum petitur, quod Deus vult concedere, ut nec alia importunitate sathagat in fluctare dominum ad concedendum postulata, quam ad suam voluntatem refere, quod petitur. Sic petem est omnibus concessum. Domine si vis potes michi dare, quod quero, tu scis, si michi bonum est.”

<sup>21</sup> *Głosy polskie rękopisu Sermones de tempore et de sanctis nr XV 32, Biblioteki oo. Dominikanów w Krakowie z drugiej połowy XV wieku*, (edd.) ROMAN LASKOWSKI, JÓZEF RECZEK, Wrocław–Kraków 1968, s. 61.

Praktyczna rada uczyła wiernych, jak winni się modlić w czasie nabożeństwa, choć jej reguły były równie aktualne podczas modlitwy w zaciszu domowym. „Jeśli jesteś na mszy, miej oczy pobożnie usposobione, a unikaj rozpraszania się w stronę rzeczy niestosownych. Ukłęknij przed ołtarzem z czcią odmawiając modlitwę do świętych pokornie i pobożnie, byś nie był dla innych zgorszeniem, lecz raczej przykładem. Miej przed oczyma swoje złe czyny i prawe uczynki innych, nie rozmyślaj o swoich dobrych uczynkach lub złych czynach swoich bliźnich, lecz ze wszystkiego oddaj chwałę Bogu i jego imieniu i bojaźliwie z serca swego proś o łaskę, mówiąc: „Boże bądź litościw mnie grzesznemu.“<sup>22</sup> W innym miejscu przypominał ponownie, jak ważną rolę spełnia w modlitwie spojrzenie, oczy i ich dyspozycja. Wzrok skierowany w dół jest wyrazem unikania widoku rzeczy niestosownych i gestem przydatnym dla lepszego skupienia myśli. Podobnie wzrok uniesiony w górę jest przejawem pragnienia widzenia ojczyzny niebieskiej.<sup>23</sup> Pobożne patrzenie w modlitwie porusza zatem źrenice tylko po linii wertykalnej, by padać ostatecznie na swoich biegunach, w dół dla uniżenia przed marnością świata ziemskiego, w górę dla pragnienia życia niebieskiego. Patrzenie horyzontalne, które wyraża afirmację świata materialnego, ulega w modlitwie zniesieniu. Tło symboliczne skrywa również gest bicia się w piersi z rzewnym płaczem, czym wierni wyraża pokorne wyznanie win. „Percutiens pectus“ praktykowała podczas modlitwy księżna Gertruda, a jeszcze w XIII w. Cezary z Heisterbach uznawał go wraz z prostracją przed wejściem do kościołów za gest charakterystyczny dla Polaków.<sup>24</sup> Wyjaśnienie gestykulacji bicia się w piersi wpisanej w charakter pokutniczy uzyskało w wykładni kaznodziejskiej zgoła anatomiczne uzasadnienie, gdyż serce spoczywa pod piersią. Jednocześnie wraz z parą oczu serce właśnie jest postrzegane za praźródło grzechów.<sup>25</sup> Prostracja to z kolei przeciwieństwo postawy wyprostowanej symbolizującej pychę.<sup>26</sup> Głębokie pochYLENIA korpusu lub całkowite rozciągnięcie ciała na ziemi przez stulecia wczesnego i pełnego średniowiecza było uważane za formę pełnego klęczenia wyraża-

<sup>22</sup> „Si es in officio ecclesiastico, attende, ut te devote habeas oculos tuos in missa prohibeas, ne visus tuas ad illicita diffundatur. Circa altare reverenter flectes, suffragia sanctorum humiliter et devote implorando, ne sis alijs in scandalum, sed pocius in exemplum semper habeas pro oculis mala facta tua et bona aliarum nec considera bona, que feceris, nec mala aliorum. Sed de omnibus da gloriam Deo et nomini eius et timidens praecordia tua veniam pete dicens, supplici mente: „Deus propitius esto michi peccatori“ (Łk 18, 13),“ Sermo, nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 306rb.

<sup>23</sup> „Ex humilitate oculos nostros, cum oramus ad terram devote deprimanus. Ne ad illicita diffundatur. [...] Quandoque eciam ex desiderio et fervore illius patrie celestis oculos nostros sursum levare debemus,“ Sermo, nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, f. Cod. BN III 3021, 308va.

<sup>24</sup> *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, (ed.) MAŁGORZATA H. MALEWICZ, BRYGIDA KÜRBIS, Kraków 2002, s. 137; KAZIMIERZ DOBROWOLSKI, *Przyczynki z dziejów średniowiecznej kultury polskiej z rękopisu szczyrzyckiego*, in: *Studia staropolskie*. Księga ku czci Aleksandra Brücknera, Kraków 1928, s. 40; PAWEŁ SZZANIECKI, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: Średniowiecze, s. 317.

<sup>25</sup> „Non est alia causa peccati, nisi oculi mei et cor meum parvum, sub hoc pectore quiescens. Ut dicitur Mt. XV: De corde procedit omne bonum et eciam malum, ut sunt male cogitaciones, adulteria, homicidia etc.,“ Sermo, nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 308va-b.

<sup>26</sup> „Oraciones singulorum tam pharisei quam publicani Phariseus intrans in templum posuit se ante altare, nec genua flexit, sed stans oravit. In quo maximam elacionem in se ostendit,“ Sermo nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 307va-b; Sermo, nr 65: Feria tertia Rogationum, f. 194va.

jącego żarliwą modlitwą i głęboką adorację. W ten sposób głębia gestu harmonizowała z głębią wewnętrznej przemiany. W rodzimych przekazach gest ten pojawia się najwcześniej w *Modlitewniku Gertrudy*, w pouczeniu „genua flectendo cum capite deuoluto in terra”.<sup>27</sup> Kaznodzieja ów gest odczytywał jako wyraz pokory i uniżenia. W opozycji do postawy stojącej faryzeuszki i reprezentującej najwyższą pychę (*maxima elatio*) przeciwstawiał podobne gesty samego Jezusa oraz Trzech Magów w znanym geście adoracji, kiedy „prociderunt in terra et Christum adoraverunt et munera ei obtulerunt”.<sup>28</sup> Mówca mówił zatem o scenie adoracji na kolanach, która od X w. wyparła adorację Magów na stojąco i powoli zmieniła znaczenie tego gestu pod wpływem ceremonii feudalnej.<sup>29</sup> Postawa stojąca w czasach współczesnych autorowi reprezentowała już anachronizm, gest kojarzony z pychą faryzeuszki czasów Nowego Testamentu i postawą przeciwników wiary, a nie z pokorą dobrych chrześcijan naśladowców i sług Chrystusa. „Humiliter procidentes in terram” to ci, którzy nie tylko przyjmują postawę modlitewną zharmonizowaną z wewnętrzną dyspozycją, lecz również manifestują przynależność do wyznania, do naśladowców i sług Chrystusa, do kultury. Wydaje się jednak, że w praktyce liturgicznej prostratio w późnym średniowieczu miało mniejsze zastosowanie na rzecz klęczenia z wyprostowanym korpusem i ze złożonymi rękami, czyli wedle wzoru gestu wasalnego, co umożliwiało śledzenie toku liturgicznego i wpatrywanie się na ołtarz lub święte obrazy.<sup>30</sup> Potwierdza to już poprzedzająca ten okres ikonografia.<sup>31</sup>

Dobry chrześcijanin modlił się zatem, jak czytamy, nie tylko ustami czy oczami, lecz zgoła całym ciałem. Towarzyszące gesty obrazują skruchę, pokorę i uniżenie. Choć kaznodzieja o tym nie wspominał, to przecież modlitwie towarzyszy gest przeżegnania się znakiem krzyża, który ma swoją odrębną treść symboliczną i swoją autono-

<sup>27</sup> *Modlitwy księżnej Gertrudy*, s. 137, oraz „tibi inclino ceruicem, tibi genua flecto”, s. 133. Por. PAWEŁ SZCZANIECKI, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.*, t. 1, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 219; PRZEMYSŁAW MROZOWSKI, *Kłęczenie w kulturze Zachodu średniowiecznego: gest ekspiacji - postawa modlitewna*, *Kwartalnik Historyczny* 95/1988, s. 46, 48; É. BERTAUD, *Génuflexions et méta-nies*, in: *Dictionnaire de spiritualité et mystique. Doctrine et histoire*, t. 6, Paris 1967, s. 213-226.

<sup>28</sup> Sermo nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 307 va.

<sup>29</sup> ADOLF WEISS, *Drei Könige*, in: *Lexikon der christliche Ikonographie*, Bd. 1, Rom-Wien 1968, s. 539-544. W sztuce polskiej dominowała jednak scena z jednym klęczącym magiem. Zob. JERZY KALISZUK, *Mędrcy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2005, s. 199.

<sup>30</sup> PAWEŁ SZCZANIECKI, *Nauka o modlitwie*, s. 316; PRZEMYSŁAW MROZOWSKI, *Kłęczenie*, s. 56; ALEKSANDRA WITKOWSKA, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 200 wymienia zaś całą gamę: stanie, klęczenie, padanie na ziemię oraz leżenie krzyżem, a więc formy wcześniejsze praktykowane jeszcze w bardziej ekspresyjnej pobożności pątniczej o cechach suplikacji i wyrażającej ekspiację i ofiarę.

<sup>31</sup> *Proskinesis*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 3, Rom-Wien 1971, s. 462-465; MICHAEL KUNZLER, *Prostration*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg im Breisgau-Wien<sup>3</sup> 1999, s. 648; GEORGES DUBY, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, Warszawa 1986, s. 57, oraz przykłady tzw. pozy oranta z uniesioną głową i wyciągniętymi rękami w kierunku Ukrzyżowanego lub do nieba na wyobrażeniach napieczętych książąt piastowskich. ZENON PIECH, *Ikonografia pieczęci Piastów*, Kraków 1993, s. 120-123; TENŻE, *Pieczęć Leszka Czarnego z przedstawieniem św. Stanisława. Próba interpretacji*, *Analecta Cracoviensia* 15/1983, s. 331-343; TADEUSZ DOBRZENIECKI, *Średniowieczny portret w sakralnej sztuce polskiej*, *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie* 13/1969, s. 11-149; LECH KALINOWSKI, *Romańska posadzka z rytami figuralnymi w krypcie kolegiaty wiślickiej*, in: Tenże, *Speculum artis. Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, Warszawa 1989, s. 175-214.



miczną duchową semantykę oraz doczesną, ochronną wartość.<sup>32</sup> Zwróćmy uwagę, że w modlitwie aktywizacji podlegają te części ciała, którym jednocześnie kaznodzieja przypisywał w innym miejscu podatność na grzech. Wszystko to, co w ludzkim ciele służy wyrażaniu pobożnej postawy, a w codziennym życiu jest narażone na zły wpływ świata zewnętrznego, oczy, usta uważane za otwory bądź furtki ciała ludzkiego lub postawa wyprostowana muszą być w modlitwie odpowiednio odmienione, oczyszczone lub poniżone, by wyrażały wewnętrzne usposobienie, i stały się choć przez moment pobożnym narzędziem, ideowym znakiem wiary.<sup>33</sup> Zwykle funkcje poznawcze oczu, ust bądź stojąca postawa ciała zostały na czas modlitwy zniesione na rzecz pobożnej manifestacji pokory i pokuty. Język ciała oranta jest zatem jednym wielkim komunikatem, czytelną mapą pokory i uniżenia, z której Stwórca odczytuje pobożne intencje dobrego chrześcijanina. *Homo orans* wyrażał najpełniej przekonanie epoki, że zewnętrzny wygląd ciała i jego postawa pozostaje w harmonii z wewnętrzną dyspozycją człowieka.<sup>34</sup> Nasz kaznodzieja rozróżniał z tych względów modlitwę do Boga pełną uczuć do Stwórcy i pogardy wobec siebie samego oraz modlitwę z uwielbieniem siebie samego z powodu pychy. W tym drugim przypadku pycha, która panuje w myślach ujawniała się w głosie, w czynach lub w geście ciała i oznaczała niedyspozycję wewnętrzną. Niedyspozycja ciała, w postawie lub w chodzie jest bowiem znakiem pysznych myśli, jak wyjaśniał kaznodzieja za Augustynem.<sup>35</sup> Po przeciwnej więc stronie spojrzenie wbite w ziemię lub uniesione ku niebu w modlitwie przywołało na myśl wertykalny kurs chrześcijańskiego żywota, symbolizowało pokorne poddanie się woli Stwórcy, który jak wierzone, dostrzega wpatrzone w niebo lub w jego wizerunek oczy oranta i całą jego postać oraz słyszy jego słowa.<sup>36</sup> Oczy Zbawiciela widzą bowiem wszystko, jak zapewniał sam kaznodzieja w innym miejscu wykładając naukę o opatrności Bożej.<sup>37</sup> W późniejszej plastyce nowożytnej idee tę wyrażały tzw. „oczy Boże“ czy „oko opatrności“, element programu ikonograficznego kościelnych wnętrz lub jak u Hieronima Boscha dla przedstawienia siedmiu grzechów głównych z ostrzegającą sentencją „Cave,

<sup>32</sup> O geście przeżegnania się w kontekście znaku krzyża JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalters*, Stuttgart 1992, s. 304–311; STANISŁAW KOBIELUS, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 247–249; oraz ogólnie o symbolice znaku krzyża FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte der Kreuzzeichens*, Jahrbuch für Antike und Christentum 1–10, 1958–1967.

<sup>33</sup> ROBERT MUCHENBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1978, s. 92–101; ALICJA KOZŁOWSKA, *Średniowieczne traktaty De natura corporis humani*, Studia Warmińskie 29/1992, s. 83–90.

<sup>34</sup> SYMPHOSIUS AMALARIUS, *De ecclesiasticis officiis*, lib. 3, cap. 28, PL 105, col. 1147, określał, że „oratio interna solet demonstrari per habitum corporis“.

<sup>35</sup> „Deus gracias ago tibi, difficile est ut superbia, que regnat in mente non erumpat in voce, in opere vel in gestu corporis est signum indisposicione mentis, hoc est si homo disposuit se in corpore elacione aliqua in habitu vel in incessu, signum est elate mentis,“ Sermo, nr 98: Dominica undecima post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 307vb.

<sup>36</sup> PAWEŁ SZCZANIECKI, *Gest modlitewny w późnym średniowieczu*, in: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, (ed.) Bronisław Geremek, Wrocław–Gdańsk 1978, s. 42.

<sup>37</sup> „in oculis domini est spectabilitas opactrnosc, quia tam circumspectus est, quod omnia videt et non est locus, ubi se quis posset absconde cirumspeccioni sue, quocumque homo se dimittit et quodcumque homo facit, ipse videt. Proverb. XVI: Omnis vie hominum patent oculis eius, quia in omni loco contemplantur oculi domini bonos et malos,“ Sermo, nr 113: Dominica vicesima quinta post s. Trinitatis, Cod. BN III 3021, f. 359ra.

cave, Dominus videt“ bądź słowa modlitw z prośbą, by stanąć na oczach bożych.<sup>38</sup> Jeśli *motus corporis* odzwierciedlał *motus animi*, to podniesione oczy oranta wyrażały usposobienie duszy, wznoszenie jej do Jahwe, tak jak czynił to król Dawid modląc się „Ku tobie, Jahwe, wnoszę moją duszę,“ Ps. 25 (24), 1. Tą wzorcową akcją modlitewną ukazywały m. in. sceny miniatur ksiąg liturgicznych w inicjale A na pierwszą niedzielę Adwentu, którą rozpoczynał się kalendarz liturgiczny. I wreszcie kierunek góra – dół przywodził pamięć o ruchu dusz w koncepcji chrześcijańskiej oraz o dualnym charakterze egzystencji, rozgrywanej między dwoma biegunami ziemskim i niebiańskim.<sup>39</sup> Podobny kierunek symbolizowało klękanie i wstawanie, co św. Bazyli Wielki wyjaśniał jako „rzucanie na ziemię przez grzech i podnoszenie do nieba przez miłość“.<sup>40</sup> Gest nadawał ekspresji ludzkiej powierzchowności, zawierał więc przekaz o stanie wewnętrznego usposobienia, upokarzał ciało, ale też był wartością samą w sobie jako język pobożnej artykulacji.

To jednak nie wszystko. Dobra modlitwa spełnia się, jak słyszeliśmy wyżej, w związku z jałmużną i postem, w czym kaznodzieja kontynuował tradycyjne pouczenia moralizatorów z epoki. Związek jałmużny i postu z modlitwą oddaje parabola służebnic (*ancille*) lub skrzydeł (*ale*) modlitwy (Tb. 12, 8-13).<sup>41</sup> Wymowność tych alegorii sugeruje, że dopiero dzięki nim modlitwa jest zanoszona lub wieziona do Stwórcy. Taki kontekst przypomina myślenie o modlitwie jako ofercie na podobieństwo bytu materialnego. Przypomnijmy, że praktyce modlitwowej nie był obcy pewien akcent uprzedmiotowienia modlitwy w formie składanego w geście ofiarnym wotum – figuratywnej manifestacji zanoszonej prośby. Zrodzony ze zmaterializowanego stosunku do sacrum związek stanowił, że przedmiot modlitwowej prośby i jej ofiarny charakter ulegał wizualizacji, a sama modlitwa materializacji.<sup>42</sup>

Modlitwa według kaznodziei, to zatem postawa duchowa, która przeszywa ciało i duszę i usposabia wewnętrznie. Intencją kaznodziei nie było sprawdzanie znajomo-

<sup>38</sup> LORE KAUTE, JOSEF LIEBALL, *Auge, Auge Gottes*, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, Rom-Wien 1968, s. 222-223; JEAN DELUMEAU, *Grzech i strach*, s. 342, 346.

<sup>39</sup> EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*, Warszawa 1988, s. 428, podkreślał w tym kontekście opozycję horyzontalnego błakania się dusz w tradycji pogańskiej.

<sup>40</sup> S. P. N. BASILI *Liber de Spiritu Sancto*, in: Tenże, *Opera omnia*, PG 32, Parisiis 1886, s. 1148.

<sup>41</sup> „Bona est oratio cum ieiunia et elemosina (...) Et si volumus, ut exaudiatur, adhibemus duas virgines, scilicet elemosinam sanctam et ieiunium sacrum (...) Si cupitis vos a rege celi exaudire in oracionibus vestris imitatis vos paraecedere hanc ancillam, scilicet elemosinam exaudiatis nos prius elemosinam nobis largientes. [...] Secunda ancilla, que sequitur oraciones et colligit virtutes. Et dicitur ieiunium sacrum,“ Sermo, nr 41: Dominica quarta in Quadragesima, Cod. BN III 3021, f. 110vb-111rb; „Bona est oratio cum ieiunio et elemosina. Hec sunt etenim due ale oracionis, que perducunt eam ante conspectum eternum regis,“ Sermo, nr 65: Feria tertia Rogacionum, Cod. BN III 3021, f. 193ra.

<sup>42</sup> LENZ KRISS-RETTENBECK, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1963, s. 93-112, gdzie również obszerny materiał ikonograficzny; TENŹE, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich-Freiburg im Breisgau 1972; TENŹE, *Das Votivbild*, München 1961; LEOPOLD SCHMIDT, *Wachsofper. Zur Geschichte der Darbringung geformten Wachses im Mittelalter*, in: Tenże, *Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten. Gebilde. Gebärden*, Berlin 1966, s. 228-239; TENŹE, *Wallfahrtsforschung und Volkskunde*, in: *Religiöse Volkskunde*, München 1964, s. 47-67. Pozostałą literaturę zestawia praca *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hrsg. von LENZ KRISS-RETTENBECK, GERDA MÖHLER, München 1984, s. 543-568. Ponadto zob. JACEK OLĘDZKI, *Wota woskowe i srebrne w wiejskiej obrzędowości religijnej*, *Roczniki Socjologii Wsi* 8/1968, s. 171-188; KRZYSZTOF BRACHA, *Mierzenie nicią i ważenie ciała. O pewnej praktyce wotywniej w średniowieczu*, *Roczniki Humanistyczne* 48/2000, z. 2, s. 61-72.

ści lub przypominanie bądź wyjaśnianie tekstu rudymenarnych modlitw, jak w czasie prostej exhortacji, lecz raczej teologia modlitwy, wizualizacja prekacji za pomocą towarzyszących gestów i szerzej zewnętrznych zachowań. To świadectwo, że przemawiał do audytorium bardziej wymagającego i oczekującego od nauczyciela wysublimowanej nauki *artis orandi*.

## **Papežské odpustkové listiny pro země středovýchodní Evropy za pontifikátu Bonifáce IX. (1389–1404)** *Pokus o kvantitativní srovnání*

JAN HRDINA (Praha)

„Obchod s odpustky byl v té době nejvýnosnější daní. Činil z církve jakousi všeobecnou pojišťovnu spásy, která zahrnovala kdekoho a jejíž síti nikdo neunikl. Zakotvil u nás hlavně za Bonifáce IX.“<sup>1</sup> Těmito vzletnými slovy popsal s mírnou nadsázkou historik František M. Bartoš všudypřítomnost odpustků v Čechách na přelomu 14. a 15. století. Ve zkratce upozornil na úlohu, která při jejich udělování připadla následovníkům sv. Petra, na jehož stolci tehdy seděl energický Neapolitán Bonifác IX. (1389–1404).

Pontifikát Bonifáce IX. představoval v historii pozdně středověkého odpustkového systému přelomové období. Papežové období velkého západního schizmatu využili v dosud nebyvalé míře odpustky nejen jako tradiční alternativní možnost pokání, ale především coby mimořádný zdroj financí, které investovali do stabilizace papežského dominia a úspěšného boje proti avignonskému soupeři. V odpustkovém systému ovlivněném institutem jubilejních let se propojil duchovní a materiální aspekt.<sup>2</sup>

V tomto příspěvku se pokusím nastínit vliv římského papežství a papežské kanceláře i komory jako ústředních správních a finančních orgánů na jednotlivé středoevropské země na příkladu emise papežských odpustkových listin. Z ptací perspektivy pohléd-

<sup>1</sup> FRANTIŠEK M. BARTOŠ, *Čechy v době Husové (1378–1415)*, Praha 1947, s. 353.

<sup>2</sup> K postavě Bonifáce IX. ARNOLD ESCH, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*, Tübingen 1969 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 29); TÝŽ, *Bonifacio IX.*, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, díl 12, Roma 1970, s. 170–183; TÝŽ, *Bonifacio IX.*, in: *Enciclopedia dei Papi*, díl 2, Roma 2000, s. 570–581. Relevantní bibliografie se nalézá v jubilejním sborníku: *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, (edd.) ROBERTO DELLE DONNE, ANDREA ZORZI, Firenze 2002, dostupná také na <http://www.rm.unina.it/ebook/biblioesch.htm>. K odpustkům za Bonifácova pontifikátu NIKOLAUS PAULUS, *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Paderborn 1923, Darmstadt 2000<sup>2</sup>, s. 132–135; MAX JANSEN, *Papst Bonifatius IX. (1389–1404) und seine Beziehungen zur deutschen Kirche*, Freiburg im Breisgau 1904, s. 136–178; přelomově KARLHEINZ FRANKL, *Papstschisma und Frömmigkeit. Die „Ad instar-Ablässe“*, *Römische Quartalsschrift* 72/1977, s. 57–124, s. 184–247. Finanční přínos odpustků napojený na duchovní potenciál Říma zhodnotil JEAN FAVIER, *Les finances pontificales à l'époque du grand schisme d'occident (1378–1409)*, Paris 1966, s. 591–598.

nu na tři historické celky (české, polské a uherské království), které tvoří jádro tzv. středověchodní či „mladší“ Evropy a po několik desítek let jsou objektem nejrůznějších historických komparací,<sup>3</sup> při hledání odpovědi na otázku: Jakým způsobem tyto země reagovaly na proměny odpustkového systému na přelomu 14. a 15. století? Na papežské indulgence si dovoluji se dívat jako na „objekt“ pohybující se v kategoriích nabídky (emise jednotlivých papežů) a poptávky (zájem příjemců). Tato prvotní analýza je zaměřena především na hledání časových a prostorových souvislostí, stranou ponechávám hlubší společenskou podmíněnost recepce odpustků.<sup>4</sup>

### Prameny – papežská registra a jejich dochování, typy odpustkových listin

Papežské odpustkové listiny na přelomu 14. a 15. století byly formulovány podle sevrěného kuriálního stylu (*stilus curiae*) a upraveny v kancelářských regulích. Duchovenské instituci, která o ně zažádala, zakládaly právo poskytnout odpustky vázané k beneficiu, zpravidla farního nebo řádového kostela, ale i kaple nebo oltáře. Skutečnými příjemci odpustků byla masa bezejmenných věřících (adresa zněla: *omnibus christi fidelibus*), kteří je mohli u takto privilegovaných svatyní získat ve výši jednoho až dvanácti let odpouštěných trestů za spáchané hříchy, z nichž se předtím káli a zpovídali. Výběr slavnostních dní v těchto tzv. tarifních odpustcích závisel jen v malé míře na vůli prosebníka. Bonifác navázal na kancelářské řady svých předchůdců a udílení spirituálních milostí spojil pouze s některými, zpravidla nejvýznamnějšími festiviti církevního roku. Pevný kánon sestával především z christologických a mariánských svátků, dále Jana Křtitele, knížat apoštolů sv. Petra a Pavla, Všech svatých, včetně jejich oktávů, a konečně i patrocinia a dne posvěcení příslušného kostela.<sup>5</sup> V prvních letech pontifikátu se ještě výrazněji uplatňovalo hledisko výjimečnosti, neboť významné dny se často shodovaly pouze s poutí a/nebo posvěcením církevní instituce, tak jak to bylo obvyklé

<sup>3</sup> Klasikem tohoto pojetí je JERZY KŁOCZOWSKI, *Europa Środkowoschodnia w przestrzeni europejskiej*, in: *Europa Środkowoschodnia od X do XVIII wieku – jedność czy różnorodność*, (edd.) Krzysztof Baczkowski, Jacek Smolucha, Kraków 2005, s. 9–23 (s literaturou); JERZY KŁOCZOWSKI, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984; upravené vydání pod titulem *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

<sup>4</sup> Podrobné zpracování bude součástí připravované knihy. K tématu prozatím: JAN HRDINA, *I diplomati pontifici di indulgenza e le circostanze relative alla loro ricezione nei paesi dell'Europa centrale e settentrionale (e occidentale) negli anni 1342–1417*, Bolletino dell'Istituto storico Ceco di Roma 4/2004, s. 96–105; TÝŽ, *Päpstliche Ablässe im Reich unter dem Pontifikat Bonifaz' IX. (1389–1404). Erste quantitative Ergebnisse*, in: *Wallfahrt und Reformation. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit*, (edd.) Jan Hrdina, Hartmut Kühne, Thomas T. Müller, Frankfurt am Main 2007, s. 109–130; EVA DOLEŽALOVÁ, JAN HRDINA, FRANTIŠEK ŠMAHEL, ZDENĚK UHLÍŘ, *The Reception and Criticism of Indulgences in the Late Medieval Czech Lands*, in: *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, (ed.) R. N. Swanson, Leiden–Boston 2006, s. 100–145.

<sup>5</sup> EMIL VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae cancellarie apostolicae: die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V.*, Innsbruck 1888, s. 17, č. 17; nařízení Urbana V. z roku 1363: „pro visitantibus tantum dentur solum festivitates sequentes, videlicet septem domini nostri et quatuor b. Marie, b. Ioannis Baptiste, b. Petri et Pauli apostolorum, celebritas omnium sanctorum nec non sancti sub cuius vocabulo ecclesia est fundata, in dedicatione ipsius ecclesie et octave dictarum festivitatuum octavas habencium, etiam si alie festivitates plures supra dictis petantur; et si pauciores petantur, habeant predictas, etiam non sunt petite.“ *Repertorium Germanicum: Verzeichnis der in den päpstlichen Registern*

po celé 13. století.<sup>6</sup> V souladu s tradicí sahající k prapočátkům odpustků se jejich udělení vázalo na splnění předepsaných podmínek: nejčastěji návštěvy kostela a poskytnutí almužny o nespecifikované výši podle sociálního postavení kajcníka.<sup>7</sup>

Vydaná listina zpravidla vešla v opise do papežských register, jichž se z pontifikátu Bonifáce IX. dodnes dochovalo 119 svazků v řadě *Registra Lateranensia*.<sup>8</sup> Potřeba zpětného vyhledání zaznamenané listiny vnesla do registrování vydávaných písemností pevný řád, který se již v průběhu 13. století odrazil ve vytváření více či méně specializovaných svazků register.<sup>9</sup> Odpustkové listiny byly téměř s železnou pravidelností evidovány ve věcném celku s názvem *De diversis formis*.<sup>10</sup> Úřední knihy ale zdaleka neodráží původní stav registratury, která v ideálním stavu čítala 228 svazků.<sup>11</sup> Jistou náhradu představují výpisy z lateránských register, které pořídil kolem roku 1633 Alexander Raynaldi, kustod vatikánské knihovny.<sup>12</sup> Slavný církevní historik provedl téměř ze dvou set úředních knih výstižně, leč pouze velmi výběrově (asi 10 %) registrové výtahy listin ze 37 dnes ztracených svazků. Registra zanikla při násilném transportu papežského archivu do Paříže v letech 1815–1817.<sup>13</sup> Raynaldiho excerpta obohatila výzkum o 94 odpustků, pro něž nelze více shledat původní rukopisný záznam.

Přesný počet žádostí o udělení odpustků zůstává vatikánskému badateli nad registraturou Bonifáce IX. utajen, neboť mu až na pověstnou výjimku není dopřáno nahléd-

*und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation*, svazek 2: *Urban VI., Bonifaz IX., Innozenz VII. und Gregor XII. (1378–1415)*, (ed.) GERD TELLENBACH, Berlin 1933–1938, s. 36\*–38\*; K. FRANKL, *Papstschisma*, s. 78–79; vzor například MV 5/1, s. 206, č. 366 (Řečice, 1390).

<sup>6</sup> MV 5/1, s. 235, č. 424 (Lužec nad Vltavou, 1390), s. 281, č. 504 (Mikulov, 1391).

<sup>7</sup> Tradiční formule zní: „ecclesiam devote visitaverint et ad eius fabricam manus porrexerint adiutrices“ – srov. MV 5/1, s. 206, č. 366.

<sup>8</sup> Pro první přehled THOMAS FRENZ, *Papstkunden des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 2000<sup>2</sup>, s. 50–66, zvl. s. 65; podrobněji *Repertorium Germanicum*, svazek 2, s. 7\*–15\* (popis pramenů), s. 40\*–83\* (provoz v kanceláři). Moderní studie o kanceláři dosud chybí.

<sup>9</sup> OTHMAR HAGENEDER, *Die päpstlichen Register des 13. und 14. Jahrhunderts*, *Annali della scuola speciale per archivisti e bibliotecari* 12/1972, s. 45–76; HERMANN DIENER, *Die großen Registererien im Vatikanischen Archiv 1378–1523*, *QFIAB* 51/1972, s. 305–368.

<sup>10</sup> Na hranice preciznosti lze dospět probírkou složky *De regularibus*, kde se dají zachytit listiny pro řeholní instituce, opravňující jejich představené k vybrání určitého počtu kněží, kteří jsou pověřeni zpořádáním věřících a následným udílením odpustků – srov. K. FRANKL, *Papstschisma*, s. 60–62.

<sup>11</sup> Českým vatikánským badatelům slouží ke cti, že jako první se nad původním stavem Bonifáčových register zamyslel pečlivý KAMIL KROFTA (ed.), *Monumenta Vaticana res gestas bohemicas illustrantia*, díl 5/1, Praha 1903, s. IV–V, který se dopočítal 179 svazků, z nichž čerpal Raynaldi. K nim ještě připočetl dalších, již v 17. století nezněstných 59 foliantů. Na bystrý Kroftův úsudek navázal po letech přední znalec pozdně středověkých papežských register HERMANN DIENER, *Kanzleiregister der Päpste Bonifaz IX., Innocenz VII., Gregor XII., Alexander V. und Johannes XXIII. (1389–1415): Verluste und Bestand*, in: *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg*, díl 1, Roma 1979, s. 107–133, zvl. s. 111n., 115–122, 126–128, který důkladným rozbořením Indexu „*rubricellarum et librorum registri litterarum apostolicarum per cancelariam apostolicam expeditarum summorum pontificum*“ papežského archiváře Mikuláše Thierry z roku 1636 snížil Kroftův údaj na uvedených 228 svazků.

<sup>12</sup> *Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 6952, f. 97r–246v: Summarium quarundam bullarum pontificatus Bonifatii noni*. Základní rozpis rukopisu podává *Repertorium Germanicum*, svazek 2, s. 17\*.

<sup>13</sup> REMIGIUS RITZLER, *Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I. und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815 bis 1817*, *Römische historische Mitteilungen* 6–7/1962–1964, s. 144–190.

**Tab. 1 – Porovnání počtu dochovaných originálních vyhotovení indulgencí s počtem registrovaných odpustkových listin ve vztahu k předpokládaným deperditům – pontifikát Bonifáce IX. (1389–1404)**

Rok pontifikátu Bonifáce IX.	odpustky v Reg. Lat.	odpustky v rkp. Vat. Lat. 6952	odpustky v originálech a opisech	orig./opis s protěškem v Reg. Lat.	orig./opis s protěškem v Reg. Lat. (%)	dochovaní složky <i>de diversis formis</i> (%)
1 (XI/89–XI/90)	28	2	6	0	0 %	10–16 %
2 (XI/90–XI/91)	261	0	17	11	65 %	71–78 %
3 (XI/91–XI/92)	50	0	8	3	38 %	asi 31 %
4 (XI/92–XI/93)	129	0	8	1	12,5 %	32–75 %
5 (XI/93–XI/94)	9	18	16	2	12,5 %	asi 5 %
6 (XI/94–XI/95)	46	12	6	0	0 %	20–43 %
7 (XI/95–XI/96)	17	0	13	0	0 %	16–27 %
8 (XI/96–XI/97)	31	13	12	0	0 %	20–22 %
9 (XI/97–XI/98)	64	16	9	2	22 %	36–40 %
10 (XI/98–XI/99)	152	4	18	8	44,5 %	asi 55 %
11 (XI/99–XI/00)	296	10	27	9	33,5 %	62–73 %
12 (XI/00–XI/01)	347	18	36	22	61 %	asi 70 %
13 (XI/01–XI/02)	83	0	11	7	63,5 %	asi 58 %
14 (XI/02–XI/03)	50	0	4	3	75 %	asi 81 %
15 (IX/03– X/04)	7	1	3	1	33,5 %	asi 27 %
Summa	1570	94	194	69	36 %	40–47 %

**Komentář k tab. 1:** Statistické zpravování bylo možné pouze podle roků pontifikátu Bonifáce IX., které se počítají od data intronizace, jež proběhla 9. listopadu 1389. První rok trval tedy do 8. listopadu 1390. Druhý sloupec udává počet odpustků v dochovaných lateránských registrech (Reg. Lat.). V třetím jsou zachyceny odpustky ze ztracených lateránských register a známé pouze v Raynaldiho opisu v Cod. Vat. Lat. 6952. Čtvrtý sloupec přináší počty odpustkových listin v originále nebo opisu z archivů příjemeckých institucí. Pátý sloupec kvantifikuje souběh registrového záznamu listiny s doložitelným originálem/opisem, šestý vyjadřuje tutéž hodnotu v procentech. V posledním sloupci je v procentuálním poměru vyjádřen pro porovnání stupeň

dochování složek *de diversis formis* proti předpokládanému stavu kompletní papežské registratury. Tabulka se také pokouší upozornit na druhou možnost sledování emise odpustků, nezávislou na papežských registrech. Dvě stovky dochovaných originálů a opisů už po mém soudu u většiny let odrážejí poměr vydaných listin. Čím blíže si hodnoty v posledních dvou sloupcích stojí, tím větší jistoty o skutečném počtu registrovaných listin nabýváme. Ke shodě s odchylkou max. 10 % došlo v 1., 2., 3., 5., 10., 12., 13., 14. a 15. roce pontifikátu. Podstatný rozdíl je patrný především u 4. a 11. roku, ačkoli počet registrovaných listin skýtá poměrně dobrý odrazový můstek pro srovnání s originály a opisy. Pro 6., 7., 8. a 9. rok se zdá, že byl přeceněn stav dochování registratury, a zřejmě bude nutné počítat s ještě podstatnějšími ztrátami, jak by naznačoval počet dochovaných listin. Tato diskrepance může být prozatím vysvětlena trojím způsobem: zkreslenou představou o původní registratuře, nerovnoměrným výskytem odpustků ve složkách *de diversis formis* a/nebo nedostatečným počtem originálů a opisů pro statistické srovnání.

nout do register suplik, které evidovaly naprostou většinu žádostí směřovaných hlavě křesťanstva.<sup>14</sup> Z předpokládaných nejméně dvou set svazků se náhodou zachoval pouze jediný, v němž jsou shromážděny supliky ze září a října 1394.<sup>15</sup> Registrum vydalo na čtyři desítky proseb o vystavení odpustků, cenných především proto, že z nich i přes sevřený kuriální styl probleskuje původní úmysl příjemce, který byl nekompromisně podle kancelářských řádů a praxe sveden na obvyklé „fiat de uno (duobus bis decem)“.<sup>16</sup>

Tato pramenná omezení mohlo pouze do jisté míry kompenzovat shromažďování originálů a pozdějších opisů papežských odpustků, které směřovalo k podání uspokojivé odpovědi na otázku, jaký byl poměr mezi vydanými a registrovanými písemnostmi. Kromě národních, zemských, regionálních a institucionálních listinářů přinesly několik desítek listin jednotlivé svazky projektu tzv. *Censimento*, který si vytkl za úkol zachytit a přesně popsat dochované originály papežských listin v letech 1198–1415 (1417).<sup>17</sup>

Evidence odpustků z vatikánských register pro pontifikát Bonifáce IX. se nakonec

<sup>14</sup> K registrům suplik stručně T. FRENZ, *Papsturkunden*, s. 67–68; *Repertorium Germanicum*, svazek 2, s. 5\*n., 41\*–47\*.

<sup>15</sup> Dochovaný rukopis, dříve v královské knihovně v Eichstättu, je dnes opět uložen v *Archivio Segreto Vaticano* pod signaturou Reg. Suppl. 104 A. Jeho popis podal GEORG ERLER, *Ein Band des Suplikenregisters Bonifatius' IX. in der Königlichen Bibliothek zu Eichstätt*, HJ 8/1887, s. 487–495; K. FRANKL, *Papstschisma*, s. 79.

<sup>16</sup> Zájemci odcházeli nejčastěji s dvouletými odpustky, i když žádali tarifní odpustky tři až deseti let odpuštěných z trestů za hříchy.

<sup>17</sup> Z národních a zemských edic z vatikánského archivu patří k nejpřednějším: KAMIL KROFTA (ed.), *Monumenta Bohemiae res gestes Vaticanae illustrantia*, díl 5/1–2, Praha 1903–1905; *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv*, (ed.) HEINRICH VOLBERT SAUERLAND, díl 6: 1378–1399, díl 7: 1400–1415, Bonn 1912–1913; IRENA SUŁKOWSKA-KURASŃ, STANISŁAW KURASŃ (edd.), *Bullarium Poloniae*, díl 3: 1378–1417, Romae 1988; GUYLA FRAKNOI (ed.), *Monumenta Vaticana regni Hungariae illustrantia: Bullae Bonifacii IX.*, díl 3 a 4, Budapest 1888, 2002<sup>2</sup>. Neocenitelná se ukázala i řádová bularia: *Bullarium ordinis fratrum praedicatorum, Bullarium Franciscanum a Bullarium Ordinis Sancti Augustini*. Listinář dominikánský z 18. století je o to cennější, že přináší *in extenso* texty listin ze svazků, které byly zničeny za převozu vatikánského archivu do Paříže na počátku 19. století. Poslední přehled svazků projektu *Censimenta* podal T. FRENZ, *Papsturkunden*, s. 124. Soupis proveden pro Dolní Sasko (Brigide Schwarzová), Anglii (P. N. R Zutshi), Bádensko-Württembersko, Brémy, Hamburg, Meklenbursko a Přední Pomorany, Šlesvicko-Holštýnsko (Tilmann Schmidt), částečně Sasko-Anhaltsko a Durynsko (Walter Zöllner).



Tab. č. 2 – Papežové a odpustky

pontifikát	odpustky podle register	roční průměr
Kliment V. (1305-1314)	337	35
Jan XXII. (1316-1334)	605	34
Urban V. (1363-1370)	710	88
Bonifác IX. (1389-1404)	1664	116 (římská obedience)
Inocenc VII. (1404-1406)	58	-
Jan XXIII. (1410-1415)	306	51 (pisánská obedience)

zastavila na 1 664 jednotlivinách.<sup>18</sup> Podle starších kancelářských pomůcek lze postihnout i úroveň dochování registratury v první třetině 17. století a na základě kvalifikovaného odhadu se pokusit rekonstruovat její původní stav. Tak se přibližujeme k zpravidla nedosažitelné metě medievisty a jsme schopni provést vcelku spolehlivý odhad počtu všech během pontifikátu registrovaných (zde synonymicky skutečně vydaných) listin, a to někde mezi dolní hranicí (předpokládané minimum) 2 900 až 3 540 (předpokládané maximum) odpustkových listin pro země římské obedience.<sup>19</sup>

Rozborem papežských register se vytvořilo určité relační pozadí, na němž je možné vnímat kvantitativní aspekty emise odpustkových listin. Historik v úhrnu pracuje přibližně s necelou polovinou původně existujících složek *de diversis formis* (40%–47%) a stejný poměr lze předpokládat i pro odpustkové listiny.

Přelomový význam pontifikátu Bonifáce IX. pro pozdně středověký odpustkový systém vystoupí ještě zřetelněji ve srovnání s několika údaji o vydavatelské aktivitě některých jeho předchůdců a následovníků. Avignonský papež Kliment V. vydal podle register 337 odpustkových privilegií (asi 35 ročně), Jan XXII. kolem 600 (34 ročně) a Urban V. na 700 listin (88 ročně).<sup>20</sup> O odpustkové milosti se ale podělili zástup-

<sup>18</sup> Započítány jsou odpustky z Reg. Lat. (1570) a Cod. Vat. Lat. 6952 (94). K. FRANKL, *Papstschisma*, s. 112, který evidoval *ad instar* odpustky, se spokojil s neurčitým odhadem několika tisíc.

<sup>19</sup> Propočít jsem provedl na základě soupisů lateránských register u Raynaldiho a Thierryho. Thierryho seznam byl částečně zpřístupněn H. DIENEREM, *Kanzleiregister*, s. 115–122, 126–128. Pokus o stanovení minimálního a maximálního stavu registrovaných listin vychází z předpokladu, že odpustky byly do složek *De diversis formis* zapisovány poměrně homogenně a jejich počet se v příslušném roce v relaci na počet folií registra podstatně nelišil. Z barokních soupisů Ryanaldiho i Thierryho je možné zjistit alespoň rozsah a částečně i obsahovou náplň složek register existujících do počátku 19. století, dnes již ztracených. Podle tehdy ještě dochovaných svazků tzv. *rubricel* (kancelářských pomůcek podávajících krátké výtahy z register) se lze také dostat na stopu již před rokem 1636 pohřešovaným svazkům, alespoň názvu registra podle věcných skupin a rozsahu registra. Tyto tzv. *rubricely* byly Thierryemu k dispozici až od čtvrtého roku pontifikátu Bonifáce IX. Stupeň znalosti původního stavu registratury je klíčový, neboť soupisy *Censimenta* potvrzují poněkud nečekaně fakt, že vydaná odpustková listina na sklonku 14. století neopouštěla papežskou kancelář bez zapsání do registra. Všechny odpustkové listiny totiž nesou na dorsu registrační poznámku. Jistý nesoulad mezi údaji Raynaldiho a Thierryho dovoluje v některých letech jen hrubší odhad počtu listin; proto bylo nezbytné stanovit dolní a horní hranici (předpokládané minimum a maximum).

<sup>20</sup> N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses*, s. 130–135 (stručný přehled pro jednotlivé pontifikáty); BERNARD GUILLEMAIN, *Les papes d'Avignon, les indulgences et les pèlerinages*, Cahiers de Fanjeaux 15/1980, s. 257–268, zvl. 265 (Kliment V.); BEATRICE MATRAY, *Les indulgences au XIV<sup>e</sup> siècle*.

ci všech zemí západního křesťanstva, nikoli pouze stoupenci římského pontifika po schizmatu roku 1378. Pisánský papež Jan XXIII. stačil během šestiletého období vydat kolem 300 listin (51 ročně).<sup>21</sup>

Tarifní odpustky tvořily konstantu papežských listin už od sklonku 12. století, kdy se také postupně dostávaly do střední Evropy.<sup>22</sup> Bonifác IX. je „pouze“ uděloval daleko častěji, než bývalo obvyklé. Pod drobnohled soudobých kritiků a do povědomí církevních historiků vstoupil bojovný papež především hojným vydáváním tzv. *ad instar* odpustků.<sup>23</sup> Tyto listiny nespécifikovaly výši odpouštěných let z trestů za hříchy v numericky udané hodnotě, ale opravňovaly příjemce k udělení odpustků obvyklých u některého z významných, resp. poutních kostelů, nejčastěji při porciunkulské kapli v umbrijském Assisi nebo při chrámu sv. Marka v Benátkách, případně se značným odstupem i u mariánské svatyně v Cáchách či benediktinského kláštera v Einsiedelnu. Instituce, která si z Říma odnášela tuto indulgenci, mohla poskytovat duchovní milost tak jako (*ad instar*) a v té výši, kterou zmíněným prototypům přisuzovaly lokální prameny a tradice. Jejich exkluzivita se odvíjela od obecně sdíleného přesvědčení, že jde nikoli o tarifní (neplnomocné) odpustky, nýbrž o plnomocné indulgence, skýtající úplné odpuštění trestů za spáchané hříchy. Jejich rozšíření po celé římské obedienci přímo souviselo s jubilejním létem 1400 a s jeho dozvuky roku následujícího, kdy téměř každá druhá odpustková listina opouštěla římskou kurii v podobě *ad instar*.<sup>24</sup> Byl jim však vyměřen jen kratičký čas, neboť neobstály v palbě kritiky, a Bonifác je 22. prosince 1402 všechny anuloval.<sup>25</sup>

Tarifní a *ad instar* odpustky sice zaplavily západní křesťanstvo, nakonec však přesto zůstaly ve stínu mimořádných událostí spojených s jubilejními lety 1390 a 1400.<sup>26</sup> Značná odezva jubilejního roku 1390 inspirovala Bonifáce IX. k udělení svatého roku mimo věčné město. Jako první sklízeli duchovní milosti ještě na sklonku téhož roku Camerino a Milán, nedlouho nato Korsika a Sardinie. Za Alpy odpustek pronikl

---

*Etude des lettres de Jean XXII (1316-1334) et d'Urban V (1363-1370)*, Cahier d'histoire 33/1988, s. 135-151; MICHEL HAYEZ, ANNE-MARIE HAYEZ, *Les débuts du pontificat de Grégoire XI: un premier bilan administratif d'après les lettres communes*, in: Les prélats et la société: XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Hommage à Bernard Guillemain, (ed.) Françoise Bériac, Talence 1994, s. 171-183, zvl. s. 175 (pro první rok pontifikátu Urbana V. - od listopadu 1362 - doloženo 160 odpustků; u Řehoře XI. pro první rok - od ledna 1370 - evidováno již 264 odpustků). Hodnoty jsou spíše orientační, prozatím jsem ještě neurčil poměr zachovaných register k deperditům.

<sup>21</sup> Hodnota vychází z vlastní excerpcce lateránských register Jana XXIII. - ASV, Reg. Lat. 140-185.

<sup>22</sup> JAN HRDINA, *Papežské odpustkové listiny pro duchovenské instituce pražské a olomoucké diecéze (1197-1342)*, in: Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové, (edd.) Ivan Hlaváček, Jan Hrdina za spolupráce Jana Kahudy a Evy Doležalové, Praha 1998, s. 205-220, zvl. s. 207-213.

<sup>23</sup> Znamenitou studii jim věnoval již zmíněný K. FRANKL, *Papstschiisma*.

<sup>24</sup> JAN HRDINA, *Päpstliche Ablässe im Reich um 1400*, in: Wallfahrt und Reformation. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit, s. 209-230, zvl. 126-129 (s grafem porovnávacím emisi tarifních a *ad instar* odpustků (438 dokladů). Pro 11.-12. rok pontifikátu (9. 11. 1399 - 8. 11. 1401) obsahují papežská registra 258 těchto indulgencí.

<sup>25</sup> K. FRANKL, *Papstschiisma*, s. 220-232.

<sup>26</sup> M. JANSEN, *Papst Bonifatius IX.*, s. 141-161; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses*, s. 153-158; A. ESCH, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*, s. 55-58, 336-338; JAROSLAV V. POLC, *Svaté roky (1300-1983)*, Praha 1998, s. 19-27; A. ESCH, *I giubilei del 1390 e del 1400*, in: La storia dei Giubilei, díl 1, (edd.) JACQUES LE GOFF, GLORIA FOSSI, HÉLÈNE MILLET, *Le grand pardon du pape (1390) et celui de l'année sainte (1400)*, in: I Giubilei nella storia della chiesa, Città del Vaticano 2001, s. 290-304.

v prosinci 1391 na žádost královny Jadvigy s platností pro polské království a v únoru 1392 zásluhou bavorských vévodů pro diecéze Freising a Augsburg.<sup>27</sup> V následujícím pětiletí se svatý rok slavil v českém království (1393–1394), v Míšni (1394), v Kolíně nad Rýnem (1394), ve Švédsku (klášter Vadstena 1394), v kostnické diecézi (klášter Rott 1395), v Magdeburku (1395), a posléze formou delegace v některých severo- a východoněmeckých městech (Schleswig, Wismar, Rostock, Štětín, Stralsund) až do roku 1397. Distribuce jubilejí se nezastavila na geografických celcích, ale směřovala i na institucionální a personální úroveň. Propůjčení jubilejí se dostalo kapitulám, klášterům, svolávaným provinčním řádovým kapitulám a také jednotlivým osobám.<sup>28</sup>

Premrštěné nakládání s „thesaurem ecclesie“, zdrojem odpustků, neuniklo pozornosti kriticky smýšlejících Bonifácových současníků, kteří si uvědomovali, že hodnota i počet odpustků překročily dosud známé hranice a nadměrné spoléhání se na účinnost odpustků odvádí od pravého pokání.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> K okolnostem jubilejí v Polsku: ADAM SACHETNIK, *Prošba świętej Jadwigi królowej o pierwszy odpust jubileuszowy w Polsce*, in: Dzieło Jadwigi i Jagiełły, (ed.) Wojciech Biliński, Warszawa 1989, s. 253–265, s edicí listu (s. 261–263) z rkp. 2192, f. 32 BJ v Krakově. *Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 45–46, č. 251, přináší podle Reg. Lat. 313, f. 185v–186 papežské svolení ke slavení jubilejí v království polském od Narození Páně 1391 po celý následující rok. Za znalost exportu římských jubilejí do Zaalpi vděčíme M. JANSENOVI, *Papst Bonifatius IX.*, s. 141–161, jenž ale toto jubileum nezmiňuje. Všechny ostatní práce vydatné čerpají z Jansenových poznatků, a tak je v západní literatuře za první zaalpské jubilejní léto považován mnichovský svatý rok 1392 – M. JANSEN, *Papst Bonifatius IX.*, s. 145–149; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses*, s. 156; HARTMUT KÜHNE, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin–New York 2000, s. 579–589.

<sup>28</sup> M. JANSEN, *Papst Bonifatius IX.*, s. 148–162; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses*, s. 156; J. V. POLC, *Svaté roky*, s. 24–25 (české království); CHRISTIANNE NEUHAUSEN, *Köln und der Kirchenbau: Beispiele zur Instrumentalisierung des Ablaßwesens*, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, (edd.) Johannes Helmrath, Heribert Müller, München 1994, díl 2, s. 1005–1115, zvl. 1005–1011 (Kolín nad Rýnem). K jubilejním odpustkům pro řádová společenstva a jednotlivce v Čechách např. MV 5/1, s. 161, č. 287 (klarisky v Českém Krumlově, 1389), s. 197, č. 351 (Oldřich z Hradce a jeho klientela, 1390), s. 219, č. 397 (cisterciáci na Velehradě, 1390).

<sup>29</sup> K. FRANKL, *Papstschiisma*, s. 220–229. V očích zaháňského opata Ludolfa byla memoria na Bonifáce IX. spojena právě s nadužíváním odpustkového systému. S oblibou se cituje z portrétu Bonifáce IX., který Ludolf načrtl nejprve v *Katalogu zaháňských opatů* a poté v *Traktátu o schismatu*: JOHANN LOSERTH, *Beiträge zur Geschichte der Husitischen Bewegung III: Der Tractatus de longo schismate des Abtes Ludolf von Sagan*, AÖG 60/1880, s. 343–561, zvl. s. 411: „Bonifacius igitur iste largus in exaudiendis omnibus annum plene indulgentie, quem ut supra dictum est, predecessor suus Urbanus sextus in anno incarnationis dominice 1390 in urbe statuit, liberali valde manu ad diversas personas absentes extendit. Indulsit enim in eodem anno multis et plurimis supplicantibus, ut per confessores suos in partibus absoluti in certis ecclesiis, quas eis ipsi confessores deputarent, eandem consequerentur (indulgentie) plenitudinem, quam hii consecuti sunt, qui personaliter intraverint urbem. Sed et postea per diversa mundi climata ad petitionem regum, principum (et) dominorum indulgentiam plenam peccatorum ad certum tempus dedit, nunc ad Bohemiam, nunc ad Saxoniam, nunc ad Misnam, nunc ad Bavariam, nunc ad Poloniam currerent populi ad tantam indulgentiam consequendam. [...] Preterea Bonifacius ipse nunnulis ecclesiis et locis tot et tantis, ut vix creditur, indulgentias Venetorum vel Assisiorum perpetuo iure tribuit, qui tamen Veneti et Assisii plenam remissionem peccaminum dicunt se in suis ecclesiis certis temporibus habere. Dicunt autem, sed parum probant. Confluxerunt ergo viri et mulieres, senes et iuvenes ad huiusmodi privilegiatas ecclesias ad salvandas animas suas, et utinam propter abusum eorum, quibus concessa fuere privilegia, non incurissent animarum suarum deceptions et pericula.“

### Časový a prostorový rozptyl papežských odpustkových listin

V chronologickém záběru se na první pohled potvrzuje mimořádný význam jubilejních roků 1390/1391 a 1400/1401 (především 2. a 12. rok pontifikátu).<sup>30</sup> Po roce 1391 poklesl předpokládaný roční průměr vystavených listin přibližně na polovinu (150–200) a minima dosáhl v roce sedmém, tedy v roce 1396.<sup>31</sup> Vystrídán byl výraznějším vzestupem kulminujícím v letech 1400 a 1401. Prudký sestup v následujícím třetíletí je třeba připsat několika faktorům: nasycení poptávky, reakci na silící hlasy kritizující téměř neomezenou nabídku odpustků a v posledku také revokaci plnomocných *ad instar* odpustků v prosinci 1402.

Změníme-li úhel pohledu a podíváme-li se na politicko-geografické celky jako na globální příjemce, vyvstane následující obraz. Z pohledu finančního nezískalo římské papežství nejlepší části z dědictví po posledním univerzálním pontifikovi Řehoři XI.: geograficky dosti vzdálené, komunikačně nepřilíš přístupné a také s nižším hospodářským potenciálem ve srovnání s avignonským papežstvím, které počítalo s podporou francouzského panovníka a vládců pyrenejského poloostrova.<sup>32</sup> Římu věrně zůstaly od severu k jihu Anglie a Irsko, Skandinávie, Římsko-německá říše, včetně českého království, Slezska, dále království polské a uherské, Turky neobsazená část Balkánu a především severní, střední a později i jižní část Itálie.<sup>33</sup> Statistické vyhodnocení zohledňuje

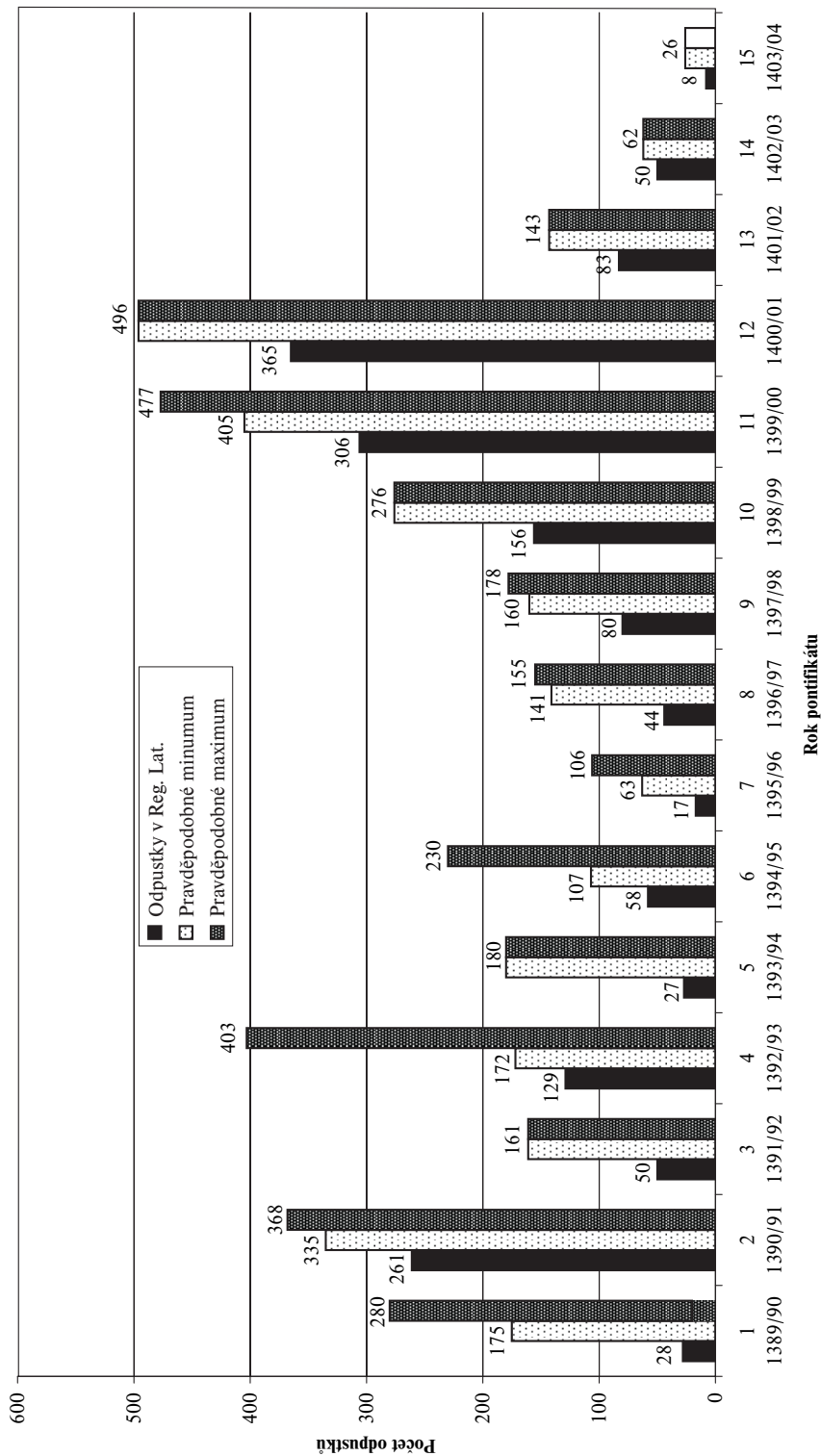
<sup>30</sup> Na výrazném zvýšení vydaných dispensů v papežské penitenciarii a kanceláři to doložil pro jubilejní roky 1450, 1475 a 1500 LUDWIG SCHMUGGE, *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zürich 1995, s. 176–180; TÝŽ, *Deutsche Pilger in Italien*, in: Kommunikation und Mobilität im Mittelalter. Begegnungen zwischen dem Süden und der Mitte Europas (11.–14. Jahrhundert), (edd.) Siegfried de Rachewiltz, Josef Riedmann, Sigmaringen 1995, s. 97–113; TÝŽ, *Die Jubiläen von 1450 und 1475 im Spiegel des Archivs der Pönitentiarie*, in: I Guibilei nella storia della chiesa, s. 359–375. Pro jubilea 1390 a 1400 nás vatikánské prameny ještě nechávají na holičkách. Mimořádný význam jubilejních let 1390 a 1400 je možné nad pouhé registrování náhodných zmínek doložit například prohloubeným výzkumem testamentů vystavených před odchodem na pouť (ZDENĚK UHLÍŘ, *Poutnictví v Lounech v době předhusitské*, Sborník Okresního archivu v Lounech 3/1990, s. 6–13; JAN HRDINA, *Civis peregrinus bohemicus. Fernwallfahrten böhmischer Bürger im Spätmittelalter*, nepublikovaná přednáška přednesená v Historisches Institut Friedrich-Schiller-Universität v Jeně v prosinci 2002. Příjemná překvapení připravují čas od času prameny italské – GABRIELLA PICCINI, LUCIA TRAVAINI, *Il Libro del pellegrino (Siena 1382–1446). Affari, uomini, monete nell'Ospedale di Santa Maria della Scala*, Napoli 2003, zvl. s. 42, 238–244 (seznam poutníků). Právě jubilejní roky 1390 a především 1400 vystupují výrazně nad průměr v registrech drahých předmětů a peněz, které poutníci procházející přes Sienu do Říma světili představeným špitálu Panny Marie v Sienu do úschovy a z neuvedených důvodů si je již později nevyzvedli (smrt na cestě, volba jiné zpáteční trasy apod.). Za zapůjčení knihy srdečně děkují kolegovi Romanu Zaoralovi.

<sup>31</sup> Tyto výsledky není možné svést pouze na výraznější ztráty papežské registratury, neboť z „hubených“ let (3., 7., 8. a 9. rok pontifikátu) se také dochoval jen menší či střední počet originálů/opisů ve srovnání s „tučnými“ léty, především 2., 10. a 11. rokem pontifikátu (1390/1391, 1399/1400, 1400/1401), které jsou v příjemeckých archívech zastoupeny výrazně. Výjimku tvoří 5. rok se značnými deperdity a obtížně odhadnutelným původním stavem.

<sup>32</sup> J. FAVIER, *Les finances pontificales à l'époque du grand schisme d'occident (1378–1409)*, s. 163.

<sup>33</sup> Země příslušející římské obedienci nejlépe zachytila mapa v *Atlas zur Kirchengeschichte: die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, (ed.) HUBERT JEDIN, Freiburg im Breisgau 1970, mapa č. 66 – Die Oboedienzen des Abendländischen Schismas, s hutným komentářem Odilo Engelse, s. 48\*–52\*. Pod pojmem Itálie rozumím jak Apeninský poloostrov, tak Sicílii, Sardinii a Korsiku. Pod označení Anglie jsou zahrnuty početné odpustky z Anglie a Irska. Říše je představena v rozloze biskupství Svaté říše římské – srov. *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Seku-*

Graf č. 1 – Papežské odpustkové listiny z pontifikátu Bonifáce IX. (1389–1404)



pět historicko-geografických celků: Anglii a Irsko, Itálii, Říši, středovýchodní Evropu a Skandinávii,<sup>34</sup> tak aby bylo možné posoudit geopolitický význam zaalpských zemí pro římské papežství.

Ze zpracování celkového počtu 1664 odpustkových listin doložených ve vatikánských registrech pro období Bonifáce IX. (1389–1404) vyplynulo zjištění, že na pomyslném „trhu“ odpustků měli mírnou převahu žadatelé z Říše (provincie Kolín, Mohuč, Trevír, Brémy, Salzburg) (520 odpustků = 31 %). S jistým odstupem následovali příjemci z apeninského poloostrova (375 odpustků = asi 22,5 %). Každá pátá indulgence směřovala mimo kontinentální Evropu do Anglie a Irska (330 = 20 %). Se shodným počtem odpustků se připojili země středovýchodní Evropy. Obraz doplňují Skandinávie s 60 odpustky (3,5 %) a na chvostu výspy západního křesťanstva (portugalské království, Kaffa). V geopolitickém ohledu dokládají odpustkové listiny jako nejvýraznější druh graciálních listin klíčové postavení říšských, resp. středoevropských zemí pro římské papežství.

Pohled z ptačí perspektivy otevírá řadu otázek náležejících do hájemství historické komparatistiky. Badatelé z převážně německy mluvících zemí se při kartografickém zpracování vatikánských fondů přiklonili k vyhodnocení podle církevních provincií a jednotlivých biskupství.<sup>35</sup> Biskupství jako základní správní jednotky *Orbis Christianus* tvoří totiž standardní součást papežských písemností a každý příjemce je dále určen podle příslušnosti k diecézi. Tento postup má své opodstatnění a nepochybné výhody, neboť – a to především – práce jde poměrně rychle od ruky. Navíc respektuje dobový pohled na církevní členění prostoru a nepřenáší do něho novodobé nazírání podmíněné národními a/nebo státními hranicemi v moderní Evropě. Výsledky, které ze vzájemného srovnávání vyplývají, je ale třeba brát s jistou rezervou, protože provincie a biskupství tvoří pro rozličnou velikost problematicky srovnatelné jednotky.<sup>36</sup> Poněkud dále postoupila Brigide Schwarzová, když při sledování regionálního rozložení suplik a papežských listin 15. století upřednostnila dělení Říše do čtrnácti regionů. Vycházela ze studií Petra Morawa, jenž tyto přirozené celky konstruoval na základě něko-

---

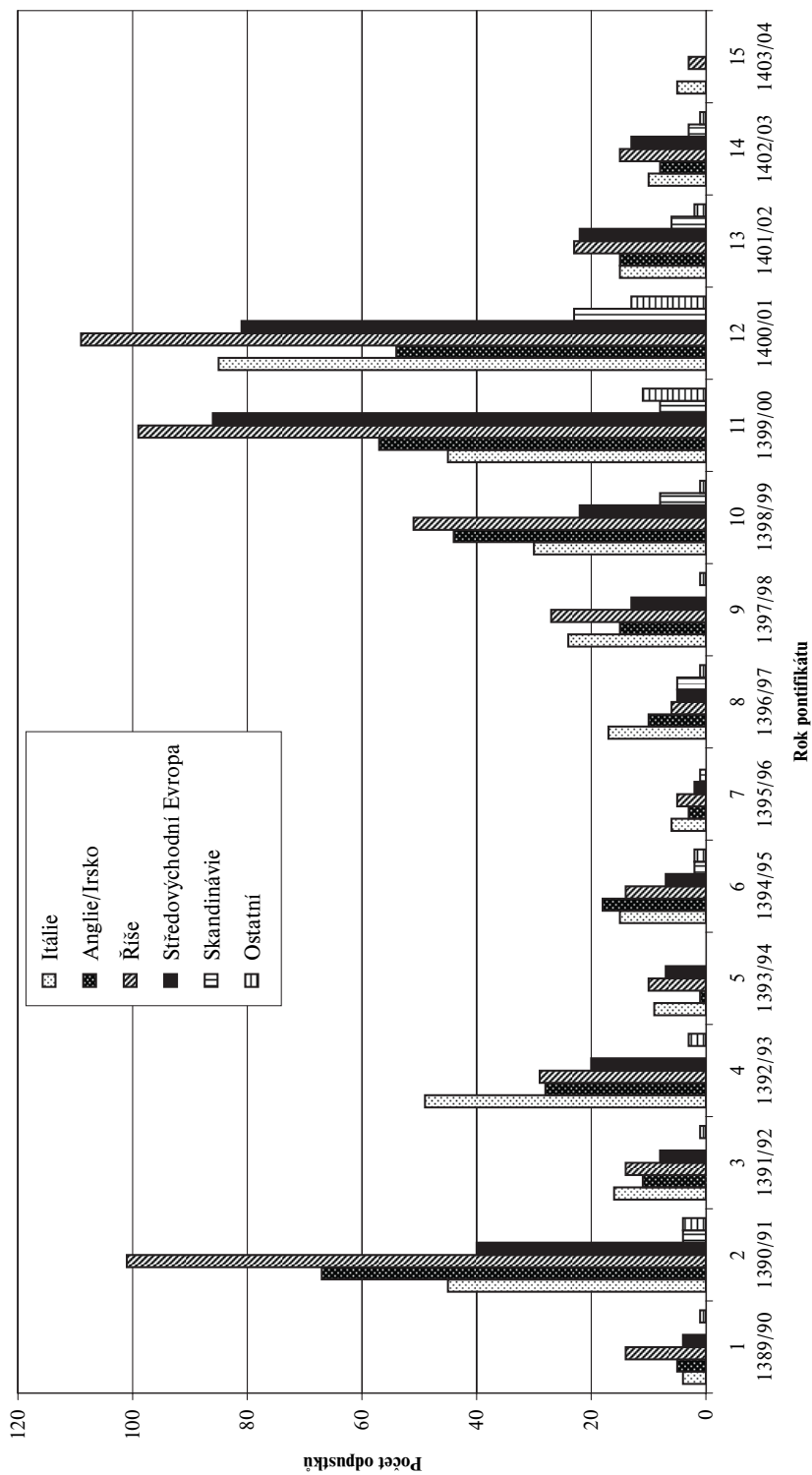
*larisation*, (edd.) ERWIN GATZ, CLEMENS BRODKORB, HELMUT FLACHENECKER, Freiburg im Breisgau 2003, mapa za s. 782. Na západě a jihu zahrnuje biskupství Utrecht, Lüttich, Metz, Toul, Verdun, Basel, Lausanne, Sitten, Aquileia a Triest. Vyčleněna je naopak provincie Riga (Riga, Ösel-Wiek, Dorpat, Kuronsko, Sambie, Varmie, Pomesánie a Chełmno), Praha (Praha, Olomouc, Litomyšl), biskupství Vratislav, které jsou spolu s uherským královstvím a Adriatikem započítány do celku nazvaného středovýchodní Evropa. Skandinávie zahrnuje tři království: Dánsko, Švédsko, Norsko (arcibiskupství Lund a Nidaros). Zbýlé odpustky (Ostatní) získali Římu věrní příjemci z biskupství Cambrai, Tournai a Théroouanne, zemí při biskajském zálivu pod anglickou nadvládou (Bordeaux, Périgueux), portugalské království a na východě Kaffa, kolonie Janovanů na Krymu.

<sup>34</sup> Podobně postupovali L. SCHMUGGE, *Kirche, Kinder, Karrieren*, s. 152; GÖTZ-RÜDIGER TEWES, *Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation*, Tübingen 2001, s. 13–17.

<sup>35</sup> CHRISTIANE SCHUCHARD, *Die deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378–1447)*, Tübingen 1987, s. 165–182; ANDREAS MEYER, *Arme Kleriker auf der Pfründensuche. Eine Studie über das in forma pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter*, Köln 1990, s. 12–15; ERICH MEUTHEN, *Auskünfte des Repertorium Germanicum zur Struktur des deutschen Klerus im 15. Jahrhundert*, QFIAB 71/1991, s. 280–309, zvl. s. 303–308; L. SCHMUGGE, *Kirche, Kinder, Karrieren*, s. 262–265.

<sup>36</sup> V kartogramu „Emise papežských odpustků pro biskupství Svaté říše římské“ v příspěvku *Päpstliche Ablässe im Reich* jsem se přidržel shodného způsobu zpracování.

Graf č. 2 – Emise papěžských odpustků podle historicko-geografických celků (1389–1404)



lika parametrů odrážejících různá stadia jejich historického vývoje v průběhu středověku.<sup>37</sup>

Diecezní členění je možné v hrubých rysech převzít i pro země středovýchodní Evropy, v níž se – odhlédnuto od výjimek – hranice církevně správních jednotek přibližně shodovaly s hranicemi státních celků. Získané hodnoty si lze v nejobecnějších rysech představit jako indikátor proměnlivé intenzity vztahů mezi kurií a jednotlivými zeměmi a regiony, případně jako symptom (ne)stejně reakce na nabídku duchovních milostí spásonosné povahy – a/nebo poptávku po nich – z prostředí kurie. Pokročilý srovnávací přístup musí zohlednit přirozené a kulturně-historické determinanty jednotlivých zemí, diecézí a regionů (vzdálenost od kurie, počet a hustotu obyvatelstva, hospodářský potenciál, pokročilost městského života), církevní struktury (farní sít, počet kurátních beneficí, řádových sídel a kapitul) a velmi proměnlivé faktory personálně-korporativní (role panovníků, arcibiskupů, biskupů, univerzity apod.). Při vědomí, jak obtížně vydávají pozdně středověké prameny odpovědi na položené otázky, je také každý pokus o podobnou komparaci více či méně spekulativní povahy.

Při srovnání tří středoevropských království se v ostřejším světle vyjevily výraznější rozdíly. Všechny monarchie procházely odlišnými „modely“ recepce odpustků.<sup>38</sup> V chronologickém aspektu upoutá pozornost přibližné kopírování časového rozložení odpustků, tak jak je patrné u velkých geografických celků. Rozdíly se ukázaly zvláště na počátku pontifikátu Bonifáce IX. Jubileum let 1390/1391 si jako dvojnásobnou příležitost k získání odpustků (jubilejních, ale i tarifních pro domácí kostel) nenechali uniknout někteří příjemci z Čech, Moravy a především Uher. O odpustcích pro duchovenské instituce slezské a polské se nám nedostává zpráv.<sup>39</sup> Následující roky se nesly

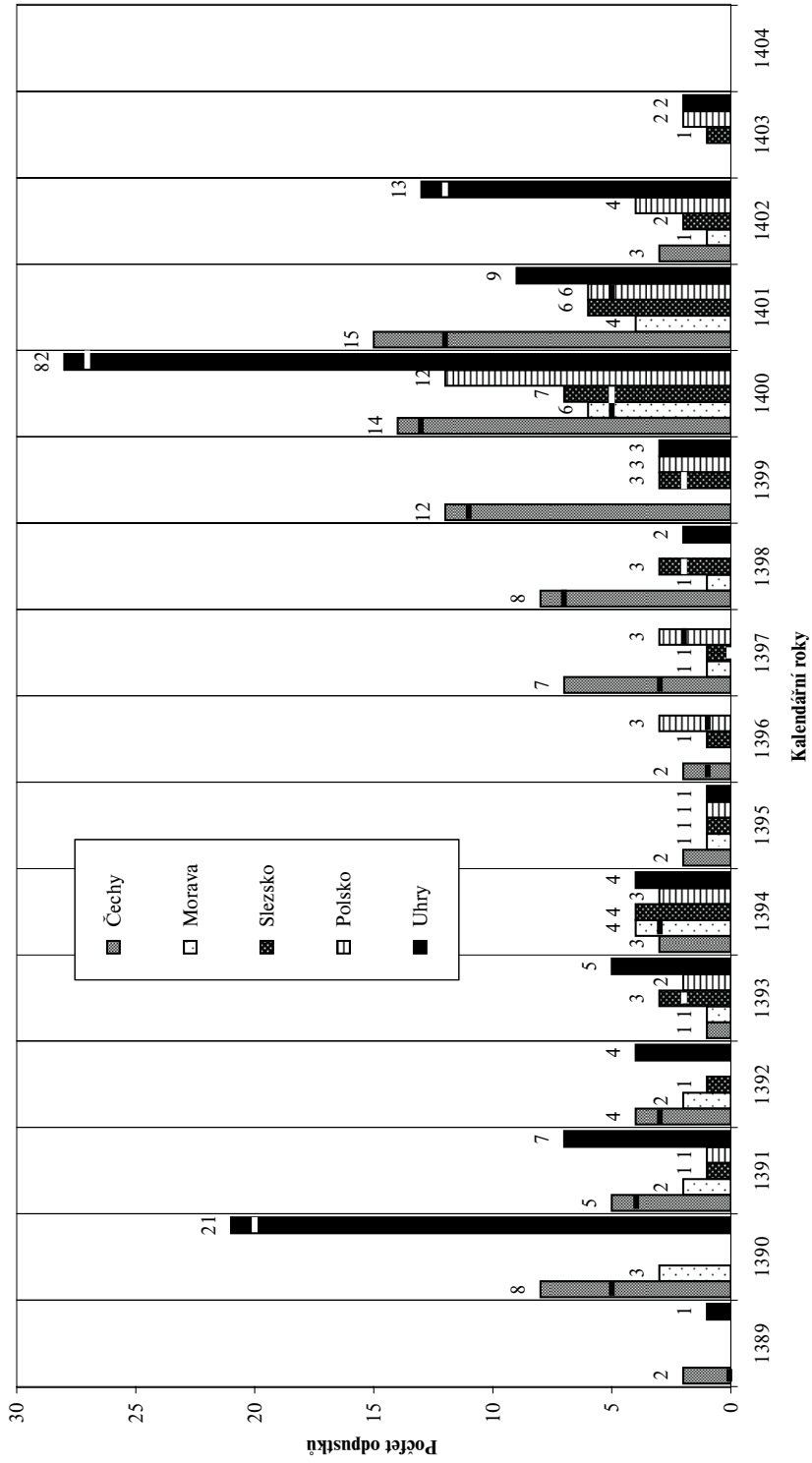
<sup>37</sup> BRIGIDE SCHWARZ, *Norddeuschland und die römische Kurie im späten Mittelalter (1200–1450). Probleme der Kommunikation*, in: *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Partes in the Later Middle Ages*, (edd.) Kirsti Salonen, Christian Krötzel, Roma 2003, s. 3–22; TÁŽ, *Vom Nutzen des vatikanischen Archivmaterials für die Landesgeschichte, dargestellt an sächsischen Beispielen*, in: *Diplomatische Forschungen in Mitteldeutschland*, (ed.) Tom Graber, Leipzig 2005, s. 197–235; TÁŽ, *Weltgeistliche zwischen Ortskirche und päpstlicher Kurie. Nordelbiens Anteil am spätmittelalterlichen Pfründenmarkt*, in: *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, (edd.) Enno Bünz, Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt, Neumünster 2006, s. 127–166.

<sup>38</sup> Komentář ke grafu „Papežské odpustkové listiny pro země středovýchodní Evropy (1389–1404)“: Čechy = pražská a litomyšlská diecéze (s Žitavskem a Kladskem), Morava = olomoucké biskupství, Slezsko = vratislavská diecéze, Polsko = hnězdenská provincie (bez diecéze Lubusz/Lebus s jedním odpustkem pro Górzicu/Göritz z 1398, Reg. Lat. 52, f. 54.), Uhry = provincie Ostřihom a Kaloča. Započítány jsou odpustky z dochovaných lateránských register, z pozdějšího opisu v rukopisu Vat. Lat. 6952 (srov. pozn. 12) a z registra suplik z roku 1394 (srov. pozn. 15). Hodnota nad sloupcem protknutým černou nebo bílou zarážkou upozorňuje na počet originálů/opisů, které pocházejí z archivu příjemců a nemají odpovídající protějšek ve vatikánských pramenech. Výška sloupce s údajem pro Uhry k roku 1400 (82) byla vědomě stažena na únosnou úroveň, aby nedošlo ke zbytečnému zkreslení ostatních parametrů.

<sup>39</sup> V listu královny Jadvigy papeži Bonifáci z roku 1391 – A. SACHETNIK, *Prošba švičteř Jadvigi*, s. 261–263 – se panovnice zmiňuje o značných protivenstvích, která činil polským poutníkům rakouský vévoda Vilém IV., když se snažili přejít rakouské vévodství. Kvůli omezenému přístupu do Říma se Jadviga obrátila na papeže s prosbou o udělení jubilejního odpustku pro polské království a litevské velkoknížectví. Bonifác jí vyšel vstříc a následujícího roku (1392) hostil Krakov tisíce poutníků, kterým nebylo dopřáno putovat do Říma. Není tedy vyloučeno, že blokáda rakouských zemích, případně obavy spojené se strážními cestami, byly natolik účinné, že do věčného města dorazil jen mizivý počet poutníků z polských zemích. Na druhou stranu nebylo k vydání odpustkové listiny potřeba osobní přítomnosti, celou věc mohl zdárně vyřídit i pověřený prokurátor.



Graf č. 3 – Papežské odpustkové listiny pro země středovýchodní Evropy (1389–1404)



Tab. č. 3 – Farní síť ve středovýchodní Evropě ve 14. a 15. století

provincie	rozloha v tis. km <sup>2</sup>	počet farností	rozloha farností v km <sup>2</sup>
Praha	75	3100	21,4
Ostříhom	170	3000	56
Kaloča	155	1600	97
Hnězdno	200	4500	44
Riga	150	900	166
Lvov	50 (100)	500	100 (200)
Celkově	800 (900)	14900	

Podle JERZY KŁOCZOWSKI, *Młodsza Europa*, Warszawa 2003, s. 253.

ve znamení postupného poklesu (minima skoro absolutní, patrná především v Uhrách, v letech 1395–1396),<sup>40</sup> vystřídáného pozvolným nárůstem ve všech zemích, nejdříve v Čechách. Vrchol tvořilo opět jubilejní léto 1400 a rok následující. V českých zemích se několik desítek indulgencí na přelomu 14. a 15. století jeví jako završení tendencí, v Polsku jako radikální zlom a novinka a v Uhrách lze plně mluvit o jubilejní odpustkové zbožnosti při impozantním počtu 82 milostí.<sup>41</sup> Návrat k hodnotám poloviny 90. let po doznění svatého roku a posléze anulace plnomocných *ad instar* odpustků na konci roku 1402 charakterizovaly sklonek pontifikátu papeže Bonifáce IX.

Stručný popis sledovaných zemí uvozují v makroperspektivním geografickém aspektu, inspirovaném J. Kłoczowským, v komparativním přístupu k základním církevním strukturám. Pro Kłoczowského byly základními kameny srovnání počty farních beneficií a řeholních institucí.<sup>42</sup>

Podle přibližného propočtu měly Čechy (2 100), Morava (1 000) a Slezsko (1 400) kolem 4 500 farních kostelů (1 fara na 24,5 km<sup>2</sup>), dvojnásobně větší Polsko zhruba

<sup>40</sup> Pro tato léta ale utrpěla registra výraznější ztráty. Je nutné mít také na paměti, že klesá i počet originálů/opisů a že v polském a českém království vrcholila nebo doznívala lokální jubilea, která mohla „uspokojit“ poptávku po vysokých či plnomocných odpustcích.

<sup>41</sup> Více už si z věčného města v jubilejních měsících odnášeli sumárně pouze příjemci z Říše (96, bez Pruska). Jedno z možných vysvětlení lze hypoteticky hledat v přetrvávání intenzivních kulturních kontaktů Uher a Itálie z doby dynastie Anjou. Rozbor knihy bratrstva sv. Ducha in Sasia v Římě, vedené od roku 1447 do 30. let 16. století, napovídá, že podstatnou část registrovaných členů tvořili uherští členové bratrstva. JACEK WIEŚIÓŁOWSKI, *Pielgrzymowanie Polaków do Rzymu na przełomie XV i XVI w. (1478–1526)*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, (edd.) Halina Manikowska, Hanna Zaremska, Warszawa 1995, s. 160–164, mluví v tomto směru dokonce o téměř národní uheršské konfraternitě (70% – 80% osob z historických Uher), což ale před nedávnem popřela HALINA MANIKOWSKA, *Źródła wrocławskie (i Wrocławian datyczące) do „wielkiego pielgrzymowania“ u schyłku średniowiecza*, *Śląski Kwartalnik Historyczny – Sobótka* 61/2006, č. 1, s. 45–59, zvl. 47. I přes rozdíl půl století se domnívám, že mezi hojnými zápisy osob z Uher (ne vždy jde ale o poutníky) ve druhé polovině 15. století a vysokým počtem odpustkových listin v jubilejních letech 1390 a 1400 bude jistá souvislost. K hlubší interpretaci se prozatím necítím kompetentní.

<sup>42</sup> J. KŁOCZOWSKI, *Młodsza Europa*, s. 245–257, zvl. s. 252–253, s tabulkou, v níž upozorňuje, že údaje pro provincie Hnězdno (bez litevských diecézí), Lvov a Rigu platí až pro konec 15. století.

**Tab. č. 4 – Hustota „odpustkové sítě“ ve středovýchodní Evropě na základě papežských listin Bonifáce IX. (1389–1404)**

země	odpustky celkem	rozloha v tis. km <sup>2</sup>	odpustek na km <sup>2</sup>
Čechy	86	53	616
Morava	26	22	846
Slezsko	34	36	1 059
Uhry	152	325	2 138
Polsko	37	164	4 432

jen polovinu.<sup>43</sup> Uherské provincie Ostřihom a Kaloča čítaly podle soupisů papežských desátků z první poloviny 14. století sotva 5 000 far. Rozdíly jsou interpretovány v závislosti na odlišném stavu demografického, hospodářského, sociálního a politického vývoje.<sup>44</sup>

Vzhledem k tomu, že odpustek je vázán na duchovenskou instituci a její beneficia, nijak nepřekvapí, že prostinké statistické srovnání koresponduje s hustotou farní sítě.

Čechy jsou relativně rovnoměrně poseté odpustkovými místy, následovány Moravou, zvláště její jižní a střední částí, urbanizovaným Slezskem, Uhry (s trojnásobně slabším průnikem) a nakonec Polskem (s osmkrát slabší penetrací).<sup>45</sup> Bližší pohled s využitím kartografického zobrazení napoví více.

V případě polského království nelze mluvit o „odpustkové krajině či síti“.<sup>46</sup> Třetina ze 40 indulgencí připadla církevním institucím dvou nejvýznamnějších měst: Krakovu a především Gdaňsku, který byl ale součástí panství řádu německých rytířů a hospodářsky napojen na Hanzu.<sup>47</sup> Silně nadprůměrná koncentrace odpustků (9krát) staví

<sup>43</sup> EUGENIUSZ WIŚNIOWSKI, *Parafie w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2004, s. 49 (počet farních kostelů na konci středověku); FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 1, Praha 1993, s. 76. Hustota farní sítě ale značně kolísala podle jednotlivých regionů. V Malopolsku a Velkopolsku připadala jedna fara v průměru na 60 km<sup>2</sup>, při zohlednění pouze osídlených oblastí docházíme pro Malopolsko k rozloze kolem 38 km<sup>2</sup> a v okolí Krakova byla dokonce kolem 25 km<sup>2</sup>.

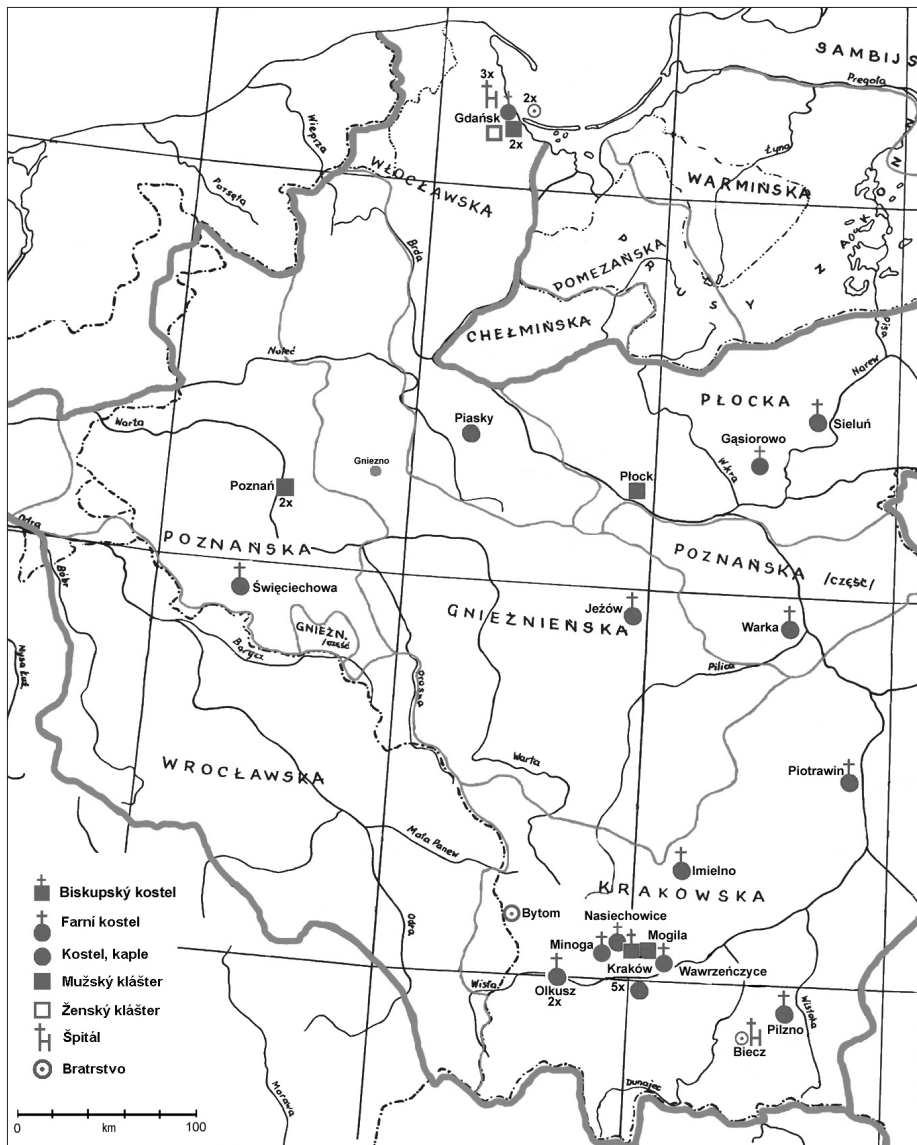
<sup>44</sup> Tak opatrně formuluje F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 1, s. 76.

<sup>45</sup> Podobně by bylo možné postupovat při srovnání počtu řádových sidel, kapitul, hustoty městské sítě apod.

<sup>46</sup> Mapa je částečně upravena. Z prostorových důvodů mapa odhlíží od nově zřízených východních diecézí, zvl. biskupství haličského s centrem ve Lvově, pro jehož církevní instituce byly vydány tři odpustky – *Bullarium Poloniae*, díl 2, s. 102, č. 630 (1399), s. 118, č. 707 (1400), s. 135, č. 793 (1401), a malého biskupství v Lubuszi/Lebus (srov. pozn. 38).

<sup>47</sup> Sumární evidence pro Gdaňsk v *Repertorium Germanicum*, svazek 2, sl. 308–309 (1391–1400). Nejvíce odpustků si vyžádali představení špitálu sv. Elžběty, zvaného Elendenhof (3krát), dále konvent karmelitánů (2krát), ženský klášter brigitek Panny Marie, sv. Maří Magdalény a Brigity, farní kostel Panny Marie a dvě bratrstva sv. Doroty a Panny Marie. PAUL SIMPSON, *Geschichte der Stadt Danzig bis 1626*, Danzig 1913, Aalen 1967<sup>2</sup>, s. 112–125. V Krakově byly papežské indulgence vyhlášovány v biskupské katedrále (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 74, č. 435, rok 1396), ve farním kostele Panny Marie (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 80, č. 473, rok 1397, s. 110, č. 662, rok 1400, s. 129, č. 767, rok 1401) a v klášterním a špitálním kostele sv. Ducha stejnojmenného řádu (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 144, č. 849, rok 1402, s označením „ecclesia parochialis“). Ke krakovským kostelům naposledy ANDRZEJ NIEWIŃSKI,

Mapa č. 1 – Papežské odpustkové listiny v hnězdenské provincii (1389–1404)



Zdroj: Mapa polských diecézí kolem roku 1500 (L. Müllerowa, J. Szymański), publikovaná v *Kościół w Polsce*, díl 1: *Sředniowiecze*, Kraków 1966.

*Przestrzeń kościelna w topografii średniowiecznego Krakowa. Próba syntezy*, Lublin 2004. K postavě krakovského biskupa Piotra (Wysze) z Radolina STANISŁAW TRAWKOWSKI, *Piotr z Radolina*, in: *Polski słownik biograficzny*, díl 26, s. 422–428.

Gdaňsk spolu s Lübeckem do pozice jednoho z neaktivnějších příjemců těchto milostí ve střední Evropě vůbec.<sup>48</sup> Prokázala se také výjimečnost Malopolska s krakovskou aglomerací a jejím venkovským zázemím, kde odpustek získala prosperující města Olkusz, Biecz a Pilzno, ale také venkovské farní kostely Wawrzeńczyce a Piotrawin (biskupské trhové a celní vsi), případně pod šlechtický patronát příslušející Nasiechowice, Imielno a Minoga.<sup>49</sup>

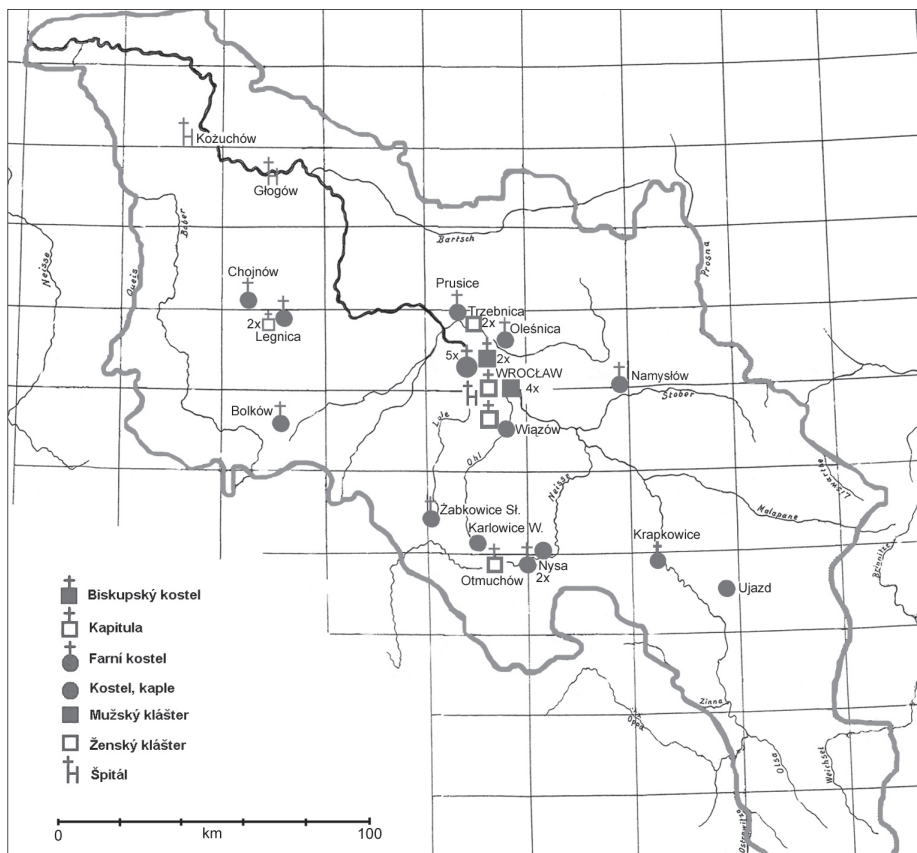
To co pro Malopolsko znamenal Krakov, platilo v zesílené míře pro Dolní Slezsko a Vratislav se 14 odpustky.<sup>50</sup> Slezsko (34 indulgencí) se profilovalo jako region, kde se odpustek vztahoval téměř výhradně k městskému prostředí a farnímu životu. Klášterní instituce se na jeho recepci podílely početně ve skromnější míře (především

<sup>48</sup> Neúplná evidence pro Lübeck v *Repertorium Germanicum*, svazek 2, sl. 819–821.

<sup>49</sup> Prvotní údaje čerpány z *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, (edd.) FILIP SULIMIERSKI, BRONISŁAW CHLEBOWSKI, WŁADYSŁAW WALEWSKI, Warszawa 1880–1902, zpřístupněného v elektronické verzi RAFAŁEM T. PRINKE, Chicago 2002. Olkusz (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 120, č. 721, rok 1401, s. 153, č. 913, rok 1403; *Słownik Geograficzny*, díl 7, s. 487); Biecz (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 111, č. 665, 666, rok 1400; *Słownik Geograficzny*, díl 1, s. 205–206); Pilzno (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 117, č. 703, rok 1400; *Słownik Geograficzny*, díl 8, s. 149); Wawrzeńczyce (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 145, č. 857, rok 1402; *Słownik Geograficzny*, díl 13, s. 149–150); Piotrawin (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 129, č. 766, rok 1401; *Słownik Geograficzny*, díl 8, s. 185); Nasiechowice (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 56, č. 325, rok 1393; *Słownik Geograficzny*, díl 6, s. 923); Imielno (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 56, č. 326, rok 1393; *Słownik Geograficzny*, díl 3, s. 276); Minoga (*Bullarium Poloniae*, díl 3, s. 137–138, č. 809, 811, rok 1402; *Słownik Geograficzny*, díl 6, s. 450). Přínosná bude i budoucí komparace s výsledky MONIKY SACZYŃSKÉ-KALISZUK, *Sacrum na co dzień – funkcja papieskich przywilejów dla polskich odbiorców indywidualnych w XIV i XV wieku*, in: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, (edd.) Aneta Pieniądz-Skrzypczak, Jerzy Pysiak, Warszawa 2005, s. 353–357, která připravuje do tisku disertaci o polských individuálních příjemcích papežských privilegií ve 14. a 15. století.

<sup>50</sup> Moderní schematická mapa napříkladem v *Bistümer des Heiligen Römischen Reiches*, s. 883. Pro Vratislav částečný přehled v *Repertorium Germanicum*, svazek 2, sl. 1171–1172, který je třeba doplnit z *Katalogu dokumentów archiwum archidiecezjalnego we Wrocławiu*, (ed.) WINCENTY URBAN, Roma 1970, sv. 1, a *Katalog dokumentów przechowywanych w archiwach państwowych Dolnego Śląska*, díl 1–9, Wrocław 1991–1998. Biskupský kostel (*Katalog dokumentów archiwum archidiecezjalnego we Wrocławiu*, s. 164, č. 806, rok 1392, s. 169, č. 830, rok 1396); farní kostel sv. Marie Magdaleny (MV 5/1, s. 456, č. 831, rok 1394; *Katalog dokumentów przechowywanych w archiwach państwowych Dolnego Śląska*, díl 7, s. 80, č. 352, rok 1397; MV 5/1, s. 1164, č. 1997, rok 1402); farní kostel sv. Alžběty (*Katalog dokumentów przechowywanych w archiwach państwowych Dolnego Śląska*, díl 7, s. 30, č. 107, rok 1393; MV 5/1, s. 456, č. 831, rok 1394); kapitulní kostel sv. Jiljí (s. Egidii) (MV 5/2, s. 792, č. 1457, rok 1399, s. 889, č. 1596, rok 1400); dominikáni u sv. Vojtěcha (MV 5/2, s. 1153, č. 1977, rok 1402); dominikánky u sv. Kateřiny (MV 5/2, s. 1029, č. 1797, rok 1401); kaple špitálu malomocných 11 tisíc panen (MV 5/2, s. 1041, č. 1813, rok 1401). K vratislavským kostelům stručně ZYGMUNT ANTKOWIAK, *Kościół Wrocławia*, Wrocław 1991, s. 13–25 (katedrála), s. 26–28 (sv. Jiljí); s. 29–39 (sv. Vojtěch); s. 60–68 (s. Maří Magdalena), s. 68–76 (sv. Alžběta), s. 118–121 (sv. Kateřina); bez nároků na úplnost KAZIMIERZ DOLA, *Odpusty w średniowiecznym Wrocławiu*, in: *Viae historiae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, Wrocław 2001, s. 352–365. Recepci odpustků v pozdně středověké Vratislavi jako podstatné složce městské komunální i privátní religiozity se intenzivně věnuje HALINA MANIKOWSKA, *Wrocławski „Liber indulgentiarum“ z końca XV wieku*, in: *E scientia et amicitia. Studia poświęcone Profesorowi Edwardowi Potkowskiemu w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Warszawa-Pułtusk 1999, s. 131–143, která také připravuje zásadní studii o rukopisném „průvodci po vratislavských kostelích“ z konce 15. století. TÁŽ, *Translatio „Jerozolimy do Wrocławia“*, in: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, (ed.) Wojciech Brojer, Warszawa 2000, s. 63–75, zvl. 66.

Mapa č. 2 – Papežské odpustkové listiny ve vřatislavském biskupství (1389–1404)

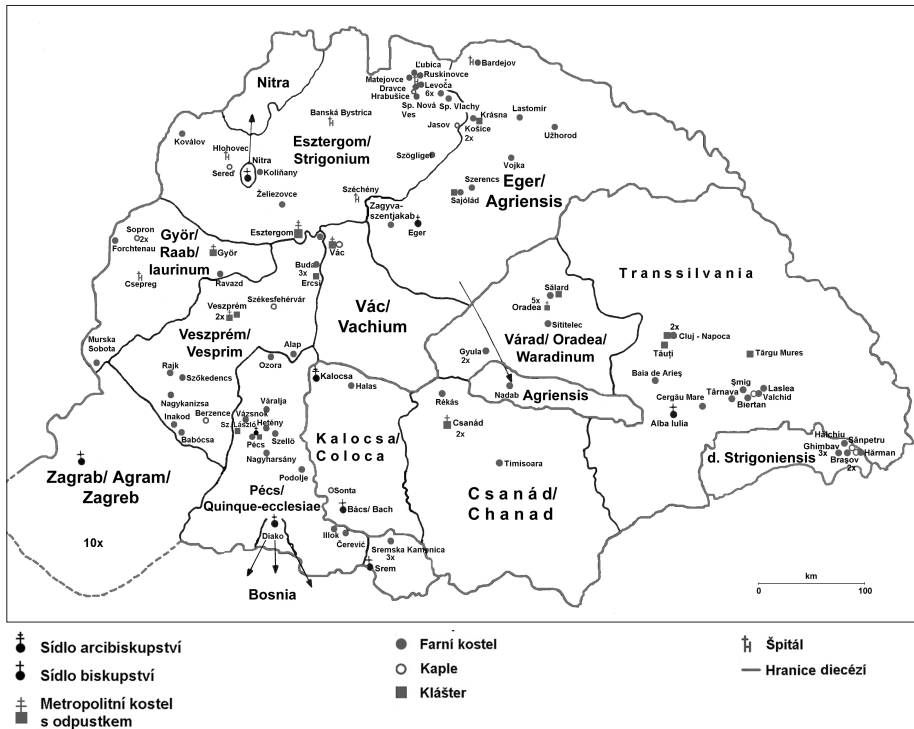


Zdroj: J. JUNGITZ, *Die Grenzen des Breslauer Bistums*, in: *Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte. Studien zur schlesischen Kirchengeschichte*, díl 3, Breslau 1907, s. 1–11 (mapa tvoří přílohu).

premonstráti od sv. Vincence ve Vratislavi a cisterciáčky v Třebnici), duchovní milost se u nich vázala na slavnosti ukazování ostatků a kult sv. Hedviky.<sup>51</sup> Z hlediska strategie promyšleného získávání odpustků pro celistvé državy je hodná zmínky výrazná snaha vřatislavského biskupa Václava z Lehnice o pořízení indulgencí pro kostely pod jeho

<sup>51</sup> LEO SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaß- und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* 1/1948, č. 1, s. 23–146, zvl. s. 70–72, č. 33, rok 1398, se zповědními privilegii (s. 72–75, č. 33a, 33b, léta 1398 a 1400; s. 75–77, č. 34, rok 1400. V širších souvislostech tento problém pojednala HALINA MANIKOWSKA, *Ruch pielgrzymkowy na Śląsku w późnym średniowieczu – problemy badawcze*, in: *Peregrinationes*, s. 225–241, zvl. 227–232, kde upozorňuje na rivalizaci třebnických cisterciáček a premonstrátů od sv. Vincenta na Ołbinie prostřednictvím spirituálních privilegii.

Mapa č. 3 – Papežské odpustkové listiny v Uhrách (1389–1404)



Zdroj: G. GYÖRFFY, *Zur Frage der demographischen Wertung der päpstlichen Zehntlisten*, s. 80.

svrchovaností (rezidence v Nyse, Otmuchów s biskupským kolegiátním kostelem, Ujest a Velké Karlovice – správní centra biskupských statků, Wiązów).<sup>52</sup>

Uherskou církevní organizaci tvořila dvě arcibiskupství: Ostrihom a Kaloča. Rozsáhlejší a politicky významnější arcibiskupství ostrihomské se rozkládalo v severozápadní části království. Metropolitovi podléhalo sedm biskupů (Nitra, Eger, Győr, Veszprém, Pécs, Vác, Milkov). K arcibiskupství kaločskému příslušely na jihu a jihovýchodě diecéze Csanád, Oradea, Transilvánie, Bosna, Srem a Záhřeb.<sup>53</sup> V papežské kanceláři bylo

<sup>52</sup> Nysa, farní kostel sv. Jakuba (MV 5/2, s. 738, č. 1352, rok 1398; MV 5/2, s. 1080, č. 1865, rok 1401; *Handbuch der historischen Stätten. Schlesien*, (ed.) HUGO WECZERKA, Stuttgart 1977, s. 331–337; Otmuchów, kapitula sv. Mikuláše (MV 5/2, s. 982, č. 1738, rok 1401; *Handbuch*, s. 389); Wielke Karlowice (MV 5/1, s. 456, č. 831, rok 1394; *Słownik Geograficzny*, díl 4, s. 843); Ujazd (MV 5/2, s. 1041, č. 1815; *Handbuch*, s. 549–550); Wiązów (MV 5/2, s. 983, č. 1779, rok 1401; *Handbuch*, s. 559–560). K postavě vratislavského biskupa Václava z Lehnice stručně JAN KOPIEC, *Wenzel, Herzog von Liegnitz*, in: *Lexikon der Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448*, (ed.) Erwin Gatz, Berlin 2001, s. 112–113.

<sup>53</sup> JERZY KLOCZOWSKI, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kregu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 252n., 504, vychází z výzkumů MARIE MADELEINE DE

pro uherské příjemce vystaveno minimálně 152 odpustkových listin.<sup>54</sup> O indulgence projeví zájem především duchovní a patroni farních kostelů (84krát), naproti tomu podíl klášterů, z nichž se podstatněji uplatnil uherský řád paulínů, klesl na pouhých 10 %. Porovnání rozložení odpustkových míst s mapou farní sítě v Uhrách z počátku 14. století vedlo k předpokládanému závěru.<sup>55</sup> Odpustky se koncentrovaly do oblastí s výraznější hustotou farní sítě a s vhodnými sídelními podmínkami (jižní část diecéze Veszprém, region kolem Pécs, Oradey, Alby Julie a v Sedmíhradsku kolem Brašova a mezi městy Mediaș a Sigîșoara). K největšímu nakupení došlo na Spiši, v oblasti kolonizované saskými přistěhovalci, s centrem v Levoči (6krát).<sup>56</sup>

České země (pražské a olomoucké biskupství, včetně Žitavy a Kladska) se 112 odpustky ukázaly poněkud jiný obraz – obraz státního celku s poměrně homogenní a hustou sítí indulgencí, jejichž uzly byly pražská aglomerace a rožmberská rezidence v Českém Krumlově (12krát).<sup>57</sup> Odpustek zakotvil převážně v městském prostředí (asi 50 %), venkovských příjemců (farní kostelů a kaplí) bylo napočítáno jen o polovinu méně; každý čtvrtý odpustek si z Říma odnášely řády, především benediktini, cisterciáci a premonstráti.<sup>58</sup> Odpustek byl vnímán jako instrument různorodé povahy: finanční zdroj pro doplnění fabričního jmění i devoční výsada (privilegování mše, spojení s ukazováním ostatků), přičemž zpravidla obě kráčely ruku v ruce. V Praze se stal výrazem sakrální prestiže, přerůstající v průběhu 90. let v rivalitu mezi břevnovským klášterem, pražskou a vyšehradskou kapitulou, které ziskem a propagací stále vyšších a plnomocných *ad instar* odpustků doslova soupeřily o dominantní postavení na „spirituálním trhu“.<sup>59</sup>

---

CEVINS, *L'Église dans les villes hongroises (vers 1320- vers 1495)*, Budapest–Paris–Szeged 2004, k nimž jsem prozatím nemohl přihlédnout; TÁŽ, *Le pouvoir ecclésiastique dans les villes hongroises à la fin du Moyen Age*, in: *Lieux du pouvoir au Moyen Age et à l'époque moderne*, (ed.) Michal Tymowski, Warszawa 1995, s. 141–172, zvl. s. 148 (mapa center církevní moci).

<sup>54</sup> Edice hungarik G. FRAKNOI, *Monumenta Vaticana regni Hungariae*, není zdaleka úplná. Z vatikánských register jsem pro obě provincie navíc napočítal na 25 dalších odpustků.

<sup>55</sup> Mapa církevního členění uherského království v první polovině 14. století převzata z GYÖRGY GYÖRFFY, *Zur Frage der demographischen Wertung der päpstlichen Zehntlisten*, in: *Etudes Historiques Hongroises* 1980, publiées à la occasion du XV<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques par la Commission Nationale des Historiens Hongrois, díl 1, Budapest 1980, s. 63–82, mapa na s. 80. Na základě seznamů papežských desátků pro uherské provincie z 13. a 14. století sestavil podrobné mapy farní sítě v uherských biskupstvích THEODORUS ORTVAY, *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején a pápai tizedjegyzékek alapján feltüntetve / Geographia ecclesiastica hungariae ineunte saeculo XIV<sup>o</sup> e tabulis rationes collectorum pontificorum a. 1281–1375 referentibus eruta digesta illustrata*, Budapest 1891–1892.

<sup>56</sup> Předběžně lze upozornit na výrazné shody v recepci papežských odpustků mezi oblastmi s vysokým soustředěním německých přistěhovalců v uherském království, kteří využili panovníckých svobod k výrazné ekonomické prosperitě. K otevřenému horizontu a rozvětveným obchodním kontaktům obyvatel Spiše a saských oblastí Sedmíhradska se pojila i vnímavost k religiózním inovacím, tzn. k jubilejním rokům a papežským odpustkům.

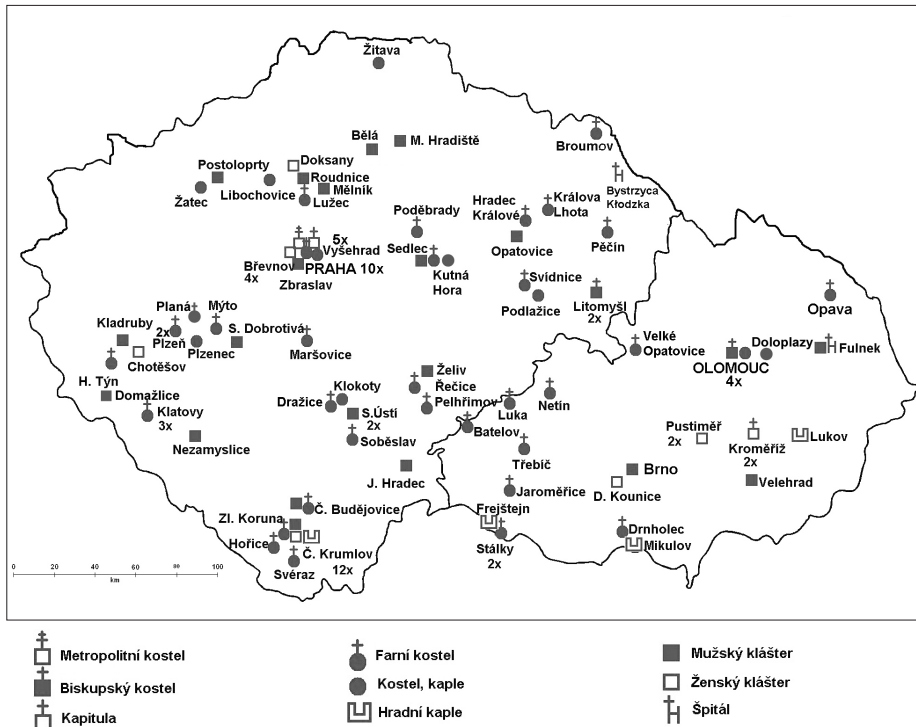
<sup>57</sup> Pražské souměstí (včetně břevnovských benediktinů a zbraslavských cisterciáků) drží v římské obedienci prim ziskem nejvyššího počtu odpustkových listin (19krát). Ke krumlovské ostatkové slavnosti především letitý článek VALENTINA SCHMIDTA, *Das Krumauer Heilumsfest*, in: *Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen zur Feier des 40 jährigen Bestandes* 27. 5. 1902, Prag 1902, s. 116–125.

<sup>58</sup> Speciální studie věnované struktuře příjemců papežských odpustků je v přípravě, proto odhlížím od konkrétních citací.

<sup>59</sup> Klasické dílo ANTONÍN PODLAHA, EDUARD ŠITTLER, *Chrámový poklad u sv. Víta. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903, s. 18–82, zvl. 70–72. Pražským ostatkovým slavnostem se v poslední době – pře-



Mapa č. 4 – Papežské odpustkové listiny v Čechách a na Moravě (1389–1404)



U Rožmberků nebyla série indulgencí jen projevem *imitatio Pragae*, ale také v Říši běžně pozorovatelným projevem zeměpanské suverenity v sakrální rovině.<sup>60</sup> Za zamyšlení stojí,

vážně v souvislosti s postavou a ideovým programem Karla IV – věnovali DOROTA LEŠNIEWSKA, *Das Heiligtümerfest in Böhmen des 14. Jh.*, in: Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy, (ed.) Jacek Wieśniowski, Poznań 1993, s. 199–204; KAREL OTAVSKÝ, *Reliquien im Besitz Karl IV., ihre Verehrung und ihre Fassungen*, in: Court Chapels of the High and Late Middle Ages and their Artistic Decoration, (ed.) Jiří Fajt, Praha 2003, s. 129–141; RALF LÜTZELSCHWAB, *Prag – das neue Paris? Der französische Einfluß auf die Reliquienpolitik Karls IV.*, in: Wallfahrten in der europäischen Kultur / Pilgrimage in European Culture, (edd.) Daniel Doležal, Hartmut Kühne, Frankfurt am Main 2006, s. 201–219; BARBARA D. BOEHM, *Zbožný panovník*, in: Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády Lucemburků, (ed.) Jiří Fajt, Praha 2006, s. 137–171; MARIE BLÁHOVÁ, *Wallfahrten in Prag bis zur Hussitenzeit*, in: Wallfahrt und Reformation, s. 63–78; v širokém kontextu H. KÜHNE, *Ostensio reliquiarum*, s. 109–130; KATEŘINA KUBÍNOVÁ, *Imitatio Romae. Karel IV. a Řím*, Praha 2006, zvl. 217–294. Pro Vyšehrad například HELENA SOUKUPOVÁ, *K problematice Vyšehradu*, Průzkumy památek 12/2005, č. 2, s. 1–54, zvl. 33–48.

<sup>60</sup> H. KÜHNE, *Ostensio reliquiarum*, s. 663–677; TÝŽ, *Der historische Kontext „erfolgreicher“ spätmittelalterlicher Gnadenorte im mittel- und norddeutschen Raum*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento – Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient 29/2003, s. 307–336; MARTIN ČAPSKÝ, *Vévoda Přemek Opavský (1366–1433). Ve službách posledních Lucemburků*, Brno–Opava 2005, s. 92–113, trefně píše v záhlaví kapitoly o „sakrální legitimaci zeměpanské moci“. Ve shodném kontextu je zřejmě možné interpretovat odpustky pro hradní kapli Lichtenštejnů v Mikulově (MV 5/1,

že hnízdovité seskupení odpustkových míst je v Čechách patrné zvláště na Plzeňsku a Táborsku, regionech spojených s počátky husitské revoluce.

Intenzivní recepce papežských odpustků v českých zemích kolem roku 1400 svědčí o výrazné orientaci české společnosti na tradiční formy religiozity, jejíž svorníkem byla multiplikace všech prostředků zaručujících pocit jistoty spásy. Stačilo jen několik málo let a obraz se radikálně mění – čeští příjemci po roce 1404 vyklízejí u kurie pole, zatímco jejich středoevropští sousedé dále suplikují v papežské kanceláři. Tento trend jen z jiného úhlu pohledu potvrzuje obecný předpoklad, že ke konci prvního desetiletí 15. století dochází v Čechách ke krizi těchto tradičních forem zbožnosti.<sup>61</sup> „Mentální klima“ se postupně měnilo a česká společnost začala nalézat jiné cesty ke spáse, kde již nebylo pro odpustek místo.

Emise odpustkových listin za pontifikátu Bonifáce IX. byla výrazně ovlivněna jubilejními léty 1390/1391 a 1400. Zatímco odpustky jako přímé plody prvního svatého roku našly odezvu zřejmě pouze v Uhrách a s odstupem času i v Čechách a na Moravě, druhé jubileum už zasáhlo celou středovýchodní Evropu, byť s proměnlivou intenzitou. Za pronikavý ohlas vděčil svatý rok 1400 předchozí sérii propůjčených regionálních jubileí, které rozšířily v širokých masách povědomí o tomto dříve výsadním instrumentu ke snadnému zahazení trestů za hříchy. V zastřenější podobě působila idea jubilea a plnomocných odpustků prostřednictvím *ad instar* indulgencí, které ve všech zemích zakotvily na přelomu 14. a 15. století, početně nejvíce v Uhrách (28krát) a Čechách (25krát), s jistým odstupem ve Slezsku (9krát), na Moravě (6krát) a marginálně v Polsku (3krát). Rozdílná recepce byla výsledkem nestejného vývoje srovnávaných zemí, měřeno především aktuální sítí duchovenských institucí počínaje kaplemi, farními kostely a konče kapitulami a biskupskými katedrálami. Kartografické zpracování odhalilo výrazné prostorové rozdíly v rozptýlu odpustkových listin i v rámci zkoumaných zemí, které bude třeba v naznačeném směru dále interpretovat. Z celozemského hlediska se z mladší Evropy výrazněji vymyká pražská diecéze, v níž síť odpustkových míst převyšuje i průměr běžný v západní části Říše.

Do ustáleného systému ekonomie spásy přinesla milost měřitelná peněžním obnosem výraznou stopu nerovnováhy. Přednostní přístup k neaktuálnějšímu prostředku spásy zůstával vyhrazen městskému prostředí na čele s hospodářsko-politickými centry (Praha, Vratislav, Krakov, Gdaňsk). Za slabším zastoupením papežských indulgencí na venkově nemusí nutně stát pouze menší koncentrace finančních zdrojů, ale také stěží postžitelné faktory informačně-komunikační a s tím související nižší intelektuální potenciál potřebný k překonání soukolí kuriální byrokracie. Proto spatřujeme za odpustky pro venkovské kostely nejčastěji „silné hráče“, panské rody (například Rožm-

---

s. 281, č. 504, rok 1391) a Šternberků na Lukově (MV 5/1, s. 372, č. 661, rok 1392). S několika příklady JOHANNA NAENDRUP-REIMAN, *Weltliche und kirchliche Rechtsverhältnisse der mittelalterlichen Burgkapellen*, in: Die Burgen im deutschen Sprachraum. Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung, díl 1, (ed.) Hans Patze, Sigmaringen 1976 (Vorträge und Forschungen XXIX), s. 123–153, zvl. 150–152.

<sup>61</sup> O proměnách religiozních praktik na počátku 15. století FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2, Praha 1993, s. 8–24; ZDEŇKA HLEDÍKOVÁ, *Cirkev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí, Tábor 2001 (Husitský Tábor, Supplementum 1), s. 35–58; TÁŽ, *Charakter i przejawy religijności mieszczaństwa praskiego na przełomie XIV i XV wieku*, in: Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym, (edd.) Halina Manikowska, Hanna Zaremska, Warszawa 2002, s. 297–313.

berkové), biskupy, kapituly a kláštery, kteří byli schopni investovat „vstupní kapitál“ v hodnotě od přibližně 10 kop až po několik desítek kop grošů v závislosti na výjimečnosti privilegia a následně pak z milodarů při vyhlášení indulgencí postupně získávat vynaložené náklady zpět. Nakolik se při venkovských svatyních spojil odpustek s možným uctívaným kultovním objektem, zůstává pro absenci jiných pramenů otevřené. Ve městech kráčela veřejná prezentace ostatkových pokladů ruku v ruce s udělováním odpustků a úspěch této podívané zpravidla závisel na jejich výši.

V rejstříku sakramentálních i mimosvátostných záruk provázejících věřící na cestě za věčnou blažeností příslušelo papežským odpustkům na přelomu 14. a 15. století jedno z klíčových míst. Příslib anulování trestů za spáchané hříchy při splnění předepsaných podmínek věřícím nabízel poměrně jednoduchou a v závislosti na hustotě odpustkové sítě i snadno dostupnou variantu, jak si výrazně zkrátit muka v očistci. Shodným eschatologickým cílem s příslibem udržování zakladatelovi věčné paměti byl motivován vznik oltářních beneficí, fundování zádušních mší či zapisování do bratřev. Zatímco tyto religiózní formy plynule vycházely hlavně z domácího duchovního klimatu a v očích reformně smýšlejících intelektuálů nevyvolávaly přejaté pohoršení, odpustky Bonifáce IX. toto klima výrazně dynamizovaly svým počtem a vzbuzeným očekáváním. Při vědomí jejich nakupení v krátkém časovém údobí v prostoru uzavřené české kotliny a výrazného narušení rovnováhy jakéhosi pomyslného „trhu“ spásy lze také lépe vnímat ostrou a odmítavou reakci reformních kruhů, především pražských, a v blízké perspektivě i události spojené se skandálním provoláváním plnomocných papežských odpustků v Praze roku 1412.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Příspěvek byl připraven v rámci grantového projektu GA ČR, reg. č. 404/04/0452. Srdečný dík náleží prof. Zdeňce Hledíkové za umožnění pobytů v Českém historickém ústavu v Římě, Dr. Nathalie Kruppa (oddělení Germania Sacra, Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen) za několik týdnů soustředěného studia a Mgr. Martině Jeránkové za dokonalé provedení všech mapových příloh.

## Procesje z relikwiami w metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu *Zarys problematyki badawczej*

MARIA STARNAWSKA (Siedlce)

Relikwie stanowiły w średniowieczu szczególnie obiekt kultu. O ich wyróżnionej randze decydowało przekonanie, iż dusze świętych, przebywające w pobliżu Boga, nie utraciły całkowicie kontaktu ze swoimi ziemskimi szczątkami i są w nich obecne w sposób szczególny. Wedle średniowiecznych wyobrażeń relikwie należały więc do porządku nadprzyrodzonego, duchowego i zarazem, jako szczątki ciał świętych lub przedmiotów, które miały z nimi kontakt fizyczny, do świata doczesnego, materialnego.<sup>1</sup> Dlatego rozmaite obrzędy i akty czci relikwii, dopełniane zbiorowo lub indywidualnie, umożliwiały wiernym pełniejszy kontakt ze światem nadprzyrodzonym niż inne rytury i modlitwy. W ciągu średniowiecza ukształtowały się różnorodne obrzędy z udziałem relikwii, zarówno samodzielne, jak i stanowiące element innych ceremonii o znaczeniu religijnym lub świeckim. Do obrzędów takich należały m. in. translacje i elewacje ciał świętych i relikwii cząstkowych, nawiedzenia sanktuariów i wystawienia i ostensje relikwii.<sup>2</sup>

Do często praktykowanych form kultu relikwii należały procesje, podczas których

---

<sup>1</sup> ARNOLD ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes von frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, s. 108–126, 132–136; SOFIA BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma 1999, s. 19–21; PETER DINZELBACHER, *Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, (ed.) Dieter R. Bauer, Ostfildern 1990, s. 115–174; ANTON LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, s. 42–44.

<sup>2</sup> Na temat tych obrzędów por. m. in. MARTIN HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979, s. 46–52; A. LEGNER, *Reliquien*, s. 15–36, 88–119; A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, s. 172–176; HARTMUT KÜHNE, *Ostensio reliquiarum. Untersuchung über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin–New York 2000, passim; PIERRE-ANDRE SIGAL, *Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, (edd.) Edina Bozóky, Anne-Marie Helvétius, Turnhout 1999, s. 221–223; ARNOLD ANGENENDT, „*Corpus incorruptum*”. *Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42/1991, s. 328–329; NICOLE HERRMANN-MASCARD, *Le reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, s. 195–216.

noszono święte szczątki.<sup>3</sup> Zachowane przekazy źródłowe wskazują, iż obrzędy takie były dość rozpowszechnione na obszarze metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Dlatego też warto przebadać rolę, jaką obrzędy te odgrywały w życiu religijnym średniowiecznych mieszkańców ziem polskich. Istotne są zatem pytania, od kiedy praktykowano takie obrzędy, jak często je odbywano i kto w nich uczestniczył. Warto też porównać rolę procesji z relikwiami z miejscem innych obrzędów służących czci świętych szczątków w religijności wiernych w metropolii gnieźnieńskiej, jak i z procesjami innego rodzaju odprawianymi w średniowieczu na jej obszarze.

Procesje z relikwiami przy rozmaitych okazjach organizowano w Kościele powszechnym już w V i VI w. Ceremonie takie towarzyszyły translacjom relikwii i składaniu ich w nowym miejscu, a także obchodom niektórych świąt liturgicznych, jak np. Dni Krzyżowych. Ceremonie te, podobnie jak inne obrzędy, stanowiły dla wiernych okazję do adoracji relikwii. Jednak od innych obrzędów z udziałem relikwii wyróżniało je kilka cech. Przede wszystkim były to obrzędy dopełniane zbiorowo, w przeciwieństwie do innych aktów, jak np. nawiedzenie grobu świętego lub relikwii cząstkowej czy pielgrzymka, które mogły być dokonywane indywidualnie. Natomiast uczestnicy procesji stanowią nie tyle przypadkową zbiorowość, ale uporządkowaną hierarchicznie grupę, wspólnotę połączoną wyraźnymi więziami. Dlatego procesja stanowi okazję do adoracji relikwii i obecnych w nich świętych nie tylko przez poszczególnych wiernych, ale przez całą wspólnotę. Obniesienie świętych szczątków zgodnie z zaplanowaną trasą nie tylko manifestowało więź tych szczątków i obecnych w nich w sposób szczególnie świętych z całą społecznością, ale też uświęcało terytorium, na którym żyła ta wspólnota. Wynoszenie relikwii poza ich stałe miejsce przechowywania stwarzało okazję do zaprezentowania świętych szczątków większej liczbie wiernych, niż zazwyczaj, gdy relikwie spoczywały w skarbcach kościelnych lub na ołtarzach.<sup>4</sup> Cechy te decydowały o znaczeniu procesji z relikwiami dla życia religijnego wspólnoty.

Praktyka odbywania uroczystych procesji z relikwiami musiała być zaszczerpiona na ziemiach polskich wkrótce po przyjęciu chrześcijaństwa. Już od VII–VIII w. procesja z relikwiami stanowiła element obrzędu konsekracji kościoła. Dedykacje pierwszych świątyń w państwie Mieszka I i Chrobrego stanowiły więc zapewne okazję dla odprawienia tych ceremonii, a najstarsze używane na ziemiach polskich pontyfikaty, krakowski z XI w. i płocki z XII w., były ułożone na wzór Pontificale Romano-Germanicum, który zawierał taki element uroczystości.<sup>5</sup> Sprowadzone do kraju przez Bolesława Chro-

<sup>3</sup> O rycie procesji por. A. LEGNER, *Reliquien*, s. 120–133; N. HERRMANN-MASCARD, *Le reliques*, s. 195–203.

<sup>4</sup> N. HERRMANN-MASCARD, *Le reliques*, s. 194; MARIA BARBARA STYK, *Procesja jako obrzęd liturgiczny i widowisko parateatralne*, *Roczniki Teologiczne* 47/2000, z. 8, s. 187–188; PAWEŁ SZCZANIECKI, *Obchód kościoła*, in: *Tenże, Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 36; BOGUSŁAW NADOLSKI, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławienstwa*, Poznań 1992, s. 254–255.

<sup>5</sup> P.-A. SIGAL, *Le déroulement*, s. 221–223; N. HERRMANN-MASCARD, *Le reliques*, s. 150–157; COSIMO DAMIANO FONSECA, „*ἐπι σπήλαιον σατανικόν, ἀλλά ναόν ἁγιον ἀγγελικόν*”. *La dedizione di chiese e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali*, in: *Santi e demoni nell' alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*, (ed.) Cosimo Damiano Fonseca, Spoleto 1989, s. 937; PAWEŁ SZCZANIECKI, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, in: *Studia kościelno-historyczne*, t. 3, Lublin 1979, s. 55; *Pontyfikał krakowski z XI wieku*, (ed.) ZDZISŁAW OBERTYŃSKI, Lublin 1977,

brego ciała św. Wojciecha, umęczonego w Prusach w 997 r., i św. Brunona z Kwerfurtu z towarzyszami, zapewne także zostały procesjonalnie powitane, gdyż przewidywał to ryt translacji i elewacji, ale brak informacji o przebiegu tych uroczystości. Jedyne redakcja montekasyńska najstarszego żywotu św. Wojciecha, spisana ok. 1003 r., mówi o tym, że w orszaku towarzyszącym ciału męczennika byli jego uczniowie i inni *multi christiani*.<sup>6</sup> Wkrótce po wejściu państwa polskiego w obręb kultury chrześcijańskiej zaczęto też praktykować tu ceremonię uroczystego powitania władcy – *adventus*, której symbolika nawiązywała do wjazdów cesarzy rzymskich do miast imperium i wjazdu Chrystusa w Niedzielę Palmową do Jerozolimy. Procesja wychodząca z miasta na spotkanie przybywającego władcy często nosła relikwie.<sup>7</sup> Zwyczaj witania władców przez uroczystą procesję znano na dworze piastowskim już na przełomie X i XI w., jak potwierdzają relacje o powitaniu Ottona III w Gnieźnie w 1000 r. i Bolesława Chrobrego wkraczającego w 1018 r. do Kijowa. Thietmar w relacji na temat powitania polskiego księcia w Kijowie wspomina, że na jego spotkanie wyszła prowadzona przez tamtejszego metropolitę procesja z relikwiami i innymi świętościami.<sup>8</sup> Jednak przekaz ten mógł być inspirowany nie tyle konkretnymi informacjami o tej właśnie uroczystości, ale znanym dobrze kronikarzowi ceremoniałem dworu cesarskiego. Autor mógł więc po prostu opisać tę ceremonię nie tak, jak ona rzeczywiście się odbyła, ale tak, jak wedle jego wiedzy powinna wyglądać. Nawet jeśli w trakcie tej procesji istotnie niesiono relikwie, to trzeba pamiętać, że prowadził ją metropolita kijowski i dlatego musiały być ona celebrowana według zwyczajów Kościoła wschodniego. Także i z tego powodu zastosowane podczas niej rytury nie musiały utrwalić się w polskiej tradycji. Zwyczaj odprawiania procesji z relikwiami w święta liturgiczne, praktykowany w sąsiedztwie państwa Mieszka I, potwierdzony relacją Thietmara o procesji w Magdeburgu w Niedzielę Palmową w 973 r.,<sup>9</sup> zapewne też oddziaływał na Kościół w monarchii piastowskiej.

Jednak zachowane przekazy źródłowe nie pozwalają śledzić systematycznie praktyki organizowania procesji z relikwiami na ziemiach polskich we wcześniejszym średniowieczu. Znaczenie więcej wzmianek na temat tych obrzędów zachowało się od XIII w. Informacje na temat procesji z relikwiami przynoszą źródła różnego typu, chociaż są to na ogół wzmianki przygodne i ułamkowe, które nie pozwalają na pełną rekonstrukcję rytuału tych obrzędów. Najwięcej informacji o procesjach z relikwiami można spodzie-

---

s. 38–39; *Pontyfikał płocki z XII wieku. Studium liturgiczno-źródłoznawcze. Edycja tekstu*, (ed.) ANTONI PODLEŚ, Płock 1986, s. 59–60; CYRILLE VOGEL, REINHARD ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, t. 1–2, Città del Vaticano 1963, s. 131–135.

<sup>6</sup> S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior – Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot pierwszy*, (ed.) HEDVIGIS KARWASIŃSKA, MPH SN, t. 4/1, Warszawa 1962.

<sup>7</sup> ERNST H. KANTOROWICZ, *The „King’s Advent” and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, *The Art Bulletin* 26/1944, s. 207–231; S. MACCORMACK, *Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of Adventus*, *Historia* 24/1972, s. 721–746; DAVID B. WARNER, *Ritual and Memory in the Ottonian Reich: The Ceremony of Adventus*, *Speculum* 76/2001, s. 255–283.

<sup>8</sup> JACEK BANASZKIEWICZ, *Oton III jedzie do Gniezna. O oprawie ceremonialnej wizyty cesarza w kraju i stolicy Polan*, in: *Trakt cesarski. Iława–Gniezno–Magdeburg*, (edd.) Wojciech Dzieduszycki, Maciej Przybył, Poznań 2002, s. 287–289, 299–304; TENŽE, *Bolesław i Peredstawa. Uwagi o uroczystości stanowienia władcy w związku z wejściem Chrobrego do Kijowa*, *KH* 97/1990, s. 7–9; D. B. WARNER, *Ritual*, s. 271–272; ANDRZEJ POPPE, *Spuścizna po Włodzimierzu Wielkim. Walka o tron kijowski 1015–1019*, *KH* 102/1995, z. 3–4, s. 17–18; *Kronika Thietmara*, (ed.) MARIAN ZYGMUNT JEDLICKI, Poznań 1953, s. 621, ks. VIII, 32.

<sup>9</sup> *Kronika Thietmara*, s. 93, ks. II, 30 (20).

wać się w księgach liturgicznych. Trzeba jednak zauważyć, że duża część ksiąg liturgicznych z obszaru średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej pozostaje w rękopisie i jest słabo opracowana. Zawartość ksiąg liturgicznych nie jest więc dobrze rozpoznana i dalsze badania mogą przynieść wiele wartościowych ustaleń. Znaczna część zachowanych do dzisiaj ksiąg liturgicznych pochodzi dopiero z okresu od XIII w., toteż większość informacji w nich zawartych odnosi się dopiero do tego czasu.<sup>10</sup> Nie tylko słabe zaawansowanie badań nad średniowiecznymi księgami liturgicznymi, ale i inne przyczyny sprawiają, że przy wykorzystaniu tych źródeł należy liczyć się z pewnymi ograniczeniami. W wypadku niektórych kodeksów liturgicznych, które niewątpliwie były przechowywane i używane na obszarze metropolii gnieźnieńskiej w epoce nowożytnej, nie wiadomo, czy były tu obecne już w średniowieczu. I tak np. brewiarz opisujący procesję z relikwiami w Niedzielę Palmową, obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, a pozyskany w 1810 r. z kolegiaty w Głogowie, został sporządzony w Pradze na przełomie XIV i XV w. Nie jest więc pewne, czy używano go w tym mieście już w średniowieczu, zatem nie stanowi on dowodu, iż takie procesje rzeczywiście celebrowano w Głogowie w XV w.<sup>11</sup> Opisy procesji z relikwiami w księgach liturgicznych niewątpliwie używanych na ziemiach polskich w średniowieczu także często są niedokładne, gdyż paraliturgiczny charakter procesji sprawiał, że ich rytuał nie wymagał tak ścisłego ustalenia rytuału, jak w obrzędach mszy.<sup>12</sup> Znane są więc przykłady, gdy w opisie rytu procesji pomijano informację o używaniu podczas niej relikwii, chociaż wiadomo o tym z innych źródeł.

Nieliczne wzmianki na temat organizacji procesji z relikwiami zawierają różne rozporządzenia kościelne, np. statuty kapitulne czy zbiór rozporządzeń dla zakrystianów katedry wrocławskiej z XV w.<sup>13</sup> Także niektóre inwentarze kosztowności kościelnych wzmiankują naczynia służące do noszenia relikwii podczas procesji.<sup>14</sup> Organizowanie procesji z relikwiami jako najważniejszego rytu uroczystego *adventus* potwierdza też wzmianka spisanych w języku polskim w kazań gnieźnieńskich na początku XV w.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Podstawowe prace na ten temat JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, passim; TENŻE, *Przedtrydenckie benedykcyjonały w Polsce*, *Nasza Przeszłość* 94/2000, s. 481–493; STANISŁAW ARASZCZUK, *Przedtrydenckie wrocławskie księgi liturgiczne*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 4/1996, s. 63–69; ZDZIŚŁAW OBERTYŃSKI, *Pontyfikaty krakowskie XV wieku*, *Prawo Kanoniczne* 4/1961, s. 335–419.

<sup>11</sup> JULIAN LEWAŃSKI, *Dramat i dramatyizacje liturgiczne w średniowieczu polskim*, *Musica Medii Aevi* 1/1965, s. 127–128; WACŁAW SCHENK, *Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 2, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 6/1963, s. 200; WOJCIECH DANIELSKI, *Przedtrydenckie księgi liturgiczne pochodzenia czeskiego w bibliotekach polskich*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23/1976, z. 4, s. 88.

<sup>12</sup> B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 3, s. 256.

<sup>13</sup> *Statuta capituli et ecclesiae cathedralis posnaniensis ex annis 1298–1763*, (ed.) W. PAWELCZAK, Poznań 1995, s. 8, 31; Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, rękopis sygn. III. a 13 a. Modus agendi in ecclesia Wratislaviensi et quod est de officio Sacristanorum 1448–1484, odpis z XIX w.

<sup>14</sup> *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, (ed.) BOLESŁAW ULANOWSKI, t. 1: *Acta capitulorum gnezniensis, poznaniensis et wladislaviensis (1408–1530)*, Kraków 1894, nr 1793, 1839; *Inwentarz katedry wawelskiej z roku 1563*, (ed.) ADAM BOCHNAK, Kraków 1979 (*Źródła do Dziejów Wawelu*, t. 10), s. 11.

<sup>15</sup> *Kazania gnieźnieńskie*, (ed.) STEFAN VRTEL-WIERCZYŃSKI, Poznań 1953, s. 7; JAN PTAK, *Choraław w komunikacji społecznej w Polsce piastowskiej i jagiellońskiej*, Lublin 2002, s. 110.

O procesjach z relikwiami organizowanych z różnych okazji informują też niekiedy źródła narracyjne, ale opisy tych ceremonii nie są dokładne i często pomijają różne szczegóły. Niekiedy dopiero zestawienie kilku przekazów pozwala wysnuć wniosek, że w trakcie jakiejś procesji niesiono relikwie. I tak np. wedle zapiski Rocznika małopolskiego w 1278 r. ludzie mieszkający nad pewnym jeziorem w diecezji krakowskiej, w którym żył demon uniemożliwiający im połów ryb, udali się nad brzeg jeziora w procesji z chorągwiami, by poskromić monstrum. Dopiero Długosz w XV w. uzupełnił tę wzmiankę informacją, że zrozpaczeni ludzie nieśli też relikwie.<sup>16</sup> Informacja ta pozwala przypuszczać, że posługiwanie się relikwiami przy okolicznościowych procesjach błagalnych było w XV w. praktykowane na tyle często, że Długosz uznał to za oczywiste. Z drugiej strony świadczy też o tym, że często źródła takie informacje pomijały. Procesjonalne przenosiny świętych szczątków przedstawiają też dwa bardzo znane źródła ikonograficzne. Na kwaterze XVII brązowych drzwi w katedrze w Gnieźnie, sporządzonych w końcu XII w., przedstawiono orszak niosący na marach ciało św. Wojciecha i klękających przy trasie jego przemarszu chorych, którzy uzyskali uzdrowienie za wstawieniem świętego. Dwie miniatury tzw. legendy obrazkowej z 1353 r. o św. Jadwidze wyobrażają uroczystość elewacji księżnej śląskiej w 1267 r., gdy w Trzebnicy, gdzie była pochowana, uroczystość ogłoszono jej kanonizację. Sceny te przedstawiają procesję książąt i prałatów zmierzających do grobu, w którym spoczywały do czasu kanonizacji szczątki świętej, i wracający od grobu orszak, którego najdostojniejsi uczestnicy niosą poszczególne kości zmarłej.<sup>17</sup> Mimo, że oba dzieła reprezentują wysoki poziom artystyczny, trzeba zauważyć, że powstały znacznie później, niż wydarzenia, które na nich przedstawiono (Drzwi Gnieźnieńskie prawie 200 lat później, legenda obrazkowa 86 lat później). Nie są więc one oparte na informacjach osób, które widziały te ceremonie, ale odzwierciedlają panujące w czasie ich powstawania wyobrażenia o tym, jak podobna uroczystość powinna przebiegać. Należy też uwzględnić fakt, że przy kompozycji tych przedstawień posługiwano się też krążącymi motywami ikonograficznymi, toteż sceny mogły tylko luźno nawiązywać do rzeczywistych obrzędów odprawianych w okresie ich powstawania. Rozproszony i przypadkowy charakter przekazów dotyczących procesji z relikwiami sprawia, że wyłaniający się z nich obraz jest dalece niepełny i dalsze badania mogą przynieść wiele uzupełnień.

Ze znanych przekazów wynika, że relikwiami posługiwano się przy okazji procesji różnego rodzaju. Potwierdzone źródłami jest organizowanie w metropolii gnieźnieńskiej zarówno procesji z relikwiami jako samodzielnego obrzędu, jak takich, które stanowiły element innych uroczystości. Wśród procesji samodzielnych wyróżnić trzeba procesje celebrowane w niektóre święta roku kościelnego i procesje okolicznościowe, organizowane dla doraźnych powodów. Procesje z relikwiami mogły też stanowić element różnego rodzaju obrzędów: ceremonii translacji i elewacji relikwii, służących otwarciu nowego etapu kultu świętych szczątków, konsekracji kościoła i uroczystych

<sup>16</sup> *Rocznik Małopolski*, (ed.) AUGUST BIEŁOWSKI, MPH 3, Kraków 1878, s. 176–178, JOANNES DŁUGOSZ, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae, liber septimus*, t. 4, (edd.) Danuta Turkowska, Christina Pieradzka, Maria Kowalczyk, Varsaviae 1974, s. 202; J. PTAK, *Chorągiew*, s. 116.

<sup>17</sup> LECH KALINOWSKI, *Treści ideowe i artystyczne Drzwi Gnieźnieńskich*, in: Tenże, *Speculum artis. Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, Warszawa 1989, s. 266; *Der Hedwigs-Codex von 1353. Sammlung Ludwig*, (ed.) WOLFGANG BRAUNFELS, t. 1: *Faksimile der vollständigen Handschrift*, Berlin 1972, f. 137v.



powitań władców lub biskupów w czasie ich wjazdu do miasta, czy ingresu do nowej diecezji. Badania nad rytym procesji z relikwiami powinny uwzględnić odrębność i specyfikę każdego z tych typów procesji.

Zwyczaj organizowania procesji z relikwiami przy okazji zainicjowania ich kultu lub otwarcia nowego etapu tego kultu został na ziemiach polskich zaszczeplony, jak już wspomniano, zapewne już przy okazji sprowadzenia z Prus ciała św. Wojciecha. Przekazy źródłowe dotyczące kolejnych translacji i elewacji ciał świętych i relikwii cząstkowych na obszarze metropolii gnieźnieńskiej wskazują, że do XV w. utrzymywała się praktyka uroczystego wjazdu orszaku wiozącego takie świętości i witania ich przez uroczystą procesję wychodzącą z miasta, gdzie miały zostać złożone. Relikwie sprowadzane z innej miejscowości czy wręcz z innego kraju były uroczyście przywożone w asyście orszaku, który bywał liczny lub też złożony z osób piastujących wysokie godności. Szczątki św. Wincentego, подарowane w 1145 r. przez arcybiskupa magdeburgskiego wojewodzie Piotrowi Włostowicowi do fundowanego przezeń opactwa benedyktynów na Ołbinie pod Wrocławiem zostały przywiezione przez posłów arcybiskupa. Włostowic, który uroczyście przyjął te szczątki, obdarował zarówno samych posłów, jak i za ich pośrednictwem arcybiskupa. W samym Magdeburgu odprowadzała je duża liczba mieszkańców miasta, demonstrujących żal z powodu utraty tak cennych relikwii.<sup>18</sup> Zapisy Roczników relacjonujące sprowadzenie w 1184 r. do Krakowa подарowanych przez papieża prochów św. Floriana i spisana w XIV w. Translacja tego świętego podkreślają, że orszakowi wiozącemu te szczątki przewodził biskup Modeny Idzi, mimo, że w chwili ich sprowadzenia nie piastował on jeszcze tej godności i był tylko kanonikiem lub prałatem w Modenie.<sup>19</sup> W relacji spisanej w końcu XIII w. Żywotu bł. Salomei (zm. 1268 r.) na temat przenosin jej ciała w 1269 r. z klasztoru klarysek w Skale, ok. 10 km od Krakowa, gdzie zmarła, do klasztoru franciszkanów w Krakowie jest mowa o tym, że grób jej był otwarty w obecności wielu *pluribus nobilibus personis secularibus tam clericis quam laicis*. W pochodzie, który następnie odprowadził zwłoki zmarłej do Krakowa, uczestniczyli nie tylko minoryci, ale też wielu wiernych.<sup>20</sup> Najwyraźniej więc przynajmniej w XII i XIII w. uważano za słuszne, by sprowadzanym z daleka relikwiom asystował odpowiedni orszak. Było to zresztą zgodne rytym obrzędu translacji w Kościele powszechnym.<sup>21</sup> Same szczątki podczas celebrowanych w całym chrześcijaństwie translacji wieziono na wozie, lub, raczej na krótkich odcinkach, niesiono na ma-

<sup>18</sup> *Annales Magdeburgenses*, MGH – Scriptorum 16, (ed.) GEORG H. PERTZ, Hannoverae 1859, s. 187; HALINA MANIKOWSKA, *Princeps fundator w przedlokacyjnym Wrocławiu. Od Piotra Włostowica do Henryka Brodatego*, in: *Fundacje i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, (edd.) Edward Opaliński, Tomasz Wiślicz, Warszawa 2000, s. 46–47.

<sup>19</sup> K. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI wieku*, Warszawa 1923, s. 11; *Rocznik kapituły krakowskiej*, (ed.) SOPHIA KOZŁOWSKA-BUDKA, MPH SN, t. 5, Warszawa 1978, s. 65; *Rocznik krótki*, (ed.) SOPHIA KOZŁOWSKA-BUDKA, MPH SN, t. 5, s. 238; *Annales S. Crucis [Rocznik świętokrzyski]*, (ed.) ANNA RUTKOWSKA-PLACHCIŃSKA, MPH SN, t. 12, Kraków 1996., s. 28, 95, 109; *Rocznik Traski*, MPH, t. 2, (ed.) AUGUST BIEŁOWSKI, Lwów 1872, s. 834–835; *Rocznik Krakowski*, MPH, t. 2, (ed.) AUGUST BIEŁOWSKI, s. 834–835; *Rocznik Małopolski*, s. 160–161; *Translatio sancti Floriani*, (ed.) WOJCIECH KĘTRZYŃSKI, MPH, t. 4, Kraków 1884, s. 759. Na temat datacji *Translacji* por. JÓZEF DOBOSZ, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 37; TERESA MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 181.

<sup>20</sup> *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis auctore Stanislao franciscano*, (ed.) WOJCIECH KĘTRZYŃSKI, MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 783–784.

<sup>21</sup> M. HEINZELMANN, *Translationsberichte*, s. 49–52.

rach.<sup>22</sup> Przekazy na temat translacji świętych szczątków na obszar metropolii gnieźnieńskiej potwierdzają znajomość i stosowanie tej praktyki. Przedstawiony na kwaterze XVII Drzwi Gnieźnieńskich orszak niesie zwłoki św. Wojciecha na marach, natomiast ciało bł. Salomei wywieziono ze Skały na wozie zaprzężonym w osiem wołów.

Wedle typowego rytuału translacji przybywające z innej miejscowości szczątki winna była powitać uroczysta procesja. Wedle Roczników Magdeburgskich Piotr Włostowic witał sprowadzane 1145 r. z Magdeburga na Ołbin w relikwie św. Wincentego w otoczeniu elity społecznej Śląska.<sup>23</sup> Uroczyste przyjęcie przez biskupa Gedkę w Krakowie w 1184 r. ciała św. Floriana, także zapewne w postaci procesji, potwierdzają roczniki wzmiankujące to wydarzenie. Zapewne też uczestniczył w tych uroczystościach wraz z dworem książę Kazimierz Sprawiedliwy, który był, obok biskupa, współinicjatorem sprowadzenia ciała św. Floriana<sup>24</sup>. Orszak wiozący ciało męczennika i procesja powitalna spotkały się prawdopodobnie na równinie pod Krakowem, na której później wzniesiono kolegiatę i złożono w niej ramię św. Floriana, a wokół powstało miasto Kleparz należące do aglomeracji krakowskiej. Przemawia za tym zapisana w XIV w. tradycja o zatrzymaniu się w tym miejscu orszaku z ciałem świętego i wyrażeniu tam przezeń woli, by jego relikwie spoczęły w tym właśnie miejscu, i okoliczność, że równina późniejszego Kleparza leży na północ od Krakowa, zatem nie prowadziła tamtędy droga z Włoch. W XII w. była to najbliższa aglomeracji krakowskiej równina, co umożliwiło rozwinięcie się procesji.<sup>25</sup> Ponieważ jednak Translacja św. Floriana przekazuje bardzo późną tradycję, nie ma całkowitej pewności, że obrzęd ten nastąpił w 1184 r. istotnie na błoniach pod Krakowem na późniejszym Kleparzu.

Wiadomo, że w 1254 r. bardzo uroczysto przyjęto we Wrocławiu relikwie św. Stanisława podarowane po kanonizacji przez biskupa krakowskiego Prandotę. W trakcie tych obchodów wybuchł w mieście pożar, może spowodowany jakimś wypadkiem przy iluminacji miasta lub nieostrożnym obchodzeniem się ze świecami<sup>26</sup>. Zapewne więc i w tym mieście powitała święte szczątki uroczysta procesja. Procesje ze wszystkich kościołów krakowskich wyszły w 1425 r. na powitanie Gwoźdźcia z Krzyża Św. darowanego Władysławowi Jagielle i królowej Sonce przez papieża za pośrednictwem kardynała Orsiniego do Krakowa<sup>27</sup>. W trakcie uroczystego zainstalowania w katedrze

<sup>22</sup> A. LEGNER, *Reliquien*, s. 16, 27, 31; BARBARA ABOU-EL-HAJ, *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge 1997, s. 49; M. HEINZELMANN, *Translationsberichte*, s. 48–51.

<sup>23</sup> *Annales Magdeburgenses*, s. 187; H. MANIKOWSKA, *Princeps fundator*, s. 46–47.

<sup>24</sup> JÓZEF DOBOSZ, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 39; K. DOBROWOLSKI, *Dzieje*, s. 32–33.

<sup>25</sup> *Transatio sancti Floriani*, s. 758, 760; JÓZEF ST. JAMROZ, *Układ przestrzenny miasta Krakowa przed i po lokacji 1257 roku*, Kwartalnik Historii Architektury i Urbanistyki 12/1967, z. 1, s. 25 (mapka); *Atlas historyczny Polski*, Warszawa 1977, s. 6, mapka: Kraków w XI–XII w.; JERZY WYROZUMSKI, *Kraków do schyłku wieków średnich*, in: *Dzieje Krakowa*, t. 1, (edd.) Janina Bieniarzówna, Jan M. Małecki, Józef Mitkowski, Kraków 1992, s. 153; B. WYROZUMSKA, *Drogi w ziemi krakowskiej do końca XVI wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 44–50 i mapka poza tekstem.

<sup>26</sup> WACŁAW SCHENK, *Kult liturgiczny św. Stanisława biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Lublin 1959, s. 16, 113; *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 3, (ed.) WINFRIED IRGANG, Köln–Wien 1984, nr 140; STANISŁAW BEŁCH, *Święty Stanisław biskup-męczennik, patron Polaków*, London 1977, s. 779.

<sup>27</sup> JOANNES DŁUGOSZ, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae, liber undecimus*, t. 7, (edd.) Danuta Turkowska, Cristophorus Baczkowski, Franciscus Sikora, Varsaviae 1997, s. 210.

wawelskiej relikwii sprowadzonych w 1448 r. przez biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego po odprawionej przez biskupa w kościele parafialnym NMP w Krakowie szczątki te miały być przeniesione na Wawel w procesji. Biskup polecił kaznodziejom, by zachęcali wiernych do licznego udziału w tej ceremonii<sup>28</sup>. Niewiele jednak wiadomo o zachowaniu uczestników tych procesji. Wedle zachowanej w rękopisie spisanej w XV w. redakcji Translacji św. Barbary, opisującej przeniesienie głowy świętej do Chełmna po zdobyciu jej w 1242 r. w pomorskim grodzie Sartawice przez Krzyżaków uczestnicy procesji witającej tą świętość mieli śpiewać śpiewała *Te Deum laudamus*<sup>29</sup>. Piszący 200 lat po tym wydarzeniu autor nie mógł oczywiście wiedzieć, jaki był rytuał ceremonii odprawionej w XIII w. Opisał ją zapewne zgodnie z rytmem praktykowanym w XV w. Wzmianka Kazań gnieźnieńskich o tym, iż przybywające do miasta świętości, tzn. relikwie, wita się procesją z chorągwiami i relikwiami.<sup>30</sup> Powierzchność cytowanych przekazów nie pozwala na pełniejszą rekonstrukcję uroczystego *adventus*, jakim witano sprowadzane z daleka święte szczątki, ale wydaje się, iż dość powszechna była praktyka witania ich nie tylko przez całą wspólnotę wiernych przyjmujących nową świętość, ale i przez relikwie obecne już w danej miejscowości.

Inaczej wyglądał ryt elewacji ciała świętego, w sensie liturgicznym też zresztą uważany za formę translacji, gdyż polegał na zmianie miejsca przechowywania świętych szczątków.<sup>31</sup> W poł. XIII w. dokonano na obszarze metropolii gnieźnieńskiej trzech elewacji ciał osób otaczanych czcią, co miało służyć zainicjowaniu ich oficjalnego kultu. Elewacja św. Stanisława w katedrze krakowskiej między r. 1242 a 1244 stanowiła wstęp do starań o jego kanonizację przez papieża, uwieńczonych sukcesem w 1253 r.<sup>32</sup> Krótko po elewacji św. Stanisława ciało bł. Wenera zostało też złożone w nowym grobie w katedrze w Płocku. Akt ten rozpoczął starania o oficjalne uznanie jego kultu, co jednak nie zakończyło się sukcesem.<sup>33</sup> W 1267 r. po kanonizacji św. Jadwigi podniesiono jej szczątki z grobu ziemnego w kościele cysterek w Trzebnicy i złożono w tymczasowym relikwiarzu na ołtarzu, a dwa lata później przeniesiono do specjalnie zbudowanej w tym celu kaplicy.<sup>34</sup> Wprawdzie akty te nie powodowały przeniesienia relikwii w inne

<sup>28</sup> MARIA KOCZERSKA, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423-1455)*, Warszawa 2004, s. 269-270; *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 3: 1392-1501, (ed.) ANATOL LEWICKI, Kraków 1894, Dodatek nr 101; Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 7759 II (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 45600), Formularz tzw. wilanowski, k. 141v.

<sup>29</sup> Kraków, Biblioteka Czartoryskich, sygn. 2767 IV (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 23047), *Żywoty świętych*, k. XI.

<sup>30</sup> *Kazania gnieźnieńskie*, s. 7, kazanie nr 2; J. PTAK, *Chorągiew*, s. 110.

<sup>31</sup> P.-A. SIGAL, *Le déroulement*, s. 216-219; M. HEINZELMANN, *Translationsberichte*, s. 80-83.

<sup>32</sup> Z obszernej literatury na ten temat: S. BEŁCH, *Święty Stanisław*, s. 755-758; DANUTA BORAWSKA, *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*, Warszawa 1950, s. 65, 81-82; MARIAN PLEZIA, *Dookoła sprawy świętego Stanisława. Studium źródłoznawcze*, Bydgoszcz 1999, s. 70-71; JERZY RAJMAN, *Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława biskupa*, *Nasza Przeszość* 80/1993, s. 39-40, 45; GERARD LABUDA, *Święty Stanisław biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa - męczeństwa - kanonizacji*, Poznań 2000, s. 157; MICHAŁ ROŻEK, *Ara patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu*, *Analecta Cracoviensia* 11/1979, s. 437-438. Przyjętą tu datację tego aktu objaśniam w książce MARIA STARNAWSKA, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 2007.

<sup>33</sup> CZESŁAW DEPTUŁA, *Werner*, in: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 2, (ed.) Romuald Gustaw, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 520; *Mors et miracula beati Veneri, episcopi plocensis*, (ed.) WOJCIECH KĘTRZYŃSKI, MPH, t. 4, s. 752-754.

<sup>34</sup> E. WALTER, *War der Tag der Öffnung des Grabes der hl. Hedwig und der Erhebung ihrer Gebein*

miejsce w sensie geograficznym, a tylko zmianę ich statusu,<sup>35</sup> były jednak uważane za translacje i towarzyszył im odpowiedni rytuał. Najprawdopodobniej podczas wszystkich tych obrzędów wydobyte z grobu ciała zostały przeniesione w uroczystej procesji wokół kościoła wewnątrz lub na zewnątrz i zaprezentowane zgromadzonym wiernym. W każdym razie samo uroczyste przeniesienie szczątków w nowe miejsce stanowiło formę procesji.

We wszystkich omawianych wypadkach pierwotne groby osób, których elewacji dokonywano, mieściły się w tej samej świątyni, co ich nowe, godniejsze miejsce spoczynku. Sama trasa ewentualnej procesji nie musiała więc być długa. Podczas translacji św. Jadwigi jest możliwe, że procesja z jej kośćmi nie opuściła kościoła, bowiem Żywot świętej, opisujący dokładnie tę ceremonię, wiele uwagi poświęca iluminacji świątyni i śpiewom liturgicznym w trakcie adoracji relikwii. Ponieważ autor Żywota informuje też o dużej liczbie namiotów dla pielgrzymów i utrzymującej się przez kilka dni dobrej pogodzie, można spodziewać się, że napisałby o też o trasie procesji z relikwiami na zewnątrz kościoła, gdyby pochód tamtędy zmierzał. Domysł o tym, iż procesja przeszła jedynie we wnętrzu kościoła, potwierdza też informacja o wielkim zamieszaniu wskutek naporu bardzo licznych wiernych pragnących ucałować szczątki świętej. Gdyby obrzęd odprowadzany był na dworze, łatwiej byłoby wprowadzić porządek. Natomiast miniatura legendy obrazkowej o św. Jadwidze przedstawia procesję z jej szczątkami zbliżającą się do budynku kościoła, co może sugerować, że obrzęd ten odbywał się na zewnątrz.<sup>36</sup> Trzeba jednak pamiętać, że miniatura ta powstała 86 lat po samej uroczystości, więc nie musi przedstawiać jej wiernie. Na miniaturze tej błędnie przedstawiono jako jednego z uczestników procesji legata papieskiego Gwidona, który nie mógł w tej ceremonii uczestniczyć, gdyż przebywał wówczas w Lubece.<sup>37</sup> Miniatura przedstawia

---

*aus demselben der 17. August?*, in: Beiträge zur Ostdeutschen und europäischen Kirchengeschichte. Festschrift für Bernhard Stasiewski, (edd.) Gabriel Adriányi, Joseph Gottschalk, Köln-Wien 1975, s. 13–23; TOMASZ KURASIŃSKI, *Uwagi na temat ceremonii pogrzebowej św. Jadwigi śląskiej*, in: Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej, (edd.) Anadziej. M. Wyrwa, Antoni Kielbasa, Józef Swastek, Poznań 2004, s. 217; ROMUALD KACZMAREK, JACEK WITKOWSKI, *Mauzoleum Świętej Jadwigi w Trzebnicy*, Wrocław 1993, s. 11; TENŻE, *Kaplica św. Jadwigi w Trzebnicy. Wyposażenie i funkcjonowanie od XIII do XVIII w.*, in: Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej, s. 346; TENŻE, *Dzieje relikwii relikwii i relikwiarze Świętej Jadwigi*, in: Święta Jadwiga Śląska (ok. 1174–1243), (ed.) Tadeusz Krupiński, Wrocław 1993, s. 32–33; BENIGNA SUCHOŃ, *Święta Jadwiga. Księżna śląska*, Nasza Przyszłość 53/1980, s. 102–103 (niesłusznie uważa opis w *Legendzie większej* za zbitkę relacji z elewacji św. Jadwigi w 1267 r. i ze złożenia szczątków w nowej kaplicy w 1269 r., co akceptuje też MACIEJ MICHAŁSKI, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 40); STANISŁAW ARASZCZUK, *Kult św. Jadwigi na Śląsku w świetle przeddrydenckich wrocławskich ksiąg liturgicznych*, Opole 1995, s. 70–73; F. WOLNIK, *Święta translacyjne w średniowiecznej liturgii śląskiej*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 23/2003, s. 288; *Vita sanctae Hedwigis*, (ed.) ALEXANDER SEMKOWICZ, MPH, t. 4, s. 630–633.

<sup>35</sup> ROMAN MICHAŁOWSKI, *Przyjaźń Przyjaźń i dar w społeczeństwie karolińskim w świetle translacji relikwii*, Studia Źródłoznawcze 28/1983, s. 9, nazywa takie translacje przeniesieniem relikwii w przestrzeni społecznej.

<sup>36</sup> *Der Hedwigs-Codex von 1353*, t. 1, f. 137v.

<sup>37</sup> *Mecklenburgisches Urkundenbuch*, t. 1: 786–1250, Schwerin 1863, s. XVIII; t. 2, 1251–1280, Schwerin 1864, nr 1129; JOSEPH GOTTSCHALK, *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien*, Köln–Graz 1964, s. 282, przyp. 18; TADEUSZ SILNICKI, *Kardynał legat Gwido, jego synod wrocławski w roku 1267 i statuty tego synodu*, in: Tenże, *Z dziejów Kościoła w Polsce*. Studia i szkice historyczne, Warszawa 1960, s. 336–337

więc procesję tak, jak wyobrażano ją sobie w XIV w. i nie można na jej podstawie odtworzać rzeczywistego przebiegu ceremonii.

W tych uroczystościach uczestniczyło bardzo wielu wiernych, w większości spoza Trzebnicy. Wśród dostojnych gości źródła wymieniają jako obecnych na tej uroczystości króla czeskiego Przemysła Ottokara II z żoną, arcybiskupa ołomuńskiego Brunona, wnuków świętej arcybiskupa salzburskiego Władysława, księcia głogowskiego Konrada z synami, i księżniczkę Agnieszkę, mniszkę trzebnicką, oraz opatów cysterskich z Kamieńca i Lubiąża.<sup>38</sup> Osoby te musiały więc uczestniczyć w procesji z relikwiami. Nic jednak więcej nie można powiedzieć na temat rytu samej procesji.

Jeszcze słabiej poświadczona są procesje z relikwiami podczas elewacji św. Stanisława i bł. Wenera. Dowodem na to, że wydobyte z grobu prochy św. Stanisława obniesiono w kościele w uroczystej procesji i zaprezentowano wiernym może być wzmianka o tym, iż w poł. XIII w. Gotszalk, archiprezbiter z Jasła (wschodnia część diecezji krakowskiej) udostępniał wiernym jedwabną tkaninę, w którą wcześniej były spowite kości tego męczennika. Dzięki kontaktowi z ową tkaniną chorzy doświadczali cudownych uzdrowień. Zdaniem Elżbiety Dąbrowskiej tkanina ta mogła posłużyć do owinięcia kości, gdy były one prezentowane wiernym podczas elewacji.<sup>39</sup> Wzmianka o tej pamiętce może potwierdzać, iż przed złożeniem ciała św. Stanisława w nowym grobie wcześniej obniesiono je w uroczystej procesji i zaprezentowano pielgrzymom. Do procesji z relikwiami, które podnoszono do nowego grobu, nawiązuje też wizja, jakiej miał w nocy po elewacji bł. Wenera doznać dziekan płocki Jan, propagator kultu tego biskupa. Śniąc widział on niesione uroczyscie do wielkiego ołtarza przez dwóch kanoników głowy bł. Wenera i wojewody Krystyna, zamordowanego z rozkazu księcia mazowieckiego Konrada w 1217 r.<sup>40</sup> Wizja ta nie odzwierciedla przebiegu rzeczywistej uroczystości, gdyż podczas niej nie uczczono w żaden sposób szczątków Krystyna, który nie był czczony jako święty, ani też nie umieszczono głowy bł. Wenera w odrębnym relikwiarzu, gdyż nie dzielono ciał osób otaczanych czcią przed ich oficjalną kanonizacją. Brak przekazów na temat istnienia takiego relikwiarza.<sup>41</sup> Niemniej jednak doznanie takiej wizji przez prałata, który w przeddzień uczestniczył w uroczystości elewacji bł. Wenera dość wyraźnie nawiązuje do procesji z relikwiami zmarłego, która musiała być wtedy zorganizowana, by zaprezentować te szczątki obecnym w kościele pątnikom. Sądzić więc należy, że zwyczaj obnoszenia w procesji świętych szczątków z okazji inicjacji ich kultu był w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej powszechny.

<sup>38</sup> Poza *Żywotem św. Jadwigi* także *Continuatio I. Minoritae Erphordiensis a. 1266–1279*, wydane v *Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV.*, (ed.) OSWALDUS HOLDER-EGGER, MGH – SRG 42, Hannover–Leipzig 1899, s. 675; *Aus Ottocar's Reimchronik*, in: PETER VON DUSBURG, *Chronicon terrae Prussiae*, (ed.) Max Toeppen, SRP I, Leipzig 1861, s. 3–269, Beilage 5, s. 250; FRANTIŠEK PALACKÝ, *Ueber Formelbücher zunächst in Bezug auf böhmische Geschichte*, Prag 1842, s. 285, nr 47.

<sup>39</sup> *Miracula sancti Stanislai*, (ed.) WOJCIECH KĘTRZYŃSKI, MPH, t. 4, s. 299, 300, art. XIX, XX, XXI; *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (vita maior)*, MPH, t. 4, s. 420; ELŻBIETA DĄBROWSKA, „Groby uprzywilejowane” w *Polsce średniowiecznej*, RH 68/1992, s. 91. Trzeba jednak zauważyć, że HELENA ZOLL-ADAMIKOWA, *Pochówki dostojników kościelnych i świeckich w Polsce wczesnopiastowskiej (na podstawie źródeł archeologicznych)*, RH 55–56/1980–1990, s. 57, przypuszcza, że była to część szaty wydobyta z grobu.

<sup>40</sup> MARIA SYSKA, *Krystyn*, in: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, z. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 492.

<sup>41</sup> *Mors et miracula beati Verner*, s. 752. Relikwiarzy bł. Wenera nie wymienia ANTONI – JULIAN NOWOWIEJSKI, *Płock. Monografia historyczna*, Płock 1930, s. 417–424.

Obrzędy inicjacji kultu świętych relikwii zdarzały się jednak stosunkowo rzadko i nie były regularnie powtarzane. Nie stanowiły więc one okazji do regularnej adoracji świętych szczątków. Częstsze, podobnie jak w całej średniowiecznej Europie, były uroczystości powitania przez procesję z relikwiami wjeżdżającego do miasta władcy lub biskupa. Zwyczaj odbywania uroczystego *adventus* przez Piastów w XI i XII w. jest dobrze poświadczony źródłami, jak potwierdzają relacje o wjeździe Bolesława Chrobrego i Świętopępka do Kijowa w 1018 r., Bolesława Krzywoustego do Magdeburga w 1135 r. po spotkaniu z cesarzem Lotarem i Kazimierza Sprawiedliwego w 1177 r. do Krakowa po wypędzeniu stamtąd Mieszka Starego.<sup>42</sup> Ale, poza niebudzącym zbyt wielkiego zaufania o kijowskim *adventus* Bolesława Chrobrego brak informacji o posługiwaniu się relikwiami podczas tego rytu. Praktyka taka jest natomiast potwierdzona dla późnego średniowiecza. Piszący w XIV w. autor Kroniki książąt polskich, zapewne kanonik Piotr z Byczyny, uzupełnił pochodzącą z początku XII w. relację Galla o witaniu pokutującego Bolesława Krzywoustego przez wychodzące z katedr i klasztorów węgierskich procesje witające dostojnego penitenta o informacje o niesieniu relikwii przez ich uczestników. Uzupełnienie to dowodzi, iż uważał obecność świętych szczątków podczas tego aktu za niezbędną.<sup>43</sup> Wedle Długosza król Władysław Jagiełło w listopadzie 1411 r. wracając do do Krakowa po zakończeniu Wielkiej Wojny z Krzyżakami udał się najpierw na Skalkę i uczcił tam relikwie świętych, innych więc niż tylko św. Stanisława. Możliwe, że na Skalkę wyszła mu na przeciw idąca z miasta procesja z relikwiami. Podobna procesja miała powitać Kazimierza Jagiellończyka 31 stycznia 1450 r. do Krakowa, ale uniemożliwiły to opady. Wobec tego na czas powitania władcy na Wawelu na ołtarzu głównym katedry wystawiono relikwie. Badania Urszuli Borkowskiej wskazują, że był to typowy sposób witania królów przy wjeździe na Wawel.<sup>44</sup>

Procesje z relikwiami witające władców były częste we Wrocławiu w XV w., np. w 1438 r. przy wjeździe Albrechta Habsburga, w 1454 r. Władysława Pogrobowca, w 1468 r. Macieja Korwina i w 1511 r. Władysława Jagiellończyka.<sup>45</sup> Tak witano

<sup>42</sup> *Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum [Mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem Kronika polska]*, (ed.) MARIAN PLEZIA, MPH SN, t. 11, Kraków 199., s. 145; ZBIGNIEW DALEWSKI, *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*, Warszawa 2005, s. 13–46; TENŻE, *Zjazd w Merseburgu w 1135 roku*, in: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, (edd.) Wojciech Iwańczak, Stefan K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 438–439.

<sup>43</sup> *Galli Anonymi cronica et gesta ducum sive principum Polonorum*, (ed.) CAROLUS MALECZYŃSKI, MPH SN, t. 2, Kraków 1952, s. 159; *Kronika książąt polskich*, (ed.) ZYGMUNT WĘCLEWSKI, MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 473; Z. DALEWSKI, *Rytuał*, s. 105.

<sup>44</sup> JOANNES DŁUGOSZ, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae, liber undecimus*, t. 7, s. 186–187; *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 1, cz. 2, (ed.) J. SZUJSKI, Kraków 1876, nr 96; URSZULA BORKOWSKA, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, (edd.) Halina Manikowska, Hanna Zaremska, Warszawa 1995, s. 199; MARIA KOCZERSKA, *Jak duchowieństwo krakowskie witało króla i królową w XV wieku?*, in: *Ecclesia – cultura – potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, (edd.) Paweł Kras, Agnieszka Januszek, Agnieszka Nalewajek, Wojciech Polak, Lublin 2006, s. 483.

<sup>45</sup> *Sigismundi Rosiczii chronica et numerus episcoporum Wratislaviensium itemque gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi. Ab anno C. 1051 usque 1470*, (ed.) FRANZ WACHTER, SRS XII, Breslau 1883., s. 52, 67, 84; *Die Thommendorfsche Familienchronik*, (ed.) A. SCHIMMELPFENNIG, in: *Schweidnitzer Chronisten des XVI. Jahrhunderts*, SRS XII, t. 11, Breslau 1878, s. 10; *Acta capituli wratislaviensis 1500–1562*, t. 1: *1500–1516*, (ed.) ALFRES SABISCH, Köln–Wien 1972, s. 278, nr 363.

Jana Olbrachta w Toruniu w 1494 r.<sup>46</sup> Podobną praktykę zachowywano też w XV w. w wielkim księstwie litewskim. Wedle oskarżeń wniesionych na soborze w Konstancji przeciw Hieronimowi z Pragi miał on w 1413 r., gdy wraz z orszakiem księcia Witolda wjeżdżał do Witebska i na powitanie władcy wyszły z relikwiami procesje katolików i prawosławnych, Hieronim nie uczcił świętości niesionych przez katolików, a jedynie przez schizmatyków. Zygmunta luksemburskiego w Łucku w 1429 r. witały procesje katolicka prowadzona przez biskupa, w której niesiono relikwie, prawosławna, ormiańska i żydowska.<sup>47</sup>

Ten sam ryt obowiązywał w późnym średniowieczu przy powitaniu arcybiskupów gnieźnieńskich w różnych miastach, nie tylko w siedzibie metropolii. Kapituła wrocławska celowo zaniechała tego rytu witając w 1439 r. prymas Wincentego Kota ze względu na napięte wówczas stosunki polsko-czeskie. Utrzymywanie się tego zwyczaju w II poł. XV w. potwierdzają przepisy dla zakrystianów katedry wrocławskiej, które przewidują powitania metropolity przez kanoników i prałaci udających się procesjonalnie z relikwiami z katedry do dworu biskupiego. Tak witano w 1454 r. arcybiskupa Jana ze Sprowy, który o przybyciu do katedry ucałował wcześniej niesione w procesji relikwie,<sup>48</sup> a w l. 1516 i w 1519 w Gnieźnie prymasa Jana Łaskiego.<sup>49</sup>

Ryt wszystkich tych ceremonii, mimo rozległości obszarów, gdzie ich dopełniano, jest podobny. Przybywający do miasta władca wjeżdżał konno, z towarzyszącym mu orszakiem. Wychodzącą mu na przeciw procesję prowadził zwykle kapłan najwyższej godnością w danym mieście, we Wrocławiu i Łucku – biskupi, w Witebsku – tamtejsi franciszkanie, a w Toruniu – biskup warmiński. Procesje te były bardzo liczne, jak wynika z nieco przesadnego przekazu o dopuszczeniu się zgorzenia przez Hieronima z Pragi wobec czterech lub pięciu tysięcy osób. Kulminacyjny punkt *adventus* stanowiło spotkanie orszaku i procesji, zwykle w wyróżnionym miejscu w przestrzeni, np. po przekroczeniu rzeki lub na moście, jak w Witebsku, Łucku i Toruniu. Podobny ceremoniał stosowano przy podobnych okazjach w zachodniej Europie, zapewne ze względu na symbolikę rzeki jako granicy, za którą rozciągał się już teren miasta.<sup>50</sup> Miejsce spotkania obu orszaków mogło też wypadać przed świątynią na peryferiach miasta, jak przy wjazdach Albrechta Habsburga i Władysława Pogrobowca do Wrocławia. Zwykle podczas tego spotkania władca zsiadał z konia i całował relikwie podane mu

<sup>46</sup> *Die Aufzeichnungen des Thorner Pfarrers Hieronymus Waldau*, (edd.) WALTER HUBATSCH, UDO ARNOLD, SRP, t. 6, Frankfurt am Main 1968, s. 103–104, nr 53, 54; FRANZ PAPEE, *Jan Olbracht*, Kraków 1999<sup>2</sup>, s. 77.

<sup>47</sup> *Magnum Constantiense concilium*, (ed.) HERMANN VON HARDT, t. 4, Francofurti et Lipsiae 1699, col. 677 – tłumaczenie polskie: *Ruch husycki w Polsce. Wybór tekstów źródłowych (do 1454 r.)*, (ed.) ROMAN HECK, EWA MALECZYŃSKA, Wrocław 1953, nr 18, s. 26–28; JOANNES DŁUGOSZ, *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae, liber undecimus*, t. 7, s. 248. Diecezja łucka należała do metropolii lwowskiej, a nie gnieźnieńskiej, ale przykład ten jest wart odnotowania ze względu na wpływ polskiego Kościoła w wielkim księstwie litewskim.

<sup>48</sup> *Sigismundi Rosiczii chronica*, s. 53, 68; *Modus agendi*, s. 56; S. HAIN, *Wincenty Kot, prymas Polski 1436–1448*, Poznań 1948, s. 144.

<sup>49</sup> *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, t. 1, nr 2830, 2878.

<sup>50</sup> WINFRIED DOTZAUER, *Die Ankunft der Herrschers. Der fürstliche „Einzug“ in die Stadt (bis zum Ende des Alten Reichs)*, AfK 55/1973, z. 2, s. 267; o symbolice rzeki jako granicy MARIA STARNAWSKA, *Relacje o przeniesieniu relikwii (translacje) w dziejopisarstwie polskim i dotyczącym ziem polskich. Problemy interpretacji*, in: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, (edd.) Przemysław Wiszewski, Stanisław Rosik, Wrocław 2005, s. 185–187.

przez biskupa lub kapłana prowadzącego procesję. Tak postąpili w Łucku Zygmunt luksemburski, a we Wrocławiu Władysław Pogrobowiec i Maciej Korwin. Jan Olbracht w Toruniu ucałował krzyż podany mu przez biskupa. Parę relacji mówi o klękaniu osób adorujących relikwie (Hieronim z Pragi, Jan ze Sprowy), ale nie wiadomo, czy dotyczyło to też władców.

Omawiane przekazy bardzo rzadko wyliczają relikwie niesione podczas takich procesji. Potwierdzony jest tylko fakt wyniesienia podczas powitania Władysława Jagiełłończyka we Wrocławiu w 1511 r. głowy św. Wincentego lewity, współpatrona katedry. Władca witał się więc z katedrą i diecezją za pośrednictwem jej patrona. Jednak częste pomijanie takich informacji wskazuje, że nie przywiązywano specjalnej wagi do identyfikacji świętych, których relikwii używano przez takich okazjach. Wszyscy święci poprzez fakt obecności ich szczątków w danej miejscowości stawali się jej patronami, nie było więc konieczne wyliczanie ich i identyfikacja.

Najpopularniejszą jednak formą adoracji relikwii podczas procesji stanowiły odrębne pochody, organizowane w święta liturgiczne i okolicznościowo, w nawiązaniu do wydarzeń ważnych dla wspólnoty.

Okazję dla organizowania procesji z relikwiami stanowiła w Kościele powszechnym już od przełomu VI i VII w. Niedziela Palmowa. Znana jest relacja Thietmara o obchodach tego święta w Magdeburgu w 973 r.,<sup>51</sup> a brewiarz praski z przełomu XIV i XV w. potwierdza zachowywanie tego zwyczaju w archidiecezji praskiej.<sup>52</sup> Praktykę taką na obszarze metropolii gnieźnieńskiej przewiduje *Liber ordinarius* dominikanów wrocławskich z I poł. XV w. Na końcu procesję w obrębie zabudowań klasztornych miał kroczyć przeor, po jego prawicy diakon z relikwiami, a po lewicy subdiakon z księgą liturgiczną.<sup>53</sup> Wzmianki o noszeniu relikwii podczas procesji w Niedzielę Palmową są jednak dość rzadkie w tekstach liturgicznych z obszaru metropolii gnieźnieńskiej.<sup>54</sup> Jednak pomijanie tego szczegółu może też wynikać z faktu, że procesja w Niedzielę Palmową, naśladująca wjazd Chrystusa do Jerozolimy, miała tak widowiskowy charak-

<sup>51</sup> N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques*, s. 197; *Kronika Thietmara*, s. 93, ks. II, 30 (20.).

<sup>52</sup> J. LEWAŃSKI, *Dramat*, s. 127–128; W. DANIELSKI, *Przedtrydenckie księgi*, s. 88; W. SCHENK, *Rękopisy liturgiczne*, s. 200.

<sup>53</sup> Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, rękopis I Q 184 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20410), k. 86v–88; FRANCISZEK WOLNIK, *Diecezjalne i zakonne Libri ordinarii źródłem do badania średniowiecznej liturgii śląskiej*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 18/1998, s. 206.

<sup>54</sup> Nie wspominają o tym *Ordo romanus* ofiarowany Mieszkowi II przez Matyldę, pontyfikaty z XI w. i XII w. i liczne rytuały procesji w Niedzielę Palmową z obszaru metropolii gnieźnieńskiej, wydane przez Juliana Lewańskiego – por. *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, (edd.) BRYGIDA KÜRBIŚ, BOGDAN BOLZ, BOGUSŁAW NADOLSKI, DANUTA ZYDOREK, Kraków 2000, MSP, t. 1, s. 174–175; *Pontyfikał krakowski z XI wieku*, s. 115–117, *Pontyfikał płocki z XII wieku*, s. 149–153; J. LEWAŃSKI, *Dramat*, passim. Brak ich też w kilku księgach liturgicznych z Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nieuwzględnionych przez Lewańskiego: sygn. I Q 173 (mikrofilm Biblioteka Narodowa, nr 20350), k. 17v–18v; I Q 176 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20377), k. 23v–24, I Q 177 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20408), k. 28–29v, I Q 185 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20411), k. 30–31v, 115v–116v, IV Q 223 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 6266), bez paginacji; opis tych ksiąg por. F. WOLNIK, *Diecezjalne i zakonne*, s. 191–192, 195–196, 197, 205–206. Brak informacji o tym szczególe procesji w Niedzielę Palmową we Wrocławiu w XV w. w opracowaniach KAZIMIERZA DOLI, *Liturgia Wielkiego Tygodnia w katedrze wrocławskiej w XV wieku*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 7/1979, s. 188–193; HELMUTA JANA SOBECZKI, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordinarius z 1563 roku (Opole, Archiwum Archidiecezjalne, rkps nr M 1)*, Opole 1993, s. 87–91, 323–325.



ter,<sup>55</sup> że obecność relikwii, niekonieczna dla prawidłowego przebiegu obrzędu, mogła łatwo uść uwagi. Brak informacji na ten temat w przebadanych obecnie księgach liturgicznych z obszaru metropolii gnieźnieńskiej nie dowodzi więc, że zwyczaju tego nie praktykowano, ale nie pozwala na wysnuwanie żadnych wniosków co do rytu noszenia świętych szczątków podczas tych obrzędów.

Najlepiej udokumentowana jest praktyka procesji z relikwiami w Dni Krzyżowe (*Rogationes*), tzn. w poniedziałek, wtorek i środę przed Wniebowstąpieniem (*Letania minor*) i w dniu św. Marka (*Letania maior*). W dni te od V i VI w. dla wybłagania udanych zbiorów organizowano procesje, podczas których śpiewano antyfony, psalmy pokutne i litanie do wszystkich świętych.<sup>56</sup> Do XIII w. brak poświadczeń organizowania takich procesji na obszarze metropolii gnieźnieńskiej. Istotę tych obchodów omawia *Ordo romanus* ofiarowany Mieszkowi II przez Matyldę lotaryńską, ale nie przedstawia rytu procesji. Odpowiednich obrzędów nie zawierają też najstarsze używane na ziemiach polskich pontyfikaty.<sup>57</sup> Należący do kapituły krakowskiej *Liber ordinarius* z końca XIII w. zawiera ryt procesji w Dni Krzyżowe, ale kodeks ten pochodzi z Ołomuńca i nie wiadomo, czy używany był w Krakowie już w średniowieczu.<sup>58</sup> Odbywanie w Krakowie procesji wiodącej z katedry w dniu św. Marka i w Dni Krzyżowe potwierdzają statuty biskupa Jana Grota z 1328 r., ale nie określają szczegółów tego obrzędu.<sup>59</sup> Wiadomo, że w XV w. na wsi organizowano procesje z krzyżami dookoła pól, a podczas tych ceremonii zdarzało się dokonywanie zabobonnych praktyk z użyciem ziół. Ukształtowanie się niedozwolonych przez Kościół praktyk podczas tych procesji dowodzi, że były one od dawna zakorzenione w tradycji mieszkańców mniejszych miejscowości. Musiały być więc obchodzone znacznie wcześniej niż w XV w.<sup>60</sup>

Noszenie relikwii podczas procesji na św. Marka, a pośrednio i w Dni Krzyżowe, gdyż miały być obchodzone podobnie, jak Wielka Litania, przewiduje wzorowany na pontyfikale rzymsko-germańskim pontyfikał ołomuniecko-krakowski z XIV w., zawierający rytę stosowane w Czechach w XII w., ale nie wiadomo, od kiedy używany

<sup>55</sup> Ryt tej procesji omawia też URSZULA BORKOWSKA, *Codzienny i odświętny ceremonial ceremonial religijny na dworze Jagiellonów*, in: *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, Kraków 1999, s. 77–78.

<sup>56</sup> JOHN HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku. Wprowadzenie historyczne i przewodnik dla studentów i muzyków*, Kraków 1997, s. 155; A. LEGNER, *Reliquien*, s. 120; N. HERRMANN-MASCARD, *Le reliques*, s. 197–198; C. VOGEL, R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 2, s. 120. Dziękuję mgr Mai Gąssowskiej i dr Beacie Wojciechowskiej za dyskusję na temat obchodu Dni Krzyżowych.

<sup>57</sup> *Kodeks Matyldy*, s. 205; *Pontyfikał krakowski z XI wieku*, passim; *Pontyfikał płocki z XII wieku*, passim.

<sup>58</sup> JÓZEF BOGUNIOWSKI, *Ordinarium olomucense-cracoviense. Studium krytyczne*, *Nasza Przeszłość* 95/2001, s. 9, 16, 24–26.

<sup>59</sup> *Statuta capitularia ecclesiae cathedralis Cracoviensis*, (ed.) [IGNATIUS POLKOWSKI], CAROLUS TELIGA, Cracoviae 1884, cap. X, s. 7.

<sup>60</sup> BEATA WOJCIECHOWSKA, *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, in: *Ludzie, Kościół, wierzenia*, s. 516; STANISŁAW BYLINA, *Teologowie i folklor*, in: *Tenże, Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 69; TENŻE, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 156–157; IZABELA SKIERSKA, *Wojciech, Jerzy i Marek - trzej święci sąsiedzi w średniowiecznym kalendarzu polskim*, *RH* 63/1997, s. 35–36; STANISŁAW ZE SKARBIMIERZA, *Sermones sapientiales*, (ed.) Bożena Chmielewska, Warszawa 1979, t. 1, s. 93.

w Polsce.<sup>61</sup> Natomiast we Wrocławiu w poł. XV w. niewątpliwie podczas procesji katedralnej w poniedziałek Dni Krzyżowych noszono *capud* św. Wincentego lewity, we wtorek i w środę *capud* św. Jana Chrzciciela i czasem św. Łucji, w środę także *brachium* patrona katedry, w dzień św. Marka *capita* św. Wincentego i św. Jana Chrzciciela lub *brachium* św. Jerzego, a we wszystkie dni krzyże relikwiarzowe.<sup>62</sup> Inwentarze katedry w Gnieźnie z l. 1450 i 1455 i wawelskiej z 1563 r. wymieniają skrzyneczki dekorowane ością słoniową, używane do noszenia relikwii w Dni Krzyżowe.<sup>63</sup> Praktykę tę przewidują też *Libri ordinarii* dominikanów wrocławskich z I poł. XV w. i norbertanów z Ołbina z XV w.<sup>64</sup>

Zwyczaj ten mógł być powszechniejszy, niż wynika to z zachowanych źródeł, znane są bowiem przykłady pomijania informacji na ten temat w księgach liturgicznych, mimo, że z innych źródeł wiadomo o posługiwaniu się relikwiami podczas tych ceremonii. Przepisy dotyczące organizacji procesji katedralnej w Dni Krzyżowe we Wrocławiu w *Liber ordinarius* z 1563 r., odzwierciedlające ryt sprzed zburzenia w r. 1529 opactwa na Ołbinie, pomijają informacje o noszeniu relikwii podczas tych procesji, wzmiankowanym przez przepisy dla zakrystianów katedry wrocławskiej. Ryt zapisany w *Liber ordinarius* ukształtował się przed rekwizycją kosztowności kościelnych, w tym relikwii, dokonaną przez protestanckie władze Wrocławia w l. 1526–1530,<sup>65</sup> kiedy nic nie stało na przeszkodzie, by uwzględnić w przepisach praktykę noszenia relikwii. Widocznie noszenie relikwii podczas procesji uważano za rzecz tak naturalną, iż nie warto było jej zamieszczać wśród wskazówek dotyczących organizacji procesji.

Podobnie, jak w całej Europie, procesja w miastach będących siedzibą biskupa wyruszała z katedry. Dalsza jej trasa wiodła do jednego lub kilku kościołów w mieście, przed którymi organizowano stacje. Wedle rytu w mszale z 1526 r. procesja w Krakowie w poniedziałek kierowała się z Wawelu do kościoła dominikanów, we wtorek do franciszkanów, a w środę i w św. Marka do parafialnego kościoła NMP.<sup>66</sup> We Wrocławiu w poł. XVI w. procesja z katedry w poniedziałek zmierzała do kościoła św. Wincentego, mijając stacje przed świątyniami Św. Krzyża, Wszystkich Świętych i św. Michała na Ołbinie, we wtorek do kościoła św. Maurycego mijając kościoły NMP na Piasku, św. św. Katarzyny, Wojciecha i Marii Magdaleny, w środę do kościoła św. Mikołaja przechodząc obok świątyni św. św. Jakuba, Elżbiety, Barbary, a w drodze powrotnej obok świątyni św. Wojciecha, św. Katarzyny i NMP na Piasku. W dniu św. Marka trasa procesji wiodła z katedry do kościoła NMP na Piasku, zatrzymując się przed kościołem

<sup>61</sup> W. DANIELSKI, *Przedtrydenckie księgi*, s. 88; J. W. BOGUNIOWSKI, *Rozwój*, s. 171; Biblioteka kapituły krakowskiej, nr 11 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 11792), Pontyfikał i ceremoniał krakowski, początek XV w., niepaginowany.

<sup>62</sup> *Modus agendi*, s. 59–60, 91, 97–99, 170, 184, 186, 187–189, 585, 595.

<sup>63</sup> *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, t. 1, nr 1793, 1839; *Inwentarz katedry wawelskiej*, s. 11.

<sup>64</sup> Biblioteka Uniwersyteku we Wrocławiu, rękopisy I Q 184 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20410), k. 99v, 111; I Q 185 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 20411), k. 47v, 48v, 133.

<sup>65</sup> H. J. SOBECZKO, *Liturgia*, s. 117–122, 353–355, 428; GRAŻYNA REGULSKA, *Gotyckie złotnictwo na Śląsku*, Warszawa 2001, s. 26–27; HALINA MANIKOWSKA, *Noc listopadowa 1526 roku we Wrocławiu (czyli o pożytkach płynących z reformacyjnego obrazoburstwa dla badań mediewistycznych)*, in: *Między polityką a kulturą*, (ed.) Cezary Kukło, Warszawa 1999, s. 341–350.

<sup>66</sup> STANISŁAW DZIWIŚ, *Kult św. Stanisława biskupa w Krakowie do soboru trydenckiego*, Kraków 1979, s. 40.

św. Piotra.<sup>67</sup> W Poznaniu na początku XVI w. procesja w Dni Krzyżowe udawała się z katedry do kościoła św. Marii Magdaleny.<sup>68</sup> Dominikanie i norbertanie we Wrocławiu organizowali procesje w obrębie zabudowań klasztoru.<sup>69</sup>

Wedle *Pontificale romano-germanicum*, uczestnicy tych procesji powinni na znak pokuty kroczyć boso.<sup>70</sup> Mogło to być związane także z obecnością relikwii w procesji, skoro we wcześniejszym średniowieczu zalecano zdejmowanie obuwia przed zbliżeniem się do świętych szczątków.<sup>71</sup> Zwyczaj ten jednak zanikał pełnym średniowieczu, skoro np. zachowująca go św. Elżbieta węgierska wyróżniała się wśród obutych uczestników procesji.<sup>72</sup> W metropolii gnieźnieńskiej uczestniczenie boso w tych procesjach w Dni Krzyżowe zdarzało się do końca średniowiecza. Jeden z mszałów krakowskich z XV w. powtarza przepisy pontyfikału mogunckiego, by uczestniczyć w procesjach krzyżowych bez obuwia, a *Liber ordinarius* z klasztoru norbetanów na Ołbinie z XV w. zaleca zakonnikom udział w tych obrzędach w obuwiu, co może wskazywać, że jeszcze wówczas zdarzało się im uczestniczyć w nich boso.<sup>73</sup> Trwanie tej wczesnośredniowiecznej praktyki nie dziwi w opactwie na Ołbinie, założonym w XII w. i praktykującym wybujały kult relikwii,<sup>74</sup> i wśród zakonników podczas procesji wokół własnych zabudowań. Zwyczaj ten zanikał zapewne szybciej wśród ogółu wiernych, zwłaszcza podczas obchodzenia pól. W trakcie procesji śpiewano pewien zestaw modlitw, niewiele zmieniający się przez wieki. Tworzyło go kilka antyfon, na czele z powtarzaną niekiedy kilka razy w chwili przynoszenia relikwii *Surgite sancti*, podobnie, jak podczas wnoszenia relikwii w czasie konsekracji kościoła, i litanii do Wszystkich Świętych, zwykle kończąca obrzęd.<sup>75</sup>

Słabiej udokumentowane jest posługiwanie się relikwiami w procesjach w inne święta liturgiczne. Wedle przepisów dla zakrystianów katedry wrocławskiej z 1484 r. w Boże Ciało po wystawieniu relikwii na ołtarzu podczas mszy i po jej zakończeniu relikwiarze rozdawano kanonikom i prałatom, którzy mieli je nieść podczas pochodu.<sup>76</sup> Innych przykładów noszenia relikwii podczas procesji Bożego Ciała na obszarze metropolii gnieźnieńskiej nie udało się znaleźć,<sup>77</sup> ale nie można jej wykluczyć. Przykłady

<sup>67</sup> H. J. SOBECZKO, *Liturgia*, s. 117–122, 353–355, 428.

<sup>68</sup> *Statuta capituli et ecclesiae cathedralis posnaniensis ex annis 1298–1763*, (ed.) WŁADYSŁAW PAWELCZAK, Poznań 1995, s. 8..

<sup>69</sup> Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu I Q 184 (mikrofilm Biblioteka Narodowa 20410, k. 99v, 111; I Q 185 (mikrofilm Biblioteka Narodowa 20411), k. 48v.

<sup>70</sup> *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 2, s. 120.

<sup>71</sup> Na temat znaczenie zdejmowania obuwia wobec *sacrum* ROMAN MICHAŁOWSKI, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 136–148; DOROTHEA FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 447–448.

<sup>72</sup> N. HERRMANN-MASCARD, *Le reliques*, s. 198

<sup>73</sup> Kraków, Biblioteka kapituły, rękopis nr 1 (mikrofilm Biblioteka Narodowa nr 11894), Mszał krakowski XV w.; Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, rękopis I Q 185 (mf BN 20411), k. 47v, 133.

<sup>74</sup> Na temat kultu relikwii w tym opactwie por. LEO SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablass und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, Mitteilungen des österreichischen Staatsarchives 1948/1949, passim.

<sup>75</sup> *Le Pontifical Romano-Germanique*, t. 2, s. 120–131; Biblioteka kapituły krakowskiej, nr 11; Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, rękopis I Q 185 (mikrofilm Biblioteka Narodowa, nr 20411), k. 47v–49, 132v–134; H. J. SOBECZKO, *Liturgia*, s. 352–355, 428.

<sup>76</sup> *Modus agendi*, s. 101–102, 106..

<sup>77</sup> Nie wspominają też o takiej praktyce HANNA ZAREMSKA, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XV wieku*, in: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, (ed.) Bro-

noszenia relikwii podczas procesji Bożego Ciała znane są z Niemiec, np. z Hildesheim, gdzie w XV w. noszono relikwie św. Bernwarda.<sup>78</sup>

Pontyfikał ołomuniecko-krakowski i przepisy dla zakrystianów wrocławskich wzmiankują noszenie relikwii w procesji w święto NMP Gromnicznej.<sup>79</sup> Zwyczaj organizowania dość często procesji z relikwiami potwierdza sporządzony najpóźniej w poł. XIV w. falsyfikat rzekomej bulli odpustowej Bonifacego VIII dla kolegiaty w Sandomierzu na pamiątkę ofiar najazdu tatarskiego w 1259/1260 r., potraktowanych jako męczennicy. Bulla wzmiankuje organizowane w tym mieście w każdy piątek procesje z relikwiami,<sup>80</sup> z pewnością różnymi od szczątków niekanonizowanych oficjalnie ofiar Tatarów, które nie mogły więc być rozdzielone do relikwiarzy. Dyplom ten wzmiankuje więc organizowane w każdy piątek procesje z relikwiami przechowywanymi w skarbcu kolegiaty. Mimo, iż wiadomość ta zawarta jest w falsyfikacie, świadczy o powszechności organizowania w XIV w. takich procesji. W falsyfikacie nie mogła bowiem być umieszczona informacja nieprawdopodobna, gdyż mogłaby wzbudzić podejrzenia. Najwidocznie więc organizowanie procesji z relikwiami raz w tygodniu zdarzało się w większych kościołach i dlatego wprowadzona do falsyfikatu informacja nie budziła podejrzeń. Niestety brak innych wzmianek o tej praktyce.

Procesje organizowano też niekiedy poza terminami wynikającymi z kalendarza liturgicznego, ale dla uproszenia pomocy Boga i świętych wobec jakich niebezpieczeństw.<sup>81</sup> Spektakularnym przykładem jest rozporządzenie biskupa krakowskiego Tomasza Strzępińskiego z 1456 r., w okresie niepowodzeń Polski w wojnie z Krzyżakami. Biskup polecił organizować w całej diecezji procesje z relikwiami dla wyblągania pomocy Bożej, a ich uczestnikom przyznał 40 dni odpustu. W całej diecezji procesje te być celebrowane w poniedziałki, a w Krakowie w poniedziałki do kościoła św. Floriana, w środy do kościoła NMP na rynku, a w piątki do kościoła Krzyża Św. przy szpitalu duchaków.<sup>82</sup> Natomiast w 1462 r., po ukaraniu śmiercią przedstawicieli mieszczan krakowskich za zabójstwo Andrzeja Tęczyńskiego, zamordowanego rok wcześniej podczas rozruchów,<sup>83</sup> na miasto spadło wiele innych klęsk, m. in. pożar 27 kwietnia. Krótko po tych wydarzeniach odbywała się w Krakowie procesja, podczas której niesiono relikwiarz z głową św. Stanisława. Puszka zrosiła się potem, którego nie można było otrzeć.<sup>84</sup> 27 kwietnia nie przypadało w 1462 r. żadne święto liturgiczne, procesja ta musiała mieć charakter prześlągalny i zorganizowano ją zapewne dla odwrócenia

---

niślaw Geremek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 27-39; ZBIGNIEW ZALEWSKI, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wprowadzenia rytuału piotrkowskiego (1631)*, Studia z Dziejów Liturgii 1/1973, s. 133.

<sup>78</sup> E. BÜNZ, *Úcta ke sv. Bernwardovi z Hildesheimu ve středověku*, Sborník Katolické fakulty Univerzity Karlovy. Dějiny umění - historie 4/2006, s. 362.

<sup>79</sup> Biblioteka kapituły krakowskiej, nr 11; *Modus agendi*, s. 69, 140-143, 606 (tylko wedy, jeśli święto wypadło przed siedemdziesiątą).

<sup>80</sup> *Annales S. Crucis*, s. 44-47, 112-113; KRZYSZTOF STOPKA, *Męczennicy sandomierscy - legenda i rzeczywistość*, Nasza Przeszość 80/1993, s. 54-58, 77-79; J. PTAK, *Choraław*, s. 115.

<sup>81</sup> MICHAŁ JAGOSZ, *Przedrozbiórowe procesje procesje wawelskie ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika*, Studia Claromontana 17/1997, s. 95-98.

<sup>82</sup> Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkps 7759 II, k. 9v-10v.

<sup>83</sup> ANNA STRZELECKA, *Niektóre okoliczności rozruchu mieszczańskiego w Krakowie w 1461 r.*, in: *Medievalia*. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego, Warszawa 1960, s. 285-299.

<sup>84</sup> [MATTHIAE DE MIECHOW], *Chronica Polonorum*, Kraków 1986, s. CCCXVIII-CCCXIX.

nieszczęść od miasta. Wzmiankowane już uzupełnienie przez Długosza zapiski Rocznika małopolskiego o próbie ujarzemia potwora żyjącego uniemożliwiającego połów ryb w jeziorze przez modlitwę okolicznych mieszkańców udających się tam z procesją o informację, że podczas tej procesji niesiono relikwie, dowodzi powszechności takich zwyczajów. Dla dzieopisa było oczywiste, że tak właśnie powinna wyglądać procesja zorganizowana w celu wezwania pomocy Bożej wobec zagrożenia. Noszenie relikwii w procesjach było w późnym średniowieczu tak powszechne, że wydawno wspólne przepisy kościelne dotyczące procesji i kultu relikwii.<sup>85</sup> Jednak większość tych obrzędów nie pozostawiła śladów w źródłach. Nie sposób więc ocenić skali tego zjawiska. W każdym razie jest pewne, że procesje z relikwiami organizowano cyklicznie, w określone święta roku kościelnego lub okolicznościowo.

Przeгляд zestawionego materiału prowadzi do wniosku o powszechności praktyki noszenia relikwii w procesjach różnego rodzaju, ale uzmysławia też problemy wymagające dalszych badań. Upowszechnienie się tych obrzędów w późnym średniowieczu, i poświadczenia tych praktyk też sprzed XIII w. wskazują, że metropolia gnieźnieńska intensywnie czerpała wzorce z liturgii Kościoła powszechnego. Dowodzą też znaczenia, jakie przypisywano kultowi relikwii w życiu religijnym wspólnot. Lepszego sprecyzowania niewątpliwie wymaga kwestia czasu recepcji poszczególnych obrzędów, których element stanowiły procesje z relikwiami. I tak dla przykładu, mimo, iż samoistne procesje w święta roku liturgicznego poświadczone są dopiero przekazami źródłowymi dotyczącymi późnego średniowiecza, jest jednak możliwe, że były organizowane już wcześniej. Dotyczy to np. procesji w Dni Krzyżowe, posiadających bardzo dawną metrykę i związanych z tradycją agrarną, co sprzyjało ich recepcji w okresie poprzedzającym urbanizację ziem polskich. Z drugiej strony związek niektórych z omówionych tu procesji z konkretnymi uroczystościami określa, kiedy mogły być celebrowane. I tak wiadomo, że praktyka procesji w Boże Ciało upowszechniła się dopiero w XIV w., a samo święto zostało ustanowione w 1264 r.,<sup>86</sup> wcześniej nie można więc było odbywać procesji z relikwiami z tej okazji.

Uderza też wielka trwałość rytów procesji. Mimo, że w niewiele wiadomo o ich przebiegu, wydaje się, że nie zmieniał się on zasadniczo przez cały badany okres. Może to oznaczać, iż istota rytu procesji była tak czytelna i wyrazista dla wiernych, że nie odczuwano potrzeby wprowadzania doń zmian. Jednak dokładniejsza analiza ksiąg liturgicznych może ten obraz uzupełnić, przede wszystkim o liczne szczegóły, takie np. jak modlitwy odmawiane czy śpiewane podczas procesji. Te szczegóły mogły sprawiać, że za każdym razem obrzęd ten był inaczej przeżywany przez jego uczestników.

Procesje z relikwiami niewątpliwie stanowiły okazję dla zaprezentowania wiernym owych szczątków, umożliwiały częstszy z nimi kontakt. Warto więc rozważyć, na ile wpisywały się one w późnośredniowieczną *Schaudevotion*, dążeniem do oglądania świętości i upodobaniem w widowiskach religijnych. Postawa ta przyczyniła się m. in. do upowszechnienia się wystawień i ostensji relikwii.<sup>87</sup> Dobrze byłoby rozważyć wzajemną relację obu rodzajów ceremonii religijnych.

<sup>85</sup> BOLESŁAW ULANOWSKI, *Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich z XIV-go i XV stulecia*, Archiwum Komisji Historycznej 5, Kraków 1889, s. 26 (statut krakowski z 1408 r.).

<sup>86</sup> H. ZAREMSKA, *Procesje Bożego Ciała*, s. 26.

<sup>87</sup> A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, s. 160–162; CLAIRE SOLT WHEELER, *The cult of saints and relics in the romanesque art of southwestern France and the impact of imported byzantine relics and*

Ze względu na to, że sensem procesji z relikwiami, jak i wszelkich innych procesji, było spotkanie z *sacrum* nie tyle pojedynczych wiernych, ale wspólnoty jako całości, warto też przebadać takie kwestie, jak frekwencja na tych uroczystościach i porządek hierarchiczny obejmujący wszystkich uczestników. W obecnym stanie badań nie jest to łatwe, ale dalsza kwerenda oraz porównanie procesji z relikwiami z innymi, lepiej opracowanymi tego rodzaju obrzędami, może przynieść więcej informacji. Pałącym postulatem badawczym wydaje się w tej sytuacji opracowanie średniowiecznych ksiąg liturgicznych, zwłaszcza zachowanych dość licznie agend i tzw. *libri ordinarii*, zawierających przepisy dotyczące rozmaitych obrzędów wykraczających poza ścisłą liturgię mszy. Szczegółowa kwerenda w źródłach tego rodzaju może zasadniczo zmienić wyłaniający się obecnie ze źródeł obraz.

Nie ulega wątpliwości, że procesje z relikwiami stanowiły ważny element życia religijnego w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej i dlatego zasługują na szczegółowe opracowanie.

---

*reliquiaries on early gothic reliquary sculpture*, Washington 1977 (diss.), s. 11–12, 123–127; KINGA SZCZEPKOWSKA-NALIWAJEK, *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do początku XVI wieku. Geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996, s. 154–157; ANDRE VAUCHEZ, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996, s. 137–138; JEAN CHELINI, *Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 390.



## Karel IV., Jan Rokycana a *šlojř nejisty*<sup>1</sup>

MICHAL ŠRONĚK (Praha)

Prezentace české utrakvistické církve vizuálními prostředky je zatím prozkoumána velmi nesystematicky.<sup>2</sup> Historici umění věnovali dílčí pozornost zejména ikonografii Jana Husa, Jana Žižky, symbolu kalicha, polemickým antitezím Jenského kodexu a některým uměleckým osobnostem, jako byl například Mistr týnské kalvárie. Problém, do jaké míry utrakvistická konfese ovlivňovala znázorňování obecných náboženských témat, nebyl dosud podrobně studován. Tato studie, která chce přispět k poznání vizuálních prostředků a mechanismů zobrazování náboženských polemik, vychází z kritické analýzy soudobých textů a jejich vztahu k výtvarné kultuře v historickém a konfesijním kontextu předhusitské a pohusitské doby.

Je dobře známou skutečností, že Karel IV. byl velkým sběratelem relikvií a že je shromažďoval s osobním zaujetím a zbožností. Sbírká ostatků byla také jednou z forem Karlovy císařské a královské reprezentace a nástrojem, který napomáhal sakralizovat jeho postavení a vykonávat panovnickou moc.<sup>3</sup> Shromážděné relikvie netvořily jeden

---

<sup>1</sup> Tento text vznikl jako součást řešení grantového úkolu GAČR 408/05/0574 „Média a struktury konfesijní identity v českých zemích pozdního středověku a raného novověku“. Za kritické přečtení a četné připomínky děkuji Kateřině Horníčkové a Martinu Nodlovi.

<sup>2</sup> Uvádím zde jen základní díla věnovaná této problematice: KAREL CHYTIL, *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antiteze*, Praha 1918; PAVEL KROPÁČEK, *Malířství doby husitské*, Praha 1946; MILENA BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy. Deskové malířství v Čechách a na Moravě 1400–1460*, Praha 2001; TÁŽ, *The Utraquist Church and the Visual Arts Before Luther, The Bohemian Reformation and Religious Practice 4/2002*, s. 215–224; ZUZANA VŠETEČKOVÁ, *The Man of Sorrow and Christ blessing the Chalice. The Pre-Reformation and the Utraquist Viewpoints, The Bohemian Reformation and Religious Practice 4/2002*, s. 193–214; JAN ROYT, *Utrakvistická ikonografie v Čechách 15. a první polovina 17. století*, in: PRO ARTE. Sborník k poctě Ivo Hlobila, (ed.) Dalibor Prix, Praha 2002, s. 193–202; MILENA BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, Praha 2004; KATEŘINA HORNÍČKOVÁ, *Eucharistický Kristus mezi anděly z Týna. Příspěvek k jednomu z bludných balvanů Jaroslava Pešiny* (v tisku).

<sup>3</sup> *Kroniky doby Karla IV.*, (ed.) MARIE BLÁHOVÁ, Praha 1987, s. 155. Základní práci přinášející i edici pramenů je kniha ANTONÍNA PODLAHY, EDUARDA ŠITTLERA, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903. Karlově sbírce ostatků se ve starší české literatuře věnoval zejména JOSEF ŠUSTA, *Karel IV. Za císařskou korunou 1346–1355*, Praha 1948, s. 237–243, 348–352. Přehled starší literatury a pramenů podává Jaroslav V. Polc, který se zabýval zejména způsobem nabý-



celek, ale byly rozděleny do tří souborů: říšského, karlštejnského a katedrálního. Říšské relikvie nebyly Karlovým osobním vlastnictvím, nýbrž odznakem císařské moci. Karlštejnský soubor, který zřejmě Karel budoval jako „soukromou“ sbírku, zanikl a jeho zbytky byly v roce 1645 spojeny se souborem svatovítským. Sbírká relikvií v katedrále obsahovala jednak ostatky chované v Praze již dříve a také Karlovy dary, mezi nimiž byl nejpočetnější soubor získaný roku 1354 v Říši a zejména v Trevíru.

Karel zavedl v Praze pravidelně opakované veřejné prezentace relikvií, tzv. ukazování (*ostensio*). Poprvé se tato ceremonie konala v roce 1350, kdy Karel získal do svých rukou sbírku říšských ostatků, kterou dal urychleně převést do Prahy. Tato translace, programově ukončená na Květnou neděli, kdy se slaví památka Kristova vjezdu do Jeruzaléma, nejenže byla veřejnou demonstrací legitimacy Karlova císařského majestátu, ale položila také základ veřejných ukazování ostatků v Praze. V témže roce papež Klement VI. na Karlovu žádost povolil každoroční vystavování říšských ostatků (*Ostensio reliquiarum*) a Inocenc VI. v roce 1354 vyhlásil, opět z iniciativy Karlovy, svátek kopí a hřebů Páně, který se měl v Říši slavit v pátek po druhé neděli velikonoční. Dne 18. října 1355 schválila pražská diecézní synoda svěcení tohoto svátku v pražské diecézi a současně vyhlásila zavedení svátku Přinesení ostatků (*Allacio reliquiarum*), který měl připomínat Karlovo věnování relikvií získaných v Trevíru do pražské katedrály. Každoroční ukazování říšských ostatků se konalo na Novém Městě pražském, nejprve z provizorního dřevěného lešení, později při nově zbudované kapli Božího těla. Zde se ukazovaly nejprve ostatky mučedníků, mariánské a pašijové relikvie a nakonec říšské svátosti. Další ukazování ostatků se v Praze konalo u katedrály sv. Víta, kde poutníci spatřovali ostatky, které měly vztah k pražskému kostelu, a dále mariánské a pašijové relikvie.<sup>4</sup>

Jednou z nejproslulejších relikvií byl tzv. šlojír neboli závoj Panny Marie (*peplum*). Historii této relikvie a sledování jejích osudů komplikuje skutečnost, že v Praze byly po polovině 14. století uloženy dvě Mariiny roušky a od roku 1368 dokonce tři ostatky tohoto jména. První z nich, kterou potřísnila krev Kristova (*peplum cruentatum*), když Marie stála pod křížem, daroval Karel spolu s dalšími ostatky do katedrály sv. Víta

---

vání ostatků a ověřování jejich pravosti: JAROSLAV V. POLC, „Vášeň“ Karla IV. po ostatcích svatých, in: Otec vlasti 1316–1378, (ed.) Jaroslav V. Polc, Řím 1980, s. 55–79, který mluví o „racionálním shromažďování ostatků“ (s. 58). Významné studie zpracovali: FRANZ MACHILEK, *Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit*, in: Kaiser Karl IV., Staatsmann und Mäzen, (ed.) Ferdinand Seibt, München 1978, s. 87–101; KAREL OTAVSKÝ, *Reliquien im Besitz Kaiser Karls IV., ihre Verehrung und ihre Fassungen / K relikviím vlastněným císařem Karlem IV., k jejich uctívání a jejich schránám*, in: Court Chapels of the high and late Middle Ages and their Artistic Decorations / Dvorské kaple vrcholného a pozdního středověku a jejich umělecká výzdoba, (ed.) Jiří Fajt, Praha 2003; TÝŽ, *Kult nástrojů Kristova umučení za Karla IV. a karlštejnská látka s anděly*, referát přednesený na vědeckém zasedání Emauzy 2003 – konference k znovutevření chrámu konané 22.–23. dubna 2003 v Praze. Důležité poznatky přináší práce KATEŘINY KUBÍNOVÉ, *Imitatio Romae – Karel IV. a Řím*, Praha 2006, s. 129–141; 392–398. Souhrnně o fenoménu ukazování relikvií HARTMUT KÜHNE, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin–New York 2000.

<sup>4</sup> K. KUBÍNOVÁ, *Imitatio*; K. OTAVSKÝ, *Kult nástrojů*; A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 34–35; JAROSLAV ERŠIL, JIŘÍ PRAŽÁK, *Archiv pražské Metropolitní kapituly*, svazek 1: *Katalog listin a listů z doby předhusitské (–1419)*, Praha 1956, v regestech uvádějí i papežské bully (č. 266–267). Zde také regesta listin pojednávajících o získávání a transferu ostatků do Prahy: č. 228, 231, 257, 258, 262, 263, 265, 268, 269, 271, 273, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286.

pravděpodobně již před rokem 1354. O jejím původu není nic známo, ale skutečnost, že byla uložena v Praze již v první polovině 14. století, naznačuje její zpodobení na kánonovém listě *Misálu Jindřicha zv. Thesauri* pocházejícího ze 30. let 14. století, pořízeného pravděpodobně pro katedrálu sv. Víta.<sup>5</sup> Druhou Mariinu roušku – nezkrvavenou – Karel získal v roce 1354 v Trevíru v klášteře sv. Maximina, kde ji uložila sv. Helena, a věnoval ji také do pokladu katedrály sv. Víta v Praze.<sup>6</sup> Třetí Mariinu roušku přivezl Karel z Říma v roce 1368. Jde o část roušky, kterou Marie zahalila Krista visícího na kříži, do níž zkanula krev z rány na jeho boku. Tato relikvie je dnes uložena v tzv. kříži papeže Urbana V., chovaném ve svatovítském pokladu.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 21 a III, inventář z roku 1354, č. 15: „Item capsula argentea cum superdeficie crystallina deaurata, in qua est peplum cruentatum sanctae Mariae Virginis gloriosae per praefatum dominum regem donatum.“ Původ roušky můžeme – jen hypoteticky – hledat ve sbírce ostatků, kterou pořídila Karlova matka Eliška, o níž se zmiňuje *Zbraslavská kronika*, že obdržela o různých osob a kostelů „slavné ostatky svatých“, od francouzského krále Karla trn z Kristovy koruny a v roce 1328, při morové epidemii, uložila „duchovenstvu pražskému a lidu přůvody s ostatky“ – *Kronika zbraslavská*, (ed.) ZDENĚK FIALA, Praha 1952, s. 616, 632. Mezi ostatky věnovanými Karlem do katedrály jsou některé z majetku královny Elišky – srov. A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 21, pozn. 2, 13. Dnes je tato relikvie uložena v gotické stříbrné pozlacené schráně s křišťálovým víčkem – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 184.

<sup>6</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. IX, inventář svatovítského pokladu z roku 1354, č. 299: „Peplum sanctae Mariae matris Domini in cista argento et gemmis circumdata et deaurata, quod in Trever habuit.“ *Kroniky doby Karla IV.*, (ed.) M. BLÁHOVÁ, s. 240: „Náš pan císař (...) když jednou přijel do města Trevíru, dostal v klášteře svaté královny Heleny třetinu závoje blahoslavené Panny, jež tam přivezla sama svatá Helena z krajů jeruzalémských, a dosáhl u pana papeže svolení, aby tato část závoje byla každoročně, vždy od sedmiletí k sedmiletí ukazována lidu a aby ti, kdož by v den vystavení tohoto závoje přišli ve zbožném úmyslu do kostela obdrželi od apoštolské stolice odpustky tři roky a třikrát čtyřicet dní. [...] Proto nastal veliký sběh lidu k Pražskému kostelu po celý tento rok, a to i z cizích zemí.“ TOMÁŠ PEŠINA Z ČECHORODU, *Phosphorus septicornis*, Pragae 1673, s. 439–440; A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 21, 30, 34, 184–185. V inventáři pokladu z roku 1355 jsou na s. XIV opět uvedeny obě roušky, tentokrát v obráceném pořadí: č. 70: „Primi cistula argentea deaurata, in qua sub cristallo continetur pars pepli beatae Virginis cruentati, quod sub cruce Dni beata Virgo dicitur in capite habuisse.“ č. 71: „Cista argentea deaurata cum XIII monilibus et uno magno monili cum diversis gemmis et perlis, in cuius duobus pinnaculis continentur duo zaphiri, in qua cista est peplum beatae Virginis insutum panno sericeo albo.“ Ve svatovítském inventáři z roku 1365 – srov. A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. XXV, jsou obě roušky opět zaznamenány a k položce č. 71 (rouška z Trevíru) je poznámka: „de eadem cista omnes gemmas et monilia locavit dominus imperator super sepulchrum sancti Wenceslai“, která dokládá, že Karel osobně zasahoval do podoby relikviářů svatovítského pokladu. Obě roušky zaznamenávají inventáře z let 1368 a 1374 (A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. XXVI–XXIX, XXIX–XXX) a inventář z roku 1387, který obě relikvie zaznamenává „in sacristia S. Michaelis“ (A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. XLIX, LVII). V roce 1365 či letech následujících je rouška ještě zmíněna v kostelních účtech katedrály, kde je zapsána platba 43 kop gr. za pozlacené pláty na desku, v níž byla relikvie chována: „Primo pro cancellis argenteis, laminibus deauratis in tabula, in qua peplum sanctae Mariae cum pervetusta structura, in qua dictum peplum conditur, xliii sexag. gr.“ Vzhledem k výši částky je velmi pravděpodobné, že neposloužila jen k úhradě nákladů na výzdobu pouhého relikviáře pro *peplum*, ale například k adjustaci relikvie na oltář. Časově se tato platba shoduje s postupem prací v katedrále, kde byly roku 1365 vysvěceny oltáře sv. Víta v kanovníckém a Panny Marie v mansionářském chóru. Této souvislosti si povšimla K. Horníčková. Dále srov. KLÁRA BENEŠOVSKÁ, in: *Katedrála sv. Víta v Praze*, (ed.) Anežka Merhautová. Dnes je tato rouška uložena v křišťálové schráně darované roku 1673 Bernardem Ignácem z Martinic – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 184–185.

<sup>7</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 178–179; K. KUBÍNOVÁ, *Imitatio*, s. 244–248.

Trevířská relikvie se, jak dosvědčují prameny, těšila jistě mimořádné úctě: v květnu roku 1354 vydal papež Inocenc VI. bulu, v níž udělil odpustky každému, kdo navštíví kostel nebo kapli, kde bude uložena třetina závoje Panny Marie, kterou získal Karel IV. v Trevíru, a v červnu téhož roku vydal další bulu, v níž povolil každý sedmý rok vystavování roušky a udělil poutníkům, kteří ji navštíví, odpustky ve výši tří let a tří čtyřicetidenní.<sup>8</sup> Ukazování se konalo od svátku Nanebevzetí Panny Marie (15. srpna) v liturgicky významné dny po celý rok do příštího svátku Nanebevzetí.<sup>9</sup> V roce 1390 papež Bonifác IX. změnil interval vystavování relikvie ze sedmiletého na tříletý a navýšil odpustky ze tří na pět let.<sup>10</sup> Vystavování probíhalo, jak zmiňuje Bonifácova bula, v katedrále sv. Víta, snad na balkoně nad Zlatou bránou.<sup>11</sup> Bula se odvolává na výnosy papeže Inocence, které se týkaly trevířské roušky, která byla bělostná, nezkrvavená, avšak mluví o roušce zkrvavené, a to té, kterou Krista na kříži zakryla Panna Marie, tedy relikvii, kterou Karel získal až v roce 1368. Došlo tedy k záměně obou relikvií, trevířské za římskou, přičemž není jasné, jakou roli hrála původem pražská zkrvavená rouška. Stalo se tak pravděpodobně z toho důvodu, že potřísněná rouška byla z emočních důvodů uctívána intenzivněji než loktuše trevířská, která však přitahovala pozornost svou autenticitou a vazbou na sv. Helenu.

Dochovaly se dva seznamy ukazovaných relikvií a jak nedávno přesvědčivě doložila Kateřina Kubínová, zachycují soubory ostatků ukazovaných na Novém Městě a v katedrále. Novoměstské, tzv. kratší ukazování probíhalo každoročně, bylo rozděleno na čtyři části, v nichž se ukazovaly ostatky mučedníků, Panny Marie, pašijové relikvie a nakonec ostatky říšské. Zkrvavená rouška Panny Marie (původem pražská relikvie) se ukazovala na počátku druhého oddílu slavnosti „Primo peplum cruentatum beatae Mariae Virginis“, ve třetí části pak „Pars panni, quem habuit Christus in cruce pendens, cum cruore“ (relikvie získaná v roce 1368 v Římě). Katedrální, tzv. delší ukazování se uskutečňovalo jednou za sedm, od roku 1390 jednou za tři roky a v jeho druhé části poutníci spatřili po sobě nejprve „Primo crux aurea Urbani pape in qua habetur seu continetur particula de panno cruentato, quo Christus erat precinctus in cruce“ (římská relikvie), dále zkrvavenou roušku „peplum cruentatum sub cruce Mariae Virginis“ (původní pražská relikvie), za ní následovala neurčená relikvie „aliud peplum beatae virginis Mariae“ a ve třetí části ještě „magnum peplum beatae Mariae Virginis“, tedy trevířská relikvie.<sup>12</sup>

Na Dobytčím trhu bylo pro účely vystavování ostatků vybudováno nejprve dřevěné lešení, později kaple Božího těla.<sup>13</sup> Ukazování bylo nesmírně populární – například v roce 1369 je zaznamenáno, že se sešlo „tolik lidí z cizích krajin, že se zdálo, jako by ono veliké náměstí na Novém Městě blízko Zderazu bylo všude naplněno lidmi. Jak

<sup>8</sup> J. ERŠIL, J. PRAŽÁK, *Archiv*, č. 272; A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 35. Papežská bula v MV II, s. 108–109, č. 260.

<sup>9</sup> K. KUBÍNOVÁ, *Imitatio*, s. 232.

<sup>10</sup> J. ERŠIL, J. PRAŽÁK, *Archiv*, č. 551. Text listiny A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 72.

<sup>11</sup> Zoe Opačič v přednášce na Mezinárodní konferenci Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext. Pražský hrad 9.–13. 5. 2006.

<sup>12</sup> K. KUBÍNOVÁ, *Imitatio*, s. 291–298.

<sup>13</sup> Kaple Božího těla – *Umělecké památky Prahy. Nové Město. Vyšehrad*, (ed.) RŮŽENA BAŤKOVÁ, Praha 1998, s. 87–88, zde starší literatura a soupis ikonografických pramenů.

všichni obecně říkali, nikdo z lidí ještě nikdy neviděl tolik lidí shromážděných na jednom místě,<sup>14</sup> a v roce 1393 dokonce „tak mnoho poutníků do Prahy přišlo, že skrze ně přišel veliký nedostatek chleba, piva i vína“.<sup>15</sup>

Uctívání krvavé Mariiiny roušky souviselo ve 14. století s narůstající mariánskou a pašijovou zbožností, kde byla Marie jako matka Spasitele pro věřící klíčem k pochopení Kristova utrpení, a otevírala tak cestu k *imitatio Christi*. Důležitou inspirací byl také kult eucharistie, který se v křesťanské zbožnosti prohluboval zejména od 13. a 14. století. Jeho vyjádřením bylo usnesení 4. lateránského koncilu vyhlašující dogma o transsubstanciaci, tj. o reálné proměně chleba a vína v tělo a krev Kristovu, k níž dochází při mši. Odtud se odvíjelo slavení svátku Božího těla, adorace nástrojů umučení Krista (*Arma Christi*) a vznik nových ikonografických motivů, jako jsou například Mše sv. Řehoře, Ecce homo, Eucharistický Kristus bolestný, Oplakávání Krista, sv. Veronika, Mystický mlýn apod.

Velmi významnou roli pro šíření kultu Mariiiny roušky sehrála středověká náboženská literatura, v níž se od 13. století rozvíjí motiv Mariiiny bolesti, *compassio* s utrpením jejího syna Ježíše Krista.<sup>16</sup> Motiv zkrvavené roušky se objevuje v několika německých skladbách: tzv. *Rheinisches Marienlob* z první čtvrtiny 13. století, *Minnenbüchlein* od Heinricha Susa a mariánská píseň z Colmaru pocházející z doby kolem roku 1400.<sup>17</sup> Nejpopulárnější z těchto děl byl mystický spis, údajně z pera sv. Anselma, tzv. *Rozmluva Panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně* (*Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*), který byl ve 14. století také často překládán do němčiny a češtiny. Marie, jako očitá svědkyně události, v něm popisovala sv. Anselmovi průběh Kristova ukřižování, včetně zmínky o potřísnění svého roucha synovou krví: „swata marzy oblekla sie byesse wgedno rucho wnyemz chodyechu zzeny tee zemye. Gymzto sie przykryla hlawa wyse tyelo. To rucho byesse wsee zkrwawyla odruk y od noh sweho myleho syna.“<sup>18</sup>

Popularita Mariiiny roušky se šířila v Čechách i jinými než literárními způsoby. V letech 1358–1417 se slavnost ukazování ostatků, mezi nimiž byl i „sslogierz wnyemzto gest o weliky patek pod krzizem [Marie] stála“, pořádala také v Českém Krumlově. Zde byly v roce 1350 založeny kláštery minoritů a klarisek a ostatky byly ukazovány v procesí, které začínalo u minoritského kostela Božího těla a Zvěstování Panně

<sup>14</sup> *Kroniky doby Karla IV.*, (ed.) M. BLÁHOVÁ, s. 241.

<sup>15</sup> GEORG STENGELIUS, *Vejtah reliquií Panny Marie Nejsvětější Rodičky Boží*, Praha 1645, neustránkováno, předmluva.

<sup>16</sup> Srov. heslo *Compassio BMV* v *Marienlexikon*, díl 2, (edd.) REMIGIUS BÄUMER, LEO SCHEFF-CZYK, St. Ottilien 1989, s. 82–85.

<sup>17</sup> ERICH WIMMER, *Maria im Leid. Die Mater Dolorosa insbesondere in deutschen Literatur und Frömmigkeit des Mittelalters*, Würzburg 1968 (diss.), s. 45–46; THEO MEIER, *Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters*, Berlin 1959, s. 145–168.

<sup>18</sup> *Staročeský slovník. Úvodní stati, soupis pramenů a zkratk*, Praha 1968, s. 57–58, uvádí devět známých jazykově českých zpracování Pseudo-Anselmova *Dialogu* ze 14. století: ADOLF PATERA, *Staročeské zbytky rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně*, Časopis Musea Království Českého 54/1880, s. 344–356, citát s. 348; TÝŽ, *Wiesenberské rýmované zbytky „Rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně“*, Časopis Musea Království Českého 64/1890, s. 186–191; TÝŽ, *Opatovické zbytky staročeské „Rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně“*, Časopis Musea Království Českého 64/1890, s. 191–202; TÝŽ, *Nově nalezené zbytky staročeského evangelistáře, Anselma a umučení sv. Jiří ze XIV. stol.*, Časopis Musea Království Českého 74/1900, s. 504–512; ANTONÍN PODLAHA, *Český slovník bohovědný*, díl 1, Praha 1912, s. 479–480. JAROMÍR HOMOLKA, *Studie k počátkům umění krásného slohu v Čechách*, Praha 1974, s. 70–71.

Marii.<sup>19</sup> Ukazovalo se zde dřevo kříže, trn z Kristovy koruny, roucho, kterým byly Kristovi zavázány oči, ubrus z poslední večeře, roucho, v němž Marie syna „piestovala“ (snad se jedná o pleny), šlojíř a zuby sv. Jana Křtitele, sv. Petra a sv. Mikuláše.

Z pražského centra se kult Mariiiny roušky šířil do dalších míst v Praze, Čechách, na Moravě i v zahraničí. V roce 1356 daroval Karel IV. svému bratru Janovi, markraběti moravskému, byzantskou ikonu, která je dodnes uložena v starobrněnském kostele Nanebevzetí Panny Marie. Markrabí Jošt dal roku 1401 obraz vsadit do zlatého a stříbrného rámu a o dva roky později je při obraze uváděna relikvie „de peplo ejusdem Virginis, cum sanguine Christi“,<sup>20</sup> vložená do spony na Mariiiné hrudi. Také nedochovaný, jistě též původem byzantský obraz Madony, uložený v klášteře augustiniánů v Roudnici, nadaný Arnoštem z Pardubic roku 1358 čtyřicetidenními odpustky, byl obdařen podobně. Arcibiskup Jan z Jenštejna k němu totiž odkázal „partem pepli (...) beate Mariae Virginis“ a jeho nástupce Zbyněk Zajíc z Házmburka k této relikvii připsal další odpustky.<sup>21</sup>

Víme o dalších dvou částech závoje Panny Marie. Prvá z nich byla vložena – podobně jako v brněnském obraze – ve sponě Mariiina šatu na milostném obraze Madony vyšehradské. Nevíme, jak se relikvie na Vyšehrad dostala, jisté však je, že má vazbu na roušku uloženou v katedrále sv. Víta. Když totiž roku 1397 vydal papež Bonifác IX. listinu, v níž udělil k vyšehradské relikvii odpustky, je v ní zmíněno, že v katedrále je chována „alia particula ipsius pepli“.<sup>22</sup> Toto „navýšení“ úcty nepochybně souvisí, podobně jako v Brně, s ozdobením obrazu Madony zlaceným obkladem s heraldickými znaky Čech, Říše a vyšehradské kapituly, které dal zhotovit pravděpodobně probošt vyšehradské kapituly Václav Králík z Buřenic.<sup>23</sup> Obraz Madony vyšehradské neznámým způsobem přečkal dobytí a vyplenění Vyšehradu v roce 1420. Až roku 1438 se ve svatovítských inventářích objevuje „tabula argento ornata cum particula (...) pepli s. Mariae cum cancello“, odvezená společně s dalšími cennostmi, relikviemi a písemnostmi na Karlštejn. V roce 1454 byla jako „Alia tabula argento ornata cum particula ejusdem pepli S. Mariae cum cancello. In Wyssegradum restitutum ex mandato dni Regis“<sup>24</sup> navráce-

<sup>19</sup> FERDINAND TADRA, *Ukazování sv. ostatků v Českém Krumlově v XIV. věku*, Časopis Musea Království Českého 54/1880, s. 432–437; Časopis Musea Království Českého 73/1899, s. 173–174; VALENTIN SCHMIDT, *Das Krummauer Heiltumsfest*, in: Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen zur Feier des 40 jährigen Bestandes 27. 5. 1902, Prag 1902, s. 116–125. K tomu také srov. JAN MÜLLER, *K charakteru výtvarné kultury Českého Krumlova v letech 1420–1470*, Umění 33/1985, s. 520–545, zvl. s. 520–521.

<sup>20</sup> IVO KOŘÁN, ZBIGNIEW JAKUBOWSKI, *Byzantské vlivy na počátku české malby gotické a roudnická madona v Krakově*, Umění 27/1976, s. 218–242, zvl. s. 219, 236–237. Tento obraz, údajně namalovaný samotným sv. Lukášem, prý darovali do Milána sv. Helena a Konstantin a zde jej jako válečnou kořist získal v roce 1162 Vladislav II. a věnoval do pokladu pražského kostela sv. Víta.

<sup>21</sup> I. KOŘÁN, Z. JAKUBOWSKI, *Byzantské vlivy*, s. 224.

<sup>22</sup> JAN FLORIÁN HAMMERSCHMIED, *Gloria Majestatis sacro-sanctae wissehradensis Ecclesiae SS. Apostolorum Petri et Pauli*, Pragae 1700, s. 433. Zde mylně datováno k roku 1396. Novou datací k roku 1397 podává MV 5/2, s. 609–610, č. 1120.

<sup>23</sup> IVO KOŘÁN, *Vyšehradské inventáře mezi gotikou a barokem*, Umění 35/1987, s. 540–547. Václav Králík byl vedle duchovních funkcí také nejvyšším dvorským kancléřem Václava IV. a významným mecenášem Vyšehradu, který mimo jiné inicioval včlenění vyšehradského chrámu mezi sedm pražských svatých nadaných v milostném létě roku 1393 odpustky.

<sup>24</sup> I. KOŘÁN, *Vyšehradské inventáře*, s. 541, podle A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. LXIV, položka č. 35, LXIX, položka č. 34. Na Karlštejně byl od roku 1438 uložen další obraz, případně relikviář, v němž byl vložen ostatek Mariiiny roušky – ve stejném roce, tzn. 1454, jako na Vyšehrad

na na Vyšehrad. Osudy obrazu lze sledovat i později: v roce 1470 sepsal vyšehradský děkan Jan Kaplíř „seznam věcí kostelních“ a v něm přiznal, že drží „velmi mistrný obraz Neposkvrněné Panny Marie se vzácným ostatkem roucha jejího, jež se na jisté dny na Vyšehradě ukazovalo a na nějž Bonifác ostatky udělil“.<sup>25</sup> V témže roce se v Českém Krumlově konalo pod rožmberskou patronací zasedání vyšehradské kapituly a při té příležitosti byly kapitulní písemnosti a „obraz Marie Panny s ostatkem roucha jejího“ předány do úschovy sakristanovi krumlovskému<sup>26</sup> a odtud na Vyšehrad navráceny až v roce 1530. Nevíme však, zda mariánský obraz byl mezi vrácenými předměty, protože se v pramenech objevuje až v roce 1607, kdy jej měl Vyšehradu vrátit císařský rada Rudolfa II. Ondřej Hannewald.<sup>27</sup>

V tomto výčtu je mimořádně nápadná skutečnost, že v době kolem roku 1400 se relikvie – v našem případě části závoje Panny Marie – adjustují na obrazy. Jistě zde mohl působit příklad obdobně ostatky obložených obrazů Mistra Theodorika v kapli sv. Kříže na Karlštejně, ale ta byla málokomu přístupná. Mnohem pravděpodobnější vysvětlení zní, že šlo o reakci na kritiku obrazů vedenou některými reformně laděnými teology. Například Matěj z Janova opakovaně nabádal k omezení množství obrazů v chrámech a varoval před vírou v zázraky způsobené obrazy. Posvátnými jsou pro něj sám Ježíš, Marie i svatí a údajné sacrum obrazů pokládal za zavádějící. Volal po tom, aby ostatky svatých, zneužívané v chrámech nevzdělanci a svůdci, byly ukryty na neveřejných svatých místech či v oltářích.<sup>28</sup> Jejich oponenti se instalací ostatků do obrazů naopak snažili posílit jejich sacrum a autenticitu. Toto úsilí však muselo být z pohledu reformátorů vnímáno jako kontraproduktivní, neboť u obrazů hromadilo právě ty skutečnosti, které reformátoři kritizovali.

Nárůst mariánské, pašijové i eucharistické zbožnosti, vliv literárních předloh, přítomnost ostatků Mariina závoje a jejich každoroční ukazování v Praze a v Českém Krumlově, doložené šíření ostatku na pražský Vyšehrad, do Roudnice a Brna i jeho mimořádné emotivní působení byly nepochybně příčinou toho, že motiv krví potřísněného roucha Panny Marie vstoupil do českého výtvarného umění druhé poloviny 14. století a stal se běžnou součástí zobrazení Ukřižování Krista, případně scén s ním souvisejících, jako byly například Piety.<sup>29</sup> V celé věci je nápadná osobní aktivita Kar-

---

byla totiž odtud vrácena „Tabula parva lignea, cum peplo B. Virginis“, a to na Zbraslav. Bylo by samozřejmě lákavé ztotožnit tento údaj s obrazem *Madony zbraslavské*, která mimochodem upoutá nápadně zdůrazněnou Mariinou rouškou a zejména stopami po masivní, dnes bohužel ztracené sponě jejího šatu, v níž mohla být relikvie uložena, ale rozměr tohoto obrazu se zcela vymyká označení *tabula parva* – srov. A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. LXIV, položka č. 34, LXIX, položka č. 33. V seznamu předmětů odvezených v roce 1438 na Karlštejn jsou totiž uvedeny pod číslem 34 „Tabula parva lignea cum peplo beatae Mariae Virginis“ a pod č. 35 „Alia tabula argento ornata cum particula eiusdem pepeli S. Mariae Virginis cum cancello“ a oba zápisy se nápadně shodují s popisem obrazů vrácených roku 1454 na Vyšehrad a Zbraslav – srov. A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. LXIV.

<sup>25</sup> VOJTĚCH RUFFER, *Historie vyšehradská, neb vypravování o hradu, o kapitole a městu hory Vyšehradu u Prahy v království Českém*, Praha 1861, s. 221.

<sup>26</sup> V. RUFFER, *Historie vyšehradská*, s. 225, 239.

<sup>27</sup> V. RUFFER, *Historie vyšehradská*, s. 271; I. KOŘÁN, *Vyšehradské inventáře*, s. 543.

<sup>28</sup> MILAN MACHOVEC, JANA NECHUTOVÁ, *Mladá Vožice k počtĕ Mistra Matĕje z Janova*, Mladá Vožice 2000, zde *Z pátĕ knihy Regulĕ Starĕho i Novĕho Zákona. Distinkce šestĕ. O kostelnĕch obrazech a sochĕch*, s. 28, 30.

<sup>29</sup> Tĕto skutečnosti si jiŕ dĕříve všimli nĕkteří autoři: JAROSLAV PEŠINA, *Mistr Vyšebrodského cyklu*, Praha 1987, s. 24; J. HOMOLKA, *Studie*; OLGA PUJMANOVÁ, *The Vyšší Brod Crucifixion*, Bulle-

la IV., který relikvii získal a byl iniciátorem slavnostních ukazování ostatků. V mladší době je rozvíjení kultu Mariiny roušky spojeno s moravskými Lucemburky, markrabaty Janem a Joštem, případně s vysokými duchovními, jako byli v případě roudnického obrazu arcibiskupové Jan z Jenštejna a Zbyněk Zajíc z Házmburka. O zainteresovanosti Karla IV. svědčí i skutečnost, že ve svém *Duchovním vykládání o svaté Máří Panně* se výslovně na text sv. Anselma odvolává.<sup>30</sup> Zdá se, že impuls k vizualizaci literárního motivu Mariiny roušky můžeme tedy hledat v nejbližším okolí panovníka či jemu blízkých církevních hodnostářů. O tom svědčí i skutečnost, že obrazové ztvárnění tohoto motivu se zhusta objevuje ve výtvarných dílech majících vztah k panovníckému dvoru či ke katedrále sv. Víta.<sup>31</sup> Je také pravděpodobné, že v době kolem poloviny 14. století bylo „rozehráno“ více způsobů vizuální akcentace Mariiny roušky. Nakonec se rozvinul ten, který nebyl jen odkazem na Mariino *compassio*, ale ten, jenž měl skrze Kristovu krev hlubokou vazbu na eucharistii. Naopak „ikonografickou slepou uličku“ spatřujeme v obrazech *Madony strahovské* a *Madony z Veleří*, na nichž se Ježíšek jednou rukou chápe roušky splývající z Mariiny hlavy. Variantou tohoto motivu je pak *Madona bos-tonská*, kde Ježíšek k sobě přitahuje roušku, kterou Marie drží v prstech.

Nejstarší zpodobení Panny Marie s rouškou potřísněnou Kristovou krví známe již z 30. let 14. století, kdy pro svatovítskou katedrálu vznikl *Misál Jindřicha zv. Thessauri*, na jehož kánonovém listě je zpodobena Marie, která stojíc pod křížem, drží před sebou v obou rukou dlouhou roušku spadající jí z hlavy, do níž zachytává krev kapající z Kristovy rány na boku.<sup>32</sup> Toto nejstarší dochované zobrazení Panny Marie se zkrvavenou

---

tin of the National Gallery in Prague 5-6/1995-1996, s. 105-112, 231-234; OLGA PUJMANOVÁ, *Iconographie de la Crucifixion du Missel d' Henri Thesauri*, in: King John of Luxembourg (1296-1346) and the Art of his Era, Prague 1998, s. 256-259. O českých památkách pojednává také LEOPOLD KRETZENBACHER, *Spätmittelalterliche Bild-Zeugnisse vom mystischen „Christus als Blutquell“ erregen Fragen an Kunstwissenschaft, Theologie und Vergleichende Volkskunde*, in: Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südeuropaischen Volksüberlieferungen, (ed.) Leopold Kretzenbacher, München 1997, s. 30-55, zvl. s. 43-51. Pozoruhodné je, že motiv Mariiny roušky se až na jednu výjimku v iluminaci *Pasionálu abatyše Kunhuty* nestal součástí souboru *Arma Christi* - srov. EMMA URBÁNKOVÁ, KAREL STEJSKAL, *Pasionál Přemyslovny Kunhuty*, Praha 1975.

<sup>30</sup> JOSEF EMLER, *Spisové císaře Karla IV.*, Praha 1878, s. 127. O tom, jak si byl sám Karel vědom významu Panny Marie pro *imitatio Christi*, svědčí jeho text *Vykládanie duchovnie o svaté Márie panně*: „Skrze tě do nebeského královstvie, kteřížkolivěk máme přijiti, přijdeme; skrze tě jest, cožkolivěk jsme, nebo můzem, nebo máne, nebo umieme. Tys po Bohu sama jediná útěcha naše, tys do nebeského královstvie vuodce naše; tys v smutciech pomocnice naše; tebe prosíme, buď příjemce a věčná radost naše.“ K tomu srov. BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, *Cogor adversum te. Drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei*, Warendorf 1999, s. 296-297, 385, 411.

<sup>31</sup> Nejpodrobnější soupis výtvarných děl s motivem zkrvavené Mariiny roušky sestavil PAVEL ČERNÝ, *Karel IV. a některé zvláštnosti mariánské ikonografie*, in: Otec vlasti 1316-1378, (ed.) Jaroslav V. Polc, s. 81-117, který uvažoval také o osobní iniciativě Karlově pro jeho vizualizaci. Rozšíření motivu roušky ve výtvarných dílech dával správně do souvislosti s jejím uctíváním a ukazováním v Praze, uvažoval o vlivu mystické literatury, ale nevěnoval se osudům zobrazení roušky v umění 15. století. Správně uvažoval o Karlově snaze nadhodnotit kultovní význam byzantských ikon chovaných v Čechách připojením relikvie roušky. Kladl si otázku, zda propagace kultu Mariiny roušky nebyla motivována snahou vytvořit protiváhu uctívání maforia Panny Marie uloženého v Konstantinopoli.

<sup>32</sup> O. PUJMANOVÁ, *The Vyšší Brod Crucifixion*, s. 105-112, 231-234; TÁŽ, *Iconographie*, s. 256-259; PAVEL BRODSKÝ, *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze*, Praha 2000, s. 258, č. 240.

rouškou je v několika ohledech zcela mimořádné – muselo být totiž inspirováno starší relikvii Mariiny roušky, chovanou již tehdy v Praze, případně zmíněnými mystickými texty. Je také neobvyklou variantou zpodobení Marie nadzdvihující před sebe cípy roušky a zachytávající kapky krve. Ačkoli jde v tomto případě o neobyčejně expresivní pojetí scény, v mladších zobrazeních se prosadilo umírněnější ztvárnění Panny Marie se zkrvavenou rouškou na hlavě či hroučící se pod tíhou Kristova utrpení. Tento motiv žalem zdrcené Bohorodičky je běžně rozšířen v obrazech Ukřižování druhé poloviny 13. století v Itálii, Flandrech, Německu a Anglii a většina našich obrazů Ukřižování s motivem krvavé roušky se této starší tradici připodobňuje. Zdá se, že nejstarší česká varianta v *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* byla přece jen příliš nonkonformní oproti tradičnějšímu italskému a západoevropskému pojetí Panny Marie pod křížem, které se nakonec prosadilo. Rozdíl mezi těmito dvěma přístupy však není jen čistě ikonografický, ale představuje různé Mariiny role v Kristových pašijích a také odlišné způsoby v *imitatio Christi*: v Ukřižování *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* a jeho řídkých obdobách (v *Ukřižování z Vyššího Brodu* a na oltáři z Pählu) je totiž Marie nejen aktivní účastnicí Kristova utrpení, ale skrze synovu krev také podílnicí na eucharistii. Běžnější zobrazení s omdlévající Marií zdůrazňuje její lidské, mateřské *compassio*.<sup>33</sup> Zcela výjimečně je motiv Mariiny zkrvavené roušky zpracován na kánonovém listě *Misálu vratislavské Univerzitní knihovny* z roku 1472.<sup>34</sup> Ve scéně Ukřižování jsou u Krista na kříži zobrazení čtyři andělé zachytávající Kristovu krev do kalichů a vlevo stojící Marie má přes hlavu přehozenou zkrvavenou roušku. Marie navíc drží v rukách před sebou cíp roušky, do níž kape Kristova krev. V rozích jsou umístěny medailony se symboly evangelistů a na dolním okraji pak oválný Veraikon. Motiv andělů s kalichy a dvojím způsobem zkrvavená rouška mimořádně zdůrazňuje eucharistii a Veraikon poukazuje na fyzickou přítomnost Krista.

V české deskové malbě se motiv krvavé roušky poprvé objevil v době kolem poloviny 14. století na *Ukřižování* od Mistra vyšebrodského oltáře. Zde na Marii pod křížem, oděnou v modrém šatě překrytém bílou rouškou, stříká krev z Kristových ran na boku a na ruce. Mariina rouška je ve scéně Ukřižování nápadně zdůrazněna – na rozdíl od ostatních obrazů cyklu bělostně září, a dává tak vyniknout kapkám krve a je také výrazně delší.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> AMY NEFF, *The Pain of Compassio: Mary's Labor at the Foot of the Cross*, Art Bulletin 80/1989, s. 254–273. Jiné pojetí očištné úlohy Kristovy krve najdeme na *Kaufmannově Ukřižování*, které je posledním bádáním řazeno do 30.–40. let 14. století, na němž Kristova krev kane do otevřených úst obráceného lotra ukřižovaného po Kristově pravici – srov. J. HOMOLKA, *Studie*, s. 73; O. PUJMANOVÁ, *The Vyšší Brod Crucifixion*, s. 231; Karel IV. *Cisár z boží milosti. Kultura a umění za vlády Lucemburků*, (edd.) JIŘÍ FAJT, BARBARA DRAKE BOEHM, Praha 2006, s. 77–78, č. k. 1.

<sup>34</sup> ERNST KLOSS, *Die schlesische Buchmalerei des Mittelalters*, Berlin 1942, obr. č. 240, Misál z Univerzitní knihovny ve Vratislavi z roku 1472, sign. I F 361.

<sup>35</sup> Všechny případy uvádí ANTONÍN MATĚJČEK, *Česká malba gotická. Deskové malířství 1350–1450*, Praha 1950, s. 38–44, 89–101, 101, 105–107. Autoři tohoto korpusu se však motivem *peplum cruentatum* nezabývali. Dále srov. J. PEŠINA, *Mistr Vyšebrodského cyklu*, s. 23–24; P. ČERNÝ, *Karel IV. a některé zvláštnosti mariánské ikonografie*. Někteří autoři se mylně domnívali, že ikonografický motiv zkrvavené roušky Panny Marie vznikl pod vlivem relikvie, kterou Karel získal v Trevíru. Dnes však víme, že Karel v Trevíru získal roušku neposkvřněnou a motiv zkrvavené roušky v obrazech Ukřižování musel být tedy iniciován potřísněnou rouškou, která byla v Praze zřejmě chována již dříve, jejíž popularita se šířila zejména díky každoročnímu ukazování. V případě *Vyšebrodského oltáře* se nabízí otázka vztahu motivu zkrvavené Mariiny roušky na obraze Ukřižování a každoročního ukazování ostatků v Českém



V mladší době výskyt Mariiny zkrvavené roušky roste – zobrazení tohoto motivu najdeme na *Ukládání do hrobu* od Mistra třeboňského oltáře, kde je zachycena Marie se zkrvavenou rouškou ve skupině osob u Kristova hrobu. Na *Ukřižování z Vyššího Brodu* (kolem 1370) Marie podobně jako v *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* zachycuje Kristovu krev do roušky, kterou drží v obou rukou před sebou. V *Ukřižování ze sv. Barbory* kane na Marii odvrácenou od kříže krev z Kristovy rány na ruce. Kapky krve na Mariině roušce se objevují i na obraze *Madony Aracoeli* od Mistra třeboňského oltáře, také z doby kolem roku 1390. S motivem *peplum cruentatum* se setkáváme v předhusitské době i v knižní malbě moravské, a to na kánonových listech brněnských misálů (1415) a v *Právnické sbírce města Jihlavy* (1407–1419).<sup>36</sup> Z doby těsně před husitskými válkami pochází pražský misál se dvěma iluminacemi Krista na hoře Olivetské a Ukřižování s motivem Krista krvácejícího na Mariinu roušku.<sup>37</sup> Zobrazení Olivetské hory je provedeno podle desky *Třeboňského oltáře* a je otázkou, zda Ukřižování s motivem *peplum cruentatum* nevzniklo podle téže předlohy. Pokud by tomu tak bylo, znamenalo by to, že motiv Kristovy krve, již je potřísněna Marie na třeboňském *Ukládání do hrobu*, by na tomto oltáři byl zcela mimořádně akcentován jeho opakováním na dvou po sobě jdoucích deskách.

Se zkrvavenou Mariinou rouškou se setkáme nejen v deskové a knižní malbě, ale i v sochařství, jmenovitě na pietách, v českých zemích například na brněnské *Pietě svatotomášské* či na *Pietě ze Šternberka*.<sup>38</sup>

Mimo české země je motiv Mariiny zkrvavené roušky rozšířen v mnohem menší míře. Donedávna byl znám jen na *Ukřižování z Nathanovy sbírky* v Curychu,<sup>39</sup> na obraze *Klanění tří králů* uloženém ve švýcarské soukromé sbírce<sup>40</sup> a na *Ukřižování oltáře v Pähl* (před 1400, dnes Bavorské národní museum v Mnichově).<sup>41</sup> Počet těchto památek značně vzrostl díky studii Pavla Černého, který shromáždil četné příklady výskytu

---

Krumlově, pořádaného pravidelně od roku 1358. Spojnicí mezi Vyším Brodem a Českým Krumlovem jsou vedle skutečnosti, že slavnosti se zúčastňovali členové klášterních komunit z Třeboně a Vyššího Brodu, samozřejmě Rožmberkové, jmenovitě Petr I. z Rožmberka († 1347), s velkou pravděpodobností donátor oltáře z Vyššího Brodu (datován do let 1347–1353 – tak J. PEŠINA, *Mistr Vyšebrodského cyklu*, s. 23–24) a iniciátor četných stavebních podniků v Krumlově a jeho ovdovělá manželka Kateřina, spoluzakladatelka českokrumlovského kláštera minoritů a klarisek (1350, minorité uvedeni 1357 a klarisky 1361). Srov. J. MÜLLER, *K charakteru výtvarné kultury Českého Krumlova v letech 1420–1470*, s. 520–545, zvl. s. 520–521; VĚRA MAŠKOVÁ, *Počátky minoritského a klariského kláštera v Českém Krumlově*, in: *Českokrumlovsko v době prvních Lucemburků 1310–1380*, Český Krumlov 1996, s. 48–54. Mezi dobou vzniku oltáře a prvním ukazováním ostatků je sice několikaletá prodleva, ale není vyloučeno, že v Českém Krumlově byly ostatky uloženy již dříve. Také inspirace pražskými příklady ukazování ostatků je pravděpodobná. S Prahou navíc poji českokrumlovské ukazování skutečnost, že většinu zdejších relikvií najdeme v inventářích svatovítských, a je dost pravděpodobné, že Rožmberkové mohli jejich části v Praze získat.

<sup>36</sup> *Od gotiky k renesanci. Výtvarná kultura Moravy a Slezska 1400–1500*, díl 2: Brno, (ed.) KALIOPI CHAMONIKOLA, Brno 1999, č. k. 237, 238, 239.

<sup>37</sup> P. BRODSKÝ, *Katalog*, s. 268, č. 249.

<sup>38</sup> ALBERT KUTAL, *České gotické sochařství 1350–1450*, Praha 1962, obr. č. 120; TÝŽ, *Erwägungen über das Verhältnis der horizontalen und schönen Pietas*, *Umění* 20/1972, s. 491.

<sup>39</sup> OLGA PUJMANOVÁ, *Nová gotická deska českého původu*, *Umění* 31/1983, s. 131–149.

<sup>40</sup> O. PUJMANOVÁ, *The Vyšší Brod Crucifixion*, s. 112, 234.

<sup>41</sup> JAROSLAV PEŠINA, *Některé ztracené obrazy Mistra třeboňského oltáře*, *Umění* 26/1978, s. 289–302. Na této desce drží Marie roušku v rukou, podobně jako na kánonovém listě *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* a na *Ukřižování z Vyššího Brodu*.

Mariiny zkrvavené roušky nejen v malířství, ale také v sochařství 15. století ze Slezska, Rakous a německých zemí. U všech těchto děl však jde „příznačně o ty výtvořy, které byly více či méně ovlivněny uměleckou produkcí Čech z druhé poloviny 14. století“.<sup>42</sup> V jednom případě je dokonce výskyt sledovaného ikonografického motivu vázán na místo, kde byla chována část relikvie Mariiny roušky: jmenovitě jde o Norimberk, kam Karel v roce 1355 věnoval část relikvie do jím založené Frauenkirche.<sup>43</sup> Zde se objevuje zkrvavená Mariina rouška na dvou Tucherových oltářích s obrazem Ukřižování z doby kolem roku 1440 v chrámu sv. Sebald a ve Frauenkirche.<sup>44</sup>

Během husitských válek byla rouška spolu s dalšími předměty uložena na Karlštejně,<sup>45</sup> a když se v roce 1437 připravovalo ukazování ostatků v Praze na Novém Městě, byla pravděpodobně dovezena zpět do Prahy. Ukazování se zde uskutečnilo jen jednou, a to 12. dubna 1437 za účasti císaře Zikmunda a biskupa Filiberta.<sup>46</sup> V katedrále se zřejmě konalo opakovaně po delší dobu, ale jen ve zredukované podobě. Sledování svatovítských relikvií během 15. století je vzhledem ke stručnosti inventářů velmi obtížné. Jakási rouška je zaznamenána v roce 1441 na Karlštejně a roku 1476 v Plzni.<sup>47</sup> Někdy před rokem 1517 byly roušky (zkrvavená a nezkrvavená, tzn. trevířská) uloženy na Karlštejně<sup>48</sup> a do svatovítského souboru byla navraceny až roku 1645.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> P. ČERNÝ, *Karel IV. a některé zvláštnosti mariánské ikonografie*, s. 83–85.

<sup>43</sup> P. ČERNÝ, *Karel IV. a některé zvláštnosti mariánské ikonografie*, s. 91–92.

<sup>44</sup> ALFRED STANGE, *Deutsche Malerei der Gotik*, díl 9, Berlin 1958, obr. 45, 48.

<sup>45</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, na s. LXII se rouška uvádí v seznamu věcí odvezených na Karlštejn: „1. cantarus crystallinus, in quo est Mensale Domini et peplum B. Virginis. [...] 28. Tabula cum imagine B. Virginis, in qua monstratur peplum eiusdem Virginis Mariae.“

<sup>46</sup> VÁCLAV VLADIVOJ TOMEK, *Dějepis města Prahy*, díl 4, s. 27; A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 88; *Staré letopisy české. Z rukopisu křížovníckého*, Praha 1959, (edd.) FRANTIŠEK ŠIMEK, MILOSLAV KAŇÁK, s. 129 (k roku 1437); BLANKA ZILYNSKÁ, *Biskup Filibert a české země*, in: Jihlava a basilejská kompaktáta, Jihlava 1992, s. 56–93, zvl. s. 90.

<sup>47</sup> „Pectorale (...) in quo particula pepeli beatae Mariae Virg.“ – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. LXVI, položka 68. V roce 1476, když svatovítská kapitula pobývala v Plzni, je zaznamenáno „Peplum sanctae Mariae Virginis, insutum serico“ a ve skupině věcí Hanuše z Kolovrat „Tabula beatissimae virg. Mariae ad instar imaginis s. Lucae effigiata, habens in se de peplo eiusdem gloriosae Virginis.“ – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. LXXIV, položky 75, 104.

<sup>48</sup> V roce 1515 pořídil karlštejnský děkan Jan Stradoměřský inventář ostatků uložených na Karlštejně, jenž je dochován u Pešiny, který jej otiskl ve svém *Phosphoru*, kde se uvádí: „Ostatky blahoslavené Marie Panny. Jest roucho neposkvrněné P. M. v desce pozlacené. [...] Skříňka malá stříbrná pozlacená, v níž také je část roucha, v němž blahoslavená Panna Maria pod křížem stála a v době utrpení Páně, tamtéž viděti tři kapky krve, jež z těla Kristova vytekly.“ Podobné znění je i u Hájka – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 115–116.

<sup>49</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 123–127. Dále srov. *Reliquie neb svátosti někdejší císaře Karla Čtvrtého (...) do hlavního kostela sv. Víta na hradě Pražském (...) slavnostně přenesené*, Praha 1645, jako „Šlojiř Panny Marie, na něž když pod křížem stála, tři krvavé krůpě z těla Sv. skapaly“. Také TOMÁŠ PEŠINA Z ČECHORODU, *Svatých těl ostatkův reliquií svátosti, které v kostele hlavním sv. Víta na hradě Pražském uctívě se chovají*, Praha 1673, kde jsou k 15. srpnu uvedeny „Nejblahoslavenější panny Marie pleny dvě, jedna skropená s krví Krista Pána, jak pod křížem matka stála litující, v jednom kříšťále pěkném zavřená a velmi patrná. Druhá plena celá byla též za sklem v stříbře zavřená. Obě jest dostal Karel IV. v létu 1354, na tom městě kdež je byla složila S. Helena císařovna, totiž v Třryru v klášteře sv. Maximina.“ V roce 1673 dal Bernard Ignác z Martinic zhotovit novou kříšťálovou schránku pro roušku Panny Marie – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 129. Z roku 1690 je dochován grafický list se zobrazením svatovítského pokladu včetně Mariiny zkrvavené roušky – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 131.

Vzhledem k mimořádné úctě, kterou relikvie zkrvavené Mariiny roušky požívala, významnému místu, jež zaujímal v souborech ukazovaných ostatků, jejímu nákladnému uložení ve skvostných relikviářích a dále vzhledem ke skutečnosti, že se stala součástí běžně dostupných vizuálních ztvárnění, je příznačné, že se i přes přerušení tradice ukazování stala právě tato relikvie předmětem polemiky mezi katolíky na jedné straně a utrakvisty a Jednotou bratrskou na straně druhé. Protestantské straně, která uctívání relikvií odmítala, byly úcta a pozornost, jež k mariánské relikvii směřovaly, solí v očích.

Již na počátku 15. století zazněla první – opatrná – kritická slova proti uctívání zkrvavené roušky Panny Marie. Objevila se ve spise *O krvi Kristově* od Jana Husa, v němž se tehdejší mistr pražské univerzity někdy po roce 1405 vyjadřoval na žádost arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Házmburka k údajným zázrakům hostie potřísněné Kristovou krví, k nimž mělo docházet v německém Wilsnacku (dnes Brandenbursko).<sup>50</sup> Hus řešil otázku, zda je Kristova krev po jeho vzkříšení přítomna na zemi a zda může být oddělena od jeho oslavení. Podle něj „žádná krev (...) není za našich dnů místně a viditelně na zemi, ježto tělo Kristovo se všemi částmi svými jest jenom na nebi místně a prostorově“. Všichni, kdo vedou lid k úctě ke Kristově krvi mimo jeho oslavené tělo, a ti, kteří od ní očekávají zázraky, jsou podle Husa svůdci. Se skutečností, že v církvi jsou uctívány takové relikvie jako „suknice, rouška a pláštík svaté Panny, dále koruna, trny, hřeby, kříž Kristův“, které jsou jeho krví potřísněny (z výčtu je zřejmé, že naráží na relikvie objevující se v obou pražských ukazováních), se Hus vyrovnává tak, že výrok „krví potřísněná Kristova rouška“ pokládá v podmětu za správný a v přívlastku za falešný, což znamená, že tyto relikvie nenesou na sobě krev Kristovu, ale jen „červené krve Kristovy pro památku zanechanou“. Hus tyto relikvie neodmítá, ale uznává jejich svátostnou podstatu jen v jejich „v podmětu“, kdežto v „přívlastku“ jsou falešné a mají jen memoriální charakter. Úctu k takovým relikviím Hus nezavrhoval, ale na jeho podněty později navázal Jan Rokycana.

Proti uctívání *šlojiře* Panny Marie opakovaně vystupoval hlavní představitel českého utrakvismu, nepotvrzený arcibiskup Jan Rokycana ve své *Postille*, která vznikla v 50. letech 15. století.<sup>51</sup> V prvé řadě napadal skutečnost, že obrazy a relikvie – mezi nimi i závoj Panny Marie – odvádějí pozornost věřících od úcty k Ježíši Kristu: „Ono jakés divné zření k obrazuom, k svátostem, k šlojiře nejistému – a tam hledie, a což jistého toho nechají, těla drahého Ježíše, tomu chřbet obrátie a tamto hledie.“<sup>52</sup> Podobně se vyjádřil i jinde: „tento lid slepý, k obrazóm spíše se obrátí, přijda do kostela (...) očima (...) k šlojiři nejistému, aneb k nějakým svátostem, a k tělu božímu hřbet (...)“

<sup>50</sup> *Mistra Jana Husi sebrané spisy*, svazek 2/1: *Spisy latinské*, díl 2, (edd.) MILAN SVOBODA, VÁCLAV FLAJŠHANS, Praha 1904, s. 245–266, zvl. s. 248–249. Poutím do Wilsnacku je nejnověji věnován sborník *Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter*, hrsg. von FELIX ESCHER, HARTMUT KÜHNE, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2006.

<sup>51</sup> Tohoto detailu si všiml již JAN CHLÍBEC, *K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo*, HT 8/1985, s. 53, který však jeho ohlas v zbožnosti a výtvarném umění pohusitské doby hlouběji nezkoumal. O Rokycanovi podrobněji FRANTIŠEK M. BARTOŠ, *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna*, Praha 1928; FRANTIŠEK ŠIMEK, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938, o postoji k ostatkům stručně také ZDENĚK V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington 2004, s. 120.

<sup>52</sup> *Postilla Jana Rokycany*, díl 1, (ed.) FRANTIŠEK ŠIMEK, Praha 1928, s. 102–103, odstavec o službě Boží.

obrátime“.<sup>53</sup> Pro Rokycanu byla rouška Panny Marie relikvií, jejíž pravost je pochybná – nazývá ji proto opakovaně *šlojiřem nejistým*. Útočil také na duchovenstvo, které pro zisk a z lakomství podává svátosti za peníze – špatný kněz, „aby tobolku nahnal a polévka tučnější byla“, lid vede „ne k Ježíšovi, ale k odpustkóm (...) k svátostem nejistým, k šlojiři“.<sup>54</sup> Rokycanovy výpady jsou nápadné nejen jejich častým opakováním v textu *Postily*, zdůrazňováním nepravosti relikvie a jejím zneužíváním kněžimi, ale zejména skutečností, že Rokycana kritizuje uctívání *šlojiře* jako zcela aktuální náboženskou praxi. Je tedy velmi pravděpodobné, že v katedrále se jakási ukazování či vystavování Mariiny roušky a snad i dalších relikvií ve 40. a 50. letech 15. století konala. Potvrzuje to i případ papežského legáta Jana Carvajala při jeho pobytu v Praze v roce 1448, kdy k němu utrakvisté pojali „ošklivost“, protože „klekal prý na hradě před šlojiřem“.<sup>55</sup>

Rokycana napadal nejen pravost relikvie, ale Mariina zkrvavená rouška pro něj navíc byla dogmaticky nepřijatelná, neboť podle něj byl Kristus vzkříšen v celém svém těle, tedy i s krví, kterou prolil. Uctívání takové relikvie je pak pro Rokycanu klamáním prostých věřících: „Nebo on, drahý Pán, ničehož jest na světě nevostavil z své krve, nebo Bůh Otec vzkřísil jeho vcele nebo se všemi audy celými i s celau krví, kteráž jest z něho vytekla. A toť bude proti oněm bludným, kteříž praví, že krev Kristova tekla na šlojiř Panny Marie, když stála pod křížem, a že mají oni díl toho šlojiře krvavého, a tím klamají lidi sprostné a hloupé, an milý Kristus vždy týž a celý zůstává jako před umučením.“<sup>56</sup> V těchto slovech Rokycana navazuje na výše zmíněné dílo Jana Husa, ale na rozdíl od jeho kompromisního názoru je Rokycana radikálnější a odmítá jakoukoli úctu k relikviím.

Rokycana se ve své kritice opírá i o papežské doporučení „To Innocetius papež ustanovil, aby ty svátosti nebyly vykládány, aby k nim lidé zření neměli, aby největší zření bylo ku Pánu Ježíšovi a k jeho drahému tělu. A toto, nechajíce těla Božího, hynžt běží ke šlojiři!“<sup>57</sup> Zde se Rokycana odvolával na výnosy papeže Inocence III., které však nezakazovaly ukazování ostatků, ale byly v první řadě namířeny proti přebujelému trhu s relikviemi, který se v západní Evropě rozmohl po dobytí a vyplenění Konstantinopole křižáky v roce 1204.

Rokycana dále napadá katolické duchovní pro udělování odpustků za vykonané poutě: „Teď hledie sobě kněze zjednati k svej vuoličce, aby jim lehce královstvie nebeské ukazovali tuto: U nás máte odpustky, tamto pouť dobrá! – a lidem to milo, ondy v létě projíti se, ono k svatému Prokopu, ono na Vyšehrad, ono na Hrad k šlojiři nejistému, a projdauce se, tiemj lépe pojieme.“<sup>58</sup>

Pozoruhodný je Rokycanův výčet poutních míst, v němž však není jasné, zda jako *svatý Prokop* je míněn románský kostelík tohoto světce na Malé Straně, který byl v 15. sto-

<sup>53</sup> *Postilla Jana Rokycany*, díl 2, (ed.) FRANTIŠEK ŠIMEK, Praha 1929, s. 391. Podobně také HRUBÝ, *České postilly*, Praha 1901, s. 109, 91–92, podle Rokycany.

<sup>54</sup> *Postilla Jana Rokycany*, díl 2, (ed.) F. ŠIMEK, s. 808.

<sup>55</sup> RUDOLF URBÁNEK, *České dějiny*, díl 3: *Věk poděbradský*, díl 2, Praha 1918, s. 250. Problém uctívání ostatků svatých v českém utrakvistu nebyl dosud hlouběji studován a bývá řešen paušálním tvrzením o negativním postoji kališníků k relikviím. Z určitých náznaků lze však soudit, že jednotlivé utrakvistické směry se k této věci stavěly různě. Velmi nesystematicky je toto téma pojato v knize OTY HALAMY, *Otázka svatých v české reformaci*, Brno 2002.

<sup>56</sup> *Postilla Jana Rokycany*, díl 1, (ed.) F. ŠIMEK, s. 697.

<sup>57</sup> H. HRUBÝ, *České postilly*, s. 109, podle Rokycany.

<sup>58</sup> *Postilla Jana Rokycany*, díl 2, (ed.) F. ŠIMEK, s. 656.

letí jedinou svatyní nesoucí svatoprokopské patrocinium v pražských městech, nebo „domovské“ místo svatoprokopského kultu v klášteře v Sázavě.<sup>59</sup> Dále Rokycana uvádí Vyšehrad, který byl včetně kostela sv. Petra a Pavla sice po dobytí husity v roce 1420 těžce poškozen, ale v polovině 15. století musel být tamní kostel natolik obnoven, že mohl přijímat poutníky (vzpomeňme navrácení *Madony vyšehradské* s relikvií v roce 1454!).

Rokycana nepochybně kritizoval aktuální dění v Praze a obnovenou úctu k relikviím, která se obnovila nejen v době těsně pokompaktátové, kdy došlo v roce 1437 dokonce k jejich ukazování na Novém Městě, ale rozvíjela se i po odchodu krále Zikmunda a po smrti biskupa a legáta Filiberta a s ním se Rokycana setkal po svém návratu do Prahy v roce 1448. Místem, kde ukazování probíhala, byla katedrála a inscenaci ceremonií musela organizovat svatovítská kapitula, která od roku 1437 sídlila po návratu z žitavského exilu opět v Praze.<sup>60</sup> Je pravděpodobné, že po korunovací krále Ladislava se uvažovalo o obnově předhusitské tradice ukazování ostatků – tomu by napovídalo převezení předmětů ze svatovítského pokladu z Karlštejna do Prahy, které proběhlo v roce 1454 na příkaz krále Ladislava a zemského správce Jiřího z Poděbrad. V důsledku úmrtí krále a neklidné situace v zemi však byla již následujícího roku část pokladu deponována v Českém Krumlově a v roce 1467 se kapitula i s pokladem odstěhovala do Plzně.<sup>61</sup>

O skutečnosti, že úcta ke *šlojiři* Panny Marie nebyla úplně zapomenuta ani ve druhé polovině 15. století, svědčí kritická slova neznámého katolického autora na adresu Jednoty bratrské, že „de signo crucifixi nihil credunt (...) nec spineam coronam, nec lanceam, nec Christi tunicam inconsutilem nec peplum Mariae Virginis“.<sup>62</sup> Povědomí o ukazování ostatků v katedrále měl ještě v roce 1541 Václav Hájek z Libočan, který když popisoval průběh požáru katedrály, uvedl: „ta pavlákka před sakristau, na kteréž se ukazovaly časem svátostí, ta zůstala bez poškrvny“.<sup>63</sup> Jeho zápis naznačuje komornější variantu ukazování, které mohlo probíhat v pohusitské době nikoli na veřejném prostranství před Zlatou bránou, ale v interiéru katedrály, kde mohli poutníci procházet kolem sakristie ochozem, a relikvie se ukazovaly z jakéhosi balkonu umístěného pravděpodobně nad jejím portálem.

Rokycanova kritika nezůstala katolickou stranou bez odpovědi. Reagovali na ni například svatovítský kanovník a kapitulní děkan (v letech 1451–1460) Václav z Krumlova a také anonymní autor *Dialogu katolika s legistou*, tzn. s husitou.<sup>64</sup> Také anonymní

<sup>59</sup> FRANTIŠEK EKERT, *Posvátná místa král. hl. města Prahy*, díl 2, Praha 1884, s. 344; PAVEL VLČEK (ed.), *Umělecké památky Prahy. Malá Strana*, Praha 1999, s. 618–620, jako dům č.p. 625/III. Oživení svatoprokopské úcty v Sázavě zmiňuje JOSEF MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 281. O svatoprokopské úctě naposledy JAN ROYT, *Ikonografie sv. Prokopa*, in: *Historia Monastica I*, (ed.) Dušan Foltýn, Praha 2005 (Colloquia mediaevalia Pragensia 3), s. 195–212.

<sup>60</sup> ANTONÍN MAŘÍK, *Administrátoři a svatovítská kapitula v době poděbradské. Úřad administrátorů pod jednou a jeho představitelé*, SAP 51/2001, č. 2, s. 313–358.

<sup>61</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 91–93, LXIX–LXX.

<sup>62</sup> AUGUSTIN NEUMANN, *České sekty ve století XIV. a XV.*, Velehrad 1920, s. 73.

<sup>63</sup> VÁCLAV HÁJEK Z LIBOČAN, *O nešťastné příhodě, kteráž se stala skrze oheň v Menším Městě, na Hradě Pražském i na Hradčanech*, Praha 1541, také DOBROSLAV LÍBAL, PAVEL ZAHRADNÍK, *Katedrála svatého Víta na Pražském hradě*, Praha 1999, s. 26. Předpokládám, že ostatky byly ukazovány z balkonu kolem něhož, pravděpodobně chórovým ochozem, procházeli poutníci.

<sup>64</sup> R. URBÁNEK, *České dějiny*, díl 3: *Věk poděbradský*, díl 3, s. 720, 747, 771. K Václavovi z Krumlova s. 53–63. O Václavovi z Krumlova rovněž ANTONÍN PODLAHA, *Series preapostorum, decanorum s. metropolitane ecclesiae Pragense*, Pragae 1912, s. 90, č. 577.

autor *Žalob katolíkù na mistra Jana z Rokycan* napsal v roce 1461: „oškliví si ostatky svatých, protože (...) řekl, že ostatky znamenají temnoty (...) a protože on a ti z jeho sekty neprokazují žádnou úctu k ostatkùm svatých a nedovolují nosit při procesích ostatky nebo obrazy“.<sup>65</sup>

Pokud víme, neměla však polemika o uctívání Mariiny roušky dlouhého trvání a od 60. let 15. století se ze zprávami o této mariánské relikvii již nesetkáme.<sup>66</sup> Chybí například ve *Spravově* Pavla Židka<sup>67</sup> a neobjevuje se ani v tzv. *Manuálu* Václava Korandy ml. (1422–1519), ač si v něm jeho autor vypracoval heslo *De reliquis*.<sup>68</sup>

Zatím jsme probírali Rokycanovu kritiku uctívání relikvií směřující do řad katolíkù a reagující zřejmě na obnovu ukazování ostatkù v katedrále. Je však velmi pravděpodobné, že Rokycanovy výpady byly namířeny i do utrakvistických řad, kde se objevily náznaky návratu k uctívání ostatkù, a že se dokonce týkaly i dění kostela, jehož se cítil správcem, totiž chrámu Panny Marie před Týnem.

Již v roce 1435 vystavil Václav z Dráchova v Betlémské kapli těličko nemluvně údajně zabitého v Betlémě králem Herodem, které bylo během husitských válek ukryto u jedné z pražských měšťanských rodin.<sup>69</sup> Relikvie zde přečkala až do počátku 17. století, kdy Betlémská kaple připadla po vydání Rudolfova *Majestátu* Jednotě bratrské a kdy v roce 1614 o ni žádala manželka císaře Matyáše Anna.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> JAROSLAV BOUBÍN, JANA ZACHOVÁ, *Žaloby katolíkù na Mistra Jana z Rokycan*, Rokycany 1997, s. 50.

<sup>66</sup> To však neznamená, že by se úcta k ostatkùm dostala mimo rámec soudobé zbožnosti. Velmi názorným příkladem toho, jak intenzivně se lidé 15. století o ostatky svatých zajímali, jsou záznamy VÁCLAVA ŠAŠKA Z BĚŘKOVA, *Deník o jždě a putování pana Lva z Rožmitálu a z Blatné z Čech až na konec světa*, Praha 1951, kde jejich autor, katolík, velmi podrobně popisoval ostatky, které spatřil v chrámech po cestě západní Evropou. Například v Norimberku spatřili říšské relikvie, odvezené z Prahy Zikmundem „jesle, do kterých Matka Boží kladla malého Ježíška, potom loket sv. Anny a zub sv. Jana Křtitele, jakož i kousek dřeva ze svatého kříže, na němž byl ukřižován Kristus, a hřeb z pravé ruky, kterým byl na kříž přibit. Potom nám ukázali meč sv. Mořice, jakož i jiný meč sv. císaře Karla. [...] Viděli jsme dále pouta svatých Petra a Pavla. [...] Potom jsme spatřili kopi, kterým byl proklán božský bok Ježíše Krista,“ s. 23.

<sup>67</sup> Pavel Židek, vyznáním katolík, zaujímá k ostatkùm dvojí postoj: na jedné straně oceňuje ekonomický přínos poutníků a kupců přicházejících do Prahy na ukazování ostatkù, kteří tu „vypili pivo Pražanóm (...) přijeli ze všech zemí a všeho dobrého dosti přivezli i odvezli“, na straně druhé vyzdvihuje jejich duchovní význam: „hněv boží krotí (...) měst těch i lidu posvěcují, kde leží (...) kniežata (...) ostříhají (...) v lid vlévají náboženství“ – *M. Pavla Židka Spravově*, (ed.) ZDENĚK TOBOLKA, Praha 1908, s. 21. Paradoxní je, že Židek vyzývá utrakvistického krále Jiřího z Poděbrad, aby vytáhl proti Norimberku a přivezl zpět do Prahy říšské ostatky kopí, trnovou korunu a část sv. Kříže. Určitá rezervovanost vůči relikviím je znát ze slov Jana Hasištejnského z Lobkovic, který při zmínce o údajně záměně Verikonu Karlem IV. a jeho nahrazení kopí napsal: „Viděl jsem i toto na Karlštejně a Bůh milý v nejlepše, které právě jest.“ – JAN HASIŠTEJNSKÝ Z LOBKOVIC, *Putování k svatému hrobu*, (ed.) František Maleček, Praha 1907, s. 113.

<sup>68</sup> Rukopis je uložen v KNM XIV E 7.

<sup>69</sup> FRANTIŠEK M. BARTOŠ, *První století Betléma*, in: Betlémská kaple. O jejích dějinách a zachovaných zbytcích, Praha 1922, s. 9–21, s. 11 a 18, pozn. č. 10. Viz také FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 4: *Epilog bouřlivého věku*, Praha 1993, s. 105. O Václavovi z Dráchova JINDŘICH MAREK, *Husitské postily připisované M. Václavovi z Dráchova*, Miscelanea Oddělení rukopisù a starých tiskù 18/2003–2004, s. 4–144; TÝŽ, *Betlémský kazatel Václav z Dráchova. Kazatelské rukopisy a otázky jejich zpracování*, in: Jakoubek ze Stříbra. Texty a jejich působení, (edd.) Ota Halama, Pavel Soukup, Praha 2006, s. 257–271.

<sup>70</sup> FERDINAND HREJSA, *Betlém od roku 1516*, in: Betlémská kaple. O jejích dějinách a zachovaných zbytcích, s. 70.

Další zprávy o uctívání ostatků se, na první pohled překvapivě, vztahují i k nejvýznamnějšímu pražskému utrakvistickému chrámu Panny Marie před Týnem. Zde totiž byly v roce 1439 ukládány ostatky do dutiny v hlavě sochy ukřižovaného Krista v dodnes dochovaném sousoší *Kalvárie* provedeném tzv. Mistrem týnského ukřižování. V utrakvistickém prostředí, které uctívání ostatků nepodporovalo, šlo o výjimečnou, nikoli však nepochopitelnou událost. V prvé řadě je třeba si všimnout, o jaké relikvie se jednalo – byly to memoriální relikvie připomínající Kristův pozemský život, jeho kázání, zázraky a místa jeho utrpení, které byly pro pokompaktátovou obec věřících přijatelnější než ostatky svatých: „reliquiae sacrae (...) in vertice huius crucifixi (...) Passionis Christi, primo de ligno Domini, de petra in qua stetit crux, de statua circa quam flagellatus est, de panno Domini, de lapide ubi Christus predicavit“.<sup>71</sup>

Významnou měrou se na akci musel podílet tehdejší správce týnské fary, kněz Jan ze Soběslavi, zvaný Papoušek, dosazený tam po útěku Jana Rokycany do Hradce Králové králem Zikmundem.<sup>72</sup> Skutečnost, že byl týnským farářem a v roce 1445 dvakrát rektorem pražské univerzity, svádí k názoru, že byl přesvědčením utrakvista.<sup>73</sup> Skutečnost však byla složitější: již 28. ledna roku 1434 byl totiž Papoušek mezi šesti univerzitními mistry, kteří obdrželi od koncilních legátů stvrzení, že jsou přijati zpět do římské církve.<sup>74</sup> V roce 1448, když se Rokycana po boku Jiřího z Poděbrad vrátil zpět do Prahy a ujal se týnské fary, Papoušek z města uprchl, uchýlil se do Soběslavi a Jindřichova Hradce a odtud útočil na utrakvisty a obviňoval je, že pod záminkou přijímání pod obojí přivedli české království do zkázy. Papoušek tehdy napsal: „Item svátkuov božích a svatých nesvietie, nepostie sie, svatyň sie porúhajú, životy jich zhrzeje, zápovědi jejich potlačujú, nauku svatých a zvláště doktoruov zamietajú, kanony, dekreta, dekretalia, ustanovenie, vymyšlenie, obyčeje cierkve svaté chvalitebné potupujú, zamietajú a zkazujú... Item kostelové zkaženi, vypálení a opuštění, klášterové, kaply, obrazové, kalichové, ornaty a okrasy kosteluov. [...] Item svátosti svatých zkaženy a zvláste královské odyaty, skrze které královstvie mielo veliké ozdobenie a Praha veliký užitek. Item obrazové božii a svatých zkaženi. [...] Item klenotové kostelní i svietští, ježto biechu poklad královstvie, zmrháni jsú a utraceni a skrze nie jiné krajiny a cizé miesta jsú zbohacena.“<sup>75</sup> Tato příkrá kritika vznikla sice až v 50. letech 15. století, ale Papouškův návrat do

<sup>71</sup> M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 35; *Mistr Týnské kalvárie. Pražská řezbářská dílna předhusitské doby*, Praha 1990, s. 43 – Jan Chlíbec se zde domnívá, že umístění ostatků byl manifestační čin Jana Papouška proti Rokycanově odporu k uctívání ostatků.

<sup>72</sup> B. ZILYNSKÁ, *Biskup Filibert*, s. 90. Papoušek byl intronizován na týnskou faru biskupem Filibertem 24. dubna 1437 jako duchovní jistě nakloněný programu restaurace katolické církve v zemi.

<sup>73</sup> *Dějiny Univerzity Karlovy*, díl 1, (ed.) MICHAL SVATOŠ, Praha 1995, s. 293. O Papouškoví srov. R. URBÁNEK, *České dějiny*, díl 3: *Věk poděbradský*, díl 1, s. 43, 69, 681; díl 2, s. 247–248, 298; díl 3, s. 52–55, 732, 737; FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Enea Silvio Piccolomini a jeho Historie česká*, in: Enea Silvio, *Historia Bohemica. Historie česká*, Praha 1998, s. XXXIII; M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 33, uvádí: „J. Papoušek (...) patřil k významným osobnostem pražského utrakvismu kompaktátového období.“

<sup>74</sup> F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 3, s. 284, podle FRANTIŠEK PALACKÝ, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georg's von Podiebrad (1450–1471)*, Wien 1860, s. 401–402, č. 900. Vedle Papouška byli dále jmenováni rektor Křišťan z Prachatic, děkan artistické fakulty Buzek z Kdyně, Prokop z Plzně, Petr ze Sepekova a Jan Příbram.

<sup>75</sup> AUGUSTIN NEUMANN, *Souvěký úsudek o Čechách po vojnách husitských*, Hlídka 43/1926, s. 429–432.

římské církve v roce 1434 napovídá, že v době působení na týnské faře byl spíše krypto-katolíkem než přesvědčeným utrakvistou.<sup>76</sup>

Ve shodě s některými staršími autory (E. Wiesem, J. Opitzem, A. Liškou) a v současnosti s J. Fajtem a M. Bartlovou se domnívám, že datum 1439 se nevztahuje jen k uložení ostatků do hlavy *Krista* z týnského Ukřiřování, ale označuje i dobu, kdy bylo sousoší pro tento chrám pořízeno.<sup>77</sup> Je obtížné si představit, že by *Kalvárie* přečkala husitské obrazoborectví ve 20. letech, stejně jako je nepravděpodobné, že by jako rozměrný a neskladný objekt byla kdesi ukryta či deponována. Těžká by též byla manipulace a vkládání ostatků do sousoší umístěného s velkou pravděpodobností vysoko pod klenbou ve vítězném oblouku chrámu. Také sochařské provedení skupiny *Kalvárie* a zejména vážný výraz postav pokládám za přirozenou reflexi pražského utrakvistického prostředí, které v nápodobě pozemskosti, zdůraznění Kristovy tělesnosti a lidského utrpení jeho matky i evangelisty Jana demonstruje „bytošnou neschopnost člověkem vytvořeného obrazu zachytit pravdu vyššího řádu“.<sup>78</sup>

Přibližně ve stejné době jako skupina *Kalvárie* vytvořil její autor i sochu trůnící *Madony s dítětem*. Plastika, programově vytvořená bez polychromie, je dokladem „reformačního odstupu od středověké panoptikální inscenace polychromovaných sochařských prací“.<sup>79</sup> Socha *Madony* byla s velkou pravděpodobností umístěna ve středu hlavního oltáře kostela Panny Marie před Týnem a na rozdíl od *Kalvárie* ve vítězném oblouku byla nejnápadnější a také nejsnáze dostupnou součástí vybavení kostela pořízeného za faráře Jana Papouška. Proto se stala po návratu Jana Rokycany v roce 1448 terčem jeho nevráživosti a „on sám odstranil obraz svaté Panny Marie z většího oltáře, kde byl umístěn a dal ho do kouta“.<sup>80</sup> Tento Rokycanův čin je dalším nepřímým důkazem o vzniku sochy za účinkování Jana Papouška. Je totiž nesmyslné, aby Rokycana odstraňoval *Madonu*, která by byla v chrámu již v době, kdy on sám byl správcem týnského kostela.

Není známo, kdy byla socha *Madony* na hlavní oltář vrácena. Podle mého názoru k tomu došlo ještě za života Jana Rokycany, protože je sotva představitelné, aby odmítal její umístění na oltáři a současně souhlasil s budováním dalších oltářů v chrámu doložených v letech 1450–1470 třiceti sedmi odkazy.<sup>81</sup> Také sám Jiří z Poděbrad psal v roce 1452 Janu Kapistranovi, že týnský kostel je vyzdoben „tabulis sanctorum ac sanctarum“.<sup>82</sup> Rokycanův názorový posun dokládá i formule, již se konvertité u Panny Marie před Týnem přihlašovali v 60. letech 15. století zpět k utrakvistu: „Panna Maria a jiní svatí v nebesích P. Ježiři Kristu, nejvyššímu orodovníku, také modlíce se pomáhá-

<sup>76</sup> Lze tedy souhlasit s tvrzením J. Chlábce, že ze strany Papouškovy šlo o manifestační čin namířený proti odporu utrakvistů k uctívání ostatků – *Mistr Týnské kalvárie. Pražská řezbářská dílna předhusitské doby*, s. 43.

<sup>77</sup> M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 23–36.

<sup>78</sup> M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 118–119.

<sup>79</sup> M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 118.

<sup>80</sup> J. BOUBÍN, J. ZACHOVÁ, *Žaloby*. Zde v člancích o bludech Jana Rokycany, oddíl o obrazech: „Nam ymaginem beate virginis Marie ipse ab altari maiori, ubi locata fuit, removit et in angulo locavit.“ s. 29, 52. Ab altari maiori – má být z hlavního oltáře.

<sup>81</sup> MILENA BARTLOVÁ, *Chrám Matky Boží před Týnem v 15. století*, *Marginalia Historica* 4/1999, s. 111–136, zde starší literatura.

<sup>82</sup> R. URBÁNEK, *České dějiny*, díl 3: *Věk poděbradský*, díl 3, s. 721, pozn. 3.



ji hříšným kajícím a že jest slušně a hodno jich žádati ku pomoci.“<sup>83</sup> Námí pojednáváné sochy se velmi pravděpodobně týká zpráva z roku 1519, kdy kněz Jan Poduška brojil proti obrazům a ornátům, protože „nic z toho nepotřebuje Pán Bůh a že sami lidé jsou chrám boží a ne kostel (...) a tabuli starou malovanou s Marií řezanou dobrým dílem, kterouž dal obnoviti pěkně Jakub kotlář, nazval ji hoffartou a dřevnějšími starými křídly zavřel a zatarasoval“.<sup>84</sup>

Reformační skromnost sochy trůnící *Madony* provedené bez polychromie zdůvodňovala již M. Bartlová odkazem na Matěje z Janova a jeho nabádání, že výtvarná díla jsou jen dřevem či kamenem, které „pouze označují zobrazenou svatou osobu, ale nijak ji nezpřítomňují“.<sup>85</sup> Domnívám se, že texty Matěje z Janova přináší ještě mnohem hlubší zdůvodnění absence polychromie na soše *Madony*. Matěj z Janova doslova varuje před přezdobenými obrazy: „Nevzdělaný lid, řídící se jen svými smysly, se dá mocně jímat takovými obrazy a jejich skvělou uměleckou nádherou, jak se praví v Knize moudrosti v 15. kapitole ‚postava pomalovaná pestrými barvami, pohled na niž vzněcuje žádostivost pošetilců, že zatouží po bezduché postavě mrtvého obrazu.‘ [...] Nádhera dřeva a kamene, zář zlata a stříbra i tvarem výstižná podobnost s věcmi, ježto tato vyobrazení představují (...) jsou jako stvořeny k tomu, aby působily na smysly nevzdělaných lidí a odváděly je od správného a přiměřeného hodnocení těchto věcí.“ Znakovost výtvarných děl je naopak podle Matěje přípustná, „pokud jsou lidem brány prostě jako znaky ze dřeva nebo kamene. [...] Kristova církev připouští dřevěné, kamenné a podobné obrazy a sochy a dovoluje uctívat je jako jakési znaky svatých věcí (ne ovšem jako znaky blízké, nýbrž vzdálené, nikoliv přesné, nýbrž nepřesné).“<sup>86</sup> Není týnská trůnící *Madona* doslovným naplněním těchto slov? Obsahují varování před nádherou pomalovanou pestrými barvami, září zlata a stříbra, které nemůže být ničím jiným než reflexí polychromie soch svatých vrcholné gotiky. Jsou i doporučením k vytváření „nepřesných znaků“ svatých věcí, kde právě absence barevné úpravy sochy, přiznání jejího materiálu, je zárukou rozdílu, vzdálenosti znaku a posvátné věci.

S dříve uvedenými činy a výroky Jana Rokycany souvisí dosud nepovšimnutý detail na soše *Madony*: původně byla na hlavě sochy posazena dnes nedochovaná koruna a vlasy kryla bohatá rouška splývající až na její hrud'. Tato rouška je však dnes po obou stranách odsekána a také řezba vlasů není původní. Je velmi pravděpodobné, že tato úprava je následkem Rokycanova zásahu a že na tuto praxi naráží, byť nepřímou, další část katolické kritiky Rokycany a jeho přívrženců: „urážejí jim [tj. sochám] nos nebo jiné části těla. Jako on po čase vztekle učinil v Litoměřicích, když tam v minulém roce obsadil kostel.“<sup>87</sup> Velmi pravděpodobně nejde o náhodu, neboť s podobnou destrukcí roušek madon se setkáme i na dalších gotických plastikách *Panny Marie* jako například na *Madoně z Velkého Meziříčí* a *Madoně z Vimperka*.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> J. CHLÍBEC, *K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo*, s. 54, podle IVO HLOBIL, *Nejstarší olomoucké dřevorezy*, Umění 24/1976, s. 351.

<sup>84</sup> JOSEF TEIGE, *Základy starého místopisu pražského. 1437–1620*, díl 1, Praha 1910, s. 480–481, č. 72.

<sup>85</sup> M. BARTLOVÁ, *Mistr Týnské kalvárie. Český sochař doby husitské*, s. 41.

<sup>86</sup> M. MACHOVEC, J. NECHUTOVÁ, *Mladá Vožice*, s. 25, 30, 31.

<sup>87</sup> M. MACHOVEC, J. NECHUTOVÁ, *Mladá Vožice*, s. 52.

<sup>88</sup> MARIE A. KOTRBOVÁ, *Madona velkomeziříčská. Příspěvek k dějinám sochařství ranné doby lucemburské*, Umění 4/1956, s. 304–311; JOSEPH OPITZ, *Sochařství v Čechách za doby Lucemburků*, Praha 1935.

Na *Madoně* z kostela Panny Marie před Týnem shledáme ještě jeden pozoruhodný detail, a to gesto sedícího Ježíška, nápadně se chápajícího pravou rukou pásu Panny Marie. Tento motiv objevující se v porýnském sochařství 13. století bývá interpretován jako odkaz na Neposkvrněné početí Panny Marie.<sup>89</sup> V pražském prostředí konce 30. a 40. let 15. století může mít však význam zcela jiný. Pokud předpokládáme, že objednavatelem soch *Kalvárie* a sedící *Madony* v kostele Panny Marie před Týnem byl farář Jan Papoušek, který měl velmi blízko ke katolictví a za jehož správy byly v roce 1439 do hlavy Krista v sousoší *Kalvárie* uloženy ostatky, není vyloučeno, že nápadný motiv Mariina pásu na soše *Madony* je odkazem na další velmi významnou mariánskou relikvii. Jde o pás Panny Marie, jehož dvě části získal Karel IV. v letech 1353–1355 v Augsburgu a ve Weissenburgu a které uložil v katedrále sv. Víta. Pás Panny Marie byl i součástí souboru relikvií ukazovaných v katedrále sv. Víta.<sup>90</sup> Na rozdíl od Mariiny roušky neměla až na *Madonu z Týna* tato relikvie ohlasy ve výtvarném umění a nebyla ani zmiňována v polemikách mezi utrakvisty a katolíky.<sup>91</sup>

Socha týnské *Madony* je tedy dílem dvou tváří – k utrakvistické obci se obrací strohé provedení sochy „jako znaku ze dřeva“, naopak katolická restaurace vstoupila jakoby úkradkem do provedení detailů roušky a pásu, které měly pravděpodobně odkazovat na mariánské relikvie jako k projevu staré katolické zbožnosti.

Víme-li, že uctívání relikvie *peplum cruentatum* ovlivnilo ikonografii Ukřižování v předhusitských Čechách a účta k této významné mariánské relikvii byla předmětem kritiky ze strany utrakvistů i bratří, ptáme se, zda se tyto rozdílné postoje katolíků a utrakvistů formulované verbálně v homiliích a polemických textech přenesly na půdu vizuálních médií. Konkrétně řečeno, zda v rozdílném pojetí scény Ukřižování v prostředí obou konfesí, tj. v přítomnosti či absenci zkrvavené Mariiny roušky v pašijových obrazech, můžeme hledat rozlišovací znak mezi utrakvistickými a katolickými zobrazeními Kristova umučení. Podle toho, že Rokycanova nechuť k relikviím byla zřejmě důvodem jeho násilného zásahu vůči soše týnské *Madony*, se můžeme předem přinejmenším domnívat, že tato otázka je zcela legitimní.

Pohusitské malby Ukřižování pocházející z katolického prostředí zhusta navazují na starší tradici a motiv *peplum cruentatum* se na nich objevuje poměrně často. Není však, jak uvidíme níže, přejímán zcela mechanicky. S krví potřísněnými rouškami se setkáme například na *Ukřižování z Nových Sadů*, tzv. Rajhradském, dnes datovaném do 40.–50. let 15. století.<sup>92</sup> Deska je součástí oltáře, který původně stál v kapli Nalezení sv. Kříže kostela sv. Mořice v Olomouci. Zde jsou kapky Kristovy krve patrné jak na

<sup>89</sup> Toto detailu si povšiml již J. Chlíbec – *Mistr Týnské kalvárie. Pražská řezbářská dílna předhusitské doby*, s. 54; K. KUBÍNOVÁ, *Imitatio*, s. 296.

<sup>90</sup> A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 22, 24, 57, v záznamech svatovítských inventářů z roku 1354, s. VIII, položky 241, 270, a z roku 1355, s. XIV, položka 72, dále v inventářích z let 1366 a 1368 a naposledy v roce 1387, s. XLIX, č. 536.

<sup>91</sup> Bylo by samozřejmě lákavé uvažovat o tom, že motiv pásu na soše týnské *Madony* má konkrétnější vztah k relikvii Mariina pásu, která byla dříve chována v katedrále a kterou by mohl Filibert věnovat do nově zařízeného kostela Panny Marie před Týnem. Víme, že Filibert v Praze světil oltáře v několika kostelích (u sv. Michala, sv. Víta, sv. Jakuba, v kapli Božího těla a Karolinu) – B. ZILYNSKÁ, *Biskup Filibert*, s. 87–90, (u sv. Jindřicha); KAREL NAVRÁTIL, *Paměti hlavního kostela farního, fary a školy sv. Jindřicha a sv. Kunhuty v Novém Městě pražském*, Praha 1869, s. 26, ale o translacích ostatků do nově svěcených chrámů zprávy nemáme.

<sup>92</sup> M. BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy*, s. 306–311, 319–324.

roušce Panny Marie a vedle ní stojící ženy, tak i na roušce sv. Máří Magdaleny klečící u paty kříže. Kristova krev rovněž stéká do rukou prohlédajícího setníka s kopím.

Obdobně je tomu i na *Oltáři z jihočeské Zátone* z 50.–60. let 15. století, který je také prokazatelně katolického původu. Kristovou krví je potřísněna nejen rouška Panny Marie, ale i dalších dvou žen stojících pod křížem. Krev kape i na roušku sv. Máří Magdaleny klečící pod křížem, která navíc krev chytá do své dlaně. Také muž probodávající kopím Kristův bok naznačující gestem ruky své prohlédnutí má na tváři kapky krve, která nadto stéká po dřevě zbraně k mužově ruce.<sup>93</sup> Zátoňskému oltáři je blízký tzv. *Oltář Reininghausův* z doby kolem roku 1450, na jehož střední desce je zobrazeno Ukřižování stejně kompozičně pojaté jako v Zátoni.<sup>94</sup> Také zde jsou Kristovou krví z kropeny Panna Marie a ženy pod křížem a stejně jako v Zátoni zde Magdalena chytá tekoucí krev do dlaně. Krví je potřísněn ve tváři Longinus i šat obou lotrů po stranách Krista.

Skutečností, že Kristovou krví je z kropena nejen rouška Panny Marie, ale i dalších žen pod křížem, si zatím povšimla jen M. Bartlová, která uvažovala o různých příčinách tohoto jevu. V prvé řadě to pokládala za důkaz rozvolnění, případně nepochopení původních významových vztahů mezi uctívanou relikvií a jejími ikonografickými ohlasy, dále za záměrné rozšíření staršího motivu. V případě rajhradského Ukřižování zdůraznila akcent na spásonosnost Kristovy krve a její identitu s eucharistií, což podtrhuje i motiv pramének krve pod vodorovným břevnem kříže a proudu krve stékající po Longinově kopí naznačující jeho fyzické i duchovní uzdravení. Všechny tyto důvody jsou velmi oprávněné, ale lze uvažovat i o dalších příčinách: rozšíření motivu může naznačovat obecnou spásonosnost Kristovy krve, tzn. eucharistie, má tedy příčiny dogmatické, ale současně může vycházet z empiricky viděné narace o Kristově ukřižování. Krev vytékající z ran prostě musí potřísnit postavy pod křížem. Tomuto vysvětlení nasvědčuje skutečnost, že se s motivem krve na rouškách žen pod křížem setkáváme i mimo Čechy, a to na *Ukřižování* oltářního retáblu ze St. Lambrecht z doby kolem roku 1420.<sup>95</sup> Avšak toto dílo patří k těm, které ve střední Evropě navazují na českou inspiraci a dále ji rozvíjejí. Vysvětlení, že kapky krve na jiných postavách jsou odrazem realisticky až naturalisticky viděné Kristovy smrti na kříži, není v rozporu s naším očekáváním polemického potenciálu tohoto ikonografického detailu. Ačkoli byl v 50. letech 15. století kult roušky v katedrále sv. Víta živý a špičky katolické a utrakvistické teologie o této účtě vedly polemiku, na těchto obrazech se nemusela projevit. Není totiž zřejmě náhodné, že dochované obrazové příklady Mariiny roušky pocházejí z míst Praze vzdálených, kde se vazby mezi kultem roušky a jeho obrazovou projekcí ztrácely snáze.

S motivem krve potřísněné roušky Panny Marie se také setkáme v knižní malbě 15. století pocházející z katolického prostředí: tak je tomu například v kodexu biskupa Viléma z Kolína z roku 1433, kde je Ukřižování provedeno zjevně podle předloh

<sup>93</sup> J. MÜLLER, *K charakteru výtvarné kultury Českého Krumlova v letech 1420–1470*, s. 520–545, zvl. s. 530–531. Autor datuje oltář už do doby před 1435 a motiv sv. Máří Magdaleny interpretuje jako protihusitský – k tomu srov. M. BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy*, s. 273–276.

<sup>94</sup> M. BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy*, s. 266–272. Původní určení oltáře je neznámé, ale podle mého názoru je katolického původu. Nepřipadá mi totiž logické, že by utrakvisté vyhýbající se účtě k roušce Panny Marie deklarovali svou nevíru zmnožením jejího motivu, jak o tom uvažovala M. Bartlová.

<sup>95</sup> GOTTFRIED BIEDERMANN, *Zur Problematik steirischer Tafelmalerei um 1400*, *Alte und moderne Kunst* 22/1977, č. 153, s. 1–9, tab. 1, obr. 7.

z druhé poloviny 14. století.<sup>96</sup> Obdobně je tomu i v Ukřiřování z *Modlitební kniřky* Jana z Rořmberka z doby před rokem 1454<sup>97</sup> a na dvou misálech moravských z doby kolem roku 1490,<sup>98</sup> které jsou vřak posledními příklady výskytu motivu zkrvavené Mariiiny roušky v českých zemích. Na mladřích zobrazeních Ukřiřování Krista pocházejících z katolického prostředí se již motiv Mariiiny roušky potřísněné Spasitelovou krví neobjevuje. Tak je tomu například na *Ukřiřování kadaňském*,<sup>99</sup> které vzniklo kolem roku 1520 pro tamní frantiřkánský klášterní kostel.

Jaké závěry můžeme z těchto faktů vyvodit? V katolickém prostředí Čech a Moravy se motiv Mariiiny roušky objevoval na obrazech Ukřiřování přibližně do konce 15. století, později vřak mizí. Zpočátku mohl mít význam rozlišovacího znaku vůči utrakvistům, ale původní významové vazby byly v pohusitské době již uvolněny.<sup>100</sup> O tom svědčí skutečnost, že Kristovou krví nebývá potřísněna jen rouška Panny Marie, ale také závoje dalších řen pod křiřem i sv. Máři Magdaleny. To má příčinu pravděpodobně v tom, že se povědomí o kultu *peplum cruentatum* v pohusitské době, kdy se přestala (až na výjimku v roce 1437) konat pravidelná ukazování ostatků u kaple Bořího řela v Praze na Dobytčím trhu a vystavování relikvií snad probíhalo jen ve skromněřším provedení v katedrále sv. Víta, pozvolna vytrácelo. Pohusitské obrazy s motivem Kristovy krve primárně tedy neprosazovaly kult Mariiiny roušky a mají spíše obecně eucharistický charakter. Obrazovou tradici předhusitské doby tedy spíše rozvádějí v duchu logiky narace o Kristově ukřiřování a bez zjevné vazby na ostatek. Opadnutí zájmu o motiv krve Kristovy bylo také jistě reakcí na skutečnost, že utrakvisté zdůrazňovali nezastupitelnou úlohu krve v přijímání pod obojí pro spasení člověka.

A jak se motiv Kristovou krví potřísněné Kristovy roušky prezentoval v utrakvistickém prostředí? Pokusím se nejdřív sledovat tento motiv v utrakvistickém prostředí Kutné Hory, jmenovitě na nástěnných malbách v chrámech sv. Barbory a sv. Jakuba. V kutnohorském kostele sv. Jakuba bylo Ukřiřování vymalováno asi v letech 1440–1450 na tzv. Charvatovské kruchtě a motiv krve je v něm zcela potlačen. Utrakvistická konfese se zde deklaruje nikoli vizuálním, nýbrř verbálním způsobem – nad křiřem je zobrazen kalich s nápisovou páskou s devizou *Veritas vincit*.

V kutnohorském chrámu sv. Barbory se dochovaly tři obrazy Ukřiřování: v kapli sv. Doroty (kolem 1470), ve Smiškovské kapli (1485–1492) a v Hařplřské kapli (po 1493). Na nejstarřím z nich se motiv krve z Kristových ran neobjevuje, zatímco ve Smiškovské kapli je krvácení z ran zobrazeno velmi naturalisticky. Jeřtě naturalističtější je provedení na obraze *Ukřiřování* v Hařplřské kapli, kde krev z Kristových ran stéká v proudech po jeho řele a z ran na pařích také kape na postavy Panny Marie a sv. Jana stojící pod křiřem.<sup>101</sup>

V deskových obrazech vzniklých po roce 1500 pro kostely utrakvistických měst potřísněná Mariiina rouška chybí – na *Ukřiřování* od Mistra litoměřického oltáře z doby

<sup>96</sup> KAREL STEJSKAL, PETR VOIT, *Iluminované rukopisy doby husitské*, Praha 1991, s. 57, ř. k. 39, obr. 66.

<sup>97</sup> K. STEJSKAL, P. VOIT, *Iluminované rukopisy*, s. 65, ř. k. 56, obr. 86.

<sup>98</sup> *Od gotiky k renesanci*, díl 2: Brno, (ed.) K. CHAMONIKOLA, ř. k. 257; JOSEF KRÁSA, *České iluminované rukopisy 13.–16. století*, Praha 1990, s. 397.

<sup>99</sup> JAROSLAV PEŘINA, *Česká malba pozdní gotiky a renesance. Deskové malřství 1450–1550*, Praha 1950, s. 127.

<sup>100</sup> M. BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy*, s. 266–272.

<sup>101</sup> JAROMÍR HOMOLKA (ed.), *Pozdně gotické umění v Čechách (1471–1526)*, Praha 1978.

po roce 1500 určeného pro kostel sv. Štěpána v Litoměřicích, na *Ukřižování* z Rakovnického oltáře (před 1510) z kostela sv. Bartoloměje v Rakovníku a na Roudnickém oltáři z roku 1522 určeném pro tamní kostel Narození Panny Marie zobrazení Mariiny roušky nenalzáme.<sup>102</sup>

V časných utrakvistických vyobrazeních *Ukřižování* se *peplum cruentatum* neobjevuje, později se zde s ním však výjimečně setkáváme. V nejstarších obrazech snad mohl být motiv programově vynechán vzhledem k tomu, že byl vnímán ve shodě s verbální polemikou obou konfesijních stran jako katolický, ale v mladší době – v souvislosti se ztrátou polemického zaměření tohoto tématu u katolických obrazů – se již nebylo třeba vůči němu dále vymezovat. Obrazy tak mohly spíše navázat na obrazovou tradici zobrazení *Ukřižování* s nezkravenou rouškou Panny Marie.

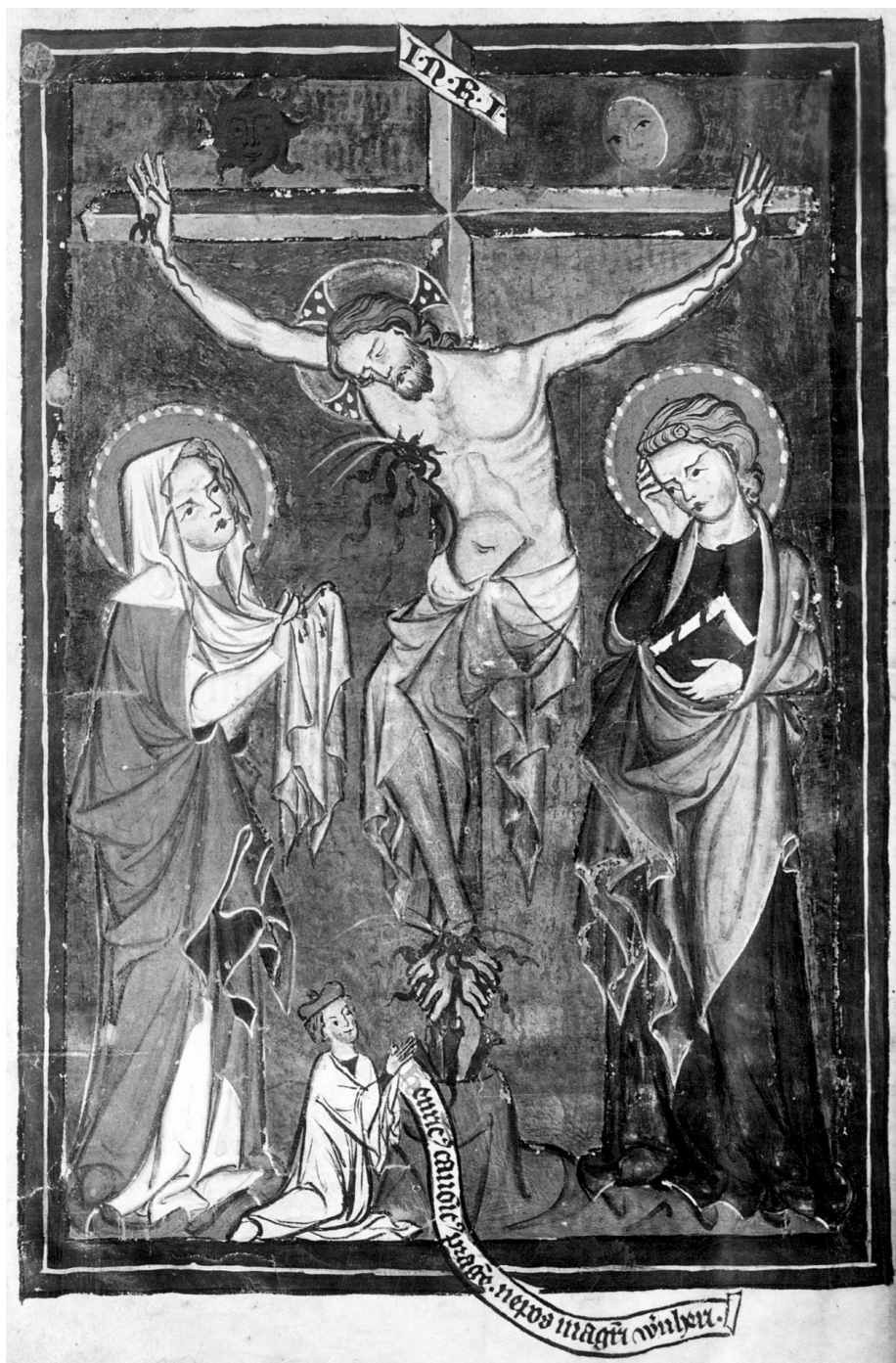
Jaké závěry můžeme z výše uvedených faktů vyvodit? Na obou stranách tedy motiv Mariiny roušky nenabyl významu konfesijního identifikačního znaku a ve shodě s vývojem pozdně gotického umění bylo zobrazení krve vytékající z Ježíšových ran na postavy pod křížem transformováno z odkazu na relikvii na připomínku eucharistie v rámci narace o Kristově ukřižování. Naše úvodní úvaha, zda se motiv zkravené Mariiny roušky mohl stát rozlišovacím znakem katolických a utrakvistických obrazů *Ukřižování*, tedy vyznívá v negativní závěr. Zpočátku motiv *peplum cruentatum* v obrazech *Ukřižování* na tuto funkci zřejmě aspiroval, ale síla narace na jedné straně a klesající podpora kultu roušky na straně druhé jí v konfesijní polemice přisoudily příliš subtilní úlohu. Mezikonfesijní polemika si nacházela jiné, obecně srozumitelnější motivy, jako byl například obraz kalicha či Jana Husa. Navíc je velmi pravděpodobné, že utrakvisté usilující o setrvání v univerzální církvi se o vlastní konfesijní pojetí obecně náboženských témat ve větším měřítku nepokoušeli.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> J. PEŠINA, *Česká malba*, s. 119, 121, 128. Mezi českými pozdně gotickými obrazy Kristova umučení zaujme tzv. *Ukřižování mělnické* z doby kolem roku 1510, kde krev tryskající z ran zachytávají do kalichů čtyři letící andělé. Jde o motiv, který byl velmi oblíbený ve středoevropské malbě 14. a počátkem 15. století, který později ustoupil do pozadí, v katolickém prostředí jistě z toho důvodu, aby neasocioval utrakvistické přijímání podobojí. Bylo by lákavé spatřovat v zobrazení andělů zachycujících krev Kristovu ohlas utrakvistického důrazu na přijímání podobojí, ale skutečnost, že se celá kompozice opírá o předlohu A. Dürera, nás nutí k obezřetnosti – srov. J. PEŠINA, *Česká malba*, s. 125; M. BARTLOVÁ, *Poctivé obrazy*, s. 320; TÁŽ, *Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska*, *Umění* 44/1996, s. 167–183.

<sup>103</sup> Posledním případem nepochybného vztahu mezi zobrazením Mariiny roušky a relikvií *peplum cruentatum* je obraz *Panny Marie Bolestné* v tzv. Pašijovém cyklu od K. Škréty v kostele sv. Mikuláše v Praze na Malé Straně z let 1672–1674. Zde je zachycena stojící Panna Marie Bolestná svírající v sepjatých rukou bílou roušku. Zdůraznění tohoto detailu není náhodné – obraz totiž věnoval Bernard Ignác z Martinic, který před rokem 1673 dal pro relikvii loktuše Panny Marie ve svatovítském pokladu zhotovit novou křišťálovou schránku – srov. A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*, s. 129; SYLVA DOBALOVÁ, *Pašijový cyklus Karla Škréty. Mezi výtvarnou tradicí a jezuitskou spiritualitou*, Praha 2004, s. 38.



*1. Křišťálová miska - relikviář na roušku P. Marie, Paříž - Čechy, 1. polovina - 3. čtvrtina 14. století, Praha, pokladnice katedrály sv. Víta, Praha, Metropolitní kapitula u sv. Víta.*

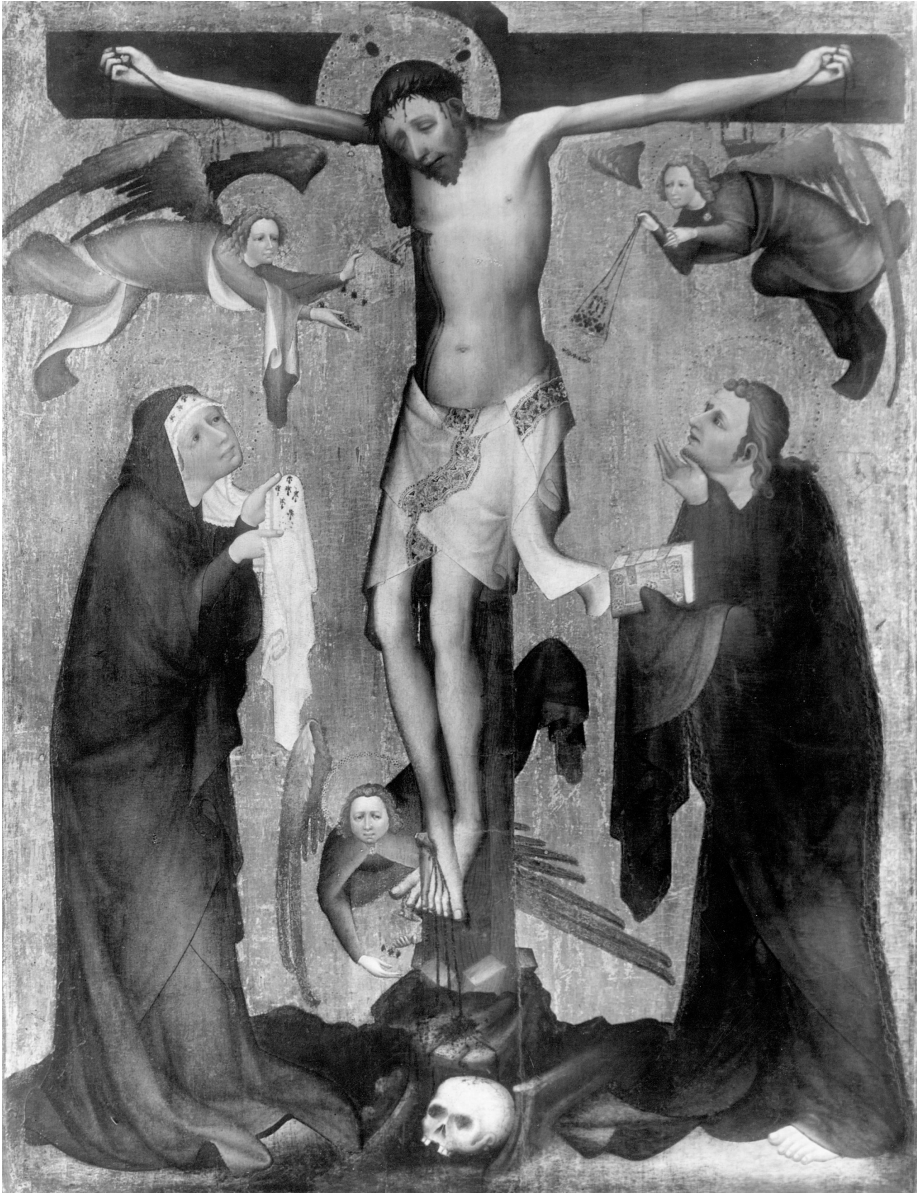


2. Misál Jindřicha zv. Thessauri, Čechy, 30. léta 14. století, Praha, Knihovna Národního muzea.



3. Mistr Vyšebrodského oltáře, Ukřiřování, detail, Čechy, kolem roku 1350, Národní galerie v Praze.

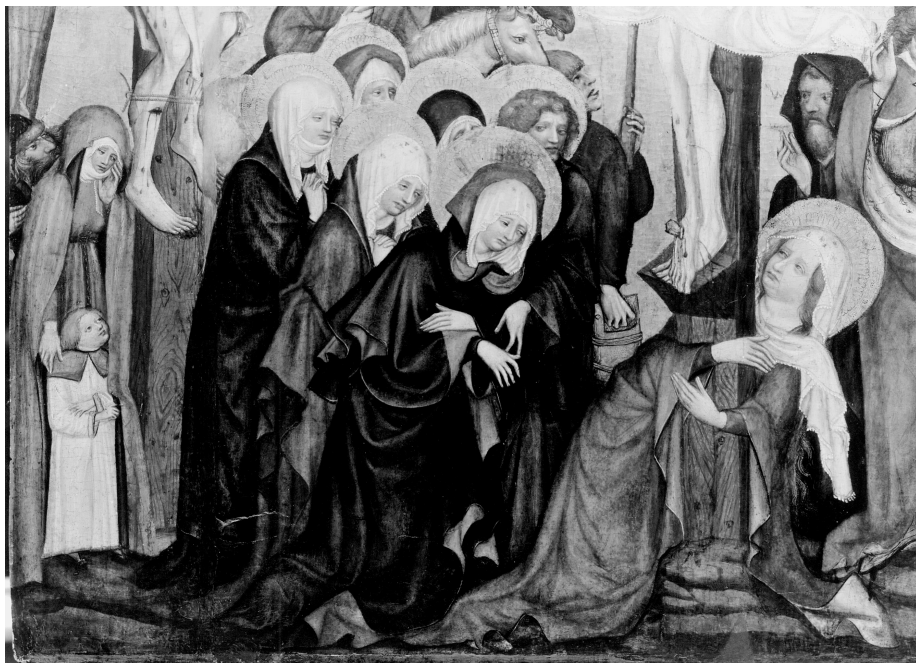




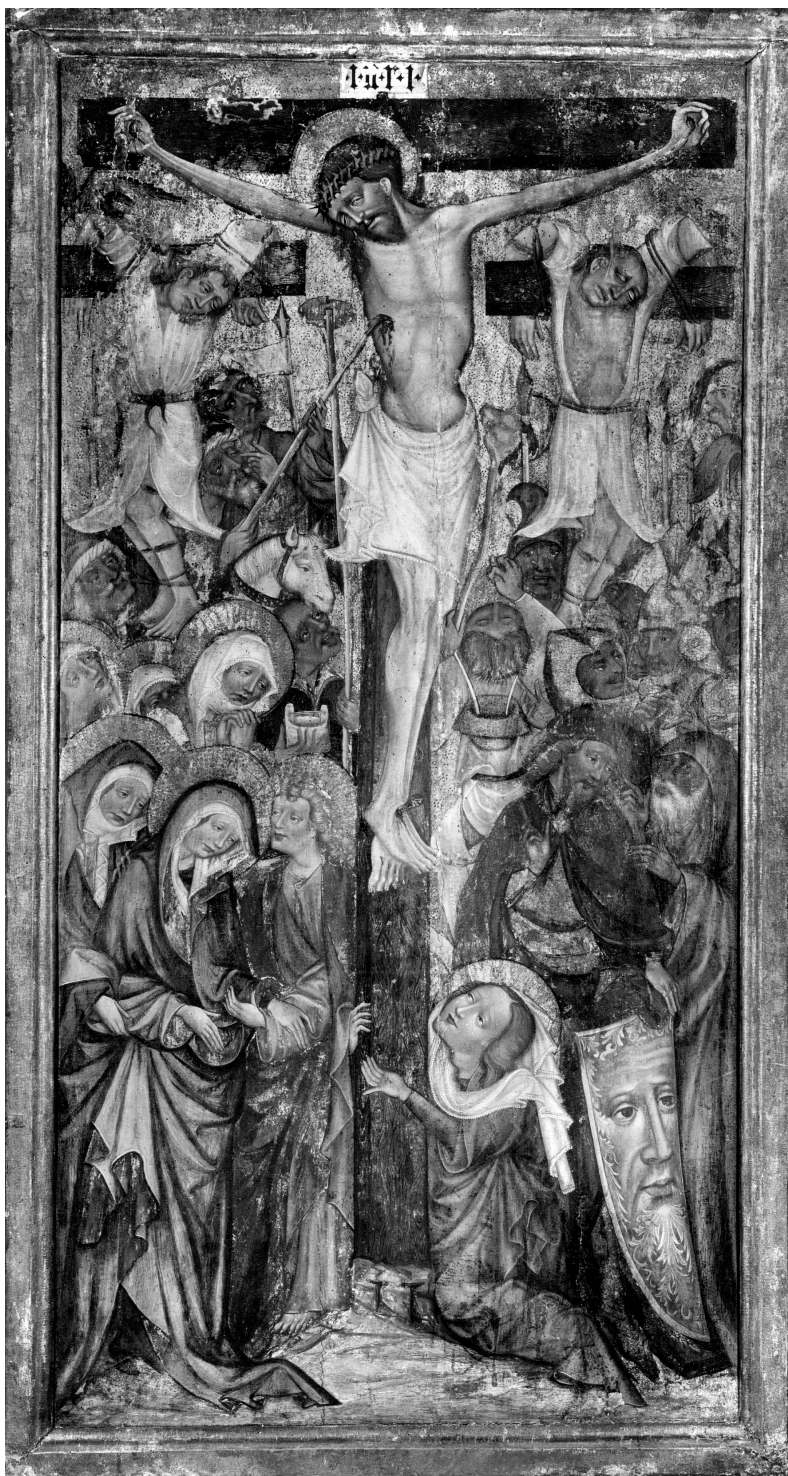
4. Ukřižování z Vyššího Brodu, Čechy, kolem roku 1370, Vyšší Brod, cisterciácké opatství - obrazárna.



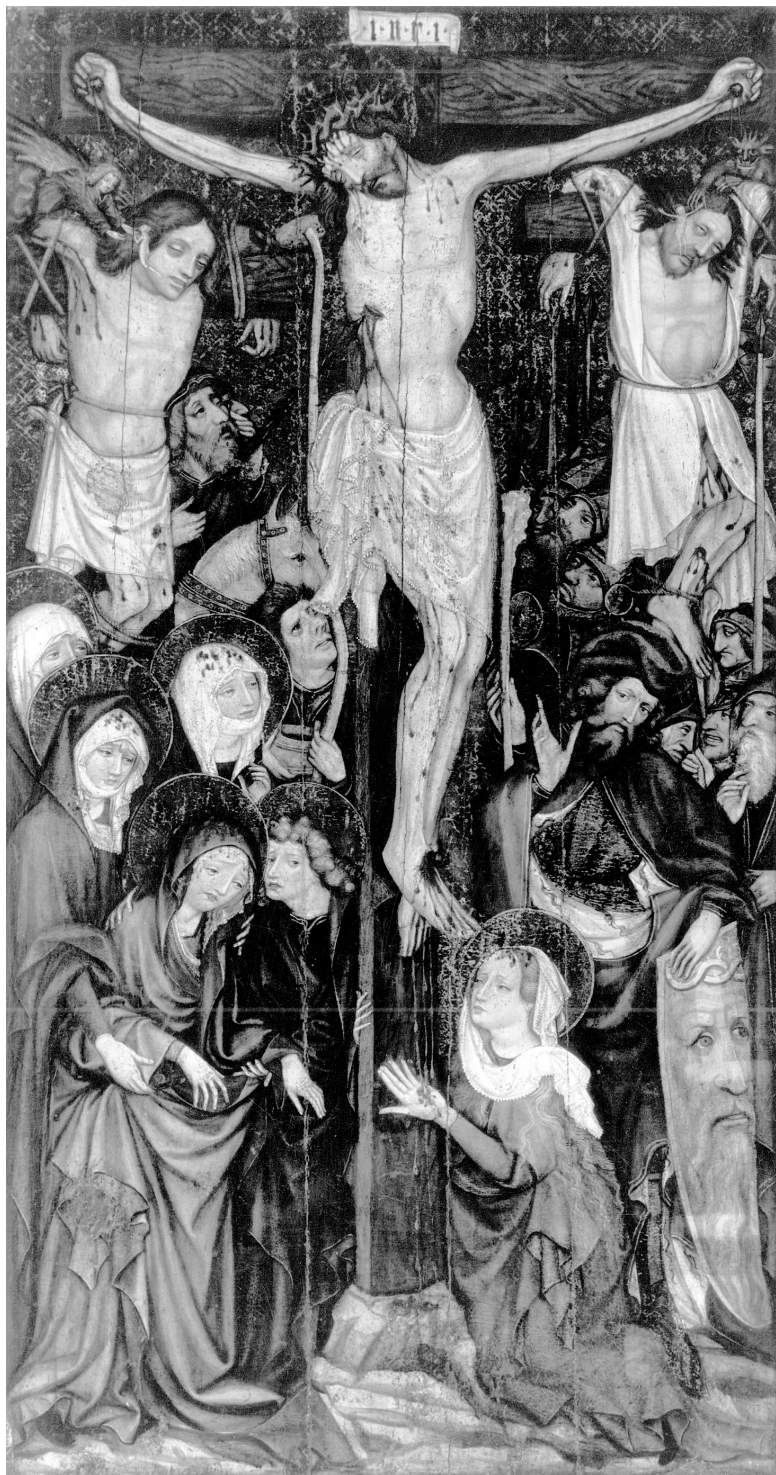
5. Madona s dítětem, Čechy, kolem roku 1440, Praha, kostel Panny Marie před Týnem.



6. Ukřižování z Nových Sadů, tzv. Rajhradské, Čechy, 40.-50. let 15. století, Národní galerie v Praze.



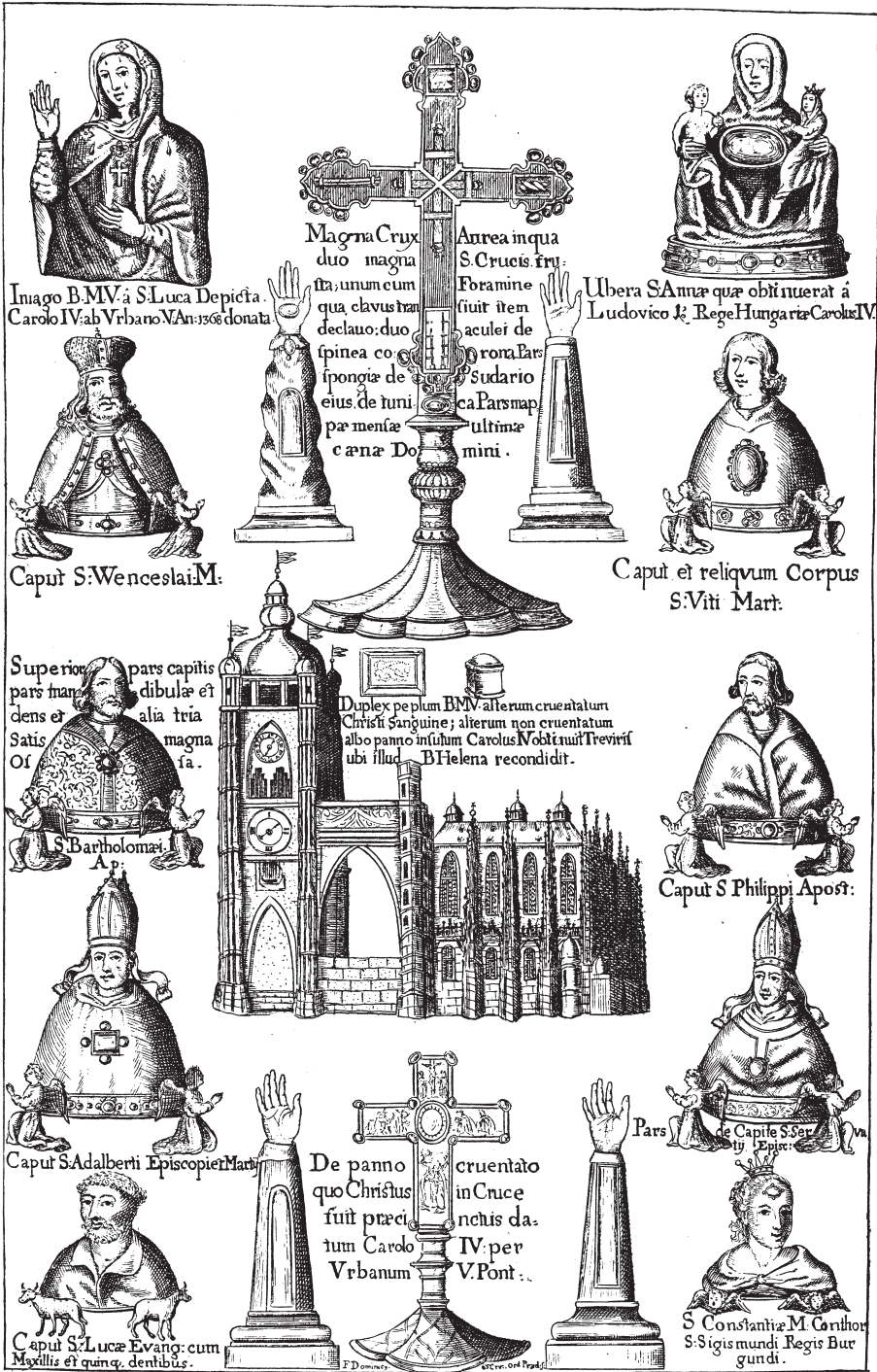
7. Oltář ze Zátone, Čechy, 50.-60. léta 15. století, Národní galerie v Praze.



8. Oltář Reininghausův, Čechy, kolem roku 1450, Národní galerie v Praze.



9. Ukřižování, detail, po roce 1493, Kutná Hora, kostel sv. Barbory, Hašplířská kaple.



Forma et Exemplar aliquarum SS. Reliquiarum S. Metro. Eccles. Prag.

## **Antichristus avarus contra pauperes Christi** *Chudoba a její význam v apokalyptickém diskurzu*

PAVLÍNA LIBICHOVÁ CERMANOVÁ (Praha)

### **„Takú hojnost všeho budete mieti.“ Husitské pojetí sabatu v chiliastické fázi**

Když husitští chiliasté očekávali bezprostřední nastolení království božího na zemi, spíše než o chudobě se mluvilo o rovnosti, o hojnosti pro vyvolené, o blížícím se příchodu Krista, o tom, že nastane konec času milosrdenství s hříšníky, že přijde čas pomsty a odplaty. V očekávaném Kristově království neměly být podle husitských chiliastů hlad ani žízeň, nemělo být poddaných ani pánů, všichni si měli být rovni, všichni měli být bratry a sestrami.<sup>1</sup> Nový věk Kristova království byl v pojetí tábořských chiliastů definován jak v materiálních, tak v duchovních kategoriích. Měla to být doba obecného dostatku a osvětlení Duchem svatým. Také rovnost a svoboda, jaké kdysi vládly v křesťanském prvotním společenství nebo přímo v pozemském ráji před prvotním hříchem, byly výrazným prvkem při formování prvotní husitské sociálně revoluční ideologie. V počátcích husitského radikálního hnutí byla předzvěst materiální hojnosti a rovnosti způsobem, jak oslovit venkovany a sedláky, kteří opustili své statky a pole, poslechli výzvy adventistické kampaně a přišli na Tábor.<sup>2</sup> O pár měsíců později, když prorocství o Kristově bezprostředním příchodu nedošla svého naplnění, pomohla vidina svobody, rovnosti všech a materiálního zajištění překonat krizový okamžik.

Radikální kazatelé slibovali „vyvoleným“ spíše blahobyť než chudobu. Poté, co mělo být vyhlazeno všechno zlo a všichni hříšníci, měli vyvolení shromáždění na horách nabýt jejich majetku. Příchozí na Tábor byli vedeni lákavou představou, když jim tamnější kazatelé údajně slibovali, že „takú hojnost všeho budete mieti, že vás stříbro i zlato i peníze budou mrzeti“.<sup>3</sup> Ze slov tábořských kazatelů se ozývala naděje na návrat zlatého věku, ideálu, jenž křesťansko-židovská tradice ztotožnila s počátečním pozem-

<sup>1</sup> AČ III, (ed.) František Palacký, Praha 1844, s. 221.

<sup>2</sup> K počátkům tábořského společenství FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Dějiny Tábora*, díl 1/1, České Budějovice 1988, s. 258n.

<sup>3</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ, *Život kněží tábořských*, (ed.) Jaroslav Boubín, Příbram 2000, s. 41. O jednotlivých epochách v tábořském chiliasmu a adventismu HOWARD KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 339n.



ským rájem a který se stal konstantou představ o minulosti a budoucnosti již od antiky. I mezi chiliastickými plány radikálních husitů si tedy našel místo modifikovaný mýtus o hojnosti v pozemském ráji, kde je úrodná půda, bohaté sklizně a všeho dostatek.<sup>4</sup>

Věk míru a hojnosti, zasazený do kontextu eschatologických konstrukcí, nebyl v předhusitských a raně husitských Čechách nijak neznámou představou. Tento motiv se objevoval například v proroctvích Tiburtinské Sibyly a pseudo-Methoděje, která se pro české prostředí zachovala v několika rukopisech. V raném husitství byl tento millenaristický obraz blaženosti doplněn o jednoznačně reformní požadavky. Naprostá shoda panovala v tom, že kněží a jiní církevní hodnostáři nemají oplývat blahobytem, nemají vlastnit žádný majetek, ani ho užívat jako vlastní.<sup>5</sup>

### Husitské kádě. Dobrovolná chudoba jako zbraň proti Antikristu?

Zřeknutí se osobního majetku, obrat k dobrovolné chudobě a zejména zatracení bohatství však přesto tvořily důležitý element v konstituování ideologického základu radikálních husitských komunit. Již v počátcích husitského společenství na Táboře se objevuje tradiční spojení dobrovolného, eschatologicky zaměřeného zřeknutí se soukromého majetku a aktuálního očekávání apokalyptického boje vojska Kristova a Antikristova. Přihlášení se k evangelické chudobě bylo zároveň přihlášením se k odkazu a k modelu prvotní církve. V ovzduší velkého duchovního kvasu, jaký zažily Čechy v době husitského adventismu a chiliasmu, kdy se očekávalo bezprostřední naplnění apokalyptického dramatu, bylo zbavení se osobního majetku, a tím i tíhy pozemského světa jasným přihlášením se ke skupině vyvolených ke spáse. Tábořská komunita, jejíž členové se alespoň v počátcích hnutí rituálně vzdávali svého majetku, byla společenstvím těch, kteří proklamovali svou cestu k duchovní dokonalosti a zejména ke spáse. Spojení dobrovolné rezignace na osobní majetek s eschatologickým očekáváním zde bylo nepopíratelné. Návrat k evangelickému způsobu života, a tedy zákonitě odvržení majetku, byl identifikačním znakem apokalypticky chápané skupiny vyvolených. Táborité sami sebe v aktualizovaném apokalyptickém scénáři, který vytvořili, chápali jako obnovenou *ecclesia primitiva*. Zřeknutí se osobního majetku bylo v tomto bodě implicitně i explicitně obsaženou nutností. Čeští husité ostatně nebyli první, kdo se pomocí příklonu k dobrovolné chudobě vymezili ve své eschatologické roli vůči okolnímu hříšnému světu. Idea dobrovolné chudoby patřila k základnímu mentálnímu vybavení středověkých apokalyptických hnutí, a to zejména těch, která upírala své naděje a požadavky ke změně a reformě stávajících pořádků v církvi.

Odřeknutí se majetku, chápané jako cesta k dokonalosti a jako identifikační znak náležitosti ke komunitě vyvolených, bylo jedním ze spojovacích článků, kterým husité v rané fázi navazovali na předešlá radikální apokalyptická hnutí, resp. kterým naplnili již vytvořený sociálně mentální vzorec religiozních hnutí s apokalyptickým základem.

<sup>4</sup> K obrazu zlatého věku v průběhu středověku BERNHARD TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Stuttgart 1999; STANISLAW BYLINA, *Les visions sociales des mouvements de pauvreté volontaire à la fin du moyen âge*, in: *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, (ed.) Thomas Riis, Odensee 1986, s. 128. Dále srov. ROBERT KALIVODA, *Husitská ideologie*, Praha 1960, s. 324n., 340.

<sup>5</sup> *Vavřince z Březové Kronika husitská*, FRB V, (ed.) JAROSLAV GOLL, Praha 1893, s. 405. K tomu srov. H. KAMINSKY, *A History*, s. 338.

Zejména od 13. století se příklon k chudobě stal jedním z hlavních rysů skupin, v nichž ztotožnění se s apokalyptickými událostmi tvořilo základ jejich sebeidentifikační ideologie. Pokud uvažujeme o raném husitském radikalismu v těchto kategoriích a termínech, vyvstávají na mysl některé paralely například s hnutím Dolcinových apoštolských bratří.

Oproti předešlým duchovním, eschatologickými myšlenkami naplněným hnutím, v nichž byla dobrovolná chudoba základním konstitutivním elementem (františkáni spirituálové či zmiňovaní italští apoštolští bratři atd.), husitství v obecné rovině nevyžadovalo ani ve své eschatologicky nejradikálnější podobě, v adventistické a chiliastické fázi, absolutní odvržení majetku. Nutností byla pouze rezignace na majetek osobní, vlastnictví obecně se připouštělo a nijak neomezovalo. V tomto kontextu je nutné vnímat i slavné kádě, do kterých přichází odkládali svůj osobní majetek, „aby bratří všichni všecko v uobec skládali. A na to sú jim kád jednu nebo dvě vystavili, kterůž obce téměř plnú sú nasypali.“<sup>6</sup>

V adventisticko-chiliastických počátcích husitského radikálního hnutí nabývala chudoba různých významů a podob. Na jednu stranu se vzdání osobního majetku stalo znakem příslušnosti k apokalypticky pojaté skupině vyvolených, na straně druhé se ale naděje husitských chiliastů upíraly k představě nadcházejícího období blahobytu. Chiliastické počátky husitského hnutí však není možné paušalizovat a zevšeobecnit, neboť ideje a očekávání chiliastů byly celkem velmi záhy opuštěny a zatraceny samotnými husity. Jakou pozici tedy určila dobrovolné chudobě dále se rozvíjející husitská apokalyptika? Nalézáme chudobu v arzenálu hlavních zbraní v boji husitských vyvolených proti Antikristu, nebo byl tento boj spíše bojem proti bohatství církve a chudoba (v duchovním slova smyslu) neměla mezi apokalyptickými ctnostmi husitských bojovníků žádné místo?

Nejprve se ale musíme zastavit u samotného pojmu *chudoba*, kterou bylo ve středověku možné chápat v mnoha významech a podobách, přičemž ne každý význam chudoby byl uplatnitelný jako hybný faktor v apokalyptickém schématu. Je nutné rozlišovat spirituálně vysoce hodnocenou chudobu dobrovolnou, tedy dobrovolné se odřeknutí výdobytků pozemského světa s cílem dosažení vyšší duchovní dokonalosti, od chudoby jako reálné sociální skutečnosti. Jan Viklef, stejně jako mnozí před ním a po něm, odmítl myšlenku, že majetek vede automaticky k zatracení, zatímco chudoba by vedla ke spáse. Nedostatek majetku a statků v čistě materiálním smyslu nebyl sám o sobě ctností.

Chudý, ve spirituálním diskurzu, je *Christi vicarius*<sup>7</sup> či *imitator Christi*. Takto pojatá chudoba se ve středověku stala do značné míry christocentrickou. Chudoba tvořila jednu ze základních křesťanských ctností, což se mimo jiné odrazilo v tom, že se prakticky všechna církevně reformní hnutí dříve či později musela s ideálem chudoby zabývat. Idea religiózně pojaté chudoby tak byla spojena s mnohými reformními snahami a koncepcemi duchovní obnovy. Pouze chudoba dobrovolně zvolená byla zjevnou cestou, jež vedla k vyšší dokonalosti; spolu s tím ale rovněž vedla směrem k úzkým hranicím mezi ortodoxní a heretickou sférou. Jako součást apokalyptického systému významů či jako

<sup>6</sup> *Život kněží táborských*, s. 41.

<sup>7</sup> PETRUS BLESENSIS, *Epistolae*, Epistola 91, PL 207, col. 286 C. K tomu srov. CHRISTINE THOUZELLIER, *Héresie et pauvreté à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Études sur l'histoire de la pauvreté*, sous la direction de Michel Mollat, Paris 1974, s. 378. K problematice chudoby rovněž srov. MICHEL MOLLAT, *Pauvres et pauvreté dans le monde médiévale*, in: *La Povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi 1975, s. 79–97.

spirituální ctnost nabývala chudoba zcela odlišných významů než v sociálně ukotveném kontextu. I nábožensky chápaná chudoba se však mohla měnit ve svém charakteru a obrazu, který o ní byl vytvářen. I uvnitř církve, zejména v souvislosti se žebrařými řády, se vedly dlouhé debaty o podstatě a míře dokonalé evangelické chudoby.<sup>8</sup> U radikálních hnutí, a to nejen těch s apokalyptickým podtextem, je také potřeba vymezit rozdíl mezi bojem za chudobu (v duchovním slova smyslu) a bojem proti bohatství. Ačkoli se tyto kategorie vzájemně nevylučují a mohou se překrývat, nelze je slučovat.

### Chudoba v roli konstitutivního elementu hnutí s apokalyptickým nábojem

Propojení apokalypticko-eschatologických očekávání a ideje dobrovolné, spirituálně podmíněné chudoby mělo mezi středověkými evropskými autory a duchovními hnutími dlouhou tradici. Apokalyptické a eschatologické uvažování se zaktualizovalo zejména ve 12. století. Tehdy se v souvislosti se změnami ve společnosti a v církvi nejprve mezi intelektuálními špičkami rozšířila snaha nalézt svou aktuální současnost na časové přímce dějin světa. Celkem rychle se měnící obraz světa, reforma církve, vznik a rozmach mnišských řádů, to vše vedlo teology a myslitele 12. století k přesvědčení, že čas od inkarnace Krista není možné pojímat jako jednu neměnnou jednotu ve smyslu Augustinova pojetí věků církve, nýbrž jako postupný vývoj, ať ke vzestupu či k úpadku.<sup>9</sup> Uvědomění si jen těžko přehlédnutelných nedostatků a zlořádů v církvi vedlo nejen k církvi iniciovaným reformním výzvám, ale také k přesvědčení, že svět se ocitl v úpadku a stal se místem Antikristova nastupujícího působení. Velmi se oživil ideál apoštolského života chudé prvotní církve, jež byla postavena do protikladu k církvi soudobé, zkažené majetkem a simonistickou praxí. Tento motiv se samozřejmě nemohl vyhnout ani oživeným apokalyptickým spekulacím o konci světa a o závěrečném boji proti Antikristu. Naopak, nutnost církevní reformy a znovunastolení ideálu apoštolské církve se staly jejich ústředním motivem. Ve spisech učených autorů, kteří interpretovali dějiny církve na základě apokalyptické struktury, stejně jako v ideologii radikálních náboženských hnutí vrcholného a pozdního středověku zaujímala důležité místo (s rostoucí aktuálností) kontrapozice mezi chudobou a bohatstvím, jež byla velmi často aplikována na opozici chudé apoštolské církve a bohaté, zesvětštělé církve existující. Ne všechna hnutí, která si kladla za cíl obnovení ideálu chudoby a následování Krista a apoštolů, ale byla eschatologicky zaměřená. Například u valdenských, u nichž byly dominantní chudoba a pokora, či u patarénů, vystupujících proti bohatství církve, eschatologický prvek nejen nebyl konstitutivním, ale prakticky chyběl úplně.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> K této problematice MICHAEL D. BAILEY, *Religious Poverty, Mendicancy, and Reform in the Middle Ages*, Church History 72/2003, s. 457n. Základní práce ke sporu o *usus pauper*: DAVID BURR, *Olivi and Franciscan Poverty: The origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia 1989; TÝŽ, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001; MALCOM LAMBERT, *Franciscan Poverty: the Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London 1961.

<sup>9</sup> Patrně například u Anselma z Havelbergu – BERNHARD TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964, s. 23.

<sup>10</sup> K programu patarénů v kontextu reformy církve PETER CLASSEN, *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert*, in: *Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen*, hrsg. von Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1983 (Vorträge und Forschungen XXVIII), s. 313n. K valdenským

„Pauperes enim propter Deum nihil habentes, ipsi sancti sunt,“<sup>11</sup> těmito slovy popisoval eschatologický charakter chudých božích, kteří nazi následovali nahého Krista, Gerhoch z Reichersbergu, jenž byl jeden z prvních, nebo snad zcela první, kdo otevřeně považoval ty, kteří si dobrovolně zvolili chudobu za své poslání a duchovní cestu, za odpůrce Antikrista.

Gerhoch z Reichersbergu ve svých spisech rozpracoval spojení ideje dobrovolné chudoby a eschatologického boje dobra proti zlu. On sám byl řeholní kanovník, myšlenka chudých božích jako těch, kteří odolávají zlu a pomáhají zlo svou životní volbou potlačit, mu tedy byla velmi blízká. Obraz *pauperes Christi* jako síly, která přispívala k reformě církve a k jejimu očistění od neřesti majetku, odpovídal reformním snahám, jež se ve 12. století ozývaly velmi hlasitě. Od 12. století se idea dobrovolné chudoby a eschatologicko-apokalyptické spekulace velmi přiblížily a později se staly prakticky neoddělitelnou myšlenkovou směsí, jež vytvořila základ i pro radikální apokalyptická hnutí vrcholného středověku.

Centrální apokalyptickou ctností, zbrání a zároveň identifikačním znakem vyvolnosti se evangelická chudoba stala v dílech františkánů spirituálů. Tato skupina františkánských rigorózních bojovníků za chudobu, kteří vytvořili specifický proud ve středověké apokalyptice, vnesla ve 13. století rozruch a vášnivé polemiky do evropských intelektuálních a církevních kruhů. Ohlas jejich myšlenek se donesl i do předhusitských Čech. Františkáni spirituálové vycházeli z odkazu Františka z Assisi, z jeho následování Krista v naprosté chudobě a pokoře. Pod dojmem učení Jáchyma z Fiore a s inspirací, kterou jim poskytl Jáchymovy spisy a jeho pojetí dějin, chápali objevení se Františka z Assisi jako zlom v eschatologickém vývoji.

Podle Jáchymových proroctví měly v krizi druhého věku a v duchovní dokonalosti třetího věku zasáhnout a být činné dva řády, tzv. *virii spirituales* či také *ultimi predicatores*.<sup>12</sup> Vymezení těchto dvou řádů mělo později významnou úlohu v sebeidentifikaci františkánského řádu. Jáchymova předpověď o dvou očekávaných řádech velmi ovlivnila religiozitu a apokalyptické vize spirituálů a stala se předmětem interpretací i aktualizací.<sup>13</sup> Jáchym z Fiore za hlavní znak, jenž by charakterizoval očekávané *virii spirituales* či *nova dispositio* budoucího věku, však nepovažoval oddání se chudobě. Největší důraz kladl na duchovní kontemplaci a porozumění. Ale samozřejmě i v jeho systému bylo důležité, že před dosažením dokonalosti v třetím věku musí být církev zreformována a očištěna, mimo jiné zásahem Antikrista. Za ideální formu života považoval mnišství, jež mělo dominovat v celém třetím věku, což naznačuje i budoucí vztah k majetku.<sup>14</sup>

v kontextu dalších, i neheretických hnutí ve 12. století HERBERT GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen*, in: Týž, *Ausgewählte Aufsätze*, díl 1, Stuttgart 1976, s. 47n., 69–72, 73n.

<sup>11</sup> GERHOCH REICHERSPERGENSIS, *Liber de Aedificio Dei*, PL 194, col. 1299 D. K postojí Gerhocha z Reichersbergu vůči chudobě a její roli v apokalyptických schématech srov. RICHARD NEUHAUSER, *Avarice and the Apocalypse*, in: *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950–1050*, (edd.) Richard Landes, Andrew Gow, David C. Van Meter, Oxford 2003, s. 110. Postavě a názorům Gerhocha z Reichersbergu věnoval rozsáhlou monografii PETER CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Weisbaden 1960; zkráceně k vybraným aspektům TÝŽ, *Eschatologische Ideen*, s. 321n.

<sup>12</sup> JÁCHYM Z FIORE, *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527, f. 175v–176r.

<sup>13</sup> Srov. BERNARD MCGINN, *Apocalyptic Traditions and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life*, in: *Apocalypticism in the Western Tradition*, (ed.) Bernard McGinn, Aldershot 1994, s. 5.

<sup>14</sup> JÁCHYM Z FIORE, *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamenti*, Venice 1519, f. 67r.

V rozvíjejícím se proudu františkánsko-jáchymistického myšlení přišel zlom v roce 1254. Tehdy na apokalyptické spekulace ovlivněné učením Jáchyma z Fiore vrhl podezření skandál, který způsobil Gerard z Borgo San Donnino uveřejněním svého úvodu k *Věčnému evangeliu*.<sup>15</sup> Tento krizový bod ale neznamenal, že by Jáchymovy myšlenky a inspirace byly opuštěny, nebo že by se z františkánského prostředí vytratily apokalyptické spekulace. Naopak, i když lze říci, že ve většině případů byly apokalyptické komentáře z per františkánů již zdrženlivější a opatrnější. Neplatilo to však pro radikálněji laděné autory, jakými byli Petr Jan Olivi nebo Ubertino z Casale. Pro ně dobrovolná, evangelická chudoba stále zůstávala hlavním motivem apokalyptických úvah, a to i přesto, nebo spíš právě proto, že se v této době plně rozvinula velká polemická debata o podstatě a podobě chudoby. Apokalypticky laděným teoriím, rovněž počítajícím s eschatologickou hodnotou chudoby, se nevyhnul ani Bonaventura.

Pokud se dominikánští či františkánští autoři apokalyptických výkladů, přidržující se sedmidílného schématu dějin církve, snažili najít sebe sama v některé z těchto epoch, byla to většinou perioda pátá, tedy doba předchůdců Antikrista. Své pozorování dokazovali poukazem na úpadek mravů, celkovou dekadenci v profánní, ale zejména v sakrální sféře, naplněné hříšnými *praelati*. Tento motiv byl výrazně patrný například ve výkladech s incipitem *Aser pinguis* či *Vidit Iacob*. Oba tyto výklady na Apokalypsu, dnes připisované dominikánovi Hugovi ze St. Cher, se staly pramenem pro další řádové spolubratry, kteří našli inspiraci pro výklad světa ve slovech Janova Zjevení (Mikuláš Gorran a jeho výklad *Cognovit Dominus*, Petr z Tarentaise se spisem *Confiteor tibi*).<sup>16</sup> Při pročitání uvedených textů vyjde jasně najevo, že nejen františkánští autoři, ale i dominikáni přirklí chudobě (a bohatství) eschatologicko-apokalyptický význam. Hugo ze St. Cher nenechal nikoho na pochybách o tom, jaký byl jeho postoj k chudobě a její eschatologické roli, když ve *Vidit Iacob* rozvinul myšlenku, že zatímco společenství Antikristových služebníků bylo postaveno na základech bohatství, církev Kristova, jež měla dojít spásy, musela pramenit v chudobě, chudoba musela být základním kamenem její stavby.<sup>17</sup> Hugo de St. Cher a další autoři z prostředí dominikánského řádu napadali ve svých výkladech laxní, otupělé, hrabivé, lakomé a zkažené

<sup>15</sup> *Věčné evangelium* zde bylo označením pro soubor nejvýznamnějších textů Jáchyma z Fiore (*Liber de Concordia, Expositio in Apocalypsim, Psalterium decem chordarum*, obohacené o glosy a úvod Gerarda z Borgo San Donnino). Podle Gerarda mělo *Věčné evangelium* nahradit ve třetím věku Nový zákon. Františkáni zde nevystupovali jako ti, kdo vyvedou církve z krize šestého věku, ale jako ti, kteří budou triumfovat v posledním věku duchovní dokonalostí. Důsledky pro celý františkánský řád byly dalekosáhlé. Gerard byl uvězněn, nejvyšší představitel řádu, Jan z Parmy, byl odvolán ze své pozice, v čele řádu ho nahradil Bonaventura. Ke skandálu, jenž Gerard z Borgo San Donnino svým spisem vyvolal a k jeho důsledkům DAVID BURR, *The Spiritual Franciscans*, s. 31n.; TÝŽ, *Olivi's Peaceable Kingdom*, Philadelphia 1993, s. 14n.

<sup>16</sup> V 19. století byl výklad *Vidit Iacob* publikován mezi díly Tomáše Akvinského, *Aser pinguis* byl uchován v několika tiscích Hugových postil, jež se objevovaly od konce 15. století – srov. například HUGO DE SANCTO CARO, *Biblia latina cum Postilla*, Paris 1531, f. 363–429; HUGO DE ST. CARO, *Septima pars huius operis continens postillam domini Hugonis Cardinalis (...) super Apocalypsim*, incipit: *Aser pinguis*, Basel 1502, bez foliace. K autorství a vztahu k dalším středověkým autorům ROBERT E. LERNER, *Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of Hugh of St Cher*, in: *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, (edd.) Katherine Walsh, Diana Wood, New York 1985, s. 157–189.

<sup>17</sup> HUGO DE SANCTO CARO, *Expositio in Apocalypsim*, incipit *Vidit Iacob*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, díl 23, Parmae 1869, s. 432, ad Apc 13, 1.

preláty a dávali tomuto jevu aktuální apokalyptickou relevanci. Nedostávali se ale mimo oficiální církevní působnost a církevně reformní proudy. Řádoví bratři měli přispět k obnově církve, měli triumfovat nad sekulární opozicí, ale to vše s papežskou pomocí.

Výjimkou mezi apokalyptickými spisy mendikantských autorů byl v tomto ohledu Petr Jan Olivi, bez kterého by se výklad o apokalyptickém pojetí chudoby neobešel. Petr Jan Olivi svým *Výkladem na Apokalypsu*, ale i dalšími díly a celou svou životní kariérou stál v čele těch, kteří vnímali chudobu jako hlavní prvek v závěrečném kosmologickém boji dobra se zlem.<sup>18</sup> Ve středu zájmu Olivioho či Ubertina z Casale stál apokalypticky chápaný spor mezi františkánským životem v naprosté chudobě a způsobu zkažené *ecclesia carnalis*. Olivi svou současnost zařadil do období přechodu mezi pátou a šestou epochou. Šestý úsek dějin církve interpretoval jako dobu působení Antikrista, ale zároveň i evangelické obnovy, již zahájil František z Assisi. Olivi vnímal tuto dobu jako velmi úzce spojenou s obdobím sedmým, které bylo charakterizováno pozemskou blažeností, směřující dále do věčné blaženosti po Posledním soudu. Nový věk míru a kontemplace tedy započal již šestou epochou dějin církve, během sedmé epochy se měl v rámci pozemských možností zcela zdokonalit a ve věčnosti pak dosáhnout naprostého naplnění. Šestá epocha spojená se sedmou pak odpovídaly inaugurační fázi a naplnění Jáchymova třetího věku.<sup>19</sup> Olivioho náhled na vlastní současnost ale nebyl nijak optimistický, neboť v jeho očích stále trvaly dekadence a rozvrat pátého věku a blížil se rozhodný závěrečný boj. Zkaženost církve, rozvoj simonie, pýcha a lakotnost prelátů, jejich hromadění majetku, to vše vedlo Olivioho k tomu, že církev, jež ho obklopovala, považoval za zcela zamořenou zlem a nazýval ji novým Babylonem nebo apokalyptickou nevěstkou.<sup>20</sup> Nejdůležitějším znakem úpadku v pátém věku byly pro Olivioho útoky proti evangelické chudobě, zejména proti krajní formě *usus pauper*, jež v jeho systému úzce souvisely s rozšiřováním aristotelské filozofie, neboť obojí inklinovalo k vnímání světa v materiálních kategoriích.<sup>21</sup> Obrana nejvyšší chudoby a boj za ní byl ústředním úkolem v přicházejícím období strastí.

Měřítkem příslušnosti ke straně dobra nebo zla bylo přijetí či nepřijetí Olivioho pojetí františkánské chudoby. Papež i církevní hierarchie se tak logicky dostali do okruhu k porážce a zavržení určené *ecclesia carnalis*, což byl také jeden z důvodů odsouzení Olivioho díla oficiální církví. Z okolností sporu o *usus pauper* vyplývalo, že mezi odpůrci pravé chudoby, a tedy mezi příslušníky *ecclesia carnalis* byli zahrnuti vysocí preláti, univerzitní mistři a světské autority. Zkažená „tělesná“ církev měla být podle Olivioho předpovědi zničena za pomoci pohanské armády. Pravé křesťany pak čekal krátký odpočinek, než se dle proroctví objeví Velký Antikrist. I ten měl být ale nakonec zničen a v okamžiku jeho porážky měl přejít šestý věk do věku sedmého, kdy měl zavládnout

<sup>18</sup> Olivioho radikální eschatologické náhledy působily i po jeho smrti. Jak vyplývá z výpovědi inkvizičního procesu, ovlivnily Olivioho apokalyptické konstrukce zejména hnutí bekyň v jižní Francii v první polovině 14. století – srov. ROBERT E. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in: *Le Moyen Age et la Bible*, (edd.) Pierre Riché, Guy Lobrichon, Paris 1984, s. 610n.

<sup>19</sup> DAVID BURR, *Olivi's Peceable Kingdom*, s. 102n.; TÝŽ, *Mendicant Readings*, s. 94.

<sup>20</sup> PETR JAN OLIVI, *Lectura super Apocalypsim (1297)*, (ed.) Warren Lewis, Tübingen 1972, s. 52, s. 756.

<sup>21</sup> PETR JAN OLIVI, *Lectura super Apocalypsim (1297)*, s. 515–516. Srov. DAVID BURR, *The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle*, *Church History* 40/1971, s. 15–29.

klid, mír a rozjímání, církev měla být ovládána duchovně nadanými muži, kteří se vyvyšovali svou chudobou a pokorou.<sup>22</sup>

Olivi však z principu neodsuzoval majetek v církvi. Časné statky mohly být církví v době od vlády Konstantina do konce pátého věku při přiměřeném zacházení užitečné.<sup>23</sup> V době obnovy církve, jež měla začít již na počátku šestého věku, se ale církev, od nejvyšších prelátů po nejposlednějšího duchovního, měla vzdát veškerého vlastnictví a majetku, měla se vrátit do stavu prvotní církve, což by jí zajistilo větší dokonalost a konformitu s Kristem. Během šestého věku se tedy církev, včetně papeže, měla vrátit k evangelické chudobě. To bylo nutnou podmínkou k tomu, aby mohl být po ukončení pronásledování Antikristem na zemi nastolen stav duchovní blaženosti, obnoven Nový Jeruzalém. Olivi vycházel z toho, že první křesťané, stejně jako lidé ve stavu prvotní nevinnosti, neměli žádné nároky na vlastnictví a spokojili se v duchu *altissimae paupertatis* s pouhým užíváním věcí. Kristus a apoštolé tedy v období prvotní církve oživilí hodnoty a formy, jež původně náležely stavu nevinnosti. Podle stejného modelu oživil František z Assisi na počátku šestého věku *vita Christi*, čímž umožnil přechod do duchovně vyšší epochy.<sup>24</sup> Z Olivioho úhlu pohledu byla chudoba centrální ctností, středem, na který byly navázány další prvky správného křesťanského života, jako pokora, cudnost a víra.<sup>25</sup> Evangelická chudoba mu byla prostředkem i cílem duchovní dokonalosti v posledním věku pozemských dějin, jenž byl ale již úzce spjat s budoucí věčnou blažeností.

Petr Jan Olivi, ale také například světoznámý lékař Arnald z Villanovy a jeho eschatologicko-apokalyptické spekulace byli velkými inspiračními zdroji pro františkánského vizionářského rebela Jana Rupescissu. Rupescissovy spisy byly známé i ve středověkých Čechách, část jeho *Vademeca in tribulatione* byla dokonce přeložena do češtiny.<sup>26</sup> Rupescissa sám byl velkým obdivovatelem a ctitelům ideálu evangelické chudoby, a to ve smyslu naprosté rezignace na osobní i společný majetek. Zřeknutí se vlastnictví na tomto světě pro něj bylo bránou do stavu prvotní nevinnosti.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> PETR JAN OLIVI, *Lectura super Apocalypsim (1297)*, s. 612–613, s. 908.

<sup>23</sup> PETR JAN OLIVI, *Lectura super Apocalypsim (1297)*, s. 51.

<sup>24</sup> B. TÖPFER, *Urzustand*, s. 418.

<sup>25</sup> Otázkou centrálního postavení chudoby v systému křesťanského života se Olivi zabýval v *Questiones de perfectione evangelica*, zejména ve zpracovávání osmé otázky, zda-li je stav nejvyšší chudoby lepší než každý jiný, zahrnující nějakým způsobem vlastnictví – srov. PETR JAN OLIVI, *Questiones de perfectione evangelica*, q. 8 *De altissime paupertate*, Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen, hrsg. von Johann Schlageter, Werl-Westfalen 1989; DAVID BURR, *Poverty as a Constituent Element in Olivi's Thought*, in: *Poverty in the Middle Ages*, (ed.) David Flood, Werl 1975, s. 71n.

<sup>26</sup> ROBERT E. LERNER, „*Popular Justice*“: *Rupescissa in Hussite Bohemia*, in: *Eschatologie und Hussitismus*, (edd.) František Šmahel, Alexander Patschovsky, Praha 1996, s. 43. Na tomto místě je třeba upozornit na rukopis NK ČR Praha, VIII D 15, pravděpodobně české provenience, kde jsou na f. 26v–27r zaznamenána některá proroctví Jana Rupescissy týkající se schizmatu. Rupescissovo *Vademecum* je obsaženo v rukopisu ÖNB Wien, Nr. 3282, f. 25r–28r, rovněž české provenience. Rukopis KAP Praha A 96 zahrnuje *Vademecum*, datován je do první poloviny 15. století. Úplný seznam rukopisů s opisy Rupescissových děl s relevancí k Čechám podává R. E. LERNER, „*Popular Justice*“, s. 50–51. Českou středověkou verzi otiskl FERDINAND MENČÍK, *Česká proroctví. K dějinám prstonárodní literatury*, Praha 1918, s. 22–23.

<sup>27</sup> JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber Ostensor, quod adesse festinant tempora*, (edd.) André Vauchez, Clémence Thévenaz Modestin, Christine Morerod-Fattebert, Rome 2005, onzième traité, § 181, s. 673. Dále srov. § 183–215, s. 674–688.

Je ale pravda, že Rupescissovy vize o mesiášském reformátorovi světa, jenž měl vzéjít z řádu františkánů, a o spásonosné úloze malého hloučku františkánů, kteří zůstali věrní chudobě, v předhusitských a husitských Čechách nenašly moc velkou odezvu. Důležitější v českém kontextu byly jeho plamenné výzvy k násilnému postupu proti světské a bohaté církvi, proti pokryteckým, majetek hromadícím prelátům. Papež, kardinálové a všichni preláti měli být i za cenu násilí dovedeni zpět k apoštolskému životu a k chudému a ctnostnému následování Krista. Aby se církev vrátila k ideálu chudoby a čistoty, musela by nejprve podle Rupescissova proroctví projít krvavou lázní. Klerici měli umírat mečem, ohněm a hladem, kostely měly být ničeny, bohatě zdobené oltáře povaleny a podupány. Kláštery měly být pobořeny, ti, kdo se zpronevěřili slibu chudoby, zabiti. Společným působením světských tyranů a obecného laického lidu měla být církev zcela zbavena svého bohatství a měla být zanechána tak chudá, jak předepsal evangelický vzor. Podle Rupescissova proroctví klérus znovu nalezne klid a mír, až když pod násilným nátlakem přijme v pokoře chudobu.<sup>28</sup>

Kombinace násilné reformy a ideálu chudé, apoštolské církve musela nalézt v českém předhusitském a husitském prostředí mnohé pozorné posluchače. Nebyla to ale chudoba jako ideál *pro se* (i v eschatologických a apokalyptických souvislostech, bez nichž nelze Rupescissovi rozumět), ale spíše výzvy k boji proti bohatství církve, opět však chápané v eschatologicko-apokalyptických kategoriích, jež vzbudily v předhusitských a husitských Čechách zájem a nabyly aktuálnosti.

### Husitská apokalyptika

Husitská ideologie, včetně husitské apokalyptiky, měla v otázce eschatologické úlohy chudoby na co navazovat. Jak upozornil Olivier Marin, stala se evangelická chudoba v pražských akademických a církevních kruzích předhusitské doby pramenem polemik a prostředkem roztržek.<sup>29</sup> Na pražské univerzitě se s velkým zaujetím četly protimendikantsky zaměřené spisy Viléma ze St. Amour či Richarda Fitz-Ralpha a i zde se vedly diskuse o interpretaci dokonalé chudoby a o právu na vlastnictví. Chudoba, bohatství, *avaritia anticristiana*, protimendikantské výpady, inspirované Vilémem ze St. Amour, to vše byla témata i pro Matěje z Janova či Milíče z Kroměříže.

Matěj z Janova svým rozsáhlým spisem *Regulae Veteris et Novi Testamenti* vložil husitským teologům a ideologům do vínku velmi pestrou koláž různých proudů a vlivů dosavadní evropské apokalyptiky a eschatologických očekávání. Základní myšlenka jediného a zavazujícího ideálu *ecclesia primitiva* se nesmazatelně zapsala do husitského myšlení, včetně eschatologických důsledků, jež tato idea v sobě zahrnovala.<sup>30</sup> Důležité

<sup>28</sup> K obsahu *Vade meca in tribulatione* JEANNE BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Paris 1952, s. 157n.

<sup>29</sup> OLIVIER MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot*, Paris 2005, s. 262n.

<sup>30</sup> Matěj z Janova nehoroval pro ideál zcela chudé církve, oproštěné od veškerého majetku. Aby ale církev a duchovenstvo obhájily své právo vlastnit materiální statky, mělo se jejich pojetí vlastnictví řídit ideálem prvotní apoštolské církve, kde bylo vše společné pro všechny, tedy ne pouze v rámci nějakého uzavřeného společenství – srov. MATĚJ Z JANOVA, *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, (ed.) Vlastimil Kybal, díl 4, Innsbruck 1913, s. 382–383. Identifikace lakoty a inklinace k materiálním hodnotám tohoto světa s působením Antikrista MATĚJ Z JANOVA, *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, díl 4, s. 178–180.



samozřejmě bylo i to, že i husity opěvovaný *doctor evangelicus* Jan Viklef prvotní církev také ztotožnil s nepopíratelným ideálem, od kterého se církev neměla odchýlovat. Matěj z Janova rovněž vymezil pod dojmem zahraničních intelektuálních proudů a polemik kategorii chudoby, majetku a obecně soukromého a společného vlastnictví v rámci prvotní i soudobé církve, přičemž husitská apokalyptika Janovem vymezené hranice nijak zásadně nepřekročila. Ačkoli Mikuláš z Drážďan a jeho okruh vnesl do problematiky majetku a chudoby radikálnější postoje, převzali v zásadě hlavní husitské apokalyptici, Jakoubek a Mikuláš z Pelhřimova, model „majetkového uspořádání“ prvotní církve a jeho závaznosti, jak ho v českém reformním prostředí v jasných konturách charakterizoval Matěj z Janova.

V Husově ideovém systému neměl pojem chudoby samostatnou pozici, jeho teoretickou vnitřní náplň Hus většinou převzal od Viklefa. Přesto byl vzor chudoby, přirozeně zejména chudoby církve, Husovi velmi blízký a v některých okamžicích se blížil modelu *usus pauper*, tedy pouze velmi střídmeho užívání statků.<sup>31</sup> Podobně Jakoubek ze Stříbra, rovněž ve shodě s Viklešem, byl v otázce chudoby církve a sekularizace jejího majetku poměrně radikální.

Znepokojivý element do českého reformního pojetí majetku a chudoby vnesl Mikuláš z Drážďan. Tento vzdělanec, o jehož původu a intelektuálních inspiracích je možné se pouze dohadovat,<sup>32</sup> rovněž postavil do středu svých myšlenek ideál *ecclesia primitiva*, jenž se mu stal závaznou normou. Stejně jako v jiných reformních (a heretických) hnutích i u Mikuláše z Drážďan působil ideál chudoby jako jedna z hybných sil reformního myšlení. Do středu svého učení tradičně stavěl obnovení *vita apostolica*, tedy obnovu apoštolského stavu církve, a to v případě materiálních kategorií ve zcela konkrétních formách. Mikuláš v kázání *Querite primum regnum Dei* vycházel z toho, že jediný způsob, jak dosáhnout království božího, je následování Krista, a to především v jeho chudobě.<sup>33</sup> Chudoba pro něj byla centrální ctností a ideálem. Pro Mikuláše z Drážďan se ideál chudoby a s ním související model apoštolské církve stal naprosto závazným a konstitutivním předobrazem pro církev soudobou. Pokud uvážíme, že Mikulášovy spisy byly založeny na přesvědčení o přítomnosti Antikrista na zemi v celé jeho mýtické velikosti, musela pak obnova ideálu apoštolské církve nutně nabýt eschatologického rozměru. Mikuláš z Drážďan byl mezi těmi, kdo ve svých spisech pracovali s hypotézou, že již nastala doba posledního boje. Reforma církve a návrat k ideálu (nebo spíše znovuzrození ideálu) musely být proto chápány v eschatologicko-apokalyptických termínech. Všechny části mystického těla Antikristova, tedy římská církev v čele s papežem, podle Mikuláše z Drážďan usilovaly o zkázu Kristova zákona, o zničení církve Kristových následovníků. Pokud u Husa nebyl bezprostřední eschatologicko-apokalyptický motiv nijak patrný, u Mikuláše z Drážďan (podobně jako u Viklefa)<sup>34</sup> ho nelze podceňovat,

31 JAN HUS, *O svatokupectví*, Praha 1954, s. 53.

32 Diskusi o původu Mikuláše z Drážďan a o jeho možném názorovém napojení na valdenskou herezi shrnuje FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2, Praha 1993, s. 61, zejména pozn. 170.

33 NICOLAUS DE DRESDA, *Querite primum regnum Dei*, rkp. NK ČR IV G 15, f. 119r-v – srov. NICOLAUS DE DRESDA, *Querite primum regnum Dei*, (ed.) Jana Nechutová, Brno 1967, s. 60–63.

34 Eschatologie ve spisech Viklefa byla pojata konzervativně. Viklef se neobracel k žádným doslovným interpretacím proroctví a odsuzoval přesné výpočty příchodu konce světa. I Viklef byl ale přesvědčen o blízkém konci, cítil, že úpadek v církvi, odklon kněžích od Kristovy cesty a celková ochablost a zestárnutí světa jsou znaky toho, že svět vstoupil do v Bibli prorokované poslední fáze zkoušek a útrap, jež měla konci dle proroctví předcházet – JAN VIKLEF, *Opus evangelicum*, (ed.) Johann Loserth, London

neboť motivy tradičně pojaté obecné eschatologie a apokalyptiky zde byly viditelně přítomné a rozvinuté. Výzvy k reformě, ač zaměřené k ideálu v minulosti, je nutné vnímat v širším kontextu eschatologicko-apokalyptického ohrožení, jež bylo považováno v Čechách prvních desetiletí 15. století za velmi reálné. Reforma církve ve smyslu obnovení ideálu, ve chvíli, kdy na zemi již vystoupil Antikrist ve viditelné podobě, vtělené do postavy papeže, ani nemohla mít jiné než širší eschatologické zaměření.

Husitství, pokud mluvíme o apokalyptické složce jeho duchovně-ideologického náboje a vybavení, se již ze své základní podstaty neřadilo k apokalyptickým hnutím, jež by za svůj hlavní konstitutivní fundament považovalo a označovalo dobrovolnou chudobu. Přesto se myšlenka dobrovolné chudoby v husitské apokalyptice na mnoha místech vynořuje a je jedním z pilířů *ouillage mental* husitských ideologů, jež zde můžeme omezit na husitské (ale jak jsme viděli i předhusitské) apokalyptiky, pokud však označení „apokalyptik“ přičkneme širší vymezení.

V apokalyptickém výkladu Mikuláše z Pelhřimova možná trochu překvapivě chybí argumentace a polemiky o přípustnosti nebo spíše nepřípustnosti světského panování a světského vlastnictví v církvi (*dominium civile, possessio secularis*), což byla intenzivně probíraná témata nejen ve spisech Jana Viklefa, v počátcích husitského hnutí, když se formuloval obecný program reformy, ale také na basilejském koncilu. Biskupec sám se tomuto tématu obšírně věnoval ve své polemicky pojaté *Táborské kronice*, již začal sepišovat po bitvě u Lipan. Jedním z možných vysvětlení je, že Biskupcův *Výklad na Apokalypsu* nebyl spisem polemickým, argumentačním, ale spíše „sebeinterpretativním.“ Biskupec zde neshromažďoval právní a teologické důkazy, aby obhajoval „táborskou pravdu“, nýbrž bral táborské postoje za již vyřčenou danost, kterou dále interpretoval v rámci apokalyptického scénáře. V otázce světského panování a vlastnictví kněží mělo husitství od začátku jasno, což se projevilo i ve formulaci čtyř pražských artikulů. Mikuláš z Pelhřimova v *Táborské kronice* vylíčil, jak již při shromáždění „na horách“, k nimž docházelo od jara do podzimu 1419, bylo všemu lidu zvěstováno, že „kněží namají držet pořadem práva občanského (*titulo iuris civilis*) polnosti, platy a světská dědictví ani statky vládnout (*nec civiliter dominari*)“. Dále bylo dle Biskupcova svědectví hlášáno, že desátky nemají být stanoveny povinně, „nýbrž, že věřící křesťané mají svým kněžím, kteří se horlivě a účinně starají o jejich spásu, potřeby věrně poskytovat (*necessaria fideliter ministrare*), ne podle zvyku židovského nebo podle Konstantina, nýbrž podle zřízení Ježíše Krista a učení evangelického.“ Církevní majetek se tedy měl omezit na poskytnutá životní *necessaria*, jež neměla být vlastněna, ale užívána.

---

1896, díl 3, s. 191n.; TÝŽ, *Triologus*, (ed.) G. V. Lechler, Oxford 1869, s. 390. Viklef vnímal svět jako blížící se konec šestého a posledního věku; Satan v podobě papeže a jeho sekty byl vypuštěn na svět již počátkem 13. století. V Apokalypse prorokované *solutio Sathane* se tedy již začalo projevovat počátkem 13. století, mimo jiné novotami v církvi, jako bylo uvedení nových žebrařských řádů, nová doktrína zpovědi nebo nové pojetí eucharistické svátosti. Na rozdíl například od Viléma ze St. Amour tedy Viklef v žebrařských řádech viděl pouze jedno ze znamení a faktorů blížícího se konce, tedy ne znamení hlavní a jediné – JAN VIKLEF, *De solutione Sathane*, in: *Polemical Works in Latin*, díl 2, (ed.) Rudolf Buddensieg, London 1883, s. 395–400, s. 395. Přesto se Viklefův názor na mendikanty postupně vyprofiloval do jasných kontur. Většinou je nazýval *pseudofrateres* a zdůrazňoval jejich spojení s ďábelskými silami. Ve fragmetu *Descriptio fratris* o mendikantech dokonce mluvil jako o ďábově inkarnaci – JAN VIKLEF, *De mandaciis fratrum*, in: *Polemical Works in Latin*, díl 2, s. 405; TÝŽ, *Descriptio fratris*, s. 408; TÝŽ, *De ordinacione fratrum*, in: *Polemical Works in Latin*, díl 1, (ed.) Rudolf Buddensieg, London 1883, s. 88n., zde s vysloveným odvoláním na Viléma ze St. Amour a Richarda Fitz-Ralpha (s. 92). Dále srov. PENN SZITTYA, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton 1986, s. 166n.

Žít duchovenstvo mělo v „domech nadačních, jsou-li podle obyčeje evangelického příkladně řízeny („in domibus dotationum more evangelico si sunt exempla residerere“). Ideál *usus pauper* tedy znovu našel svou aktualizaci. Kněží se podle výzvy z roku 1419 měli dobrovolně vzdát „všeho nároku na světské panování“ a vrátit se k evangelické chudobě. Zazněl zde již také náznak budoucí hrozby: nárok na světské panování měl být prostě odstraněn a odňat („titulo civilis domini simpliciter subtracto et ablato“).<sup>35</sup>

Myšlenka chudoby se v Biskupcově *Výkladu na Apokalypsou* objevuje v několika základních kategoriích, které mezi sebou nemají jasně vymezenou hranici, mnohdy mohou splývat, nebo se částečně překrývat. Ideál chudoby se tradičně vynořil, pokud byla řeč o následování Krista a apoštolů, o boji proti silám Antikrista, o nutnosti potlačit etický protiklad chudoby, tedy hrabivost a lakotu (*avaritia*) a na ní navázané nectnosti v soudobé církvi, tedy simonii, kupčení se svátostmi, přílišnou nádheru, nadměrný majetek a *dominium* v církvi obecně. Ubohost a chudoba těla byly dávány do protikladu s chudobou duše.<sup>36</sup>

Zastřešujícími pojmy všech těchto situací byly ideál *ecclesia primitiva*, s ním související koncept *paupertas evangelica* a aktuální, definitivní boj proti silám Antikrista. Již nyní lze ale říci, že přes veškerý eschatologický význam, který i husitství ve svých jednotlivých etapách přikládalo dobrovolné chudobě a odřeknutí se soukromého majetku, nebyl „boj za chudobu“ společenství základním ideologickým prvkem husitské apokalyptiky. Důležitějším problémem než nastolení ideálního společenství s konstitutivním základem dobrovolné chudoby, a to i v apokalyptickém kontextu, byla pro Mikuláše z Pelhřimova nutnost boje proti bohatství církve a celkově proti neřestí lakoty (především kněžím). Nárůst chamtivosti a lakoty ve světské i sakrální sféře vnímal jako jeden ze základních ukazatelů, že se blíží, resp. že nastal, čas boží pomsty, ať vykonané zásahem samotného trestajícího Boha, nebo jeho pozemským vyvoleným vojskem, tedy husity.<sup>37</sup> Boj proti bohatství v církvi a proti neřestí lakoty byl v Biskupcově myšlenkách takřka neoddělitelný od návratu k ideálu prvotní chudobné církve. Předobraz prvotní církve, postavené u Mikuláše z Pelhřimova jako v tábořské komunitě obnovený, nebo

<sup>35</sup> JOHANN DE LUKAVECZ, NICOLAUS DE PELHRZIMOV, *Chronicon Taboritarum*, (ed.) Konstantin Höfler, *Geschichtschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen*, díl 2, FRA, *Scriptores VI*, Wien 1865, s. 478. Užívám překladu z *Výbor české literatury doby husitské II*, Praha 1964, s. 260. Ke vztahu Biskupcova svědectví a datace prvních formulací čtyř artikulů F. ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 2, s. 96n.

<sup>36</sup> *Super Apocalypsim*, rkp. ÖNB Wien, Nr. 4520, f. 217r (ad Apc 14, 6–7): „Omnes heu timent plus pauperitate corporis quam anime, plus ne desolanter ab hominibus quam a Deo, plus carceres et vincula adversariorum quam inferni tormenta plus infirmitates, apostemata quam peccata, que mortificant animam; et sic non timent Deum.“ Srov. JAKOUBEK ZE STRÍBRA, *Výklad na Zjevení*, díl 1, (ed.) František Šimek, Praha 1932, s. 118, „[Bůh] připojuje chudobě bohatství, totiž duše (...) odjímaje bohatství tělesné, dává bohatství duše.“

<sup>37</sup> *Super Apocalypsim*, f. 227r (ad Apc 14, 15–16): „Quodcumque enim peccatum pre oculis nostris volvimus, inveniemus, quia illud maturavit ad messem, ut metatur. Respice populi statum et officia, quomodo primum avaritia crescit undique in officialibus et in subditis eorum, qui querunt propugnacula, castra, civitates, ut habeant etc., cum magno studio et cupiditate (...) usque ad maximum omnes avaritiam sequuntur, et nulli avari parcere volunt, insatiabile cor sicut infernum habentes. [...] Item gula, superbia populi, crudelitas etc. magna peccata maturescunt et non est plaga, que radicem evellat in corde profundatam, nisi miserit Dominus suam falcem. Videntes ergo multiplicata mala in terra, fideles clamant ad Deum et ad angelum magni consilii, ut mittat vindictam, que removere posset talia mala; dicentes in persona angeli Mitte falcem tuam et mete, quoniam aruit messis terre.“

obnovující se živoucí ideál, se neoddělitelně spojil s reálnou husitskou ideologií násilné i duchovními zbraněmi prováděné reformy církve, tedy probíhajícím bojem proti církevnímu bohatství a celkově proti systému římské církve.

Od dob Řehoře Velikého zaujala pozici hlavního křesťanského hříchu pýcha (*superbia*), považovaná mnohými v návaznosti na Řehořovy úvahy za zřídlo a pramáti všech ostatních hříchů. *Avaritia* přesto nikdy neztrácela svou důležitost mezi hlavními křesťanskými nectnostmi (již ve 4. století například biskup z Verony Zeno nebo Gaudentius z Brescie a další považovali za kořen všech neřestí právě lakotu a chamtivost). Od 11. století se zejména mezi sektami, v nichž základ tvořily dobrovolná chudoba a následování Krista, stále více ozývaly hlasy, označující hamiznost po penězích a pozemských statcích za největší nectnost své doby, proti níž bylo třeba bojovat, přičemž ne vždy byla v těchto hnutích na první pohled patrná výraznější eschatologická konotace. V učení těchto záhy většinou heretizovaných skupin chudoba již nebyla pojímána jen jako ctnost a příkladný projev života, vedeného podle evangelického vzoru, nýbrž se stala bezpodmínečným závazkem pro všechny duchovní a pro celou církev.<sup>38</sup> Hlasy po reformě v církvi obecně směřovaly zejména proti jejímu přílišnému majetku, ať již bylo či nebylo použito eschatologické argumentace a apokalyptického schématu.

U Mikuláše z Pelhřimova se na mnoha místech pradávna nectnost pýchy přímo napojovala na hřích lakoty a hrabivosti. Ke spojení *superbia-avaritia* pak byla do eticko-morální opozice položena linie *humilitas-paupertas*. Chudoba a pokora nabyly v této dualistické kontrapozici ctností (strany dobra, tedy Krista a jeho následovníků) a hříchů (strany zla, tedy Antikrista a jeho přívrženců) explicitně vyjádřeného významu zbraně, pomocí níž měl být v závěrečném apokalyptickém boji poražen a zničen Antikrist, „per humiles et abiectos superantur superbi et deiciuntur huius mundi potentis. [...] Ecce hoc figuratum est, quod per pauperes et abiectos superabitur peccatum Antichristi et extirpabitur sua generatio.“<sup>39</sup>

### Svět, tělo a lakota – koláž ďábelských sil u Mikuláše z Pelhřimova

Chudoba, ve smyslu materiálního nedostatku majetku, nebyla v apokalyptickém spise Mikuláše z Pelhřimova označena za ctnost samu o sobě. Tato kategorie byla Biskupcovi zřejmě cizí. To, že byl někdo chudý (nejčastěji nedobrovolně) pro něj ještě neznamenalo jednoznačnou naději na spásu. Bohatství na druhou stranu, pokud se nejednalo o bohatství kněží a prelátů, automaticky nevedlo k zatracení. Chudí, stejně jako bohatí, pokud nebyli nadáni pokorou a ochotou následovat Krista, byli součástí mystického těla Antikristova. Patristická literatura již od dob svatého Augusti-

<sup>38</sup> KARL BOSL, *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gessellschaft*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, svazek 294, č. 5, Wien 1974, s. 16. Autor ve studii uvádí i kontext celkových společenských změn, jež vedly k zintenzivnění spojení hnutí chudoby, Kristových chudých a církevní reformy.

<sup>39</sup> *Super Apocalypsim*, f. 233r, 234r. Duální struktura textu, kde stranu dobra zastupují chudoba a pokora, je rovněž patrná v *Super Apocalypsim*, f. 238r–v (ad Apc 15, 4): „Quis non timeat, videns tuas vias / iustas et veras, qui malum et transgressorem derelinquis, et adheres iustis, ad illos veniendo, donans angelos, et eligis homines, abicis superbum et potentem, et exaltas humilem et pauperem, percutis sanum et sanas infirmum, vivificas et mortificas.“

na<sup>40</sup> diskutovala etický a morální rozdíl mezi bohatstvím, tedy vlastněním majetku, a lakomstvím či hrabivostí (*avaritia*), jež byla v husitských očích jedním z nejzákladnějších hříchů, což platilo nejen pro církevní, ale i světské prostředí. Chudoba nebyla v Mikulášově systému hodnot vyzdvihovanou ctností v takové míře, jako byla *avaritia* zatracovanou neřestí, již bylo nutno vykořenit všemi prostředky. Mikulášův výklad na Apokalypsu byl zcela jasně a logicky ovlivněn dobou svého vzniku, tedy tím, že byl sepsán v realitě pozdně husitského Tábora, kdy se počáteční radikální eschatologii a apokalypticismem nabitá atmosféra již pomalu měnila do stereotypu válečné každodennosti s potřebami a starostmi o nasycení a materiální zajištění. Chudoba komunity (ne jednotlivce) a jejich obyvatel, kdy by majetek společenství byl omezen jen a jen na zcela nejnütnější životní potřeby, nebyla tedy pro Mikuláše z Pelhřimova ani z ideologického hlediska prioritou. Tím se odchyloval od identifikačního vzorce, vytvořeného předešlymi radikálními evropskými apokalyptickými hnutími, jež byly ovlivněny fatalismem františkánů spirituálů nebo obecněji interpretacemi teologie dějin Jáchyma z Fiore. Pokud by svůj apokalyptický spis napsal Biskupec o několik let dříve, v době eschatologií naplněného fanatismu, duchovní realita, kterou by odrážel, by zřejmě byla jiná nejen v naléhavosti očekávání konce pozemské historie světa, ale i v oblasti postoje k eschatologické funkci majetku a dobrovolné chudoby. Možností, jak vysvětlit absenci myšlenky radikálního odvržení majetku v soukromé i společné sféře, je konstatování, že Biskupec se do značné míry inspiroval ve spisech předhusitských reformátorů (myšlenkově mu byl velmi blízký Matěj z Janova) a samozřejmě rovněž ve spisech Viklefa. Jak bylo výše řečeno, Viklef, Janov a další autoři, které Biskupec využíval jako inspiraci, byli silně protimendikantsky zaměřeni, a koncept radikální františkánské chudoby tedy s ideálem prvotní církve nespojovali.

V pozadí Mikulášových názorů ohledně chudoby a majetku, chápaných jako ctnosti a nectnosti, je tedy mimo jiné možné spatřovat inspiraci spisy Jana Viklefa, ačkoli se na něj přímo neodvolával. Viklef nepovažoval bohatství za automatickou cestu k zatracení (v oblastech mimo církevní majetek), cestou do pekla bylo, když „bohatý nepodaroval žebráka u svých dveří, byl lakomý, pyšný a rozkošnický“.<sup>41</sup> Žebrota a nuznost v materiálních potřebách nebyla pro Viklefa na druhou stranu ctností sama o sobě, ale trpělivé snášení chudoby ano. Pokud tedy chudoba nebyla sama o sobě pro Viklefa (a rovněž pro Biskupec) ctností, jinak pohlížel na chudobu evangelickou, kterou hodnotil velmi vysoko. *Paupertas evangelica* ale neměla za základ prostý nedostatek majetku, spočívala v pokorné a dobrovolné rezignaci na *temporalium civilitatem* a v přistoupení ke společně sdílenému majetku.<sup>42</sup> Evangelická chudoba byla závazným vzorem pro všechny (*cuiuslibet christianus*), tedy nejen pro církevní kruhy. Viklef však počítal s různými

<sup>40</sup> Na Augustina se obrátila římská aristokratka Proba, jež zdědila velké bohatství, s dotazem, zda-li se kvůli svému nově nabytému bohatství proviní hříchem hrabivosti (*avaritia*). Augustin Probě odpověděl, že aby se ubránila hrabivosti a lakotě, nemusí se nutně vzdát svého majetku a luxusu, pokud je však odstraní ze svého srdce – AUGUSTIN VON HIPPO, *Epistulae*, (ed.) A. Goldbacher, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44, Wien–Leipzig 1904, s. 53n. Jak již bylo řečeno, podobné rozborly na téma, zda je bohatství samo o sobě hříšné či nikoli, byly v patristice i raném křesťanství celkem běžné, Augustin nebyl v tomto ohledu výjimkou.

<sup>41</sup> JAN VIKLEF, *Sermones*, díl 1, (ed.) Johann Loserth, London 1887, s. 224. K tomu srov. ANNE HUDSON, *Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his Followers*, in: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, hrsg. von František Šmahel, München 1998, s. 47.

<sup>42</sup> JAN VIKLEF, *De civili dominio*, III, (ed.) Johann Loserth, London 1903, s. 89, 130, 150–151.

stupni jejího naplnění v různých společenských kruzích, „unde mediis paupertatem evangelicam oportet sacerdotem Christi habere, infirmam autem persona layca, sed altissimam contemplativi“.<sup>43</sup>

Postoj k touze po majetku, k hrabivosti, byl zpravidla (ne ale vždy) obecně určen vztahem k pozemským statkům a k materiálnímu světu, jeho oceněním či ztracením. V apokalyptickém spise Mikuláše z Pelhřimova se nectnost, *avaritia*, většinou vyskytovala přímo v souvislosti či ve společnosti takových kategorií jako *dyabolus*, *mundus*, *corpus*. Vše tělesné, materiální, vše, týkající se pomíjivého materiálního světa, tedy u Biskupce bylo zařazeno do zcela negativního okruhu, který byl spojen s konceptem Antikrista a ďábla. Biskupec měl jasno v tom, že kdo je nakloněn pozemským statkům a pomíjivému světu, pokud nepodstoupí pokání, bude ztracen.<sup>44</sup> U Mikuláše tak hřích, svět, tělesnost a touha po majetku tvořily jednotu, jež byla v dualistickém konceptu, charakteristickém pro apokalyptické texty, postavena do protikladu ke spirituálním hodnotám.<sup>45</sup> Kontrapozice materiálního, tělesného a pomíjivého na jedné straně a duchovního a věčného na straně druhé se ve středověké exegezi postupně stala stereotypem apokalyptických schémat a spis Mikuláše z Pelhřimova tedy mohl navázat na předešlou tradici.

Již zmiňovaný Petr Jan Olivi, jenž ke konci 13. století z postoje vůči striktně vymezené evangelické chudobě vytvořil určující měřítko příslušnosti k eschatologicky pojaté skupině vyvolených a ve svých spisech jasně vyplnil eschatologické spekulace myšlenkou chudoby, viděl v chudobě a v odklonu od materiálního světa možnost, jak se ochránit před herezí (tou mu v tomto případě byla šířící se aristotelská filozofie) a před svody a propadnutím světským hodnotám. Podle Olivioho milovník chudoby nemohl již z principu pozitivně ocenit hodnoty tělesného a pomíjivého světa, nemohl tak jimi být zlákan a ošálen, neboť vše dočasné bylo pro něj zcela nicotné.<sup>46</sup> Chudoba měla být podle Olivioho světlem víry, v přílišném obdivu a přilnutí ke společnému i osobnímu bohatství viděl základ Antikristovy sekty. Mikuláš Biskupcovi sice ze zřejmých důvodů neleželo na srdci šíření aristotelské filozofie, v postoji ke smyslovému, materiálnímu světu byl ale ještě radikálnější. Zatímco Olivi zatracoval vše materiální a dočasné jako zcela nicotné, Mikuláš spojoval materiální svět s amorfní a abstraktní podobou Antikrista.<sup>47</sup> V bohatství a materiálních hodnotách viděl i Biskupec semeno, z něhož byl zrozen Antikrist. Rovněž *amatores mundi*, ti, kdo dávali přednost pomíjivým materiálním skutečnostem,

<sup>43</sup> JAN VIKLEF, *De civili dominio*, III, s. 151.

<sup>44</sup> *Super Apocalypsim*, f. 231r (ad Apc 14, 19a): „quod Dominus omnes reprobos, qui terrena diligunt, si non penituerint, dampnabit“.

<sup>45</sup> *Super Apocalypsim*, f. 236v (ad Apc 15, 3): „Victoriam ergo Dei filiorum super peccatis, carne, mundo et dyabolo.“

<sup>46</sup> PETR JAN OLIVI, *Questiones de perfectione evangelica*, q. 8, s. 104: „Sed amator paupertatis huius non potest esse conquisitor curiosus aut aestimator saeculi ac per hoc nec ex elementis mundi decipi, cum omne temporale aestimet tamquam nihil, nisi forte falso nomen et speciem huius professionis sibi vendicat.“ Obecný rozbor Olivioho *Questiones de perfectione evangelica* podala SUSANNE CONRAD, *Franziscanische Armut als Heilsgarantie. Das Zusammenspiel von Vita evangelica und Apokalyptik im Armutsverständnis des Petrus Johannis Olivi*, in: In proposito paupertatis: Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelodern, hrsg. von Gert Melville, Annette Kehnel, Münster 2001, s. 92n.

<sup>47</sup> *Super Apocalypsim*, f. 265r, 276v: „veni et ostendam tibi dampnationem, id est causam dampnationis meretricis magne, id est vanitatis mundane vel Antichristi (...) per bestiam Antichristus, dyabolus et mundus significatur“.

byli pro Mikuláše následovníky Antikrista. Zbavení se náklonnosti k pozemskému světu nabylo v Mikulášově spise i eucharisticko-mystické souvislosti. Jen ten, kdo se zcela oprostil od materiálních hodnot, mohl mít účast na těle Kristově.<sup>48</sup>

Součástí invariantní struktury radikálně laděných apokalyptických spisů byl dualismus duchovních a materiálních sil a hodnot.<sup>49</sup> Rovněž Jakoubek ze Stříbra, když mluvil o celkové krizi šestého věku církve, jenž byl charakterizován působením Antikrista, za jeden z hlavních znaků nastolené společenské a duchovní temnoty označil skutečnost, že „nebeské věci méně se milují a hledají, ale zemské více a prvnie místo mají v srdci člověka, více těch věcí, které sú světa, jsúce pilní, nežli nebeské milujice“.<sup>50</sup> Spirituální element měl ale v poslední fázi světa znovu zvítězit nad tělesným. Pomocí apokalyptické rétoriky lze tento klasický model středověkého asketismu popsat tak, že skupina vyvolených, kteří se vymezují proklamovaným příklonem k duchovním hodnotám, resp. odklonem od tělesného světa a jeho pomíjivých statků, byla v konečném boji předurčena k vítězství nad zatracenými, kteří zvolili cestu preferující materiální hodnoty a radosti vezdejšího světa. U Mikuláše byl svět (*mundus*) obecně v eschatologické rovině uvažování spojen s obrazem Antikrista: „Per bestiam Antichristus, dyabolus, et mundus significantur.“<sup>51</sup> *Mundus* nebo také *vanitas mundi*, *gloria mundi* či *amatores mundi* stáli v Mikulášově systému zpravidla v přímém spojení s lakotou, pýchou, lpěním na bohatství, hýřivostí, tedy s neřestmi, jež byly vždy spojovány s působením Antikrista. Ďábel a vezdejší svět ale nebyly v českém prostředí spojeni v jednotu až husitskou apokalyptikou. Podobný tón byl patrný i v předhusitských apokalyptických výkladech, v nichž se na nejednom místě lze dočíst, že „dyabolus princeps huius mundi“.<sup>52</sup> Zavržení světa a jeho spojení se silami ďábla tvořilo jeden ze základních rysů apokalyptických textů evropské a české tradice (například *Glosa ordinaria*, *Aser pinguis* Huga ze St. Cher, *Cognovit Dominus* Mikuláše Gorrana).<sup>53</sup> Spojení Antikrista, ďábla, těla a pozemského světa ale nebylo ani v českém prostředí charakteristické pouze pro čistě apokalypticky zaměřené spisy, ačkoli bylo přirozeně vnímáno v eschatologickém kontextu, neboť všechny tyto články obrazně otevíraly brány pekelné a vedly k zatracení.<sup>54</sup> Kořeny tohoto řetězce je ale nutné hledat i mimo apokalyptiku, a sice v asketismu, který byl vlastní středověké religiozitě, a rovněž nelze zapomínat na myšlenkovou linii celkového pohrdání pomíjivým světem, *contemptus mundi*.

<sup>48</sup> *Super Apocalypsim*, f. 243r.

<sup>49</sup> Například PETR JAN OLIVI, *De altissime paupertate*, s. 86, 105. Jak již bylo výše několikrát řečeno, Oliví viděl v chudobě a v eschatologickém vývoji dvě neoddelitelné kategorie.

<sup>50</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 1, s. 269. Další ze znaků otevřeného působení Antikrista Jakoubek viděl například v popírání reálné přítomnosti Krista v eucharistické svátosti.

<sup>51</sup> *Super Apocalypsim*, f. 276v.

<sup>52</sup> *Commentarius in Apocalypsin Johannis*, rkp. ÖNB, Nr. 4208, f. 88r, sepsán v Praze roku 1411.

<sup>53</sup> Z českého prostředí za všechny uvádím alespoň příklad z textu, jenž byl původně mylně připsán Janu Husovi – *Sermonum Ioannis Huss Ad populum Tomus tertius*, Straßburg 1525, f. IVv: „qui in mundo est, id est spiritus malignus, qui habitat in hominibus mundanis, id est membris Antichristi. [...] Ipsi, scilicet de parte horum qui spiritum dei non habent, et qui sunt de parte Antichristi, de mundo sunt, id est de numero eorum, qui terrena sequuntur.“

<sup>54</sup> *Apologia Verae Doctrinae eorum qui vulgo Waldenses vel Picardi appellantur. Retinuerant enim Johannis Hussitae doctrinam cum Scripturis sanctis consencientem*, Vitebergae 1538: „Armaturam spiritus, bellaturis esse per necessariam, adversus Diabolum, Mundum, carnem, Antichristum, atque adeo adversus portas inferorum, daemonumque insidias.“

V této souvislosti se opět v Biskupcově komentáři vynořila spojitost s ideálem prvotní církve, kdy sláva vezdejšího světa neměla žádný význam, tehdejší křesťané svodům světa ani bohatství nepodléhali a naopak *gloria mundi* byla všemožně, slovem i činem potlačována. V prvotní církvi, jakožto v předkládaném ideálu, byla přílnavost k vezdejšímu světu zcela uhašena, láska k materiálnímu bohatství či lakota neměly v té době žádné místo.<sup>55</sup> *Regnum huius mundi*, tedy všezahrnující materiální svět, neoddělitelný u Mikuláše od působení ďábla a Antikrista, „quia mundus, caro, dyabolus impedit in perfecta laude, devotione“, odvádí chudé i bohaté křesťany různými způsoby od uctívání Boha, od modliteb, od naslouchání kázáním. Mikuláš z Pelhřimova se ale, jak vyplývá z jeho spisu, smířil s realitou a tento stav považoval za danost, jež bude trvat až do konečné porážky Antikrista. Tu očekával tradičně na konci šestého věku církve. Po ní měla následovat doba klidu a míru, doba duchovní volnosti, nikoli však materiální hojnosti. *Ecclesia primitiva* mohla Biskupcovi sloužit i jako eschatologický model, sedmý věk se v jeho systému od minulého ideálu nijak zásadně nelišil a nepřesahoval ho v evangelické dokonalosti. Návrat k ideálu tu do značné míry splynul s obrazem posledního pozemského stadia eschatologického vývoje.

Pro Mikuláše z Pelhřimova, pokud se pohybujeme v diskurzu husitské apokalyptiky, byla tábořská komunita pokusem o obnovení prvotní církve, zde však již eschatologicky zaměřené, bojující aktuálně proti zlu, které šířil Antikrist. V tomto kontextu je nutné chápat i Biskupcovo pojetí majetkového uspořádání, chudoby a bohatství. Náklonnost k materiálním a pomíjivým hodnotám, chamtivost a lakota, to vše bylo pro Biskupce dílem Antikrista. V prvotní církvi ani v eschatologicky pojatém modelu ideálního uspořádání, jež mělo nastat po porážce Antikrista, neměly tyto elementy žádné místo. Biskupcem líčený apokalyptický boj, který vedli husité proti silám zla, byl bojem za reformu církve (opět připomeňme, že reforma tu měla silný eschatologický náboj) a proti jejímu bohatství. Byl to zároveň boj za obecné obnovení ideálů prvotní církve, tedy i za obnovení chudoby, jako jedné z jejích základních hodnot a ctností. Cesta vykořeneň církevního bohatství a smetení jejího majetku z povrchu země byla v Mikulášově apokalyptickém systému interpretována jako jediná možná a jediná správná v boji proti Antikristu, jehož mimo jiné ztotožnil se všemi materiálními, tělesnými hodnotami světa. Jen tak mohla být na zemi opět nastolena chudá a pokorná církev, následující chudého Krista (*vir pauperissimus*) a směřující do eschatologického klidu a míru sedmého věku a poté do věčné blaženosti.

Táborskou komunitu Mikuláš Biskupec na mnoha místech připodobnil společenství prvotní církve. Tato podobnost neměla být naplněna pouze v rovině boje a porážky Antikrista, nýbrž také obnovením modelu vlastnického uspořádání. V hledání odpovědi na otázku po roli majetku a vlastnictví v prvotní církvi mohl Biskupec navázat jednak na obdivovaného Viklefa, ale také na předhusitské teoretiky, jako byl Matěj z Janova. Biskupec v řešení tohoto problému přitom nebyl nijak radikálnější než Janov. I v jeho očích byla v ideálním uspořádání, jež by odpovídalo prvotní církvi, nutná rezignace na osobní majetek, společné vlastnictví však bylo zachováno. Tento model ostatně nebyl na Táboře žádnou novinkou, nýbrž měl tradici již od počátku existence komunity. V Biskupcově ideální vizi nebyla připuštěna chamtivost ani jakékoli zneužívání světských statků, na druhé straně však nijak explicitně nemluvil o omezování

<sup>55</sup> *Super Apocalypsim*, f. 154v, 277r.



majetku komunity pouze na nutné životní potřeby. Naopak, materiální zisky plynoucí z husitských výprav obhajoval jako nutné.

I Jakoubek ze Stříbra ve svém *Výkladu na Zjevení* použil model porovnání prvotní chudé a pokorné církve s církví soudobou, již se nerozpakoval spojit právě na základě přílišné přilnavosti k pozemským statkům s obrazem zkaženého Babylonu.<sup>56</sup> Dobrovolně zvolená chudoba byla pro Jakoubka jedním ze základních faktorů i v úvahách o uspořádání světa a soudobé církve. Pokud své myšlenky vsadil do dualistických struktur apokalyptické rétoriky, pak na jedné straně stáli následovníci Krista a jeho chudoby a na straně druhé přívrženci selmy, kteří byli naplněni lakomstvím a touhou po majetku.<sup>57</sup> Chudoba je ale podle Jakoubka člověku užitečná, ačkoli si ji sám nezvolil, a tudíž není jeho ctností, nýbrž sociální daností. Chudí mají pokorně a dobrovolně snášet svůj úděl, „neb sau dědicové království nebeského, jakož die Kristus: „Blahoslaveni chudí duchem, neb jich jest království nebeské.“<sup>58</sup>

Jan Viklef byl pro husity inspirací v tom, že církev má být za přispění světské moci zbavena všeho svého pozemského majetku a vrácena původní chudobě. Za předlohu mohl sloužit také model vlastnictví, jež Viklef přisoudil prvotní církvi. Již před rokem 1407 někdo s největší pravděpodobností přivezl do Čech spis *De civili dominio*, v němž Viklef vykreslil portrét *ecclesia primitiva*, včetně otázky vlastnictví v tomto společenství. Vyloučeno bylo veškeré osobní vlastnictví, neboť toto zabraňovalo dokonalému následování Krista.<sup>59</sup> Pouhou negací majetku Viklef nepovažoval za cestu k duchovní dokonalosti, komunita tedy netrpěla nouzí, materiální statky byly ale ve společném vlastnictví, „erat illis omnia communia“. Všichni si byli rovni, nebylo chudých ani bohatých.<sup>60</sup> Hmotné statky se přerozdělovaly (*dividebatur*) každému podle jeho potřeby, což vyloučilo vznik jakýchkoli okamžitých přebytků v rukou jednotlivce.

Kádě, do nichž odkládali příchozí na Tábor svůj osobní majetek, vznikly v počáteční adventistické a chiliastické fázi husitství jako projev bezprostředních apokalypticko-eschatologických očekávání (zbavení se všeho materiálního, tělesného a tíživého před nastolením posledních událostí světa, rituální přihlášení se ke skupině vyvolených). Také Mikuláš Biskupec hojně své čtenáře či posluchače ujišťoval, že veškeré materiální statky se v rámci komunity okamžitě přerozdělují, a tudíž nejsou využívány ani zneužívány k osobnímu užítku. Biskupec se ale již dávno vzdálil fatalismu husitských chiliastů a v otázce vlastnictví a majetku navazoval na jiné tradice. Když sepisoval svůj apokalyptický výklad, měl zjevně před očima podobný model uspořádání prvotní církve jako Matěj z Janova či Viklef. Nikdo si pro sebe podle Biskupce nic nenechával, vše se odevzdávalo do společného jmění.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 1, s. 319.

<sup>57</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 2, s. 555–556.

<sup>58</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 1, s. 118.

<sup>59</sup> JAN VIKLEF, *De civili dominio*, III, s. 78.

<sup>60</sup> JAN VIKLEF, *De civili dominio*, III, s. 79.

<sup>61</sup> *Super Apocalypim*, f. 288r (ad Apc 17, 17): „Nam prout nostri bellatores hec, que communiter acquirentes per bellum dividunt.“ *Super Apocalypim*, f. 283v (ad Apc 17, 14): „[nostri bellatores] avaritiam omnem fugiunt et pauperem vitam Iesu Christi amant“.

„Generalis ecclesie reformatio in electis“<sup>62</sup>

Mikuláš z Pelhřimova, stejně jako předešlí citovaní autoři apokalypticko-eschatologických spisů, ať husitští, loldardští nebo více než sto let před husity františkánští, měl před očima stále živý ideál prvotní církve. Působením Antikrista byla ale *ecclesia primitiva* postupně zkažena a přeměnila se na *ecclesia carnalis* nebo také *congregatio pseudoapostolorum*, ovládané chamtivostí, lakotnými duchovními, kteří propadli svatokupeckým obchodům, světskému majetku a pýše. Rozdíl mezi zmiňovanými hnutími, jež byly naplněny apokalyptickým radikalismem (a pokud husitství nahlížíme z perspektivy Biskupcova apokalyptického výkladu, pak je nutné ho za takové rovněž považovat), spočíval v radikální změně názoru na iniciátora reformy. Jáchym z Fiore a na něj navazující františkáni spirituálové se ještě zpravidla myšlenkově řídili paradigmatickým vnějším ohrožením církve, a tak „naděje“ na očistění a zničení zkažené *ecclesia carnalis* vkládali do zásahu nekřesťanské armády (Olivi očekával na konci pátého věku církve právě příchod cizí armády, jež měla zničit zkaženou a zesvětštělou církev). Jakožto duchovní hnutí, založené na intelektuální argumentaci, františkáni spirituálové ani na vlastní bojovou iniciativu přirozeně nemysleli, ačkoli, jak je vidět, i zde hrálo násilné potlačení a vykořenění příliš světské církve svou úlohu. V husitské apokalyptice tomu ale bylo zcela jinak. Mikuláš z Pelhřimova prezentoval husitské vojáky jako ty, kdo byli vyvoleni Bohem, aby provedli reformu, aby porazili Antikrista a vrátili církvi její původní, chudou a prostou podobu. Vzhledem k tomu, že bohatství v církvi, pramenící z lakotnosti a chamtivosti duchovních, bylo dílem Antikristovým, muselo být zcela zničeno, k čemuž byli vyvoleni právě husité. Bůh nejprve seslal dva „svaté kazatele“, tedy Jana Viklefa a Jana Husa, aby plamennými slovy vystoupili proti simonii a bohatství v církvi. Husité pak, navazující na Husova slova, sami provedli reformu a zbavili církev majetku. Podobně Biskupec argumentoval i úvodní pasáží své *Táborské kroniky*.<sup>63</sup> Husitský boj tak byl jednoznačně začleněn do apokalyptického schématu kosmologického boje dobra a zla. Mikuláš Biskupec, v obecném časovém rámci, vymezeném časově interpretativní zásadou *recapitulacio*, ve své apokalyptické postile připodobnil husity k apoštolům prvotní církve. Husité, stejně jako apoštolé, byli vyvoleni, aby vypudili ze světa zlo, aby potlačili síly Antikrista.<sup>64</sup>

Biskupec zde myslel v rámci obecných apokalyptických schémat, jež se během vývoje tohoto žánru vytvořily a vynořovaly se v různých mírných modifikacích. Biskupec (a před ním Jakoubek) spojil do jednoho pátý a šestý věk církve, tedy věk, kdy se Antikrist připravoval ke svému vystoupení, a věk jeho plné vlády. Byli tak přesvědčeni, že žijí v době, kdy církev pod vlivem Antikristovy moci dosáhla dna svých hříchů. Díky její nenasytosti, lakotě a touze po majetku se z ní stala *generalis ecclesie ruina*. V šestém věku, v rámci vítězství vyvolených ve velké bitvě s Antikristem, mělo dojít k obecné

<sup>62</sup> Tento titul jsem si vypůjčila z ARNALD DE VILLANOVA, *Expositio super Apocalypsi*, Arnaldi de Villanova Scripta Spiritualia, díl 1, Barcelona 1971, s. 106. Ačkoli tedy není vyňat z textů husitské apokalyptiky, přesto vystihuje naději a představy vlastní apokalyptickému myšlení Mikuláše z Pelhřimova. Představa obrody církve a společnosti prostřednictvím vymezené skupiny vyvolených tvořila jednu ze základních invariant ve struktuře apokalyptických textů.

<sup>63</sup> *Super Apocalypim*, f. 184r (ad Apc 13, 3), f. 245v (ad Apc 16, 2), f. 254v–255r (ad Apc 16, 12). Srov. NICOLAUS DE PELHRZIMOV, *Chronicon Taboritarum*, s. 476n.

<sup>64</sup> *Super Apocalypim*, f. 228r (ad Apc 14, 17).

nápravě. Návrat církve k její chudobě znamenal konečnou porážku Antikrista a zároveň obecné *reformatio* církve. A husité byli podle Biskupce těmi „hrdiny v eschatologickém dramatu“, kteří byli Bohem vyvoleni, aby onu obecnou reformu církve vykonali.

### Hodie venenum infusum est

„Hodie venenum infusum est“, dnes byl vlit jed do církve, tato slova měl podle legendy zvolat na nebi anděl ve chvíli, kdy císař Konstantin předal papeži Silvestrovi světské panování nad Římem. Konstantinova donace se během středověku stala součástí legend a mýtů, a to jak v pozitivním, tak negativním smyslu.<sup>65</sup> Církevní reformátoři, ale i někteří kronikáři a světští autoři, pozastavující se nad stavem mravů v církvi, přirozeně do své argumentace zařadili mýtus negativní, tedy o andělském hlasu, hlásajícím, že Konstantinovo nadání znamenalo pro církev jed v žilách. Tento motiv se v evropské literatuře objevuje v hojnějším měřítku od počátku 13. století, jeho zařazení do souboru středověké literární (a reformní) topiky můžeme vidět v návaznosti na obecnou snahu o reformu církve, jež trvala již od gregoriánského období. Legenda o andělském hlasu z nebe, jenž ohlašoval vlití jedu, se vynořovala v různém kontextu a u autorů různých žánrů (v jedné z verzí legendy, církvi a Konstantinově donaci příznivé, hlas oznamoval vlití Ducha svatého). Variace na tuto legendu se objevila u Geralda z Walesu, v německy psaných skladbách Waltera von der Vogelweide, ve spisech jinak velkého obhájce papežství Alvara Pelagia (v druhé části jeho díla *Summa de statu et planctu Ecclesie*). Na počátku 14. století legendou o andělském hlasu podpořil svou argumentaci proti donaci Jan z Paříže, najdeme ji ale také například v kronice Jana z Winterthuru. Ten sice přiznal Konstantinovi původně dobrý úmysl (ostatně stejně jako mnozí další autoři, nevyjímaje Danta, jenž umístil Konstantina do Ráje), následky císařovy nadace však líčil ve velmi temných barvách.<sup>66</sup> Slovy o jedu vlitém do církve si povzdechl nad církevním majetkem také anonymní švábský minorita, když na konci 13. století sepsal svou kroniku, známou jako *Flores temporum*, která se stala jedním z klíčových textů, z nichž čerpala následující středověká historiografická produkce.<sup>67</sup> Negace Konstantinovy donace se brzy chopily také heretické skupiny. Legenda o jedu a andělském hlasu se vyskytovala například v evropské valdenské literatuře, proti Konstantinovu nadání podobně argumentoval i Arnold z Brescie.<sup>68</sup> Pro české předhusitské a husitské autory

<sup>65</sup> Přehledově k tématu GERHARD LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Berlin 1926, Vaduz 1965<sup>2</sup>.

<sup>66</sup> *Die Chronik Johannis von Winterthur*, (ed.) FRIEDRICH BAETHGEN, MGH – Scriptorum, Nova series III, Berlin 1955, s. 226n.

<sup>67</sup> *Flores Temporum seu Chronicon Universale ab Orbe condito ad annum Christi MCCCXLIX*, (ed.) MICHAELE EYSENHART, Lugduni 1743, s. 48. V Čechách je plný text *Flores temporum* zachován ve třech rukopisech: KAP Praha C 41; NK ČR Praha IV H 18; NK ČR Praha VII E 27.

<sup>68</sup> *Epistola fratrum de Italia ad quosdam conversos de haereticae pravitatis errore ad Sanctum Petrum in der Awe, ut non crederent sacerdotibus sed dicunt se esse veros Apostolorum successores*, in: IGNAZ VON DÖLLINGER (ed.), *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, Beiträgen zur Sektengeschichte*, díl 2, New York 1890, s. 356: „Istis vero altercantibus cum Silvestro, eadem nocte sequenti audita est vox de coelo dicens: hodie diffusum est venenum in ecclesia Dei, quam vocem Christi pauperes audientes audacius cepta perficiunt.“ Srov. *Errores haeticorum de secta Waldensium, Cod. S. Emmeram. Ratisb. X., 5. Saec. XV.*, I. VON DÖLLINGER (ed.), *Dokumente vornehmlich zur Ge-*

bylo nepochybně důležité, že legendu o andělském hlasu a o jedu vlitém do církve použil ve svých traktátech rovněž Jan Viklef.<sup>69</sup>

Konstantinova donace se stala také důležitým mezníkem v pojetí dějinných věků pro středověké apokalyptiky. Ostrá kritika Konstantinovy donace se ve 13. století objevila ve výkladech na Apokalypsou, jež vyšly z pera Huga ze St. Cher (*Aser pinguis* a *Vidit Iacob*).<sup>70</sup> Hugo pro posílení své argumentace použil právě legendu o Konstantinově donaci a jedu vlitém do církve.<sup>71</sup> Autor výkladu sice nepopíral, že by císař Konstantin jednal *ex instinctu Spiritu sancti*, dobrý úmysl se ale pokazil zásahem amorfních sil ďábla, „ideo dixi, quia diabolus procuravit dari Ecclesiae abundantiam temporalium“.<sup>72</sup> Při periodizaci jednotlivých věků v dějinách církve se Konstantinovo jméno u Huga ze St. Cher neobjevilo, čtvrtý věk byl ale vyhrazen pokrytectví *prelatorum, clericorum, religiosorum et laicorum*, přičemž největší ztráty utrpěla v tomto věku chudoba, „pauperas, iam omnino et aterte fere ubique percussa est“.<sup>73</sup>

Velký příznivec chudoby, jenž přihlášení se k radikální formě chudoby povýšil až na rozhodující eschatologický faktor, Petr Jan Olivi, kupodivu Konstantinovu donaci nijak zásadními slovy nezatržil a nebyla pro něj ani natolik výrazným mezníkem, aby v ní viděl počátek nové, horší a zkaženější epochy. Tato skutečnost přestane být nesrozumitelnou, pokud si uvědomíme, že Olivioho velký myšlenkový vzor, Jáchym z Fiore, například v jednom ze svých drobnějších děl, v *De Ultimis Tribulationibus*, vládu Konstantina Velikého označil za časový bod, kdy přestalo utrpení církve a započal čas míru. Jáchym v tomto dílku epochu od Konstantina do své současnosti dokonce přiřadil k sedmému věku církve! Rovněž v *Liber Concordiae* Jáchym pokonstantinovské období v církvi hodnotil velmi pozitivními termíny jako epochu velké církevní svobody.<sup>74</sup> Olivi majetek v církvi v době po Konstantinově donaci až do konce pátého věku považoval za nutnou součást uspořádání, jež bylo ale ve své podstatě dočasné, již od počátku šestého věku se církev měla začít vracet k ideálům evangelické chudoby a svého majetku se měla

schichte der Valdesier und Katharer, s. 306. Ke vztahu hnutí Arnolda z Brescie ke Konstantinově donaci G. LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, s. 175n. K dalším valdensky orientovaným autorům, u nichž se vyskytuje motiv legendy: NICOLAUS DE DRESDA, *Puncta*, (ed.) Romolo Cegna, Roma 1996, s. 116, pozn. 271.

69 JAN VIKLEF, *Tractatus de Ecclesia*, (ed.) Johann Loserth, London 1886, s. 317–318: „Quod, inquit, ecclesiastici temporalium habeant jurisdictionem forte non multum expedit et erat forte venenum quod legitur cecidisse in Ecclesia Dei tempore Constantini qui in iurisdictione sua dotavit ecclesiam.“ Srov. JAN VIKLEF, *De Potestate Papae*, (ed.) Johann Loserth, London 1907, s. 198.

70 Citačně se tu přidržím edice *Vidit Iacob*, zahrnuté do *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, díl 23, Parmae 1869, s. 325–511. Mikuláš Gorran v *Cognovit Dominus* ani Petr z Tarentaise v *Confitebor tibi* motiv Konstantinovy donace jako jedu vlitém do církve nepoužili, ačkoli v jiných případech z *Aser pinguis* a *Vidit Iacob* hojně čerpali.

71 *Vidit Iacob*, s. 430–431.

72 *Vidit Iacob*, s. 430–431.

73 *Vidit Iacob*, s. 394–395.

74 JÁCHYM Z FIORE, *De Ultimis Tribulationibus*, in: *Abbot Joachim of Fiore: The De Ultimis Tribulationibus*, in: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, (ed.) Ann Williams, Harlow 1980, s. 177: „Itaque quod a passione domini usque ad Constantinum magnum illud prelium gestum est in ecclesia quod legitur in Apocalypsi, labori sexte etatis asscribendum est. Et quod a Constantino usque ad presens pax fuit in ecclesia, quieti etatis septime attribuendum est.“ Srov. rovněž GIAN LUCA POTESTÀ, *Il Tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma–Bari 2004, s. 207n.

úplně vzdát. Pátý věk v Olivioho apokalyptickém vnímání časů tedy nezapočal s Konstantinovou donací, jeho počátek viděl v době vlády Karla Velikého a dalších panovníků z karolinské dynastie, kdy se církvi dostalo mnoha beneficií, bohatství a moci. V souvislosti s tím zcela upadla idea evangelické dokonalosti. Karolinskou dobu za mezník mezi epochami v dějinách církve, nahlížených z apokalyptické perspektivy, označil i Bonaventura, pro něj ale znamenala počátek šestého věku.<sup>75</sup> Ani mezi na františkánský řád vázanými autory apokalyptických výkladů nebylo tedy pravidlem, aby Konstantinova donace byla nahlížena jako zásadní vnesení zla do řad církve. Pro Mikuláše z Lyry znamenal Konstantin jednoznačně osvobození církve a základ jejího rozkvětu, „eccelsiae liberatio (...) secuta fuit ecclesiarum edificatio.“<sup>76</sup> Jedna z inspirací Mikuláše z Lyry, německý laický bratr františkánského řádu Alexander Minorita, jenž své *Expositio in Apocalypsim* sepsal ve 13. století, naopak viděl v době papeže Silvestra a císaře Konstantina okamžik, kdy byl svázán Satan a uvězněn na tisíc let.<sup>77</sup> Tisíciletou vládu svatých a Krista pak Alexander ztotožnil s pozicemi pokonstantinovské církve.<sup>78</sup> Opět se tedy ukazuje, že soudobá interpretace vizionářských a prorockých textů byla v naprosté závislosti na okamžitém kontextu, v němž se autor pohyboval, na politické situaci, mocenských silách a v neposlední řadě na osobních zájmech.

Husitská apokalyptika se ke Konstantinově donaci tak smířlivě nestavěla. Legenda o andělském hlasu a jedu vlitém do církve, popřípadě narážka na ní (*hodie venenum infusum est*), se stala jedním z *loci communes* mezi husitskými reformními autory. Sám Jan Hus, zřejmě v návaznosti na Viklefa, tento motiv ve svých spisech použil.<sup>79</sup> Andělský hlas oznamoval otrávení církve jedem majetku rovněž ve spisech Mikuláše z Dražďan<sup>80</sup> a tento motiv se objevil i v traktátu o papežské a císařské moci, připisovaném českým husitologickým bádáním vyslanci pražské univerzity u Kostnického koncilu, Janu Kardinálovi z Rejnštejna.<sup>81</sup> Slova legendy o jedu vlitém do církve ostatně zazněla i na basilejském koncilu, ve své argumentaci ji použili Petr Payne i Oldřich ze Znoj-

<sup>75</sup> DAVID BURR, *Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology*, *Collectanea Franciscana* 53/1983, s. 25n.

<sup>76</sup> NICOLAUS DE LYRA, *Sexta pars Bible cum Glosa ordinaria et expositione litterali et morali (...) super Apocalypsim*, Basileae 1508, f. 252r.

<sup>77</sup> ALEXANDER MINORITA, *Expositio in Apocalypsim*, (ed.) Alois Wachtel, MGH – Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 500–1500, díl 1, Weimar 1955, s. 412: „Tempore namque sancti Silvestri ligatus est diabolus in membris suis, id est in exterioribus persecutoribus, ne manifeste affligeret Ecclesiam.“ Dále srov. s. 343n.: „A tempore namque Constantini imperatoris, ubi dicitur, quod Christianis sol sive lumen fuisset ortum, quando episcopi coeperunt regnare super terram.“

<sup>78</sup> ALEXANDER MINORITA, *Expositio in Apocalypsim*, s. 431: „Et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis (Apc 20, 4). Sed post tempora Constantini imperatoris vixerunt et regnaverunt corporaliter et manifeste super terram.“

<sup>79</sup> JAN HUS, *De Ecclesia*, (ed.) Harrison Thomson, Praha 1958, s. 146–147: „quomodo tempore dotationis eccelsie audita est angelica vox in aere, quod hodie effusum est venenum in ecclesia sancta dei“.

<sup>80</sup> NICOLAUS DE DRESDA, Praha NK ČR, IV G 15, f. 6r–8v: „quod tempore donationis ecclesie audita est vox angelica (...) hodie effusum est venenum in ecclesiam sanctam Dei“, obdobně f. 30v–31r: „Tunc vox audita est in aere: hodie venenum infusum est ecclesie, ut patet in dicta Cronica.“ Dále srov. NICOLAUS DE DRESDA, *Puncta*, s. 63–64, zejména ř. 318n., s. 116, ř. 1908; NICOLAUS DE DRESDA, *Super Pater noster*, NK ČR, IV G 15, f. 80v.

<sup>81</sup> *Traktat und Gegentraktat über päpstliche und kaiserliche Gewalt, besonders bezüglich der Konzilien (1414)*, in: *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, hrsg. von HEINRICH FINKE, Paderborn 1889, s. 279.

ma.<sup>82</sup> Majetek v církvi považoval za jed i Milič z Kroměříže, avšak bez jiného názvu, jenž by odkazoval na legendu o andělském hlasu. Jakoubek ze Stříbra navázal na předešlou evropskou tradici apokalyptických textů a spojil čtvrtý věk církve s rozbujelým hříchem pokrytectví. Počátek čtvrtého věku pak jednoznačně viděl v Konstantinově vládě a zejména v jeho nadání církvi.<sup>83</sup> A vzápětí dodává: „A tehdaž, jako kroniky římské svědčí, když bohatstvím nadán jest papež, slyšán jest hlas s nebe: <Dnes vlit jest jed v cirkve.> A tu se začalo pokrztstvie a viece jest jím svedeno nežli jinými cestami.“<sup>84</sup> I v tomto případě byl Jakoubkův spis inspirací pro apokalyptický výklad Biskupcův. I Mikuláš z Pelhřimova, když popisoval počátek čtvrtého věku církve, psal o Konstantinovi a jeho donaci. Legendu o andělském hlasu na rozdíl od Jakoubka pouze naznačil, tušit ji zde můžeme pouze s pomocí Jakoubkovy předlohy, a to sice společným odkazem na zprávu v kronikách: „Quia, ut cronice dicunt, quod tunc temporis Constantini ceperunt multiplicare religiosos, quibus dominabatur ypocrisis, habundantia divitiarum, amor ad mundum, ad prosperitatem, ad pacem.“<sup>85</sup> Biskupec zde tedy vynechal celou pasáž o andělském hlasu, objevuje se tu ale pro něj typické obecné odmítnutí „tělesného světa“. *Amor ad mundum* zařadil mezi hlavní znaky úpadku čtvrtého věku. Motiv jedu vlitého do církve Biskupec ale přece jen využil, když v temné apokalyptické terminologii spojil Konstantinovu donaci a zrozením Antikrista. I v jeho spise to byl právě Konstantin se svým obdarováním církve, kdo způsobil naprostý rozvrat původních ideálů a zaplavení církve bohatstvím. Tím otrávil církev jedem a zasel semeno, z něhož byl zrozen Antikrist.<sup>86</sup>

Je těžké soudit, z jakého pramene husitští apokalyptici a reformátoři převzali motiv, odsuzující pomocí mýtu o andělském hlasu Konstantinovu donaci. V každém případě zcela vystihoval jejich postoje k církevnímu majetku, jenž nepovažovali za nic jiného než za jed, který musel být odstraněn, aby se církev znovu uzdravila a aby mohla být zreformována, obnovena ve své původní čistotě a evangelické chudobě. Ačkoli raná fáze husitského radikalismu neviděla v obecné chudobě jedinou mravní a eschatologickou hodnotu (jak jsme viděli, v představách o sabatu se objevil i tradiční materiální prvek), přesto měli husitští reformátoři neustále před očima naprosto jasný ideál chudé, pokorné a evangelickým hodnotám nakloněné církve, tedy ideál církve prvotní. Tak

<sup>82</sup> ULRICHUS DE ZNOJMO, *Oratio in Consilio Basileensi, in: Orationes quibus Nicolaus de Pelhrimov (...) et Ulricus de Znojmo, articulos de peccatis publicis puniendis et libertate Verbi Dei in Concilio Basileensi anno 1433 ineunte defenderunt*, (ed.) František Michálek Bartoš, Tábor 1935, s. 154; PETRUS PAYNE ANGLICUS, *Positio, replica et propositio in Concilio Basiliensi a. 1433*, (ed.) František Michálek Bartoš, Tábor 1949, s. 33–34.

<sup>83</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 1, s. 329, „A to se dalo za času Konstantina, kterýž obohatil cirkvev jako jménem slunce, dobrým totiž úmyslem. A to bylo škodlivější, nežli když Nero a jiní hubili cirkvev boží.“ Podobně s. 334; věk pokrytectví rovněž s. 260n.

<sup>84</sup> *Výklad na Zjevení*, díl 1, s. 260n.

<sup>85</sup> *Super Apocalypsim*, f. 95r (ad Apc 8, 12).

<sup>86</sup> *Super Apocalypsim*, f. 179r (ad Apc 13, 1): „Quod dicendum est de nativitate eius, puta Antichristi et sue familie. Nota igitur, quod Antichristus, id est status spiritualis et secularis, qui erunt contrarii Christo verbo et opere, nascitur ex habundantia divitiarum et prosperitate seculi. [...] Status ergo spiritualis et secularis, ex quo Antichristi corpus significat, fit contrarius in omnibus Christo et suo corpori, nascitur ex habundantia rerum temporalium et carentia evangelica asperitate et conversatione. Tunc enim maxime Antichristi membra multiplicari ceperunt, quando Constantinus Silvestrum dotavit; quia tunc dictum est: hodie venenum infusum est, id est semen, de quo Antichristus nascetur.“

se logicky i v apokalyptických spisech musel nutně stát boj proti bohatství a lakotě ve společnosti a zejména v církvi jednou z hlavních součástí boje proti Antikristovi. Boj proti bohatství církve soudobé byl zároveň, alespoň v ideové rovině, bojem za chudobu církve budoucí, v níž měla být obnovena církev prvotní. Pokud by nebyla vykořeněna hrabivost a náklonnost ke světským statkům, Antikrist by nikdy nebyl poražen a církev by nikdy nemohla být obnovena do čistoty a kontemplace, zde vnímané již s eschatologickým zaměřením. Po porážce Antikrista, tedy po potlačení materiálních tužeb a náklonnosti ke světu, zničení hříchu *avaritae*, se tedy svět měl obrodit, avšak až v jiném věku, jenž měl bezprostředně předcházet apokalyptickému konci pozemského dění.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Studie je součástí řešení Výzkumného záměru MSM 0021620827 České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes, jehož nositelem je Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

## **Ekskomunikowani w Polsce późnego średniowiecza** *Kategorie spraw i przypadki*

BEATA WOJCIECHOWSKA (Kielce)

Uprawnienia Kościoła do karania wiernych, którzy popełnili przestępstwo wynikały z prawa naturalnego oraz ze struktury Kościoła, będącego wspólnotą wyposażoną w hierarchiczne organy, zachowującą własną jedność i tożsamość. Prawo wykluczania i separacji członków Kościoła, którzy naruszyli normy w ramach życia religijnego, przejawiało się w formie wydawania dokumentów papieskich i ustaw soborowych, głównie w celach prewencyjnych oraz wymierzania kar przez własne sądownictwo. Kary kościelne, mając charakter zadośćczyniający, były wymierzone do czasu poprawy przestępcy. Ten poprawczy charakter akcentowano szczególnie w odniesieniu do cenzur kanonicznych: ekskomuniki, interdyktu, suspensy.<sup>1</sup>

W Polsce od wczesnego średniowiecza, w miarę postępów chrystianizacji, w wyniku różnorodnych działań duszpasterskich upowszechniała się i pogłębiała znajomość norm dyscypliny kościelnej. Zasady te stawały się częścią życia społeczności regulując cykl roczny i życiowy. Kościół wobec wiernych nieprzestrzegających przykazań bożych i kościelnych stosował pokuty oraz posługiwał się sankcjami kanonicznymi w postaci ekskomuniki i interdyktu.<sup>2</sup> Te ostatnie wykluczały z udziału w kulcie Bożym oraz z uczestnictwa w życiu religijnym Kościoła. Pokuta zaś oznaczała najczęściej posty i umartwienia, recytacje psalmów, modlitwy, czuwania, kary pieniężne, odosobnienie, nadania dla Kościoła, pielgrzymki, a nawet wygnanie. Do początku XIII wieku pokuta miała często charakter publiczny, w przeciwieństwie do upowszechniającej się od IV Soboru Laterańskiego (1215) pokuty sakramentalnej, jaką penitentowi nakładał spowiednik w celu zadośćuczynienia za odpuszczone grzechy.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> ALFONS M. STICKLER, *Historia iuris canonici*, Torino 1950; WILLIBALD M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 1, Wien 1960; PETER ERDÖ, *Introductio in historiam scientiae canonicae - Praenotanda ad Codicem*, Roma 1990; ELIZABETH VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-London 1986; *Dokumenty soborów powszechnych*, (edd.) ARKADIUSZ BARON, HENRYK PIETRAS, Kraków 2002-2003.

<sup>2</sup> Z nowszych ujęć dotyczących tej problematyki na uwagę zasługują prace: JÓZEF DOBOSZ, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII w.*, Poznań 2002; JACEK MACIEJEWSKI, *Episkopat polski doby dzielnicowej, 1180-1320*, Kraków-Bydgoszcz 2003; IZABELA SKIERSKA, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003; BEATA WOJCIECHOWSKA, *Kary kościelne w Polsce wczesnośredniowiecznej (X-XIII w.)*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 57/2005, s. 267-282.

<sup>3</sup> STANISŁAW BYLINA, *Spowiedź jako instrument katechezy i nauki współżycia społecznego w Polsce późnego średniowiecza*, *Spółczesność* 5/1992, s. 255-265.



Sankcje kanoniczne były wymieniane w statutach synodów legackich oraz prowincjonalnych i diecezjalnych. Kwestie nakładania oraz unieważniania tych kar szczegółowo omawiało ustawodawstwo arcybiskupów Jakuba Świnki w Łęczycy (1285), Janisława w Uniejowie (1326), Jarosława Bogorii ze Skotnik w Kaliszu (1357) oraz Mikołaja Trąby z 1420 r. Normy zawarte w owych statutach miały służyć naprawie podupadłej karności kościelnej oraz ustaleniu granic sądowych jurysdykcji kościelnej. Ostatnie zagadnienie było szczególnie istotne i obwarowane groźbą stosowania owych sankcji kanonicznych.

Synod łęczycki arcybiskupa Jakuba Świnki z 1285 r., oprócz wielu zagadnień związanych z podniesieniem poziomu intelektualnego i moralnego duchowieństwa oraz innych szczegółowych spraw, rozporządził, że ipso facto popadają w ekskomunikę rozbójnicy i napaścicy, a miejsce ich pobytu ma podlegać interdiktowi. Duchowni odprawiający nabożeństwo w domach, w których przebywali ekskomunikowani, popadali w suspensę, o ile nie podporządkowali się temu rozporządzeniu.<sup>4</sup> Przestrzeganie przez stan duchowny sankcji kanonicznych stanowiło warunek ich skuteczności, przynajmniej w opinii ustawodawców. Tymczasem statuty krytycznie oceniały postawę kleru ignorującego cenzury nałożone na poszczególne osoby, miasta, wsie czy dzielnice.<sup>5</sup> Wydaje się, że najwięcej wykroczeń popełniali kapłani z dworów możnowładczych, uzależnieni ściśle od swoich chlebobadców i ignorujący z reguły usiłowania zwierzchników zmierzające do roztoczenia nad nimi kontroli.<sup>6</sup> Jakub Świnka wyobrażał sobie, że duchowny ekskomunikowanego możnowładcy przed rozpoczęciem odprawiania mszy powinien wypowiedzieć formułę: „Jeśli jest tu ktoś ekskomunikowany niech odejdzie.”<sup>7</sup>

Synod z 1326 r. potępił zakaz osiedlania się ludzi wolnych w dobrach kościelnych. Każdy kto przeszkadzał wolnym w przeniesieniu z dóbr szlacheckich do kościelnych zaciągał ipso facto ekskomunikę, która trwała do czasu poprawy i zadośćuczynienia. Sędziowie świeccy, którzy orzekając upór, nie uznawali prawnego zastępstwa osób duchownych i instytucji kościelnych, podlegali kłątwie a wyrok unieważniano. Ekskomunika ciążyła również na osobie, która na mocy takiego wyroku odbierała własność duchownemu. Sędziowie świeccy nie mogli pozywać przed swoje sądy poddanych dóbr duchownych i nakładać na nich kary, pod groźbą ekskomuniki. Jeśli w ciągu miesiąca nie zaniechałby swego postępowania kłątwa rozciągała się także na tych, którzy przyczynili się do pozwania i uwięzienia tychże osób. Miejsce ich uwięzienia miało być obłożone interdyktem, dopóki nie zwolniono uwięzionego. Ekskomunice podlegali także ci, którzy zagarniali majątek kościelny, działali na szkodę Kościoła lub bezprawnie zatrzymywali dziesięciny. Synod z 1326 r. nakazywał także, aby wyklęty przez jednego biskupa za takiego uchodził w innych diecezjach. Zalecano, aby biskup innej diecezji na żądanie biskupa karzącego karę tę ogłosił w swojej diecezji przez podległe mu duchowieństwo.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> *Constitutiones Jacobi Archiepiscopi, editae Lanciciae anno 1285 – Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, (ed.) IGNACY ZAKRZEWSKI, Poznań 1877, nr 551, s. 510–515.

<sup>5</sup> *Constitutiones Philippi Episcopi Firmani legati apostolici in concilio Budensi editae anno 1279 – Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, s. 443n.; *Constitutiones Jacobi Archiepiscopi – Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, s. 513; *Constitutiones synodales Henrici episcopi Wratislaviensis anno 1305 editae*, (ed.) JAKUB SAWICKI, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963 (*Concilia Poloniae* 10), s. 340n.

<sup>6</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, nr 45.

<sup>7</sup> *Constitutiones Syradienses Janussi Archiepiscopi – Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, s. 355; *Constitutiones Jacobi Archiepiscopi e synodo Gneznensi anno 1290 – Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 2, s. 54.

<sup>8</sup> *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis maxime ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, (ed.) ROMUALD HUBE, Petropoli 1856, s. 183–204.

Synod z 1357 r. Jarosława Bogorii ze Skotnik podobną normę sformułował dla sankcji interdyktu. Jeśli osoba świecka wyrządziła krzywdę Kościołowi, duchownemu lub poddanemu Kościoła, a po upomnieniu nie naprawiła jej w ciągu miesiąca to biskup diecezji, w której krzywda została dokonana, mógł rzucić interdykt na kościół krzywdziciela lub na część diecezji, w której on się znajdował. Statut podkreślał konieczność solidaryzowania się innych biskupów, gdyby winowajca posiadał włości w innej diecezji lub schronił się tam, aby uniknąć skutków interdyktu.<sup>9</sup> Uzupełnieniem statutów synodalnych arcybiskupa Jarosława było tzw. „arbitrale decretum“ wydane przez niego 6 listopada 1361 r. w Wieliczce, z okazji jego wizytacji diecezji krakowskiej w charakterze metropolity. Dekret ten załatwiał spór biskupa krakowskiego Bodzanty z królem Kazimierzem odnośnie pobierania dziesięcin, klątw rzucanych na dłużników oraz kar za zabójstwo i znieważanie duchownych. Dotychczasowa praktyka w tych sprawach wywoływała dużo niezadowolenia, gdyż okazywała się niekiedy zbyt surowa, a kary spadały również na niewinnych. Wyrok arcybiskupa miał obowiązywać obie strony, ale jego znaczenie miało charakter bardziej ogólny. Pierwszy punkt owego arbitrażu dotyczył szlachcica zatrzymującego bezprawnie dziesięcinę kościelną. Za ową przewinę po uprzednim bezskutecznym upomnieniu podlegał on klątwie. Gdy trwał w niej uporczywie przez sześć miesięcy klątwa ta przybierała charakter społeczny, ponieważ rozciągano ją na wszystkich mieszkańców wsi, aby ci wywarli nacisk na winowajcę i skłonili go do opamiętania. Te same skutki powodowało zatrzymanie dziesięciny przez żonę dziedzica podczas jego nieobecności. W wypadku zabójstwa, zranienia lub uwięzienia kapłana czy duchownego wyższych święceń kościół miejsca przestępstwa był obłożony interdyktem dopóki sprawca nie został uwięziony i oddany w ręce ordynariusza diecezji. Jeśli uszedł, mieszkańcy owej miejscowości mieli zeznać pod przysięgą, że nie mogli ująć przestępcy i nie ułatwili mu ucieczki. Dopiero wtedy interdykt mógł być zniesiony, podczas gdy sprawca był obłożony klątwą i ścigany. Określono także, że gdyby próg kościoła lub cmentarza przekroczył człowiek, na którym ciąży kara ekskomuniki wówczas należało przerwać służbę bożą w owym kościele, a podjąć ją było wolno dopiero po oddaleniu się wyklętego z kościoła lub cmentarza. Zniesiono również dawny zwyczaj, utrzymujący się w diecezji krakowskiej, tzw. *interdictum triduanum*, na mocy którego kościoły, w których pojawił się osobnik wyklęty, podlegały przez trzy dni interdyktowi. Arcybiskup uzasadniał, iż nie należy niewinnych parafian pozbawiać pociech religijnych i nabożeństw.<sup>10</sup>

Wiele z tych zapisów normatywnych powtarzano w kodyfikacji diecezjalnej. Statuty diecezjalne przesuwają punkt ciężkości życia kościelnego bliżej wiernych przede wszystkim na poziomie parafii. Według statutów krakowskich biskupa Jana Grotowica (1326–1347) ekskomunikowanym podobnie jak heretykom, schizmatykom, lichwiarzom, zbrojnym i publicznym grabieżcom, nie spowiadającym się, samobójcom i bluźniercom nie przysługiwał pogrzeb w poświęconej ziemi.<sup>11</sup> Statuty biskupa Nankera z 1320 roku nakazywały przeprowadzić nadzór nad wiernymi przystępującymi do komunii świętej. Miał on na celu wyeliminowanie niegodnych.<sup>12</sup> Ścisłą kontrolę zakła-

<sup>9</sup> *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis maxime ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, s. 212–214.

<sup>10</sup> *Kodeks Dyplomatyczny Katedry Krakowskiej św. Wacława*, (ed.) FRANCISZEK PIEKOSIŃSKI, Kraków 1874, cz. 1, s. 285–286.

<sup>11</sup> *Statuta Joannis IV Grot Episcopi Cracoviensis Ann. 1331*, (ed.) UDALRYK HEYZMANN, Kraków 1875 (Starodawne Prawa Polskiego Pomniki, t. 4), s. 40.

<sup>12</sup> *Najstarsze statuty synodalne biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, (ed.) JAN FIJAŁEK, Kraków 1920, s. 11.

dały rozporządzenia biskupa krakowskiego Piotra Wysza. Żądał on, aby duszpasterze przypominali wiernym w okresie Wielkiego Postu o ciężącym na nich obowiązku odprawienia spowiedzi przed Wielkanocą. Opornych parafian nakazał upominać, a gdyby do ośmiu dni nie okazali poprawy polecił ich ekskomunikować, a listę grzeszników nadesłać biskupowi.<sup>13</sup> Nie wiemy jak wyglądała realizacja tych norm w praktyce. Dla wzmocnienia siły egzekucyjnej kar kościelnych, szczególnie ekskomuniki łączono z nimi skutki natury społecznej i gospodarczej.

Duchowni, którzy złamali przepisy prawa kanonicznego także popadali w ekskomunikę. Zagrożeni przy tym utratą beneficjum i możliwościami dalszych awansów zabiegali często o papieskie zwolnienie z sankcji kanonicznych. W styczniu 1422 r. Piotr z Lubstowa, kanonik krakowski wyjednał u papieża odpuszczenie ekskomuniki, nałożonej za udział w bijatyce, dla kleryka Jana zwanego Pisarzem.<sup>14</sup> O papieską dyspensę starali się w 1427 r. duchowni uwikłani w spór o kościół parafialny w Kosowie w diecezji krakowskiej.<sup>15</sup> a w 1429 r. niejaki Paweł, prezbiter diecezji krakowskiej, który jako ekskomunikowany odprawił mszę świętą.<sup>16</sup> Akolita Piotr z Czchowa czy Wincenty, pleban z Żydowa w diecezji poznańskiej, zabiegali w Rzymie o zwolnienie z kar kościelnych za utrzymywanie w młodości kontaktów z husytami.<sup>17</sup>

Zasady prawa kanonicznego dotyczyły wprawdzie duchowieństwa, ale były wyrazem wartości uznawanych znacznie powszechniej. W przypadku osób świeckich ekskomunika zwalniała podwładnych od przysięgi wierności i posłuszeństwa, dawała możliwość zrywania umów i zobowiązań oraz odmowy płacenia należnych świadczeń i opłat. Kolejnym etapem ukarania była możliwość konfiskaty dóbr na rzecz Kościoła, wykonywanej przez świeckiego zwierzchnika osoby ukaranej.<sup>18</sup> Kościelna procedura prawna oraz działalność administracji sądowej w Polsce opierała się na konstytucjach zawartych w dekretach Grzegorza IX, Bonifacego VIII (tzw. Liber Sextus) i Klemensa V (tzw. Clementinae).<sup>19</sup> W praktyce sądy kościelne często rozpatrywały skargi, których nie mogły lub nie chciały załatwić sądy świeckie.<sup>20</sup>

W statutach diecezjalnych biskupa krakowskiego Tomasza Strzępińskiego z 1459 roku zastrzegano, że aby uniknąć ze strony świeckich zarzutów o nakładaniu niesprawiedliwych ekskomunik, żaden sędzia, ordynariusz lub delegat diecezji nie powinien wydać wyroku ekskomuniki bez przysługującego pozwanemu upomnienia, kanonicznej zapowiedzi, a prawdziwą i rozumną przyczynę sankcji winien uzasadnić na piś-

<sup>13</sup> BOLESŁAW ULANOWSKI, *Kilka uwag o statutach diecezjalnych krakowskich z XIV i XV stulecia*, Archiwum Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności 5/1889, s. 38; STANISŁAW KIJAK, *Piotr Wysz biskup krakowski*, Kraków 1933, s. 83.

<sup>14</sup> *Bullarium Poloniae IV*, (edd.) IRENA SUŁKOWSKA-KURAS, STANISŁAW KURAS, HUBERT WAJS, Roma-Lublin 1992, nr 957, s. 178, nr 1829, s. 334.

<sup>15</sup> *Bullarium Poloniae IV*, nr 2045, s. 375-376.

<sup>16</sup> *Bullarium Poloniae IV*, nr 2290, s. 426.

<sup>17</sup> *Bullarium Poloniae IV*, nr 2173, s. 400, nr 2192, s. 405; *Bullarium Poloniae V*, nr 790, s. 139; PAWEŁ KRAS, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 60, 187.

<sup>18</sup> *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis maxime ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, s. 11.

<sup>19</sup> *Corpus iuris canonici*, (ed.) AEMILIUS FRIEDBERG, t. 2: *Decretalium collectiones*, Graz 1955; ALEKSY PETRANI, *Kanonistyka*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, (ed.) Marian Rechowicz, Lublin 1974, t. 1, s. 382-385.

<sup>20</sup> *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*, (ed.) BOLESŁAW ULANOWSKI, Kraków 1891, s. 58; *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesis Plocensis, Vladislaviensis et Gnesnensis (1422-1533)*, (ed.) BOLESŁAW ULANOWSKI, Kraków 1908, s. 207.

mie.<sup>21</sup> Tenże biskup nakazywał także prowadzenie ksiąg zawierających wyroki procesów i imiona ekskomunikowanych.<sup>22</sup>

Zachowana w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie księga *Executiones sententiarum excommunicationis et interdicti pro parte Capituli Gnesnensis 1462-1521* (A Cap I sygn. B 889)<sup>23</sup> odnotowuje wykonanie cenzur kościelnych: ekskomunik i interdiktów z ramienia kapituły gnieźnieńskiej. Egzekutorami było niższe duchowieństwo: wikariusze lub ich zastępcy. W zapiskach występują w pierwszej osobie, określając siebie jako *vicarius perpetuus*, *vicarius canonicalis* lub *substitutus vicarialis*. W jednym z wyroków Jan z Pakości zaznaczył, iż jest zastępcą Tomasza z Wągrowca wikariusza wieczystego kościoła metropolitalnego w Gnieźnie.<sup>24</sup> Wśród owych 81 wikariuszy spotykamy 6 notariuszy publicznych. Byli to: Andrzej z Wągrowca, Bartłomiej Borowski, Hektor z Kosisk, Jan z Łekna, Jan ze Stadnik, Wojciech z Łabiszyna. Zapisujący wykonanie sankcji kanonicznych nie posiadali uprawnień orzekających, ale byli czynni w zakresie technicznej obsługi przewodu sądowego. Obracali się w kręgu konsystorza gnieźnieńskiego zdobywając tam umiejętności jurydyczne i być może wiążące się z tymi czynnościami dochody.<sup>25</sup>

Sprawy, które zostały odnotowane w gnieźnieńskiej księdze dotyczą przede wszystkim odmowy lub nieprawidłowości przy płaceniu dziesięcin, niezapłaconych długów i należności, drobnych przewinień narażających na szkodę doczesne dobra kościelne, a także porwań wynikających z nieuregulowanych pożyczek. Zapiski w większości podają datę dzienną, roczną, kim były strony sporu, czego dotyczył zatarg oraz rodzaj nałożonej kary. Dla większości notatek charakterystyczne jest gęste pismo z wąskimi odstępami interlinearnymi jak również niewielkim światłem pomiędzy słowami. Wyraźnie widać, że zapisy układano *ad hoc*, nie stosując żadnego formularza. Nie można również dostrzec wzorców zapisów charakterystycznych dla poszczególnych osób wpisujących cenzury kościelne. Jan z Łekna redagując notatki, wpisane na tej samej karcie, jedną z nich rozpoczął od podania rodzaju nałożonej kary, a kolejną od datacji.<sup>26</sup> Podobne spostrzeżenia można odnieść do wszystkich podpisanych w księdze wikariuszy oraz zastępców wikariuszy.<sup>27</sup> Sporo zapisek zaczyna się od danych personalnych

<sup>21</sup> *Statuta Thomae Strzepiński, episcopi Cracoviensis, Anno 1459*, (ed.) UDALRYK HEYZMANN, Kraków 1875 (Starodawne Prawa Polskiego Pomniki, t. 4), s. 106–107.

<sup>22</sup> *Statuta Thomae Strzepiński, episcopi Cracoviensis, Ann 1459*, s. 112.

<sup>23</sup> Szczegółowe informacje na temat księgi zob. BEATA WOJCIECHOWSKA, *Gnieźnieńska księga ekskomunik i interdiktów*, Studia Źródłoznawcze 44/2006, s. 109–115; BEATA WOJCIECHOWSKA, *Cenzury kapituły gnieźnieńskiej u schyłku średniowiecza (w świetle gnieźnieńskiej Księgi ekskomunik i interdiktów)*, in: Tekst źródła, krytyka, interpretacja, (ed.) Barbara Trelińska, Warszawa 2005, s. 329–336, gdzie inne przykłady źródłowe.

<sup>24</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 35: „per me Johannem de Pakoscz substitutum Thome de Wągrowyc vicarii perpetui ecclesie metropolitane Gneznsensis“.

<sup>25</sup> ANTONI GAŚIÓROWSKI, IZABELA SKIERSKA, *Średniowieczni oficjale gnieźnieńscy*, RH 61/1995, s. 70–72; IZABELA SKIERSKA, *Konsystorz gnieźnieński w XV wieku*, in: 1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej, (edd.) Jerzy Strzelczyk, Janusz Górny, Gniezno 2000, s. 193–215; ANTONI GAŚIÓROWSKI, *Notariusze publiczni w Wielkopolsce u schyłku wieków średnich. Katalog admisji w Gnieźnie i Poznaniu 1420–1500*, Poznań 1993, s. 16, 19–21, 25, 34, 38, 48.

<sup>26</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 2: „1472 Interdictum monicione premissa sex dierum contra nobilem Johannem Markowszky simul cum kmethonibus in Dambrawka ad instantiam domini abbatis Mogilnensis pro raptu decime manipularis et lini Ego Johannes de Lekna vicarius ecclesie Gneznsensis pro tunc ebdomadarius chori eiusdem executus sum presens interdictum die Mercurii nona septembris [9 IX 1472]; Declaracio anno Domini 1472 die Veneris XI mensis septembris Ego Johannes de Lekna vicarius perpetuus Gneznsensis executus sum declarationem apostolicam [contra] Andream de Opalenicza ad instanciam Johannis de Lanka. Anno die quibus supra.“

<sup>27</sup> Innym przykładem może być Wincenty ze Skarboszewa – *Executiones sententiarum excommunicationis*,

wpisującego, na przykład: k. 3: „Ego Jacobus de Nadarzycze et pro tunc ebdomadarius chori Gnesnensis.“; k. 8: „Ego Martinus substitutus vicarialis sancte ecclesie pro tunc ebdomadarius chori eiusdem.“; k. 48: „Per me Johannem de Lekna vicarium et ebdomadarium chori Gnesnensis.“ Niekiedy wpis nie zawiera ani danych zapisującego karę, ani datacji.<sup>28</sup>

Egzekutorzy wyroków, wpisujący ich wykonanie do księgi, odnotowywali przede wszystkim miesiąc oraz datę dzienną, stosując planetarne nazwy dni tygodnia.<sup>29</sup> W jednym przypadku Michał z Mieściska, obok daty rocznej i zapisu planetarnego w nagłówku, dodał na początku notatki datację według kalendarza liturgicznego: „sexta feria infra octavas Ascensionis Domini“ (k. 12). Pod rokiem 1498 w dwóch zapiskach odnotowanych jedna pod drugą, przez Wincentego ze Skarboszewa i niejakiego Wawrzyńca, po dacie dziennej, ale bez określenia dnia tygodnia, dodano zwrot „hora vesperorum“ (k. 54). Datacja roczna występuje nieregularnie. Pojawia się ona w zapisie rzymskim lub arabskim, na początku lub na końcu notatki. Na wielu kartach data roczna zapisana cyframi arabskimi ma formę nagłówka, pod którym poszczególne wpisy już jej nie posiadają. Z układu i ciągłości zapisu wynika, że odnotowane sprawy odnoszą się do roku podanego powyżej w nagłówku. Na karcie 7, pod rokiem 1463, kolejne zapiski zaczynają się od zwrotu *Item*, nie uwzględniając daty miesięcznej i dziennej.

Informacje zamieszczone w nagłówkach nie ograniczają się tylko do podania roku, ale w wielu przypadkach dotyczą rodzaju nałożonej kary bądź nazwisk osób przeciwko którym wydano cenzury. Na przykład: *Interdictum Potuliczka* (k. 7), *Contra nobilem Nicolaum Nadarzyczky* (k. 6), *Execucio processus superaggravacionis contra dominum Rosa prepositum Lanciensem ad instantiam dominum Lanka* (k. 35), *Execucio interdicti contra Johannem Slupsky* (k. 61), *Contra Andream Oporowski* (k. 59), *Aggravatur Stanislaus Zelik organista* (k. 59).

W jednej z notatek Michał z Mieściska, zastępca wikariusza, odnotowując pozwanie kanonika gnieźnieńskiego i zarazem plebana w Kądzierzynie Piotra Bardzkiego, zaznaczył, iż dopowzostała przywieszona jego pieczęć. Czynności te wykonywał w obecności Piotra z Pniew, oficjała i wikariusza generalnego.<sup>30</sup>

k. 60: „Organista Mercurii die XIX mensis aprilis [1508] facta est execucio processus contra participantes domini officialis Gneznensis, contra dominum Stanislaum Zelig organistam per me Vincencium vicarium.“; k. 61: „Anno Domini millesimo quingentesimo duodecimo Martis die octava mensis junii [1512] per me Vincencium de Skarboschewo vicarium in ecclesia Gneznensi perpetuum et tunc ebdomadarium chori facta est execucio processus declaratorii domini officialis Gneznensis contra dominum Mathiam in Malem plebanum ad instantiam venerabilis domini Felicis Naropinsky canonici Gneznensis pro fructibus prebende ecclesie collegiate Cruschvicensis.“

<sup>28</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 2: „Interdictum contra magnificum dominum Nicolaum de Oporowo castellanum Crusvicensem ad instanciam venerabilis viri domini Martini decretorum doctoris de Nyechanovo pro raptu decimarum.“ Datacja roczna (1472) odnosząca się między innymi także do tej zapiski znajduje się na początku kolumny.

<sup>29</sup> Było to zjawisko charakterystyczne dla kancelarii kościelnych w XV wieku. Zob. *Chronologia polska*, (ed.) BRONISŁAW WŁODARSKI, Warszawa 1957, s. 76–77; KRZYSZTOF SKUPIEŃSKI, *Notariat publiczny w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1997, s. 142–143.

<sup>30</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 12: „1467 die Lune XXV De anno Domini 1467 feria tertia infra octavas Ascensionis domini Ego Michael de Myesczyszko substitutus vicarialis et tunc ebdomadarius chori in ecclesia Gneznensi parendo mandatis apostolicis executus sum presens mandatum. Citavi venerabilem dominum Petrum Bardzky canonicum Gneznensem et plebanum in Kądzierzyna personaliter apprehensum et terminum eiusdem prefixi ut in citatione continetur et in signum execucionis mee sigillum ebdomadariatuum presentibus subappensum. Mensis may coram venerabili viro domino Petro de Pnyevy officiali et vicario in spiritualibus oblata.“ Piotr z Pniew, oficjał i wikariusz generalny w Gnieźnie w latach 1455–1457 i 1464–1480 – zob. ANTONI GAŚSIOROWSKI, JACEK JASKULSKI, *Piotr z Pniew*, in: *Polski*

Zapiski zawarte w księdze nie mają cech właściwych dla wyroków pośrednich (*sententia interlocutoria*) oraz stanowczych (*sententia definitiva*), które kończyły sądowy proces kanoniczny lub zamykały jeden z jego etapów.<sup>31</sup> Charakter tych informacji, ich fragmentaryczność, pomieszanie, brak szczegółów pozwala na uchwycenie i analizę tylko wybranych elementów prawa kanonicznego. Księga rejestruje nie tylko ekskomuniki i interdykty, ale także monity, agrawacje, reagrawacje, superagrawacje, kilka absolucji oraz kontumację i sekwestr.<sup>32</sup> Monity mogły być ogólnymi upomnieniami nakłaniającymi do załatwienia spornych spraw. Z tego rodzaju uwagą zwróciła się w 1471 r. kapituła do kustosa gnieźnieńskiego Wojciecha z Gaju, ręczącego za kanonika gnieźnieńskiego Wojciecha z Książa, który zastawił szatę liturgiczną.<sup>33</sup> Jan Czwoiedzki wikariusz kanoniczny w 1491 r. upomniął Jana Iwanowskiego kanonika gnieźnieńskiego, aby ten uregulował nie spłacony dług.<sup>34</sup> Niekiedy upomnienie było bardzo ogólne. Zawierało tylko dane o sobie do której monit kierowano i czas jaki pozostawał na stawienie się w sądzie lub ukończenie sprawy.<sup>35</sup> W 1470 r. Marcin, zastępca wikariusza, nakazał, w obliczu Kościoła, niejakiemu Stanisławowi Groch z Gambina zwrot opłat sądowych w ciągu miesiąca.<sup>36</sup>

---

Słownik Biograficzny 26, s. 95–96; A. GAŚSIOROWSKI, I. SKIERSKA, *Średniowieczni oficjale gnieźnieńscy*, s. 81, 85; GRAŻYNA RUTKOWSKA, *Pniewy*, in: Słownik historyczno-geograficzny województwa poznańskiego w średniowieczu 3/4, s. 704. Pojedyncze wzmianki o użyciu pieczęci występują w *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 13, 22, 44, 45, 51, 56, 57, 58, 60. Na ten temat JAN PAKULSKI, *Średniowieczne pieczęcie prałatów i kanoników kapituł katedralnych metropolii gnieźnieńskiej*, in: Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Pochodzenie i funkcjonowanie elity kościelnej, (ed.) Andrzej Radziwiński, Toruń 2000, s. 195.

<sup>31</sup> Charakter taki mają wyroki zawarte w księgach *Prolataria sententiarum* AAG, A Cons. C 1–3.

<sup>32</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 44: „Contumacia contra Domarathowa de Poznania. Anno Domini 1482 die Martis vicesima augusti [20 VIII] per me Johannem Bochnya vicarium canonicalem et tunc ebdomadarium chori in ecclesia metropolitana Gneznensi parendo mandatis apostolicis et dominorum iudicum de Ploczka presentis processus facta est executio quia publice in ecclesia predicta Gneznensi introscriptam alias dominam Dorotheam Domarathowa civem de Poznania excommunicatam denunciavi coram divina audientibus iuxta vim et continentiam presentis processus etc.”; k. 42: „Sequestrum erga venerabilem dominum Johannem Pyenyżek. Item anno Domini 1480 die Mercurii XXIX mensis novembris [29 XI] sequestrum venit erga venerabilem dominum Johannem Pyenyżek decanum Lanczicensem et canonicum Gneznensem ad instanciam venerabilis domini Nicolai prepositi Wladislaviensis a Sede Apostolica. Et ego Petrus de Goszlyna Templi substitutus chori ecclesie metropolitane Gneznensis et pro tunc ebdomadarius executus sum hoc presens mandatum iuxta vim et formam processus et pro tunc ebdomadarius.” O Janie Pieniżku z Witowic herbu Jelita zob. FRANCISZEK SIKORA, *Jan Pieniżek z Witowic*, in: Polski Słownik Biograficzny 26, s. 90–91.

<sup>33</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 20: „Monicio capituli super venerabilem dominum Albertum de Gay custodem Gneznensem pro septem marcis quas cavit pro venerabili domino Alberto de Xansch canonico Gneznensi racione cappe executi die Lune XII augusti [12 VIII 1471] in facie ecclesie per Jacobum de Trzybenicze pro tunc ebdomadarium chori iuxta vim processus.” O Wojciechu z Gaju zob. IZABELA SKIERSKA, *Finanse kustosa gnieźnieńskiego Wojciecha Skóry z Gaju*, in: Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gaśiorowskiemu w 65 rocznicę urodzin, Poznań 1997, s. 311–323.

<sup>34</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 53.

<sup>35</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 36: „Monicio infra sex dies cum interdicto subsequenti contra nobiles Mathiam et Nicolaum Laszka heredes in Chwalkouo ad instanciam honorabilis domini Johannis altariste in Słupca”; k. 36: „Monicio infra novem dies cum interdicto contra nobilem Philipum de Pathnov pro violencia ortulani in Goslavyce ad instanciam prepositi et sui ortulani ibidem de Goslavyce”; k. 10: „Die Veneris XIX mensis decembris [1466] Ego Martinus substitutus vicarialis pro tunc ebdomadarius chori metropolitane Gneznensis ecclesie monui ad undecimam diem Martinum heredem in Modlyschewo simplici monicione cum interdicto a capitulo Poznaniensi verbo[?] laudi pro quatuor marcis census de anno Nativitatis Domini 1466.” Inne monity zob. k. 5, 9, 13, 16, 22, 31, 33, 46, 47, 53.

<sup>36</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 18: „Anno domini 1470 die Veneris quarta mensis may Ego Martinus substitutus vicarialis pro tunc ebdomadarius chori metropolitane ecclesie Gneznensis monui in

W interesującej nas księdze zapisywano poszczególne rodzaje kar, tak jak je wykonywano. Jeśli w notatce wyodrębniono tylko agrawację<sup>37</sup> czy reagrawację<sup>38</sup> to musiały ją poprzedzać wcześniejsze etapy, tak jak przewidywała to procedura procesu kanonicznego. Odnotowywano także wszystkie występujące rodzaje ekskomunik, wymieniając je w odpowiedniej kolejności,<sup>39</sup> grożąc w dwóch przypadkach odwołaniem się do *brachium seculare*.<sup>40</sup> Ekskomuniką, agrawacją, reagrawacją i superagrawacją zostali obłożeni w 1509 r. chłopi, wymienieni z imienia i nazwiska, ze wsi Obora za nie zapłacenie plebanowi mesznego (ob *non solutionem missalium*).<sup>41</sup> Tymi rodzajami cenzur ukarano w 1475 r. czcigodnego Stanisława Bielawskiego za nie uiszczenie długów z poprzedniego roku, zapisanych w metrykach.<sup>42</sup> W wielu zapisach po karze ekskomunikacji lub jej kolejnych stopniach występuje interdykt.<sup>43</sup> Kodyfikacja z 1420 r. groziła za wszelkie nadużycia dziesięcinnie ekskomuniką ipso facto, a po roku trwania w tej karze interdyktem.<sup>44</sup> Ten rodzaj cenzury najliczniej występuje w gnieźnieńskiej księdze.<sup>45</sup> Była to kara poprawcza, inna niż ekskomunikacja, bo nie wykluczająca ze wspólnoty Kościoła, a pozbawiająca skazanych tylko pewnych dóbr duchowych, ściśle określonych praw lub czynności świętych.

Odnotowane w analizowanej księdze interdykty dotyczyły konkretnych osób wymienionych z imienia i nazwiska, często z podaniem godności lub sprawowanego urzędu. Nie możemy jednak wykluczyć przypadków interdyktu lokalnego, jeśli w zapisie zaznaczono wyraźnie, iż cenzurę skierowano „contra nobilem Martinum Modliszewski et ipsius kmethones“ (k. 27), „interdictum contra nobilem Johannem Markowsky cum kmethonibus in Dambrawka pro raptu decime manipularis“ (k. 2) czy „interdictum

---

facie ecclesie discretum Stanislaum Groch Petri de Gambyno ex parte egregii doctoris de Uneyow pro certo debito ut solvat iudicatum per spacium unius mensis.“

<sup>37</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 15: „Contra custodem Gneznensem. Die Saturni XII mensis july [1466] Ego Michael de Myesczysko substitutus chori ecclesie Gneznensis et tunc ebdomadarius executus sum presens mandatum pronunciando venerabilem dominum Albertum custodem Gneznensem aggravatum una cum magnifico domino Petro de Gay castellano Calisiensi et tenentario in Oborznyky ob non solutionem XXIV marcarum apud acta consistorii Poznaniensis obligatarum.“ Brak daty rocznej, ale z poprzednich zapisów wynika, że chodzi o r. 1467. Piotr Skóra z Gaju, kasztelan kaliski w latach 1451–1468, ojciec Wojciecha. Inne agrawacje na k. 2, 3, 8, 14, 15, 18, 20, 24, 25, 33, 34, 37, 40, 41, 44, 46, 51, 52, 53, 59, 60.

<sup>38</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 8, 14, 15, 20, 24, 26, 29, 34, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 54, 56, 57, 61.

<sup>39</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 5, 8, 28, 32, 40, 45, 47, 51, 60, 61.

<sup>40</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 28, 46.

<sup>41</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 60.

<sup>42</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 24: „Anno Domini 1475 die Solis nona mensis aprilis Ego Jacobus de Laszko substitutus vicariialis et pro tunc ebdomadarius chori in ecclesia metropolitana Gneznensis executus sum alta voce in dicta ecclesia venerabilem dominum Stanislaum Byelawsky canonicum Gneznensem excommunicatum, aggravatum et reagratum denunciando ad instanciam venerabilis domini Michaelis Laszoczsky scholastici prefate ecclesie Gneznensis pro non solvendis anni preteriti scribendo in metricam.“ Michał Lasocki scholastyk gnieźnieński w latach 1451–1479. Stanisław Bielawski wieloletni kanonik gnieźnieński, zob. MARTA CZYŻAK, *Kapituła katedralna w Gnieźnie w świetle metryki z lat 1408–1448*, Poznań 2003, s. 394.

<sup>43</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 3, 5, 8, 20, 26, 41, 46, 51, 56, 61.

<sup>44</sup> *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z roku 1420*, (edd.) BOLESŁAW ULANOWSKI, JAN FIJAŁEK, ADAM VETULANI, Kraków 1915–1951, s. 60, 118.

<sup>45</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 8: „Die Martis XXVI marci [1465] Ego Michael de Myesczysko substitutus vicariialis sancte ecclesie metropolitane Gnesnensis pro tunc ebdomadarius chori eiusdem executus sum presens mandatum publice denunciando in facie ecclesie excommunicatum, aggravatum, reagratum et in interdicto existentem nobilem Przeczslau Potulyczsky ad instantiam discreti Martini altariste Gneznensis racione raptus decime in Cowalewo iuxta continenciam et formam processus.“

contra nobilem Zawissium Goreczsky et ipsius opidanos et kmethones ratione raptus borre in villa capituli Opatow“ (k. 17).

Kwestie nakładania interdyktu regulowały statuty kapituły gnieźnieńskiej z 1468 r. Zawarte w nich postanowienia wykluczały stosowanie tej sankcji przeciw członkom kapituły i zalecały, aby wywodzących się spośród nich dłużników karcić wyrokami aż do uregulowania długu i zadośćuczynienia. Z powodu licznych skarg od osób świeckich postanowiono, aby nie stosować kary tej sankcji za dług pieniężny lub inny rodzaj umowy z wyjątkiem długu danego na procent, który należał do kapitału Kościoła. Za takie długi i czynsze nakazywano nakładać tę cenzurę. Ustalono także, że członkowie kapituły lub ich pełnomocnicy mogli zapisywać w dokumentach interdykt za należną dziesięcinę lub gwałt, a jeśliby dopuścili się odnotowania interdyktu osobowego w innych sprawach, bez prawnego uzasadnienia, wówczas musieli odkupić winę przez zapłacenie bryły wosku dla kościoła gnieźnieńskiego.<sup>46</sup>

Zgodnie z tymi wytycznymi najwięcej interdyktów nakładano na szlachciców za niezapłacenie lub przywłaszczanie dziesięcin. Wiele zapisów skierowanych przeciw konkretnym osobom nie uwzględnia nazw wsi, z których „non solucionem decime“.<sup>47</sup> Wnioskodawcami byli najczęściej plebani lub członkowie kapituły, dla których dziesięciny stanowiły zasadniczą część uposażenia prebend kanonickich.<sup>48</sup> Cenzurę tę stosowano także za nie wypełnianie umów, nie dotrzymanie terminów spłat,<sup>49</sup> za porwania. Tomasz z Popowa ukarany został w 1467 r. interdyktem za porwanie doktora medycyny z powodu nie odzyskania pewnych, bliżej nieokreślonych rzeczy.<sup>50</sup> Szlachcice Mikołaj Jastrzębowski, Mikołaj Strzeszewski, Wincenty Witkowski (k. 33) oraz Jerzy z Rybna, chłop pana Gatra (k. 13) zostali obłożeni tą cenzurą za porwanie koni. Przeciwno Andrzejowi, dziedzicowi Kępy, ogłoszono interdykt z powodu zajęcia jednego stogu owsa panu Wojciechowi dzierżawcy kościoła parafialnego w Smogulcu.<sup>51</sup> Nieznany z imienia pleban z Wilczyny został ukarany z powodu niezapłacenia 6 grzywien mieszczce po-

<sup>46</sup> *Statuta Capituli Gnesnensis*, (ed.) BOLESŁAW ULANOWSKI, Archiwum Komisji Prawniczej Akademii Umiejętności 5/1897, s. 474, 476.

<sup>47</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 17: „Interdictum contra nobiles Sandivogium de Zydowo et Laurentium de Przeszeka. Die Jovis XV mensis octobris [1467] per me Mathiam substitutum et pro tunc ebdomadarium chori ecclesie metropolitane Gneznensis interdictum est executum contra nobiles Sandivogium de Zydowo et Laurentium de Przeszeka ob raptum decime venerabilis viri domini Petri Barczyk.“ Piotr Bardzki – kanonik gnieźnieński w latach 1454–1468.

<sup>48</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 6: „Interdictum contra nobiles Gerardum de Chomaza et Johannem de Sokolniki. Die Veneris XIX mensis novembris [1473] Ego Matheus substitutus et tunc ebdomadarius executus sum interdictum contra nobiles Jarandum de Chomaza pro raptu decime in ibidem et Johannem de Sokolnyky pro raptu decime in Gnyeczycze ad instanciam venerabilis viri Michaelis scholastici Gneznensis.“

<sup>49</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 4: „Interdictum contra honorabilem Jacobum Kozelsky plebanum in Parznya die Jovis XVII mensis septembris [1472] per me Mathiam de Lupcza substitutum facto executio interdicti contra honorabilem Jacobum Kozelsky olim plebanum in Mileschyna Gorka nunc vero in Parznya ad instanciam nobilis Zawissii heredis in Myleschyna Gorka ob non restitutionem et solutionem calicis et aliarum in actis poznaniensis consistorii expressarum.“

<sup>50</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 17: „Interdictum contra dominum Thomam de Popowo die Mercurii quarta mensis novembris [1467] per me Jacobum vicarium et pro tunc ebdomadarium facta est executio pro raptu domini doctoris medicine de Poznania plebanum in Lechno ob non restitutionem certarum rerum aut ob spem eurundem, quas violenter recepit iuxta vim et formam eiusdem processus.“

<sup>51</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 11: „Contra Andream heredem in Campa interdictum pronunciatum in facie ecclesie anno Domini 1467 die Lune V mensis januarii ego Andreas Buk vicarius canonicalis perpetuus ecclesie Gneznensis pro tunc ebdomadarius chori executus sum presens mandatum in facie ecclesie interdictum contra generosum dominum Andream heredem in Campa ratione unius acervi avene quem violenter tulit venerabili domino Alberto arenadrio ecclesie parochialis in Szmogulecz.“



znańskiej Jadwidze Pyeczena (k. 21).<sup>52</sup> Kilkakrotnie (w latach 1475, 1477, 1478, 1479) wydawano cenzury na Andrzeja Różę Boryszewskiego, późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego, występującego w Księdze jako Andrzej Róża prepozyt łączycki, z tytułu niezapłaconych długów (k. 7, 19, 20, 26, 30, 32, 35, 37, 39, 48). W 1469 r. toczyło się przeciwko niemu, odnotowane w Księdze, postępowanie procesowe na wniosek Mikołaja z Książa, kantora gnieźnieńskiego, bez podania przyczyny (k. 19). Możemy domniemywać, że chodziło o dług zaciągnięty w kurii rzymskiej na osobę arcybiskupa Jana Gruszczyńskiego.<sup>53</sup> W 1474 r. Andrzej Róża rozpoczął starania o kanonię gnieźnieńską,<sup>54</sup> którą z powodu jego pięcioletniej nieobecności w Gnieźnie, objął Wojciech z Książa. Spór ten trwał kilka lat, a w 1480 r. kapituła przyznała prawo do kanonii Boryszewskiemu. W 1475 i 1477 r. obłożony został interdyktem (k. 26, 30, 32). W 1478 r. ogłoszono wobec niego superagrawację na wniosek oficjała łączyckiego Jana Łąki za niezapłacenie 60 florenów.<sup>55</sup> Rok później tenże Jan Łąka wystąpił (już jako kanonik łączycki, a nie oficjał) o uznanie Andrzeja Róży uporczywym i ukaranie go agrawacją i reagrawacją za niezapłacenie 400 florenów (k. 39). W 1493 r. Boryszewski uzyskał absolicję papieską zwalniającą go ze wszystkich cenzur, które na siebie ściągnął<sup>56</sup>. W podobnej sytuacji znajdowali się także inni duchowni, np. Wojciech Skóra z Gaju, kustosz gnieźnieński (k. 15, 25, 31, 38, 42, 45), Wojciech z Książa, kantor (k. 7, 32, 34, 44, 49), Jan Pieniążek, archidiacon gnieźnieński i dziekan łączycki (k. 26, 32, 42, 43), Krzesław Kurozwęcki, dziekan gnieźnieński (k. 45), Jan Iwanowski, kanonik gnieźnieński (k. 53, 61, 62).

Nie wiemy czy wszystkie wyroki ekskomunik, agrawacji i reagrawacji przeciw duchownym były ogłaszane publicznie i uroczyście. Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r., wykorzystując wcześniejsze prawodawstwo, nakazywały, aby karę ekskomunikacji ogłaszać publicznie przy biciu dzwonów i zgaszonych świecach.<sup>57</sup> W interesującej nas Księdze Andrzej z Opalenicy ekskanonik kruszewicki i pleban w Międzyrzeczu został w 1472 r. obłożony agrawacją i reagrawacją w obecności wierzących w Chrystusa, w hańbie, przy biciu dzwonów i świecach rzuconych o ziemię, co miano ogłaszać w niedziele i święta.<sup>58</sup> Wkrótce zapewne uzyskał absolicję, ponieważ

<sup>52</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 21: „Interdictum contra plebanum de Vylczyna occasione sex marcarum ad instanciam domine Hedvigis Pyeczow civis Poznaniensis in actis obligatarum die Solis XX mensis decembris per me Jacobum de Trzybyrnye [1472].“

<sup>53</sup> JAN KORYTKOWSKI, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, Poznań 1888, t. 2, s. 547, 549.

<sup>54</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 7: „Anno domini 1474 ego Andreas de Szolecz vicarius sancti Georgy in castro Gneznensi executor literarum apostolicarum ad hec requisitus parens mandatis apostolicis executus sum presens mandatum. Quia personaliter constitutus in generali capitulo pro festo sancti Adalberti et in particulari capitulo quod erat XX aprilis Inhibui dominis prelati et canonicis in capitulo residentibus, ut nullus eorum tam coniunctim quam divisim audiret in canonicatu et prebenda Gneznensi domini Alberti de Xansz in persona domini Andree Rosa attemptare seu innovare alias iuxta continenciam mandati.“

<sup>55</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 35. „Execucio processus superaggravacionis contra dominum Rosa prepositum Lancieniensem ad instanciam domini Lanka. Die Mercurii XVIII februarii [1478] ego Janussius ad sanctum Laurencium vicarius perpetuus et tunc ebdomadarius chori ecclesie eiusdem executus sum presens mandatum in facie ecclesie pronunciando dominum Rosa superaggravatum ad instanciam Johannis Lanka officialis Lowicensis ob non solucionem sexaginta florenos.“

<sup>56</sup> JAN KORYTKOWSKI, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, s. 554–555.

<sup>57</sup> *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z roku 1420*, s. 109.

<sup>58</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 21: „Idem Andreas [de Opalenycza] agravatur et reagravatur coram Christi fidelibus et in scandalum ipsius nolus pulsatis et candelis proiectis in terram coram Christi

w 1477 r. występuje jako biskup tytularny naturieński i sufragan gnieźnieński. Bartłomiej z Borowa, wikariusz wieczysty kapituły gnieźnieńskiej, w sporządzonej przez siebie notatce z 13 maja 1467 r. zaznaczył, iż ogłosił ekskomunikę i publicznie podał ją do wiadomości w obecności słuchających mszy w kościele gnieźnieńskim, tak jak opiewał proces.<sup>59</sup> Tego typu zapisek jest stosunkowo niewiele (k. 7, 12, 23, 44, 50). Większość egzekutorów posługiwała się lakonicznymi sformułowaniami „in facie ecclesie“, „iuxta vim et formam processus“. Ogłaszanie interdyktu nie było obwarowane specjalnym rytuałem, o wymownej symbolice, dlatego obwieszczano go „publicznie w obliczu Kościoła“, często w obecności wiernych. Podanie do wiadomości społeczności lokalnych informacji o zastosowanych sankcjach wzmacniało je i było równoznaczne z pełnym ich wykonaniem. Zwolnienie z cenzur następowało w wyniku absolucji, udzielanej w kościele przez kapłana, publicznie oznajmiającego o uniewinnieniu ukaranego (*denunciando publice in facie ecclesie absolucionem*).<sup>60</sup>

Gnieźnieńska księga wykonania wyroków odnotowuje cenzury kanoniczne wobec osób z diecezji poznańskiej (k. 2), włocławskiej (k. 13), krakowskiej (k. 28). Ze względu na lakoniczność formuł zapisy te nie podają czy chodzi o pierwszą czy drugą instancję odwoławczą, ani nie wyjaśniają procedury apelacji. Powszechna była praktyka apelacji od oficjała okręgowego do metropolity, a nie do właściwego biskupa bądź jego oficjała generalnego.<sup>61</sup> Wykonanie cenzur wynikało nie tylko z nakazu sądowego, ale także było powinnością duchową i moralną. Odmowa bądź nie wypełnienie orzeczenia godziło we władzę i autorytet Kościoła, a na wykonawcę ścierało *ipso facto* ekskomunikę.

Gnieźnieński zabytek uznać należy za księgę wpisów, potwierdzającą wykonanie cenzur kościelnych. Większość spraw związana była z terenem archidiaconatu gnieźnieńskiego i archidiecezji gnieźnieńskiej. Liczne wyroki ekskomunik i interdyktów, ogłaszane często przeciw tym samym osobom w różnych sprawach, przy niewielkiej liczbie absolucji poświadczają niewielką skuteczność sankcji kanonicznych w Polsce późnego średniowiecza.

W celu zapewnienia skuteczności sankcjom kościelnym dla użytku duchowieństwa rozpowszechnione były podręczniki i agendy dotyczące stosowania kar kanonicznych, na przykład Wilhelma Duranda *Speculum iudiciale*. Biskupowi Wojciechowi Jastrzębcowi przypisywany jest traktat „De censura ecclesiastica“.<sup>62</sup>

Mimo wysiłków duchowieństwa dokumenty i zapiski sądowe z XV wieku poświadczają coraz liczniejsze fakty lekceważenia kar kościelnych. Mieszczanie skarżyli się o niesłuszne wezwania przed sądy duchowne. Sądy ziemskie przyjmowały skargi szlach-

fidelibus singulis diebus dominicis et festivis.“ O Andrzeju z Opalenicy zob. ANTONI GAŚSIOROWSKI, *Notariusze publiczni w Wielkopolsce u schyłku wieków średnich. Katalog admisji w Gnieźnie i Poznaniu 1420-1500*, nr 55, s. 18.

<sup>59</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 12. „Jurkowsky cum custode Gneznensi Anno domini 1467 die Mercurii tredecima mensis May Ego Bartholomeus de Borowo vicarius perpetuus et vicebdomadarius chori in ecclesia Gneznensi ex decreto dominorum de Capitulo. Executus sum presens mandatum venerabilem dominum Albertum de Gay custodem Gneznensem ad instanciam venerabilis domini Vincency de Jurkowo canonici Poznaniensis auctoritate processum apostolicorum pronuciavi excommunicatum et declaratum publice coram divina audientibus in ecclesia Gneznensi prout processus canebat.“

<sup>60</sup> *Executiones sententiarum excommunicationis*, k. 3, 8, 16, 26, 32, 40, 41, 45, 48, 52, 62.

<sup>61</sup> A. GAŚSIOROWSKI, I. SKIERSKA, *Średniowieczni oficjale gnieźnieńscy*, s. 47-48.

<sup>62</sup> WOJCIECH KŁAPKOWSKI, *Działalność kościelna biskupa Wojciecha Jastrzębca*, Warszawa 1932, s. 28. Z roku 1435 pochodzi wzmianka o zapisaniu przez archidiacona kapitule gnieźnieńskiej między innymi traktatu Jana Calderiniego „De censura ecclesiastica“, zob. *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*, t. 1, s. 352.

ty dotyczące nękania osób świeckich ekskomunikami w sprawach, które według ówczesnych poglądów stanowych nie należały do właściwości trybunałów duchownych<sup>63</sup>. Michał Goczno altarysta z kaplicy św. Barbary w Krakowie sądził się od 1445 r. do 1459 r. z chłopami ze wsi Łobzów, wymienionymi z nazwiska, przed sądem grodzkim o wymuszanie pieniędzy i datków za uwolnienie od wyroków ekskomunik.<sup>64</sup> W 1470 r. niejaka Kordula z Czarnej Wsi pozwała przed sąd starosty szlachcica Jana Progera, któremu była winna pieniądze, chcąc się uwolnić od cenzur kościelnych.<sup>65</sup>

Mimo coraz wyraźniejszych tendencji do ograniczania skutków kar kościelnych wobec świeckich nie można lekceważyć uznawania sądów duchownych jako instancji właściwej także dla laików. Sądownictwo duchowne dzięki wypracowanej procedurze i oparciu wyroków o prawo pisane było lepiej zorganizowane niż sądy świeckie. Niekiedy większą ufność pokładano w egzekucję przeprowadzoną przez officjała niż w tę, którą nakazywał sędzia grodzki lub ziemski. Jeśli ktoś przybył dobrowolnie do konsystorza i zobowiązał się wobec officjała, że wykona pewną pracę lub wpłaci określoną kwotę, a na wypadek niedotrzymania umowy poddawał się sankcjom kościelnym, to strona przeciwna mogła go pozwać przed sąd duchowny i żądać aby odmawiającego wypłaty lub nie wykonującego pracy dosięgła ekskomunika. Przed konsystorzem lubelskim dnia 11 lipca 1425 r. niejaki Maciej z zawodu stelmach, wykonujący chrzcielnicę zobowiązał się pod karą ekskomuniki, przytwierdzić odnowioną chrzcielnicę panu Marcinowi, proboszczowi kościoła w Kraśniku, w pierwszym tygodniu po święcie Narodzenia Błogosławionej Dziewicy Marii<sup>66</sup>. Sub pena excommunicationis Bernard, chłop ze wsi Oppatkonicze obiecał oddać siedemnaście groszy szlachciance Anecie Opolskiej z Lublina po Zielonych Świątkach 1426 r.<sup>67</sup> Z 25 września 1429 r. również z konsystorza lubelskiego pochodzi zapewnienie Jana młynarza z Dąbrówki, iż w trzecim dniu po święcie Wszystkich Świętych rozpocznie i będzie kontynuował prace ciesielskie.<sup>68</sup>

Pojmowanie i efektywność oddziaływania kary ekskomuniki nie była jednakowa we wszystkich środowiskach. Zapewne inaczej ją odbierano w małych miastach i na wsiach, a inaczej w dużych ośrodkach miejskich. Zbiorowości wiejskie i małomiasteczkowe cechowała silna solidarność rodzinna i sąsiedzka wspierana przez przynależność do jednej parafii. Naruszenie przyjętych norm współzycia, konflikt z duchownym czy kościołem pociągał za sobą określone konsekwencje.

W statutach prowincjonalnych i diecezjalnych powtarzały się nakazy unikania ekskomunikowanych. Zapisy, iż nawet duchowni lekceważą tę normę świadczą bądź o powielaniu zapisu, bądź o trudnościach w egzekwowaniu sankcji kanonicznych.<sup>69</sup> Przypominano o obowiązku wykluczania wyklętych od sakramentów świętych, od udziału w nabożeństwach nawet przed drzwiami świątyni czy bramą cmentarza przykościelnego, o groźbie, że umowy z ekskomunikowanymi mogą być unieważnione przez zwierzchników kościelnych.

<sup>63</sup> ZYGMUNT A. HELCEL, *Prawo polskie w praktyce sądowej XIV i XV w.*, in: *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 2, s. 736, 770, 779, 800.

<sup>64</sup> Z. A. HELCEL, *Prawo polskie w praktyce sądowej XIV i XV w.*, s. 604, 652, 654.

<sup>65</sup> Z. A. HELCEL, *Prawo polskie w praktyce sądowej XIV i XV w.*, s. 770.

<sup>66</sup> BOLESŁAW ULANOWSKI, *O pracach przygotowawczych do historii prawa kanonicznego w Polsce*, Kraków 1887, s. 9.

<sup>67</sup> B. ULANOWSKI, *O pracach przygotowawczych do historii prawa kanonicznego w Polsce*, s. 10.

<sup>68</sup> B. ULANOWSKI, *O pracach przygotowawczych do historii prawa kanonicznego w Polsce*, s. 10

<sup>69</sup> *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z roku 1420*, s. 99, 109; *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, (ed.) JAKUB SAWICKI, Lublin 1961 (*Concilia Poloniae* 1), s. 48.

Lekceważenie sankcji duchownych w późnym średniowieczu było spowodowane ich nadużywaniem, upowszechnieniem i powolnym niwelowaniem skutków. Widoczne to było po kodyfikacji z 1420 r., kiedy to ilość osób upoważnionych do stosowania kar kościelnych uległa zwiększeniu. Poza delegatami i subdelegatami papieskimi posługiwali się nimi z upoważnienia biskupów archidiakoni, officjałowie i przełożeni kapituł. Ścigano tymi karami nie tylko zabójstwa i aresztowania, ale też naruszenie zwyczajowego postu, urządzenie jarmarków w niedzielę, opór w wypełnianiu pokut, opieszałość w składaniu obowiązkowych świadczeń i w ogóle wszelkie nieposłuszeństwo wobec zwierzchników kościelnych.



## **Vyrvat ďáblu prostor, nebo národy?** *K ruské zbožnosti 14. století*

JITKA KOMENDOVÁ (Olomouc)

Půl století po christianizaci Rusi metropolita Ilarion popsal Kyjevskou Rus slovy: „Tu zanikla tma služby démonům a slovo evangelia ozářilo naši zemi. Byla bořena božičtva a stavěny chrámy, modly byly ničeny a objevovaly se obrazy svatých. Ďáblové prchali a kříž posvěcoval města. Pastýři duchovních ovcí Kristových, biskupové, stanuli před svatým oltářem, přinášejíce neposkvrněnou oběť. Kněží, jáhnové a veškeré duchovenstvo ozdobili a krásou oděli svaté chrámy. Apoštolská polnice a hromový úder evangelia rozezvučely všechna města. Kadidlo Bohu přinášené očistilo vzduch. Na horách byly postaveny kláštery.“<sup>1</sup> Navzdory tomuto optimistickému obrazu byli ještě o tři staletí později někteří představitelé pravoslavné církve přesvědčeni, že křesťané ani za tisíc let nedokázali naplnit své poslání a rozšířit víru po celém světě, takže na zemi zůstává jedenadvacet pohanských národů.<sup>2</sup> Rostoucí očekávání konce světa činila tuto situaci ještě trýznivější.<sup>3</sup>

Šíření víry v krajích, v nichž dosud panoval ďábel, si za své poslání zvolili dva světci 14. století, Sergij Radoněžský a Stěfan Permský, kteří vnesli do ruského duchovního života podstatné nové prvky a jejichž působení se stalo inspirací pro budoucí generace, v případě Sergije dokonce tak intenzivní, že celá éra nového asketismu od poloviny 14. do poloviny 15. století bývá nazývána Sergijovou epochou.<sup>4</sup> Život obou sva-

---

<sup>1</sup> МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН, *Слово о законе и благодати*, in: Памятники литературы Древней Руси. XVII век, книга третья, изд. А. М. Молдован, Москва 1994, s. 592. Překlad citován dle *Pisemnictví ruského středověku*, (edd.) EMILIE BLÁHOVÁ, ZOE HAUPTOVÁ, VÁCLAV KONZAL, Praha 1989, s. 48.

<sup>2</sup> *Житие Стефана Пермского*, in: Святитель Стефан Пермский, изд. Г. М. Прохоров, Санкт-Петербург 1995, s. 82, 176–178.

<sup>3</sup> Potřeba přivést „v jedenácté hodině“ pohanské národy ke Kristu několikrát zřetelně zaznívá v *Životě Stěfana Permského*. Předpoklady o konci světa byly na Rusi nejintenzivněji spojovány s rokem 1492, tedy podle ruského letopočtu s rokem 7000 od stvoření světa. K eschatologickým očekáváním v ruském středověku a apokalyptickým momentům v ruské kultuře zejména moskevského období obsáhle АНДРЕЙ ЛЬВОВИЧ ЮРГАНОВ, *Категории русской средневековой культуры*, Москва 1998, s. 306–437.

<sup>4</sup> Životní působení Sergije Radoněžského bylo bezpočtukrát tematizováno v odborné i umělecké ruské literatuře, často však způsobem, který má charakter parafrázování hagiografického obrazu tohoto svět-

tých zachytil jejich současník Jepifanij Moudrý. *Život Stěfana Permského* se dochoval v podobě, kterou textu dal autor na samém konci 14., resp. počátku 15. století, *Životem Sergije Radoněžského*, sepsaným na sklonku Jepifanijova života, v letech 1417–1418, disponujeme jen ve značně přepracované verzi Pachomije Logotheta – Srba z poloviny 15. století.<sup>5</sup> Skutečnost, že legendy vytvořil autor, jenž byl s hrdiny svých děl v blízkém kontaktu, vede dosud některé badatele k přílišné důvěře v historickou autentičnost těchto textů. To je zvláště nebezpečné v případě Stěfana Permského, neboť na rozdíl od Sergije, jehož působení zachycují prameny různého druhu a původu,<sup>6</sup> *Život Stěfana Permského* představuje v podstatě jediný pramen o tomto svěťci.

Sergij Radoněžský (asi 1322–1392),<sup>7</sup> vnímaný jako jeden z nejvýznamnějších ruských svatých, proslul především založením Trojického kláštera (dnes Trojicko-Sergijevská lávra) a odtud vzešlou reformou klášterního života, spjatou s pronikáním hésychasmu do ruské duchovní kultury.<sup>8</sup> Podstatným rysem reformy bylo, že se neprosadila ve starších klášteřích, ale šířila se zakládáním klášterů nových. Jestliže za léta 1240–1340 na Rusi vznikly asi tři desítky klášterů, v letech 1340–1440 jich bylo založeno takřka sto padesát a jejich vznik je spojen převážně s působením Sergije, jeho spolupratří a žáků.<sup>9</sup> Oproti dosavadní tradici situování klášterů do měst či v blízkosti měst začaly být kláštery zakládány v odlehlých, málo obydlených prostorech.<sup>10</sup> Díky kontaktům s velkým knížetem moskevským Dmitrijem Donským byl Sergij rovněž vlivným politickým činitelem své doby. Legendista jej zobrazil jako člověka, jenž své předurčení k službě Tro-

---

ce. Bohužel legendistického diskurzu svého ústředního pramene, Jepifanijova *Života Sergije Radoněžského*, není prostě ani komplexní zpracování Sergijova působení i s obsáhlým výčtem dosavadní literatury – ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ, *Святость и святыя в русской духовной культуре*, том II: *Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.)*, Москва 1998, s. 303–793. Sergij Radoněžský byl mnohokrát srovnáván s Františkem z Assisi. Ke komparaci *Života Sergije Radoněžského* a *Fioretti di S. Francesco* srov. Э. БЯНКИ, А. МАЙНАРДИ, „Человек Божий“ в средневековой литературе: святой Франциск Ассизский и преподобный Сергий Радонежский. Опыт типологического сопоставления, *Труды Отдела древнерусской литературы* 54/2003, s. 103–115.

<sup>5</sup> *Житие Сергия Радонежского*, in: Библиотека литературы Древней Руси, том 6, изд. ДМИТРИЙ МИХАЙЛОВИЧ БУЛАНИН, Санкт-Петербург 1999, s. 254–411. Čtyři sta dochovaných rukopisů *Života Sergije Radoněžského* analyzoval, vyčlenil jednotlivé redakce a vývoj textu rekonstruoval БОРИС МИХАЙЛОВИЧ КЛОСС, *Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского*, Москва 1998.

<sup>6</sup> Jak uvádí V. A. Kučkin, dnes je k dispozici dvanáct zpráv letopisů a sedm dalších pramenů, kde je tento mnich přímo či nepřímo zmíněn. Uvážíme-li, že mnohá rjurikovská knížata jsou v letopisech zmíněna jen jednou či dvakrát, poukazuje tato skutečnost na zcela mimořádné renomé svěťce – ВЛАДИМИР АНДРЕЕВИЧ КУЧКИН, *Сергий Радонежский*, *Вопросы истории*, 10/1992, s. 75.

<sup>7</sup> Vročení Sergijova narození v odborné literatuře značně kolísá, rok 1322 jako datum narození a dataci dalších mezníků Sergijova života stanovuje nejnověji КОНСТАНТИН АЛЕКСАНДРОВИЧ АВЕРЬЯНОВ, *О степени достоверности „Жития Сергия Радонежского“*, in: Герменевтика древнерусской литературы, том 12, Москва 2005, s. 832–854.

<sup>8</sup> O hésychasmu v kontextu duchovní kultury středověké Rusi – МИХАИЛ НИКОЛАЕВИЧ ГРОМОВ, ВЛАДИМИР ВЛАДИМИРОВИЧ МИЛЬКОВ, *Идейные течения древнерусской мысли*, Санкт-Петербург 2001, s. 84–91. Srov. též В. Н. ТОПОРОВ, *Святость и святыя в русской духовной культуре*, s. 565–572.

<sup>9</sup> В. Н. ТОПОРОВ, *Святость и святыя в русской духовной культуре*, s. 467.

<sup>10</sup> БОРИС МИХАЙЛОВИЧ КЛОСС, *Монашество в эпоху образования централизованного государства*, in: *Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки*, Москва 2000, s. 57–80.

jici projevil dokonce již v prenatalním věku, od nejtělejšího dětství směřoval k Bohu nejtvrďší askezi a na celé své životní pouti nikdy nezakolísal.

Na rozdíl od doby, kdy se již těšil velké úctě a přicházeli za ním bohatí a mocní tohoto světa s prosbou o založení klášterů na jejich državách, o svou první poustevnu byl podle legendisty nucen vést dlouhý boj s démony, kteří se nechtěli tohoto místa vzdát.

Sergij se záměrně rozhodl pro náročné podmínky života v izolaci: „Okolo této pustiny nebyli ani vsi, ani dvory, ani lidé, kteří by v nich žili, odkud k tomu místu nevedly lidské cesty, nikdo tudy nechodil, nikdo to místo nenavštěvoval.“<sup>11</sup> Pustina, v níž může mnich obstát jen s mimořádným tělesným a duševním vypětím, měla podobně jako na středověkém Západě podobu lesa mírného klimatického pásu, „kde žili zajáci, lišky, vlci, někdy přicházeli medvědi a občas tu pobývali i démoni“.<sup>12</sup> Obstát v takových podmínkách zdaleka nebylo dáno každému a také Sergijův bratr, který jej původně do pustiny provázel, záhy zjistil, že takový úkol neunese, a odešel do jednoho z moskevských klášterů. Sergijovi následovníci askezi dokonce ještě prohloubili a pro nově zakládané kláštery volili nehostinné oblasti na severu, kde již holé přežití vyžadovalo nesmírné úsilí (srov. Solovecký klášter v Bílém moři).

V hlubokém lese poustevník strádal hladem, těžkou fyzickou námahou, byl ohrožován divou zvěří, ale především se jej odtud snažil vyhnat ďábel. Boj s démony představoval nejtěžší úkol poustevníka. Poustevna je sice „jako hrad“,<sup>13</sup> ale ani sakrální prostor chrámu nedokáže před útoky běsů uchránit: uprostřed noci, během Sergijových modliteb, se rozestoupila stěna chrámu a dovnitř vešel sám ďábel s množstvím „běsovských vojinů“, „nevešel dveřmi, ale jako zloděj a lupič“<sup>14</sup> a začal nutit Sergije, aby místo opustil. Démoni pocítovali příchod služebníka božího do pustiny jako útok z jeho strany: „My jsme na tebe nezaútočili, to jsi spíš zaútočil ty na nás.“<sup>15</sup> Ďábel byl ve své snaze zlomit Sergijovu vůli a znovu ovládnout prostor, o nějž přišel, vytrvalý, protože se obával, že poustevna nebude jediná a že Sergij „svým úsilím a horlivostí zde vytvoří nějakou vesnici nebo osadu, založí městečko, svatý klášter a útočiště pro mnichy, kde bude neustále provolávána sláva a chvála Bohu“.<sup>16</sup>

Pozoruhodné je vizuální ztvárnění démonů: „A běsové stanuli před světcem takto: byli v šatu a špičatých čapkách litevských.“<sup>17</sup> Ďábel v šatu cizince, svádějící mnichy na scestí, se v písemnictví středověké Rusi objevil již jednou – v Kyjevsko-pečerském pateriku z počátku 13. století, kde do chrámu vešel „v podobě Poláka, nesoucího za pasem kvítky“.<sup>18</sup> V průběhu 14. století Litva nabyla ve východní Evropě tak velké a pro Moskvu nebezpečné moci, že ďábel v myslí ruského legendisty vyměnil polský šat za litevský.

Pojetí ďábla v legendě v sobě nese zřetelný rozpor. Na jednu stranu legendista odmítá připustit velkou moc temných sil ve světě: „Ďábel má ve zvyku pyšnit se: když se před někým začne chvástat nebo mu hrozit, hned by chtěl zničit zemi a vysušit moře,

<sup>11</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 292.

<sup>12</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 328.

<sup>13</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 292.

<sup>14</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 300.

<sup>15</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 300.

<sup>16</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 304.

<sup>17</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 300.

<sup>18</sup> *Киево-Печерский патерик*, in: Памятники литературы Древней Руси: XII век, изд. Л. А. Дмитриев, Москва 1980, s. 470.



a přitom nemá moc ani nad vepří.<sup>19</sup> Na straně druhé ale vítězství Sergije je tím výraznější, čím mocnější je jeho protivník. Proto hagiograf potřebuje pro hrdinu svého textu výrazného antagonistu a opakovaně se vrací k líčení hrůzných útoků ďábla, jež Sergij s pomocí Svaté Trojice, Bohorodičky a Kříže poráží „jako David Goliáše“. Toto pro recipienta legendy atraktivnější a velikost světce podtrhující pojetí, věrně velmi rozšířené hagiografické tradici, se v legendě uplatnilo nejvýrazněji.

Asketa v zápasu s nečistými silami vytrval, „ďábel byl poražen světcem ve všech svých projevech a marně se snažil se svými démony“,<sup>20</sup> takže se naplnila ďáblova neblaha očekávání: za Sergijem postupně začali přicházet žáci, poustevna se rozrostla v Trojický klášter, a poté sem proudili i další křesťané, kteří kolonizovali zdejší kraj, protože „se jim tu zalíbilo žít“, začali kácet les a „přeměnili pustinu v širé čisté pole, jaké tam vidíme dnes“.<sup>21</sup> Podobně explicitně formulovaný protiklad nepřátelského prostoru lesa, jež prospívá jen pohanům, a „čistého pole“, jež je příznivé pro křesťany, znají i ruské letopisy a zřetelně v něm zaznívá archaická obava z lesa jako sídla démonů a prostoru rituálně nečistého.<sup>22</sup>

Z Trojického kláštera Sergij na čas odešel, aby ještě jednou v pustině vystavěl klášter, ale o této fundaci legenda hovoří jen lakonicky.<sup>23</sup> Řada dalších nových klášterů, založených přímo Sergijem nebo jeho žáky, už vzniká na „krásných místech“<sup>24</sup> udělených mocnými donátory a motiv zápasu o tento prostor s démony z textu zcela mizí.

Sergijův zápas o omezení ďáblovy moci ve světě měl tedy charakter prostorové expanze křesťanstva: nejprve sám, poté s dalšími mnichy a nakonec i laickými křesťany vyrval z ďábelských spárů kraj, který byl dosud pustý a pro křesťany neobyvatelný. Bylo to ale území uvnitř dávno christianizované Rusi a Sergijovo úsilí mělo jiné cíle než početní rozšíření křesťanstva.

Na rozdíl od Sergije Radonežského Stěfan (asi 1340–1396) odešel z Rusi do oblastí nejvýchodnější Evropy, do povodí řek Vym, Vjatka a Vyčegda, kde žil pohanský ugrofinský kmen Permjanů, předkové dnešního národa Komi. Volba tohoto kraje nebyla náhodná: „Ten úmysl měl světec již dávno, neboť slyšel o Permské zemi, že jsou v ní modloslužebníci a vládnou v ní skutky ďábelské.“<sup>25</sup> Sám Stěfan podle legendisty pocházel z ruského města Ust'ugu, ležícího blízko permské země, takže byl do jisté míry s oněmi pohanskými končinami obeznámen.

V Permi misionář podniká kroky, jež vedou k očištění dosud cizího prostoru – kácí modly, vypaluje božiště. Podobně jako v *Životě Sergije Radonežského* je i ve Stěfanově legendě kladen velký důraz na výstavbu prvního chrámu na osvojeném teritoriu. O významu stavby svědčí i to, že pro oba chrámy jsou zvoleni ti nejmocnější patroni: Sergijův chrám byl zasvěcen Svaté Trojici,<sup>26</sup> Stěfanův chrám Zvěstování Bohorodičky,

<sup>19</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 300–302.

<sup>20</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 304.

<sup>21</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 332.

<sup>22</sup> JITKA KOMENDOVÁ, *Středověká Rus a vnější svět*, Olomouc 2005, s. 94–95.

<sup>23</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 358.

<sup>24</sup> *Житие Сергия Радонежского*, s. 358; srov. též „místo příhodné“, s. 364, „místo velmi krásné“, s. 368.

<sup>25</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 64.

<sup>26</sup> Sergij zasvětil první vystavěný chrám svaté Trojici, neboť byl předurčen ke službě Trojici již před narozením, jak ukázalo jeho zázračné trojí vykřiknutí z matčiných útroh během nedělní liturgie – *Житие Сергия Радонежского*, s. 262–264, 290.

neboť „jako je Zvěstování počáteční svátek ze všech svátků, a počátek našeho spasení a zjevení věčného tajemství, tak je i permský chrám počátkem spásy Permské země a zjevení víry Kristovy“.<sup>27</sup> Christianizace permské země je interpretována jako osvobození z ďábelské nadvlády.<sup>28</sup>

Stejně jako v souvislosti se skutky Sergije Radoněžského i v kontextu Stěfanovy misie vyzvala otázka síly démonů, s nimiž musel světec bojovat. Legendistova odpověď zní, že moc a síla jsou jen předstírané, pohanští bohové-ďáblové se nedokáží postavit na odpor a potrestat misionáře: „Co mohou učinit běsové, nebo jak mohou uškodit modly, v čem mohou obstát modloslužebníci, co mohou dělat kouzelníci, modláři, čarodějové, když Bůh chrání svého sluhu.“<sup>29</sup> Slabí jsou jak démoni, tak čarodějové, kteří hájí staré kultury, a ani nejmocnější šaman není s to zabránit vítězství křesťanské víry.<sup>30</sup>

Pokud byl boj s demony jedním z nejtěžších úkolů, jimiž poustevník Sergij musel prokázat odhodlání sloužit Bohu, pak by se mohlo zdát, že slabost pohanských bohů-ďáblů snižuje velikost Stěfanova činu. Podobný úmysl legendista bezpochyby neměl, pouze to dokládá akcentování jiných témat: v textu nebyl prvořadý boj o území ovládané ďáblem, nýbrž pokřtění Permjanů a jejich upevnování ve víře.

Stěfanovým hlavním záměrem totiž nebylo získat pro křesťanství jen prostor, ale především lid: „Velmi toužil jít do Permi, učit nepokřtěné a obracet nevěřící, a přivádět je ke Kristu Bohu, ke křesťanské víře.“<sup>31</sup> Pohanství Permjanů není chápáno jako projev jejich zlé vůle a nenávisti ke křesťanství, nýbrž jako důsledek obelstění těchto lidí ďáblem, neboť byli hrubí a nevzdělaní.<sup>32</sup> Navíc legendista Permjanů omlouvá tím, že nikdy ani nedostali možnost seznámit se s křesťanstvím, protože žádný z apoštolů křesťanství do Permi nedošel.<sup>33</sup>

Stěfan se na svou misi dlouho připravoval, učil se permský jazyk, vytvořil pro tento jazyk písmo, přeložil do něj základní bohoslužebné texty a poté si vychoval skupinu žáků, kteří dále šířili gramotnost a rozhojňovali permské písemnictví. Veškeré misionářovy aktivity v permské zemi legendista interpretuje nejen jako službu Bohu, ale i lidem.<sup>34</sup>

Na rozdíl od Sergije, jehož čin byl orientován na osvojení pustého nepřátelského prostoru, se v Stěfanově působení pojí získání prostoru s pokřtěním nového národa: „ustanovili jej biskupem v permské zemi, kterou ozářil svatým křtem (...) v níž svrhl modly, vystavěl svaté chrámy a zřídil bohoslužby, postavil svaté ikony a lid naučil se klanět a ty lidi, které osvobodil od klamu, odvedl od démonů a přivedl k Bohu“.<sup>35</sup>

Nakolik skutky těchto dvou světců vycházejí z tradic duchovní kultury středověké Rusi a nakolik do ní vnášejí nové prvky? Sergij Radoněžský sice proslul jako tvůrce nového asketického modelu v ruské religiozitě a principiální reformátor klášterního

<sup>27</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 92–94.

<sup>28</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 64.

<sup>29</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 120; k tomu srov. s. 100, 114, 118.

<sup>30</sup> K zápasu Stěfana se šamanem Pamem, hlavním misionářovým protivníkem, detailněji JITKA KOMENDOVÁ, *Poslední apoštol středověké Evropy. Život svatého Stěfana Permského*, *ĎaS* 28/2006, č. 10, s. 21–23.

<sup>31</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 64.

<sup>32</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 118.

<sup>33</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 66.

<sup>34</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 168.

<sup>35</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 166.

života, ale z hlediska šíření víry postupoval plně v souladu s dosavadní tradicí: takřka totožný příběh odchodu zbožného muže do lesa, vytvoření poustevny, kam časem začnou přicházet žáci, toužící po životě v blízkosti svatého muže, a postupného vzniku kláštera, jehož věhlas se rozšíří do daleka, líčí *Pověstí vremenných let* v souvislosti s počátky Kyjevsko-pečerského kláštera.<sup>36</sup> Pro Sergije nebylo podstatné přivést k víře nový lid, ale vytvořit nový prostor, nové ohnisko, kde bude veleben Bůh. Touto cestou šli i Sergijovi následovníci, kteří zakládali kláštery na dalekém severu a vytvářeli zde jakési ostrůvky zbožnosti v takřka neosídleném prostoru. Duchovní vyzáfování těchto severních klášterů mezi nečetnými místními laiky bylo dosti limitované a obracení pohanů nebylo ani primárním posláním těchto klášterů. Víra se šířila v prostoru, nikoli však mezi národy.

Stěfan Permský naproti tomu usiloval o christianizaci nového národa a pro tento účel si nejen osvojil místní jazyk, ale dokonce v něm vytvořil i písemnictví a učinil z něj jazyk liturgický, což bylo v dějinách Evropy – jak v její katolické, tak ortodoxní části – poprvé od cyrilometodějské misie. Ruská pravoslavná církev dosud neprojevovala o šíření křesťanství mezi jinými národy takřka zájem a její pronikání mimo ruské teritorium je velmi sporné a obtížně doložitelné. V byzantské církvi mělo misionářství převážně státem organizovanou podobu, směřovalo především k politickému podrobení, včetně plného nahrazení místní kultury byzantskou civilizací a k šíření víry v místních jazycích se oficiální byzantská hierarchie stavěla s velkou nedůvěrou.<sup>37</sup> Stěfan se tedy nemohl opírat o žádné předchůdce nebo následovat osvědčené vzory, a do dějin ruské církve tak vnáší zcela nový fenomén. V dané souvislosti stojí za pozornost skutečnost, že legendista mnohem více hledá analogie k Stěfanovu působení než k činnosti Sergije Radoněžského. V *Životě Stěfana Permského* nalezneme celou řadu osob, v nichž Jepifanij Moudrý spatřuje Stěfanovy předchůdce. Tyto paralely (explicitní hagiotypy v terminologii O. V. Pančenko)<sup>38</sup> jsou ale ve skutečnosti velmi volné, což znovu dokládá jedinečnost Stěfanovy životní cesty v kontextu veškerých dosavadních dějin ruské pravoslavné církve.<sup>39</sup> Unikátnost, nezakotvenost v tradici by ale ve vědomí autora i recipientů legendy byla pocíťována jako moment nepatřičný a podezřelý, takže legendista uváděním řady analogií Stěfanův počin vlastně legitimizoval.

Otázka šíření víry v prostoru a mezi lidem byla známa a mnohokrát diskutována i v katolické Evropě. O několik desetiletí dříve, než vznikly Jepifanijovy legendy, byla v extrémní podobě zodpovězena Petrem z Dusburgu, pro nějž vyhlazení místního obyvatelstva představovalo zcela legitimní způsob šíření křesťanství v prostoru.<sup>40</sup> Naproti tomu v *Životě Stěfana Permského* vyslovují myšlenku šíření pravé víry cestou násilí na

<sup>36</sup> *Повесть временных лет*, in: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века, изд. ОЛЕГ ВИКТОРОВИЧ ТВОРОГОВ, Москва 1978, s. 170–174.

<sup>37</sup> СЕРГЕЙ АРКАДЬЕВИЧ ИВАНОВ, *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из „варвара“ христианина?*, Москва 2003.

<sup>38</sup> ОЛЕГ ВИТАЛЬЕВИЧ ПАНЧЕНКО, *Поэтика уподоблений (к вопросу о „типологическом“ методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии)*, Труды Отдела древнерусской литературы 54/2003, s. 491–534.

<sup>39</sup> K tomu podrobně JITKA KOMENDOVÁ, *Modely apoštolského působení v nejstarším písemnictví Rusí*, in: *Rýzoviště zlata a lomy drahokamů*. Sborník pro Václava Huňáčka, (edd.) Věra Lendělová, Michal Routil, Červený Kostelec 2006, s. 167–180.

<sup>40</sup> LIBUŠE HRABOVÁ, *Geschichte der Elblawen und Prussen im Bilde der humanistischen Historiographie*, Praha 1991, s. 23–27.

jejích protivnicích výlučně horliví neofyté, avšak pro misionáře Stěfana je tato cesta nepřijatelná.<sup>41</sup>

Ruská pravoslavná církev věnovala ve srovnání se středověkou katolickou církví podstatně menší pozornost obracení pohanů na křesťanskou víru, na druhou stranu ale do jisté míry právě díky tomu nedocházelo ani k excesům v podobě vyhlazování obyvatelstva odmítajícího se nové víře podrobit, jak je poznala katolická Evropa. Takové masakry ve jménu ruského pravoslaví se staly realitou až ve zcela odlišné epoše Ivana IV. a znamenaly zřeknutí se obou cest, jež tvoří jádro legend o Sergiji Radoněžském a o Stěfanu Permském.

---

<sup>41</sup> *Житие Стефана Пермского*, s. 154–156.



## **Religijność ludowa Inflant w świetle statutów synodalnych z 1422 i 1428 r. i źródeł miejskich z XV w.**

MAJA GAŚSOWSKA (Warszawa)

Teren Inflant (rozumiany jako ziemie współczesnej Łotwy i Estonii) należał do najpóźniej schryścianizowanych obszarów starego świata. W czasie, gdy w Europie środkowej następował bujny rozwój miast na prawie niemieckim, rozkwitały nowe formy pobożności, szczególnie miejskiej, w Inflantach dopiero trwała akcja misyjna, przerywana licznymi powstaniem miejscowej ludności, która gwałtownie opierała się próbom narzucenia jej przemocą nowej wiary, ponieważ wiązało się to z koniecznością porzucenia tradycyjnego stylu życia (wieloleństwo, małżeństwa blisko spokrewnionych osób), dotychczasowych wyobrażeń o życiu pozagrobowym (obrzędek ciałopalny), tradycyjnych miejsc i form kultu (święte gaje, kult sił natury), a dodatkowo z pojawieniem się nowych obciążeń w postaci czy to dziesięciny, czy też czynszu, płaconych na utrzymanie powstającej organizacji kościelnej – miejscowych biskupów i duchowieństwa parafialnego oraz zakonów rycerskich początkowo Kawalerów Mieczowych, później Krzyżackiego, jak również świadczeń na rzecz niemieckich wasali osiedlających się na świeżo podbitych ziemiach. Dochodziła do tego obcość etniczna i językowa przybywających do Inflant misjonarzy, którzy mogli początkowo ewangelizować miejscową ludność tylko poprzez nielicznych tłumaczy. Rok 1290 uznawany jest w historiografii za koniec okresu misyjnego, ale ostatnie wielkie powstanie w Estonii miało miejsce w 1343 r., a więc ponad 150 lat od rozpoczęcia pierwszych przedsięwzięć chrystianizacyjnych.

Okres katolicki w historii Inflant był wyjątkowo krótki w porównaniu z innymi obszarami Europy. Największe miasta inflanckie – Ryga, Rewal i Dorpat – przyjęły nową naukę już w 1524 i 1525 r., katolicyzm utrzymał się wśród szlacheckich rodzin wasalnych, a więc także wśród ich wiejskich poddanych, jeszcze przez około pół wieku. Jednakże gwałtowne wydarzenia towarzyszące przyjmowaniu nauki Marcina Lutra w ośrodkach miejskich, dewastacja wnętrza i wyposażenia miejskich kościołów, likwidacja klasztorów i wypędzanie z miast zakonników, spowodowały prawie kompletne zniszczenie materialnych śladów katolickiego kultu i miejskich form pobożności. Dzie-

ła zniszczenia dopełniły wojny, toczone przez sąsiadów – Rosję, Szwecję oraz Polskę – na terenie Inflant, począwszy od drugiej połowy XVI aż po XVIII wiek.

Zachowane źródła, które można wykorzystać do badań nad dziejami pobożności późnośredniowiecznych Inflant, mają w związku z powyższym bardzo wyrwykowy i niejednorodny charakter. Są to przede wszystkim źródła miejskie, które dla różnych miast inflanckich zachowały się w bardzo różnym stopniu,<sup>1</sup> co uniemożliwia zarówno wypunktowanie różnic, jak i dostrzeżenie wielu cech wspólnych lokalnej pobożności, np. odnośnie świętych patronów kaplic i fundowanych wikarii. Zachowane księgi miejskie i testamenty pozwalają na wgląd w duchowość mieszczan – przede wszystkim patrycjatu i kręgu rady miejskiej – gdyż właśnie te grupy mogły sobie pozwolić na finansowanie pobożnych fundacji w kościołach parafialnych i klasztornych, a legaty testamentowe są unikalnym źródłem, pozwalającym na zbadanie indywidualnych motywów skłaniających testatorów do zapisywania pieniędzy na konkretne przedsięwzięcia, mające służyć zbawieniu ich własnej duszy, a najczęściej także wspomóc zbawienie bliskich członków ich rodzin. Źródła rewalskie, szczególnie zachowane księgi miejskie i testamenty, stanowią znakomitą podstawę do badań nad średniowieczną dobroczynnością miejską zarówno w aspekcie instytucjonalnym – zarządzaniem istniejącymi przytułkami miejskimi, jak i indywidualnym – fundacjami i legatami dokonywanymi na rzecz ich pensjonariuszy przez poszczególnych mieszczan i towarzyszącą im motywacją.

Dla badania pobożności szlachty inflanckiej brak niestety takich masowych źródeł i pozostają tylko nieliczne testamenty oraz dokumenty fundacyjne lub doposażające rodowe wikarie. Jednakowoż ze względu na specyfikę Inflant i względną jednorodność etniczną patrycjatu miejskiego i rodzin wasalnych oraz fakt, że aż do początku XV wieku większość szlachty nie mieszkała jeszcze w swych wiejskich posiadłościach, a przebywała w pobliżu większych miast i stolic biskupich, można przypuszczać, że duchowość wasali nie różniła się zbytnio od pobożności bogatych mieszczan.

Niezbadany pozostaje dotychczas wpływ na duchowość rodzimej ludności wiejskiej osadników skandynawskich, osiedlających się przede wszystkim na wybrzeżach i wysepkach północnej Estonii, a przybywających albo bezpośrednio ze Szwecji, albo z Finlandii. Skandynawskie wpływy odcisnęły się także na religijności miasta Rewal, którego mieszkańcy w średniowieczu w około jednej piątej, jak się szacuje,<sup>2</sup> wywodzili się ze Skandynawii. Niewątpliwie niektóre zaskakujące w Rewalu, a niespotykane w innych miastach inflanckich, elementy sakralnej topografii tego miasta, widoczne przede wszystkim w doborze patrociniów kościołów, kaplic i ołtarzy należy wiązać właśnie z wpływami skandynawskimi. Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem, poświadczającym tę obecność to kult św. Olafa norweskiego, najbardziej popularnego skandynawskiego świętego, który był patronem jednej z dwóch far miejskich Rewala, a ołtarze poświęcone mu znajdowały się we wszystkich kościołach miasta, zaś jego *dies nativitatis* funkcjonował w świadomości ludności miasta jako termin datacyjny,

<sup>1</sup> Archiwum miejskie Dorpatu zostało w prawie w całości zniszczone w czasie pierwszej wojny z Rosją w 1558 r., archiwum miejskie Rygi uległo w dużej części zagładzie w czasie pożaru ratusza miejskiego w połowie XVII w., natomiast archiwum miejskie Rewala jest jednym z najlepiej zachowanych archiwów miast hanzeatyckich.

<sup>2</sup> PAUL JOHANSEN, HEINZ VON ZUR MÜHLEN, *Deutsch und Undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*, Köln-Wien 1973, s. 124n.

pojawiący się w rewalskich źródłach miejskich.<sup>3</sup> Co najciekawsze, relikty tego kultu można stwierdzić także na terenach wiejskich, gdzie jeszcze pod koniec średniowiecza zamieszkiwała wolna ludność chłopska pochodzenia szwedzkiego, w późniejszym okresie widoczne są one w podaniach estońskich<sup>4</sup> i obrzędach ludowych, które jeszcze w XIX wieku na wyspie Ozylii przypadały na dzień św. Olafa – 29 lipca.<sup>5</sup>

Badanie późnośredniowiecznej pobożności miejscowej ludności Inflant – bałtyjskich Łotyszy i ugrofińskich Estończyków – nastęrcza największe trudności, wynikające z prawie kompletnego braku współczesnych tym czasom źródeł. Sieć średniowiecznych parafii na tych ziemiach była bardzo rzadka,<sup>6</sup> istniały kłopoty z ich obsadą. Duchowieństwo parafialne pochodzenia niemieckiego, nie chciało obejmować placówek wiejskich, gdyż w powszechnym mniemaniu równało się to niemal banicji i oznaczało utratę lepszej pozycji społecznej, a kapłanów pochodzenia łotewskiego, czy estońskiego w ogóle nie było.<sup>7</sup> Hierarchia kościelna musiała przeto nieoficjalnie tolerować powszechne życie duchowieństwa wiejskiego w konkubinacie,<sup>8</sup> gdyż ściśle wymaganie przestrzegania postanowień Kościoła Powszechnego i inflanckich synodów diecezjalnych z XV w., wzywających do odsyłania konkubin i grożące utratą beneficjum, a nawet odmówieniem grzeszemu kapłanowi chrześcijańskiego pochówku,<sup>9</sup> mogłoby spowodować zupełny brak chętnych do obejmowania parafii wiejskich.

Powyższe konstatacje upoważniają do stwierdzenia, że w przypadku Inflant można mówić o swoistej dualistycznej pobożności późnośredniowiecznej. Z jednej strony to typ pobożności miejskiej, nie odbiegający w swoich formach od zjawisk i mód zaczerp-

<sup>3</sup> Np. „Sabbato post Olaii regis“ – *Kämmereibuch der Stadt Reval (1432-1463)*, cz. 1-2, (ed.) REINHARD VOGELSANG, Köln-Wien 1976 (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte 22/1-2), nr 212 (4 VIII 1436); „In profesto beati Olaii regis et martyris“, nr 499 (28 VII 1442); „Sabbato ante Olaii“, nr 761 (27 VII 1448).

<sup>4</sup> Jednym z bohaterów narodowego poematu estońskiego *Kalevipoeg* był – oprócz syna Kaleva i syna Suleva – także syn Olewa – por. PAUL JOHANSEN, *Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland*, Stockholm 1951, s. 62n., 137n.

<sup>5</sup> J. B. HOLZMAYER, *Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und die alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten*, Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 7/1872, s. 64, 110, 115. Jeśli panowała zaraza wśród owiec, to na św. Olafa (29 lipca) należało zabić jakąś owcę i dodać trzy krople jej krwi do wody, podawanej innym zwierzętom. Mięso owcy spożywano w dzień świętego i dzielono się nim z ubogimi. To miało zapewnić zdrowie stadu.

<sup>6</sup> AUGUST WILHELM HUPEL, *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*, Bd. 1, Riga 1774, s. 87. W Inflantach było ok. 300 kościołów (XVIII w.), z tego 45 w miastach i miasteczkach, a reszta na wsi, w tym 178 parafialnych ewangelickich, ok. 80 kaplic filialnych wiejskich, 22 kościoły ruskie; poza miastem było 160 parafii wiejskich. LEONID ARBUSOW (jr), *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Bd. 1, Riga 1919, s. 43, szacuje, że pod koniec średniowiecza w Inflantach znajdowało się 48 parafii w diecezji ryskiej, 32 w dorpackiej, 31 w ozylskiej, 26 w kurlandzkiej i 34 w rewalskiej, czyli łącznie około 171 (chodzi o parafie wiejskie, pominięto trzy wielkie miasta – Rygę, Rewal i Dorpat). Oznacza to niemal dwukrotny wzrost sieci kościelnej od czasów przejścia na reformację do połowy XVIII w.

<sup>7</sup> W zestawieniu średniowiecznego duchowieństwa inflanckiego, sporządzonym przez LEONID ARBUSOW (sen.), *Livlands Geistlichkeit vom Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert*, Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Sphragistik 6/1900, s. 33-80; 7/1901, s. 1-160; 8/1902, s. 39-134; 16/1911-1913, s. 1-432, sądząc na podstawie kryterium imionowego i zamieszczonych danych biograficznych – brak osób narodowości łotewskiej i estońskiej. Nieco inaczej było w okresie misyjnym, kiedy to wykorzystywano do prowadzenia misji chłopców miejscowego pochodzenia, np. wykupionych z niewoli i wykształconych w niemieckich klasztorach – o przypadkach takich pisze kronikarz Henryk Lotysz – *Heinrici Chronicon Livoniae*, (edd.) LEONID ARBUSOW (jr), ALBERT BAUER, Darmstadt 1959, lib. VIII, 7.

<sup>8</sup> Por. L. ARBUSOW (jr), *Die Einführung der Reformation*, Bd. 1, s. 64n.

<sup>9</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 7: *Mai 1423 – Mai 1429*, hrsg. von HERMANN HILDEBRAND, Riga-Moskau 1881, nr 690, p. 12.



niętych z terenów Europy Środkowej, przede wszystkim z kręgu północnoniemieckich miast hanzeatyckich, z którymi wielkie miasta inflanckie: Ryga, Dorpat i Rewal utrzymywały zażyłe kontakty handlowe, dyplomatyczne i rodzinne. Szlachta inflancka czerpała ponadto wzorce z terenów Państwa Krzyżackiego i od przybywających do Inflant członków inflanckiej gałęzi Zakonu Najświętszej Panny Marii.

Drugi biegun stanowiła religijność rodzimej ludności łotewskiej i estońskiej, w zdecydowanej większości zepchniętej do roli przywiązanych do ziemi chłopów pańszczyźnianych, której dotyczył zakaz osiedlania się w największych miastach inflanckich (szczególnie ostry w przypadku Rygi). Odnośnie tej dominującej ilościowo grupy społeczno-etnicznej można mówić o bardzo powierzchownym schrystianizowaniu, gdzie zadawano się zewnętrznym przestrzeganiem obowiązujących praw Kościoła Powszechnego (coniedzielne uczęszczanie na msze w kościołach parafialnych oraz w okresie najważniejszych świąt kościelnych), natomiast próby wykorzenienia tradycyjnych, przedchrześcijańskich obyczajów nie powiodły się aż do końca średniowiecza, jak o tym świadczą zarówno ponawiane zakazy w statutach synodalnych i powszechne zarzuty XVI-wiecznych kaznodziejów protestanckich kierowane pod adresem katolickiej hierarchii kościelnej o całkowite zaniechanie ewangelizacji miejscowej ludności. Należy jednak podkreślić, że mimo gorliwości przejawianej przez pastorów protestanckich we wpajaniu ludności chłopskiej zasad chrześcijańskiej wiary, także oni uskarżali się aż po XVIII, a nawet XIX wiek na liczne zabobony swych owieczek. Czasami zdarzało się nawet, że pewne tradycyjne zwyczaje ludowe, a przynajmniej ich nazwa wchodziły do języka niemieckich elit miejskich, co oznacza ich „oswojenie“ i akceptację pewnych tradycyjnych form obrzędowych. Najbardziej rzucającym się w oczy było przyjęcie – przynajmniej w terminologii rewalskich ksiąg kamlarskich estońskiego terminu *hinkepääw*<sup>10</sup> na oznaczenie dnia Wszystkich Świętych lub/i Dnia Zaduszne-go, które były hucznie świętowane także przez patrycjat miejski, jak o tym świadczą rachunki za uczty odbywające się z tej okazji na ratuszu, poczynawszy co najmniej od połowy XIV i przez cały wiek XV.<sup>11</sup>

Dla XIII wieku dysponujemy bardzo ubogimi źródłami, które mogłyby posłużyć do badań nad pobożnością okresu misyjnego – są to prawie wyłącznie nieliczne patrocinia kościelne i klasztorne oraz kronika Henryka Łotysza, który zanotował opisy niektórych praktyk świeżo nawracanej ludności tubylczej, szokujących dla niego jako chrześcijanina,<sup>12</sup> a których echo odnaleźć można jeszcze w XV-wiecznych postanowieniach synodów diecezjalnych.<sup>13</sup> Mimo krwawego czasami przebiegu akcji misyjnej żaden spośród misjonarzy, czy też miejscowych neofitów,<sup>14</sup> którzy zginęli śmiercią męczeńską, nie chcąc odstąpić od nowej wiary, nie został uznany za świętego, może z wyjątkiem

<sup>10</sup> Np. „vor ber vnde spise tome hinkenpeue“ – *Die ältesten Kämmererbücher der Stadt Reval (1363–1374)*, hrsg. von OTTO GREIFFENHAGEN, Reval 1927, s. 16; „in convivio hinkepee consumpte fuerunt“, s. 27; „to deme hingkepeuen“, s. 47, 56.

<sup>11</sup> „Imme Hinkepeven“ – *Kämmererbuch der Stadt Reval (1432–1463)*, Bd. 1, nr 3 (31.X. 1432); „In deme Hinkepe“ – *Kämmererbuch der Stadt Reval (1463–1507)*, Bd. 1, (ed.) REINHARD VOGELSANG, Köln-Wien 1983 (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte 27/1), nr 1477 (2 XI 1472); „Imme Hinkepe“, nr 2525 (2 XI 1500).

<sup>12</sup> Chodzi przede wszystkim o próby „zmywania“ sakramentu chrztu przy pomocy kąpieli w Dźwinie – *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. I, 9; lib. II, 8; lib. IX, 8; czy też szorowania domostw w tym samym celu oraz wykopywania pochowanych po chrześcijańsku zmarłych, aby dokonać ciałopalenia zwłok – lib. XXVI, 8.

<sup>13</sup> *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage*, Bd. 1/3: 1417–1424, hrsg. von LEONID ARBUSOW (jr), Riga 1926, nr 299, p. 1.

<sup>14</sup> Kronika Henryka Łotysza przytacza liczne przykłady, m.in. dwaj neofici liwońscy Kyrian i Layan zginęli

dwóch pierwszych inflanckich biskupów misyjnych – Meinharda i Bertolda oraz biskupa ozylskiego Hermana.<sup>15</sup> Kult ich miał jednak charakter lokalny, ograniczał się w przypadku dwóch pierwszych zapewne tylko do Rygi, gdzie znajdowały się ich groby po 1225 r., i do Starej Parnawy w przypadku Hermana<sup>16</sup> i nie zaowocował żadnymi znanymi świadectwami ich kultu.

Patrocinia powstających katedr biskupich to przede wszystkim wezwania maryjne<sup>17</sup> oraz apostołowie: św. Piotr i św. Paweł,<sup>18</sup> św. Jan Chrzciciel i św. Jan Ewangelista,<sup>19</sup> w przypadku far miejskich najbardziej popularni święci kościoła powszechnego, w dużej części apostołowie: św. Piotr,<sup>20</sup> św. Jakub,<sup>21</sup> św. Jan,<sup>22</sup> św. Tomasz,<sup>23</sup> a także NMP,<sup>24</sup> św. Mikołaj,<sup>25</sup> św. Jerzy,<sup>26</sup> św. Katarzyna,<sup>27</sup> a jedyny wyjątek stanowi tu wspomniane już powyżej wezwanie św. Olafa dla jednego z dwóch kościołów parafialnych Rewala.

Wezwania klasztorne z XIII w. oraz późniejsze to: św. Michał,<sup>28</sup> św. Katarzyna,<sup>29</sup> NMP i św. Maria Magdalena,<sup>30</sup> św. Mikołaj,<sup>31</sup> św. Elżbieta,<sup>32</sup> św. Anna,<sup>33</sup> NMP i św. Brygida,<sup>34</sup> św. Klara.<sup>35</sup> Kościoły szpitalne nosiły zazwyczaj wezwania św. Jana,<sup>36</sup> św. Duca,<sup>37</sup> św. Jerzego,<sup>38</sup> raz odnotowano także szpital św. Łazarza.<sup>39</sup>

---

śmiercią męczeńską w 1206 r. i zostali pochowani w kościele w Üxküll, pełniącym rolę pierwszej katedry inflanckiej, do czasu budowy katedry ryskiej, obok grobów dwóch pierwszych biskupów inflanckich Meinharda i Bertolda. Relikwie obu biskupów zostały jednak przeniesione po 1225 r. do katedry ryskiej, nie wiadomo, czy relikwie Kiriana i Layana pozostawiono w Üxküll, ale nic nie wiadomo o ich późniejszym kulcie – por. *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. X, 5, 6.

<sup>15</sup> Wg przekazu źródła chodziło o biskupa Hermana I, „das grab etwann Hermannj des ersten bischofs zu Osell der seines volkommenens lebens wegnen vilen vor heilig gehalten” – *Monumenta Livoniae Antiquae*, Bd. 5, Riga–Leipzig 1847, nr 110, s. 366. Biskup ozylski, Hermann I, sprawował swój urząd w latach 1262–1285 i przeniósł siedzibę biskupstwa ze Starej Parnawy do Hapsal po spaleniu Starej Parnawy przez Litwinów w 1263 r., dlatego trochę dziwi fakt, że miałby zostać pochowany w Starej Parnawie, a nie w swojej katedrze w Hapsal – por. LEONID ARBUSOW (sen.), *Livlands Geistlichkeit vom Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert*, Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Spragistik 6/1900, s. 59; NICOLAUS BUSCH, *Geschichte und Verfassung des Bistums Ösel bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1: *Geschichte des Bistums bis 1337*, in: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, (ed.) LEONID ARBUSOW (jr), Riga 1934, s. 37.

<sup>16</sup> Posiadamy tylko jedną wzmiankę o jego kulcie z 1534 r. – por. przypis 15.

<sup>17</sup> Rewal, Ryga, Kurlandia.

<sup>18</sup> Dorpat.

<sup>19</sup> Ozylia-Wiek.

<sup>20</sup> Ryga.

<sup>21</sup> Ryga, Dorpat.

<sup>22</sup> Dorpat, Fellin, Hasenpoth, Wenden.

<sup>23</sup> Stara Parnawa.

<sup>24</sup> Narwa.

<sup>25</sup> Nowa Parnawa, Hapsal, Rewal.

<sup>26</sup> Ryga.

<sup>27</sup> Fellin.

<sup>28</sup> Cysterki w Rewalu, franciszkanie obserwanci w Wesenbergu, ufundowani na początku XVI w.

<sup>29</sup> Dominikanie w Rewalu, cysterki w Dorpacie.

<sup>30</sup> Cysterki w Rydze, dominikanie w Dorpacie.

<sup>31</sup> Cystersi w Dünamünde.

<sup>32</sup> Cystersi w Falkenau (wezwanie zanotowano na początku XVI w.).

<sup>33</sup> W fundacjach klasztornych z początku XVI w. dominikanie w Narwie, augustianie eremici koło Lemsal oraz planowany tuż przed reformacją żeński konwent w Rewalu.

<sup>34</sup> Klasztor brygidek w Mariental koło Rewala, XV w.

<sup>35</sup> Klaryski w Dorpacie.

<sup>36</sup> Pierwotnie leprozorium w pobliżu Rewala.

<sup>37</sup> Ryga, Rewal, Hapsal, Dorpat, Nowa Parnawa.

<sup>38</sup> Leprozorium za murami Dorpatu.

<sup>39</sup> Ryga.

Patrocinia kościołów w mniejszych miastach oraz parafii wiejskich są znane tylko w niewielkim stopniu, ale potwierdzają powyższe obserwacje: zdecydowaną przewagę patrociniów ogólnochrześcijańskich z wyraźną dominacją nowotestamentowych: NMP,<sup>40</sup> św. Piotr,<sup>41</sup> św. Paweł,<sup>42</sup> św. Bartłomiej,<sup>43</sup> św. Szymon i św. Juda,<sup>44</sup> św. Jan,<sup>45</sup> św. Mateusz,<sup>46</sup> św. Tomasz,<sup>47</sup> św. Jakub,<sup>48</sup> św. Łazarz,<sup>49</sup> św. Maria Magdalena,<sup>50</sup> św. Anna,<sup>51</sup> św. Barbara,<sup>52</sup> św. Krzyż,<sup>53</sup> św. Michał,<sup>54</sup> św. Jerzy,<sup>55</sup> św. Mikołaj,<sup>56</sup> św. Katarzyna,<sup>57</sup> św. Małgorzata,<sup>58</sup> św. Wincenty,<sup>59</sup> św. Wawrzyniec,<sup>60</sup> św. Elżbieta,<sup>61</sup> św. Maurycy,<sup>62</sup> św. Gertuda z Nivelles,<sup>63</sup> św. Antoni Wielki,<sup>64</sup> św. Marcin,<sup>65</sup> św. Olaf,<sup>66</sup> św. Brygida.<sup>67</sup>

Proporcji tych nie zakłóca w większym stopniu uwzględnienie znanych patrocinów ołtarzowych: obok wymienionych powyżej pojawiają się następujące 11.000 Dziewic,<sup>68</sup> św. Dionizy,<sup>69</sup> św. Trójca,<sup>70</sup> św. Stefan,<sup>71</sup> św. Barbara,<sup>72</sup> św. Dominik,<sup>73</sup> św. Seweryn,<sup>74</sup> św. Magnus,<sup>75</sup> św. Adrian,<sup>76</sup> św. Henryk, patron Finlandii,<sup>77</sup> św. Gangolf,<sup>78</sup> św. Ewald,<sup>79</sup>

<sup>40</sup> Burtneck, Marienburg, Paistel, Salisburg.

<sup>41</sup> Emmern, Koeken, Karmel.

<sup>42</sup> Kokenhusen, Hannekl.

<sup>43</sup> Lemsal, Rujen.

<sup>44</sup> Wolmar, Katkull.

<sup>45</sup> Walk, Trikaten, Goldenbeck, St. Johann, Saientacken, Nowa Parnawa.

<sup>46</sup> Goldenberg.

<sup>47</sup> Kirrempäh.

<sup>48</sup> Keel, Pyha.

<sup>49</sup> Roop.

<sup>50</sup> Nienkerken, Choichel, kaplica za murami Parnawy.

<sup>51</sup> Perkunen, Nowa Parnawa, Wolmar, Marjama.

<sup>52</sup> Kaplica cmentarna w Rewalu.

<sup>53</sup> Kaplica na zamku Neuhausen i w Ringen, Kreuz, kaplica koło Fellina.

<sup>54</sup> Jewe, Kegel.

<sup>55</sup> Kirchholm, Waschel, St. Jürgen, Pürkel, Klein-Roop, kaplica za murami Wenden.

<sup>56</sup> Penninckholm, Kirriferr, Kosch.

<sup>57</sup> Moon, Nuckö, Tristeferr, Weissenstein, Fellin, Mohn.

<sup>58</sup> Karusen.

<sup>59</sup> Terweten.

<sup>60</sup> Arensburg, Kusal, Pühalep, Karmel, Terweten, Rewal.

<sup>61</sup> Odenpäh, Leal, Fellin.

<sup>62</sup> Halljal.

<sup>63</sup> Rewal, Nowa Parnawa.

<sup>64</sup> Kaplice koło Dorpatu, Rewala i Narwy, w Ringen, Fellin, Hapsal.

<sup>65</sup> Holm, Keinis, Ummern.

<sup>66</sup> Worms, Neue, Sastama.

<sup>67</sup> Tohal.

<sup>68</sup> Cysterki ryskie, relikwie u dominikanów w Rewalu.

<sup>69</sup> Katedra dorpacka, katedra ryska.

<sup>70</sup> Katedra dorpacka, św. Olaf w Rewalu, katedra ryska, św. Piotr w Rydze, św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>71</sup> Kościół św. Olafa w Rewalu.

<sup>72</sup> św. Mikołaj i dominikanie w Rewalu.

<sup>73</sup> Dominikanie w Rewalu.

<sup>74</sup> Dominikanie w Rewalu.

<sup>75</sup> Św. Olaf w Rewalu.

<sup>76</sup> Św. Olaf w Rewalu.

<sup>77</sup> Św. Olaf w Rewalu.

<sup>78</sup> Św. Duch w Rewalu.

<sup>79</sup> Św. Mikołaj w Rewalu, św. Mikołaj w Nowej Parnawie.

św. Kanut,<sup>80</sup> św. Błażej,<sup>81</sup> św. Erazm,<sup>82</sup> św. Apolonia,<sup>83</sup> św. Krzysztof,<sup>84</sup> św. Dorota,<sup>85</sup> św. Antoni,<sup>86</sup> św. Olaf,<sup>87</sup> św. Hieronim,<sup>88</sup> św. Elżbieta,<sup>89</sup> św. Zofia,<sup>90</sup> św. Marta,<sup>91</sup> św. Maria Magdalena,<sup>92</sup> św. Anna,<sup>93</sup> św. Mateusz,<sup>94</sup> św. Łukasz,<sup>95</sup> św. Małgorzata,<sup>96</sup> św. Fabian i Sebastian,<sup>97</sup> św. Szymon i Juda,<sup>98</sup> św. Mikołaj,<sup>99</sup> św. Brygida,<sup>100</sup> św. Iwo,<sup>101</sup> 10.000 Męczenników,<sup>102</sup> św. Ludger,<sup>103</sup> Boże Ciało,<sup>104</sup> św. Krzyż.<sup>105</sup>

Patronami gildii kupieckich istniejących w trzech głównych miastach inflanckich byli: NMP,<sup>106</sup> św. Olaf,<sup>107</sup> św. Kanut,<sup>108</sup> św. Maria Magdalena.<sup>109</sup> Najstarsza potwierdzona gildia w Rydze (1252 r.) nosiła wezwanie Św. Krzyża i św. Trójcy,<sup>110</sup> patronem gildii tzw. Czarnogłowców (Schwarzenhäupter), istniejących we wszystkich dużych miastach (Ryga, Rewal, Dorpat, Parnawa) co najmniej od końca XIV w., a będących korporacjami zrzeszającymi młodych nieżonatych jeszcze kupców, był św. Maurycy.<sup>111</sup>

W średniowiecznych Inflantach intensywnie rozwijano kult maryjny. Jego inicjatorem był przede wszystkim Albert, trzeci biskup inflancki, który poprzez doprowadzenie do oficjalnego uznania Inflant za kraj Matki Chrystusa (podobnie jak Palestyna

<sup>80</sup> Św. Olaf i św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>81</sup> Św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>82</sup> Św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>83</sup> Św. Mikołaj w Rewalu, katedra ryska.

<sup>84</sup> Św. Mikołaj w Rewalu, katedra ryska.

<sup>85</sup> Dominikanie w Rewalu.

<sup>86</sup> Pühalep, Keinis, Kielkond, Hapsal, Fellin, dominikanie w Rewalu, katedra ryska, kaplica św. Antoniego koło Narwy.

<sup>87</sup> Kielkond.

<sup>88</sup> Hapsal, katedra ryska.

<sup>89</sup> Leal.

<sup>90</sup> Hapsal.

<sup>91</sup> Hapsal.

<sup>92</sup> Hapsal.

<sup>93</sup> Roop, Tohal, św. Olaf w Rewalu.

<sup>94</sup> Fellin, św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>95</sup> Św. Mikołaj w Rewalu.

<sup>96</sup> Karusen, cysterki ryskie, św. Olaf w Rewalu.

<sup>97</sup> Katedra ryska.

<sup>98</sup> Katedra ryska, św. Olaf w Rewalu.

<sup>99</sup> Ubbernom, katedra ryska.

<sup>100</sup> Hapsal.

<sup>101</sup> Katedra ryska.

<sup>102</sup> Cysterki rewalskie.

<sup>103</sup> Katedra ryska, kościół św. Piotra w Rydze.

<sup>104</sup> Katedra ryska, gdzie przechowywano relikwie Świętej Krwi, w postaci nadłamanej hostii, która spłynęła krwią.

<sup>105</sup> Św. Mikołaj w Parnawie, katedra ryska, św. Olaf w Rewalu, św. Mikołaj w Rewalu, katedra w Rewalu.

<sup>106</sup> Tzw. Wielka Gildia w Rewalu i Rydze.

<sup>107</sup> Rewal.

<sup>108</sup> Rewal.

<sup>109</sup> Tzw. mała gilda w Parnawie.

<sup>110</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 1: 1093-1300, (ed.) FRIEDRICH GEORG VON BUNGE, Reval 1853, nr 242 (18 XI 1252).

<sup>111</sup> Por. FRIEDRICH AMELUNG, *Geschichte der Revaler Schwarzenhäupter. Die erste Blütezeit von 1399-1557*, Reval 1930, s. 8n.; HERMANN VON BRUININGK, *Die Schutzheiligen der Kompanie der Schwarzenhäupter in Riga*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1901, s. 33-35.

była ziemią samego Zbawiciela) chciał wzmocnić atrakcyjność i konkurencyjność Inflant wobec Ziemi Świętej, jako celu wypraw krucjatowych, aby móc przyciągnąć tutaj jak najwięcej pielgrzymów, dzięki zapewnieniu im takich samych odpustów, jakie uzyskiwano za udział w krucjacie do Palestyny.<sup>112</sup> Zabieg ten powiódł się, o czym świadczą liczne wezwania maryjne (kościół, ołtarze, gildie), jak również fakt, że do języka ludności miejscowej przeniknęło poetyckie określenie ich kraju „Maarja-maa“ (estoński) i „Marazeme“ (lotewski), co oznacza „kraj Marii“.<sup>113</sup> Oprócz biskupa ryskiego kult maryjny był także intensywnie wspierany przez całe średniowiecze przez Zakon Krzyżacki, którego główną patronką była Najświętsza Maria Panna i który był prawnym następcą Zakonu Kawalerów Mieczowych.<sup>114</sup> Resztki kultu maryjnego przetrwały także wprowadzenie reformacji: jeszcze pod koniec XVI w. we wsi Nabben położonej ok. 10 km od miasta Lemsal polscy jezuita zbudowali kaplicę dla znajdującego się tam „einem wunderthätigen Marienbild (...) zu welchem viel Wallfahrten geschah“.<sup>115</sup>

Drugim kultem, który również przetrwał w reliktowej formie czasy reformacji, a którego początków należy szukać w ideologii krucjatowej, to cześć oddawana świętym krucyfiksom. Pierwsze krucyfiksy, uznawane za cudowne, trafiły do Inflant już w okresie misyjnym, zapewne za sprawą Bernarda von der Lippe, opata cystersów w Dünamünde, późniejszego biskupa Selonii i Semgalii.<sup>116</sup> W późniejszym czasie ołtarze św. Krzyża znajdowały się we wszystkich kościołach parafialnych i katedrach (katedra ryska posiadała nawet relikwie św. Krzyża),<sup>117</sup> w niektórych znajdowały się krucyfiksy, wokół których rozwinął się kult pielgrzymkowy (Nowa Parnawa,<sup>118</sup> zamek Neuhausen,<sup>119</sup> zamek Kokenhausen).<sup>120</sup> Reliktów katolickiego kultu św. Krzyża i święt z nim związanych (dnia Odnalezienia św. Krzyża – 3 maja i dnia Podniesienia św. Krzyża – 14 września) można

<sup>112</sup> Por. *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. XIX, 7. Por. MAJA GAŚSOWSKA, *Der Anteil der Bürger aus den norddeutschen Städten an der Pilgerreisen nach Riga im 13. Jahrhundert*, in: *Wallfahrten in der europäischen Kultur / Pilgrimage in European Culture*, (edd.) Daniel Doležal, Hartmut Kühne, Frankfurt am Main 2006, s. 148–151.

<sup>113</sup> Por. PAUL JOHANSEN, *Die Chronik als Biographie. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung*, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 1/1953, s. 23.

<sup>114</sup> Na temat kultów rozwijanych przez Zakon Kawalerów Mieczowych nie mamy współczesnych przekazów, a sam Zakon istniał tylko niecałe 40 lat i nie zdążył pozostawić po sobie wielu materialnych śladów w postaci np. fundacji kościelnych. Niewątpliwie oba krucjatowe kultu inflanckie (maryjny i św. Krzyża) musiały być mu bliskie, skoro ruszono do walk z poganami pod sztandarem maryjnym i pieśnią maryjną na ustach. Kościół Kawalerów Mieczowych w Rydze nosił patronium św. Jerzego, a więc typowe wezwanie rycerskie – por. *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. XI, 6; XII, 3; XVI, 4.

<sup>115</sup> AUGUST WILHELM HUPEL, *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*, Bd. 3, Riga 1782, s. 102.

<sup>116</sup> PAUL JOHANSEN, *Lippstadt, Freckenhorst und Fellin in Livland. Werk und Wirkung Bernhard II. zur Lippe im Ostseeraum*, in: Westfalen, Hanse, Ostseeraum, Münster 1955, s. 95–160.

<sup>117</sup> L. ARBUSOW (jr), *Die Einführung der Reformation*, Bd. 1, s. 96; HERMANN VON BRUININGK, *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der rigaschen Kirche im späteren Mittelalter*, Mitteilungen aus der livländischen Geschichte 19/1903–1904, s. 319. Por. MAJA GAŚSOWSKA, *Livländer auf der Wallfahrt nach Wilsnack und das heilige Blut zu Riga*, in: *Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrt- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter*, hrsg. von Felix Escher, Hartmut Kühne, Frankfurt am Main 2006, s. 102.

<sup>118</sup> HEINRICH LAAKMANN, *Geschichte der Stadt Pernau in der Deutsch-Ordenszeit (bis 1558)*, Marburg an der Lahn 1956, s. 56; TENZE, *Das mittelalterliche Kirchenwesen Neu-Pernaus*, Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 1922, s. 132.

<sup>119</sup> PAUL JOHANSEN, *Das Wunder von Neuhausen in Estland*, Zeitschrift für Ostforschung 3/1954, s. 416–422.

<sup>120</sup> *Livländische Güterkunden*, Bd. 1: 1207–1500, hrsg. von HERMANN VON BRUININGK, NICOLAUS BUSCH, Riga 1908, nr 144 (1 IX 1395).

się dopatrzeć w często opisywanych przez protestanckich pastorów w XVIII, a nawet XIX w. „zabobonach“ odprawianych przez ludność chłopską koło ruin kaplic (zapewne wcześniej kaplic p.w. św. Krzyża) właśnie na początku maja lub w połowie września.<sup>121</sup> Cudownym krucyfiksom przypisywano rolę ochronną przed atakami ruskimi – zasługą cudownego krucyfixu z zamku Neuhausen, leżącego w pobliżu granicy z księstwem pskowskim miało być odparcie ataku wojsk ruskich w 1463 r.,<sup>122</sup> a zwycięstwo odniesione przez wojska inflanckiej gałęzi Zakonu Krzyżackiego i rycerstwo inflanckie w bitwie nad jeziorem Smolina z wojskami moskiewskimi w dniu 13 września 1502 r. uznano za oznakę pomocy Krzyża świętego w walce ze schizmatyckimi Rusinami i świętowano je corocznie nabożeństwami połączonymi z procesjami dziękczynnymi.<sup>123</sup>

Być może w okresie misyjnym trafiły do Rygi relikwie „świętej krwi“ – w postaci fragmentu Inianego płótna z widocznymi śladami krwi, w które miała być owinięta zbezczeszczona hostia odnaleziona we wsi Hasbeyn,<sup>124</sup> chociaż świadectwa istnienia tego kultu w Rydze pochodzą dopiero z końca XIV w.<sup>125</sup>

Te trzy kultury: maryjny, św. Krzyża i Bożego Ciała wydają się stanowić główny szkielet „świętej topografii“, powstałej już w okresie misyjno-krucjatowym w XIII w., która z upływem czasu, wraz z rozwojem sieci parafialnej i miejskiej ulegała stopniowej rozbudowie i wzbogaceniu o kolejne elementy, szczególnie w wielkich miastach inflanckich (Ryga, Rewal, Dorpat).

Nieocenionym źródłem do badań nad duchowością średniowiecza są statuty synodalne. W przypadku Inflant wiemy o dwóch synodach, które odbyły się w XIII w. – pierwszy miał miejsce na początku 1226 r., a został zwołany przez legata papieskiego, biskupa Wilhelma z Modeny, który odbywał swoją pierwszą podróż po Inflantach. O tym zdarzeniu informuje kronikarz Henryk Łotysz,<sup>126</sup> ale ogranicza się tylko do podania suchego faktu, natomiast nic nie pisze o jego postanowieniach – być może nie był na nim obecny, lub też uznał, że sprawy te nie zainteresują jego potencjalnych czytelników.

Drugi znany synod diecezjalny odbył się zapewne w 1258 r. Dysponujemy jedynie informacją pośrednią o jego przypuszczalnym odbyciu – dyplomem wystawionym

<sup>121</sup> Np. w miejscowości Wannamoisa w pobliżu Fellina, koło kaplicy św. Krzyża jeszcze w XVIII w. w pierwszych dniach maja („9 Tage nach Georgii“) odbywały się jakieś „zabobony“, z tego powodu kaplicę zburzono w 1777 r. – por. A. W. HUPEL, *Topographische Nachrichten*, Bd. 3, s. 318.

<sup>122</sup> P. JOHANSEN, *Das Wunder von Neuhausen*, s. 421; *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 12: 1460–1472/1471, hrsg. von PHILIPP SCHWARTZ, AUGUST VON BULMERINCQ, Riga–Moskau 1910, nr 214 (16 VIII 1463).

<sup>123</sup> Tak o tym zwycięstwie pisze kilkadziesiąt lat później kronikarz Baltazar Russow: „Disse Victoria der Lyfflender, ys wahrhafftigen ein wunderwerck unde Mirakel Gades gewesen, dat solck ein klein Hüpeken, wo vorgemelt, auer 90.000 Man auerwunden, unde in de Flucht geschlagen hefft“ – *Chronica der Prouint Lyfflandt*, in: *Scriptores rerum Livonicarum*, Bd. 2, Riga–Leipzig 1848, s. 34. Por. REINHARD WITTRAM, *Die Reformation in Livland*, in: *Baltische Kirchengeschichte: Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern*, hrsg. von Reinhard Wittram, Göttingen 1956, s. 36. Święto Podniesienia Krzyża zostało zrównane co do rangi z Wielkanocą w 1504 r. przez arcybiskupa ryskiego Michała Hildebranda.

<sup>124</sup> Wyczerpujący opis zdarzeń, towarzyszący odnalezieniu tej hostii i okoliczności przekazania jakiemuś biskupowi inflanckiemu (zapewne Albertowi, biskupowi ryskiemu) „mediam pannum tolleret necnon et partem exterioris, in qua duae guttae sanguinis continebantur“ zamieszcza Cezariusz von Heisterbach, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, (ed.) ALOYS MEISTER, Rom 1901 (*Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* 13, Supplementheft 1), s. 4–6..

<sup>125</sup> Por. M. GASSOWSKA, *Livländer auf der Wallfahrt nach Wilsnack*, s.104n.

<sup>126</sup> *Heinrici Chronicon Livoniae*, lib. XXIX, 8.

w Rydze przez arcybiskupa ryskiego Alberta II oraz biskupów chełmińskiego, kurlandzkiego, warmińskiego i sambijskiego na rzecz klasztoru cysterek w Rydze.<sup>127</sup> Być może obecność biskupów z terenów pruskich w Rydze była spowodowana obradami odbywającego się tu synodu prowincjonalnego, a nieobecność wśród wystawców dyplomu pozostałych biskupów inflanckich (dorpckiego i ozylskiego)<sup>128</sup> mogła być spowodowana ich późniejszym przyjazdem czy też wcześniejszym opuszczeniem Rygi.

Kolejne inflanckie synody prowincjonalne odbyły się już w XV i na początku XVI wieku. Zalecenia formułowane w statutach synodalnych tworzą rzeczywistość postulowaną, do której należało dążyć i na zasadzie kontrastu można wysnuwać wnioski, jak wyglądał – zapewne negatywnie przerysowany – stan ewangelizacji i pobożności miejscowego społeczeństwa, który uznawano za konieczne zreformować, bo zdaniem hierarchii kościelnej nie odpowiadał podstawowym wymaganiom stawianym katolikom. Przede wszystkim uderza terminologia używana w stosunku do ludności wiejskiej. Począwszy od najstarszych zachowanych statutów z 1422 r.<sup>129</sup> aż po statuty biskupstwa ozylskiego z 1505 r.<sup>130</sup> ludność miejscowa określona jest terminem *neophites*, pomimo że upłynęło 200, a u progu reformacji ponad 300 lat od pierwszych znanych przedsięwzięć misyjnych. Oznacza to, że w powszechnej świadomości duchowieństwa, a zapewne także mieszczaństwa wieśniacy nie zasługiwali na miano pełnoprawnych chrześcijan, a duchowieństwo parafialne miało zadbać o udzielenie swoim owieczkom najważniejszych sakramentów oraz o dostarczanie im podstawowej wiedzy o chrześcijańskich prawdach wiary. Najważniejsze było dopełnienie sakramentu chrztu. W statutach z 1422 r. pojawia się zaskakujący punkt, że próby zmywanie z siebie tego sakramentu mają być karane na gardle.<sup>131</sup> Punkt ten nie pojawia się jednak ani w kolejnych statutach synodalnych z 1428 r.,<sup>132</sup> ani w XVI-wiecznych statutach ozylskich, a trudno przypuszczać, że jeśli obyczaj taki istniał jeszcze w 1422 r., to sześć lat później został już całkowicie wykorzeniony. Nasuwa się przypuszczenie, że zakaz przejęto z jakichś starszych, nie zachowanych ustaw kościelnych, być może nawet z zapisów pierwszego synodu prowincjonalnego z 1226 r., kiedy praktyka prób zmywania sakramentu chrztu jest opisana przez kronikarza Henryka Łotysza, jako zjawisko towarzyszące m.in. wielkiemu powstaniu w Estonii w 1223 r.<sup>133</sup>

<sup>127</sup> Por. HERMANN VON BRUININGK, *Über zwei bisher unbekannte Urkunden des Erzbischofs Albert vom Jahre 1258 und des rigaschen Dompropstes Dietrich Nagel vom Jahre 1463*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für die Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1897, s. 157.

<sup>128</sup> Biskupstwo rewalskie należało do archidiecezji lundzkiej.

<sup>129</sup> *Allgemeine Landesordnung, Walk (28 I 1422)*, in: Akten und Rezesse der livländischen Ständetage, Bd. 1: 1304–1459, (ed.) LEONID ARBUSOW (jr), Riga 1926, nr 299 – w przepisach tego statutu, spisane go po niemiecku nie pojawia się co prawda słowo „neofita”, ale społeczność dzieli się na dwie grupy „unszen” i „undutschen”, czyli „naszych” (Niemców) i Nieniemców (miejscowych), co także w jednoznaczny sposób obrazuje faktycznie istniejącą dychotomię społeczną. Termin „neophiti sive rustici” pojawia się natomiast w łacińskich tekstach statutów z 1428 r. – *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 7: *Mai 1423 - Mai 1429*, (ed.) HERMANN HILDEBRAND, Riga-Moskau 1881, nr 690 (krótko po 6 II), np, pkt 19.

<sup>130</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 2: *1501-1505*, (ed.) LEONID ARBUSOW, Riga-Moskau 1905, nr 781 (Hapsal, 23 VI 1505).

<sup>131</sup> *Allgemeine Landesordnung, Walk (28 I 1422)*, in: Akten und Rezesse der livländischen Ständetage, Bd. 1: 1304–1459, *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage*, nr 299, p. 1 – „dat neyman de cristlike dope vornynen edir affwaschen sall, by synem lyve”.

<sup>132</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 7, nr 690.

<sup>133</sup> *Henrici Chronicon Livoniae*, lib. XXVI, 8.

Statuty z 1422 r. nakazują chrzczenie dzieci w ciągu miesiąca od dnia urodzin (p. 1), nakazują przybywać do kościołów parafialnych na msze niedzielne i w wielkie święta kościelne (p. 2), zakazując jednocześnie łączenia tego z handlem, który – jak można przypuszczać – powszechnie odbywał się w dni świąteczne przed rozpoczęciem mszy świętej (p. 3). Na proboszczów nakłada się obowiązek wykorzystywania dni świątecznych do sprawdzania poziomu ewangelizacji poległych im parafian: znajomości modlitw *Pater Noster*, *Ave Maria*, dziesięciu przykazań kościelnych, fragmentów *Credo*,<sup>134</sup> przypominania im o konieczności corocznej spowiedzi i przystąpienia do komunii świętej przynajmniej w okresie wielkiego postu i zapoznania ich z siedmioma grzechami głównymi (p. 4), informowania o świętach kościelnych i konieczności przestrzegania postów (p. 8). W świetle tych zaleceń wydaje się, że msza niedzielna była faktycznie jedyną sytuacją w życiu wieśniaków, kiedy stykali się z zasadami wiary chrześcijańskiej i jeśli obowiązku uczestnictwa w niej nie dopełniali, mogli żyć zgodnie z normami społecznymi i prawem zwyczajowym pochodzącym z okresu przedchrześcijańskiego. Świadomość tego miała również katolicka hierarchia kościelna, stąd też ponawiane nakazy i zakazy dotyczące życia codziennego: zakaz porywania dziewcząt (tradycyjny sposób zawierania małżeństw) pod karą gardła (p. 7), nakaz zawierania związków małżeńskich (p. 5) i zakaz rozchodzenia się istniejących już małżeństw. Władza duchowna próbowała się pośliskować władzą świecką, a nawet ludzką zawiścią i chęcią zysku, ustalając, że w przypadku zdobycia informacji o parach żyjących w nie sakramentalnych związkach, jedna trzecia kary nałożonej na występnych przypadnie informatorowi (p. 6). Statuty z 1422 r. ustaliły także, że arcybiskup ryski ma zwoływać coroczne zjazdy całego duchowieństwa, panów ziemskich i przedstawicieli Zakonu Krzyżackiego (p. 15), które miały pełnić rolę sądów świeckich i duchownych, a które dla duchowieństwa byłyby z pewnością synodami prowincjonalnymi.

Mimo nakazu regularnego, odbywania (co trzy lata) synodów wydaje się, że postulat ten nie został spełniony – zachowały się bowiem tylko statuty synodu prowincjonalnego z 1428 r., synodu diecezji ozylskiej z 1505 r. oraz protokoły wizytacji diecezji ozylskiej z lat 1519–1522,<sup>135</sup> chociaż statuty z 1428 r. zalecały regularne, coroczne odbywanie wizytacji biskupich (p. 23), połączonych ze sprawdzaniem znajomości podstawowych zasad wiary przez „neofitów”.<sup>136</sup>

Porównanie zaleceń późniejszych synodów z najstarszymi z 1422 r. pozwala stwierdzić postęp, a raczej jego brak, w ewangelizacji ludności miejscowej. Najbardziej obszernie statuty z 1428 r. precyzują szczegółowo niektóre punkty statutów z 1422 r., dostarczając interesujących wiadomości o formach synkretycznej pobożności chłopów estońskich i łotewskich.

Na pierwszy plan wysuwa się zwalczanie pogańskich zabobonów, czyli oddawania czci boskiej siłom natury „inherent superstitiose idolatrie ex demonum subtilitate adjuvante (...) a naturalibus effectibus et vilioribus creaturis, scilicet a tonitruo, quo deum suum appellat, a serpentibus, vermibus et arboribus, in quibus confidunt“ (p. 27). Jednym z posunięć w walce z przesądami był zakaz samowolnego budowania (czyli

<sup>134</sup> W tekście „de twelff stücken des hilgen Cristen geloven“ – *Allgemeine Landesordnung*, p. 4.

<sup>135</sup> *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522 (Visitationsprotokolle des Stifts Ösel-Wiek aus den Jahren 1519-1522)*, (ed.) EVALD BLUMFELDT, Ajalooline Ajakiri 1933, s. 44–55, 116–125, 160–164.

<sup>136</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. I, Bd. 7, nr 690, p. 23.



niekonsekwentnych) leśnych kaplic, które zazwyczaj nosiły wezwanie świętego Antoniego, do których chłopci znosili ofiary, pozostawiane w gałęziach drzew (p. 29).<sup>137</sup> Nieufność hierarchii budziły także niektóre obrzędy ludowe, a zwłaszcza huczne zabawy, towarzyszące obchodom świąt katolickich – np. Bożego Narodzenia (p. 9). Statuty zabraniały także wróżenia (*divinationibus*), rzucania losów (*sortilegis*) oraz utrzymującego się wśród ludności chłopskiej zwyczaju odbywania sądów bożych, jako dowodu niewinności, istniejącego w chłopskim prawie zwyczajowym (p. 42, 44).

Innym pogańskim reliktem było unikanie chowania zmarłych na cmentarzach przykościelnych, a wybieranie jako miejsca pochówku dla bliskich „in campis silvestribus cum feris sepeliri ac etiam in quibusdam locis prophanis, ubi ipsorum parentes et amici sue gentilitatis temporibus sunt sepulti“, co wiązało się z odprawianiem tradycyjnych obrzędów związanych z kultem zmarłych, także na poświęconych cmentarzach „etiam plerumque in ecclesiis et cimiteriis consecratis convivia preparant, defunctis eorum parentibus et amicis cibum et potum exhibentes, credentes hoc in eorum cedere consolationem, aliasque diversas sue gentilitatis perfidias ibidem exercentes“ (p. 19), które to libacje były z pewnością elementem najbardziej rzucającym się w oczy i zasługującym na absolutne potępienie. Jednym ze sposobów zapobieżenia dalszemu trzymaniu się starych przedchrześcijańskich miejsc pochówku było zobowiązanie proboszczów o zadbanie o chrześcijański pochówek zmarłego parafianina w ciągu ośmiu dni od jego śmierci, odprawienie zań mszy żałobnej i modłów, za co duchowny miał uzyskać 40-dniowy odpust (p. 19). Podobnie zakaz opuszczania przez proboszcza siedziby parafii bez zapewnienia sobie zastępstwa (p. 13) miał zapewnić możliwość regularnego udzielania sakramentów świętych (przede wszystkim chrztu (p. 25) i małżeństwa (p. 32) oraz cotygodniowej celebracji niedzielnej mszy świętej, w której uczestnictwo było podstawowym obowiązkiem „neofitów“, przy bezustannie ponawianych (a więc zapewne mało skutecznych) próbach niedopuszczania do tego, aby msze niedzielne stawały się wyłącznie okazją do prowadzenia handlu (zamykanie wielkich bram miejskich, nakazy powstrzymywania się od handlu przed zakończeniem sumy niedzielnej (p. 9). Napominania statutów o dobre traktowanie ludności chłopskiej miało jej z jednej strony umożliwić godną celebrację świąt kościelnych, a z drugiej zapobiegać jej ucieczkom, co często wiązało się z porzucaniem rodzin (p. 9). Życie bez ślubu lub w małżeństwach zawieranych bez przestrzegania przepisów prawa o stopniach ich kanonicznej dopuszczalności stanowiły problem już od początku okresu misyjnego i, jak pokazują postanowienia statutów, nadal nimi pozostały (p. 32, 33). Statuty ustalały, że dzieci poczęte w takich małżeństwach będą uznawane za prawowite, o ile ich rodzice nie mieli świadomości łączącego ich zakazanego stopnia pokrewieństwa czy powinowactwa duchowego.

W statutach z 1428 r. widać po raz pierwszy świadomość konieczności znajomości przez duchowieństwo lokalne języka miejscowego (łotewskiego lub estońskiego), stąd nakazy uczenia się ich pod groźbą utraty beneficjum, a przynajmniej postarania się o tłumacza (p. 3). Postanowienia statutów ilustrują *à rebours* tragiczną sytuację kadrową kościoła lokalnego: podnoszony powyżej problem nieznaności języka tubylców,

<sup>137</sup> To postanowienie potwierdza wielką popularność kultu św. Antoniego Wielkiego na terenie całych Inflant, co z drugiej strony widoczne jest w patrociniach ołtarzowych. Zapewne mamy tu do czynienia z zaadaptowaniem jakichś wierzeń przedchrześcijańskich, być może związanych z bóstwami, opiekunami trzody chlewnej i zwierząt hodowlanych.

powszechne życie kleru parafialnego w konkubinacie (p. 11, 12) (istniał nawet termin *mayersche* na określenie księży konkubin), jego materialne ubóstwo (p. 16), symonie (p. 36), samowolne opuszczanie parafii.

Osiemdziesiąt lat później sytuacja nie uległa wyraźnej poprawie. Ostatnie zachowane statuty synodalne diecezji ozylskiej z 1505 r.<sup>138</sup> w większości powtarzają wcześniejsze zarządzenia.

Nadal podstawowym problemem był brak znajomości języka estońskiego wśród miejscowego kleru,<sup>139</sup> konieczność ciągłej ewangelizacji ludności chłopskiej, wyjaśnianie jej w trakcie kazań niedzielnych „in ydeomate suo vulgari” sensu prawd wiary zawartych w podstawowych modlitwach (*Pater Noster, Ave Maria, Credo*), nauczanie jej właściwego zachowania w trakcie mszy świętej, a szczególnie w momencie podniesienia,<sup>140</sup> zapobieganie chowaniu zmarłych „in campis” (p. 3). W dalszym ciągu istniały nie zalegalizowane związki, często także między osobami zbyt blisko spokrewnionymi (p. 9, 26, 28). Biskup zobowiązał także wszystkich proboszczów, aby informowali swoich estońskich parafian płci obojga, którzy ukończyli 18 lat, że pod karą grzywny mają obowiązek przynajmniej raz w roku w okresie Wielkiej Nocy przystępować do komunii świętej (p. 24). Duchowni nie powinni odwiedzać karczem, ani hucznych zabaw, poza weselami (p. 15). Po raz kolejny pojawia się zakaz symonii (p. 3), nakaz odesłania księży konkubin (p. 14), dochodzą zalecenia odnośnie odpowiedniego stroju i wyglądu osób stanu duchownego (p. 1, 8, 12, 14, 16, 18).

W stosunku do poprzednich statutów pojawia się jeden nowy problem, nie sygnalizowany wcześniej – to poczucie zagrożenia ze strony Kościoła ortodoksyjnego (p. 2). Kontakty z Rusią – przede wszystkim handlowe były trwałym elementem rzeczywistości inflanckiej, kościoły ruskie obsługujące małe kolonie kupieckie istniały w głównych miastach przez cały XV w. (Ryga, Dorpat, Rewal), w XIII w. większość ziem inflanckich pozostawała w zależności trybutarnej od sąsiednich księstw ruskich, ale aż do początku XVI w. nie widać obaw przed prawosławiem. Ten punkt statutów ozylskich należy chyba rozumieć jako poczucie rosnącego zagrożenia wzrastającą ekspansją Moskwy, która w ciągu następnych wieków doprowadziła do utraty samodzielności politycznej na rzecz Rosji, a nie rzeczywistego niebezpieczeństwa ze strony kościoła ortodoksyjnego, który nigdy nie miał zapędów misyjnych.

Zwołując synod diecezjalny w 1505 r., ówczesny biskup ozylski, Johannes von Orges, miał już wyrobione zdanie na temat stanu swojej diecezji, gdyż w poprzednich latach dokonywał jej wizytacji. Jego ocena wypadła druzgocąco: „nam isti rustici seu parrochiani omnio indisciplinati et vitiosi reperti sunt sine omni iugo Dei etiam nescientes orationem dominicam neque symbolum, multominus decem precepta Dei, sine quorum observacione nemo in regnum intrate poterit celorum juxta verba Salvatoris” (p. 31). Ku jego przerażeniu chłopci „cum de mandatis Dei interrogati fuerint, dicunt se talia ignorare neque unquam audivisse, que et qualia sint, quod dolenter referendum est”.<sup>141</sup> Dlatego do statutów dołączono instrukcję dla lokalnego duchowieństwa, jak

<sup>138</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 2, nr 781 (Hapsal, 23 VI 1505).

<sup>139</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 2, nr 782 (Hapsal, 23 VI 1505) – „instruant suos parrochianos legere atque orare dominicam orationem similiter et symbolum fidei in loquela eorum Estonica, ut possint intelligere ea que oraverint”.

<sup>140</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 2, nr 781, p. 6

<sup>141</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 1, nr 782.

mają objaśniać swoim parafianom Dziesięć Przykazań, aby w ten sposób pod karą grożącej im ekskomuniki wypełniali zadanie „post recitationem dominice orationis atque simboli statim parrochianos suos inducant ad observationem mandatorum Dei meliori modo“.<sup>142</sup>

Takie napomnienia i wskazówki nie zawsze jednak przekładały się na postępy w ewangelizacji ludności wiejskiej, jak dowodzą tego zachowane wizytacje biskupie diecezji ozylskiej, przeprowadzone tuż przed przyjęciem nauk Lutra w największych miastach inflanckich. Parafianie, przepytywani ze znajomości podstawowych modlitw, bardzo często przyznawali się do swej ignorancji.<sup>143</sup> Nadal często odnotowywano życie w konkubinacie,<sup>144</sup> małżeństwa bliskich krewnych,<sup>145</sup> porzucanie dotychczasowych żon i branie sobie kolejnych,<sup>146</sup> porywanie dziewcząt,<sup>147</sup> niektóre osoby oskarżano o uprawianie czasów i wróżbiarstwo,<sup>148</sup> lokalny kler utrzymywał konkubiny.<sup>149</sup> Szczególnie mrocznie rysowała się sytuacja w parafii Karmell, której proboszcz, Johannes Holst, traktował swoją posadę jako sposób na wzbogacenie się. Zgodnie z zeznaniami chłopów opuścił on swą parafię w czasie panującej epidemii i pojechał do Rewala, nie zapewniając żadnego zastępstwa na swoje miejsce. W swoich sprawach handlowych udał się na dziewięć tygodni do Prus – również bez pozostawienia zastępstwa i w tym czasie zwłoki siedmiu zmarłych leżały nie pochowane przed kościołem, powodując straszliwy odór.<sup>150</sup> W parafii było wiele osób, które jeszcze nigdy nie przystąpiły do spowiedzi, gdyż pleban nie był zainteresowany wysłuchiowaniem ich, o ile nie chcieli mu za to płacić.<sup>151</sup> Ponadto za swoje usługi duszpasterskie (szczególnie pogrzeby) żądał wysokiej zapłaty – zazwyczaj stawką był wół, ale nie gardził także krowami lub cielaka-

<sup>142</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. II, Bd. 1, nr 782.

<sup>143</sup> „Oloff kullewardi thor Salm non scit pater noster neque credo; Meli Wilkenz nout pater noster, sed ignorat credo; Jurgen Vstallo non scit credo.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 121; „Vince Nicolasz non scit credo. Hermen Leuel non scit credo.“ – s. 123; „Calmitse Jaco van Mustell non scit pater noster neque credo. Janus Janne van Wemmes ignorat pater noster atque credo. Clemens Kuthmos syn soen nescit pater noster atque credo. Berth in Armeschen gesinde der wacken Othlasz non scit pater noster neque credo.“ – s. 124.

<sup>144</sup> „Cubbias de Waddemoisz dicit maximam partem colonorum ipsius ville extra matrimonium viuere; Cubbias de Kirkotes (...) confessus est duos colonos extra matrimonium in dicta ville viuere.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 117; „Medda Haen heft en wyff vnd synth nycht getweth“ – s. 123; „Willeste Hyntho vnd Nano ock tho Mustell kullawardi leuen myth eren wyuen in vnechte“ – s. 123; „Paye Berth leuet in vnechte“ – s. 124.

<sup>145</sup> „Cubbias de Telgst dicit in eadem villa quam plures indispensate et asque matrimonio viuere.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 117.

<sup>146</sup> „Quidam Jurgen et Mattis de villa Heymere depulerunt suas uxores et secundas sumpserunt.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 117; „Hinryck nw vorleden Johannis Baptiste van deme lande vorlopen, syn echte wyff laten sittende vnd eynes anderen echte wiff van erem manne myth sych genomen.“ – s. 118; „Merten de kullywardi tho Kalli heft syn echte wyff vorlaten vnd eynes anderen echte wiff by syck entholt“ – s. 164.

<sup>147</sup> „Peter et Nicolas rapuerunt duas juvenculas, quibus corruptis eas dimiserunt.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 117.

<sup>148</sup> „Quidam Wirtz Jurgen (...) exercet incantationes et diuinationes circa pecora informa.“; „Cubbias de Pagenkul dicit quod quidam Michael colonus eiusdem ville assectus est diuinare.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 116; „Kore Jacopsz wyff sal de lude vnd dath kweck segenyngen.“ – s. 123.

<sup>149</sup> „Turgell Barbara boclageth syck der meyerschen de sze gans blodych hefft geslagen (...) der meyerschen haluen myth der bwre perden tho ryden.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 122.

<sup>150</sup> *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 163.

<sup>151</sup> *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519-1522*, s. 161-162.

mi,<sup>152</sup> być może przywłaszczał sobie też klejnoty kościelne, podobnie jak inne naturalia darowane na rzecz kościoła (woły).<sup>153</sup> Proboszcz nie posługiwał się językiem estońskim, ale nie zatrudniał żadnego tłumacza, chociaż chłopci uiszczali daninę w zbożu na ten cel.<sup>154</sup> Rozgoryczeni wieśniacy stwierdzili, że „*hebben nenen preser thom kersl he en sunder eynen ersehen kopman vnd wokener*“.<sup>155</sup> Nie wiadomo, czy przedsiębiorczy pleban poniósł jakieś negatywne konsekwencje z tytułu lekceważenia swoich obowiązków, ale z pewnością takie przypadki stawały się wodą na młyn oskarżeń protestanckich kaznodziejów wobec katolickiego duchowieństwa.

Wyniki wizytacji diecezji ozylskiej przedstawiają stan pozostawiający wiele do życzenia, jeśli chodzi o potrzeby ewangelizacyjne miejscowej ludności. Potwierdzają kilkusetletnią trwałość przedchrześcijańskiej tradycji w podstawowych sferach życia codziennego – kult przodków, odprawiany najchętniej w miejscach tradycyjnych cmentarzysk, zabieganie o pomoc sił natury przez składanie ofiar na rzecz bóstw, utrzymywanie się wiary w moc drzew, piorunów i sił chthonicznych, zawieranie małżeństw drogą porwania dziewcząt. Oczywiście jest jednak, że katolicka hierarchia kościelna była świadoma tych zjawisk i próbowała je zwalczać. Dlatego zarzuty i spostrzeżenia duchowieństwa protestanckiego nie wnosiły tutaj nic nowego – obserwowało ono dalsze trwanie tych samych tradycyjnych instytucji miejscowego prawa zwyczajowego (składanie ofiar w lasach, unikanie pochówków na poświęconych cmentarzach i małżeństwa przez porwanie). Problem życia kleru w konkubinacie rozwiązał się sam przez się, w związku z nieistnieniem celibatu w obrządku protestanckim.

\* \* \*

Dotychczas nie prowadzono kompleksowych badań nad pobożnością średniowiecznych Inflant – do czasów II wojny światowej historia tych ziem była domeną rodzimych historyków inflanckich niemieckiego pochodzenia, którzy z racji swojej protestanckiej konfesji nie interesowali się raczej religijnością średniowiecznych czasów katolickich, z wyjątkiem barona Hermannem von Bruiningk<sup>156</sup> i oboma Leonidami Arbusow – ojcem<sup>157</sup>

<sup>152</sup> „De kerckheer wil nemanth bograuen, bsunder he kryge 1 ossen ofte 1 koe.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519–1522*, s. 163.

<sup>153</sup> „Syn wyff gaff vnser leuen frowen bilde 1 sulueren crutze, dath crutze men nw mysstet“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519–1522*, s. 162; „1 ossen der kercken gegeuen, den de kerckheer boholden.“ – s. 162.

<sup>154</sup> „De kerckher boerth up van den bwren an koren des tolkes punth, vnd holt nenen tolck.“ – *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519–1522*, s. 163.

<sup>155</sup> *Saare-Lääne piiskoponna visitatsioni-protokolle aastaist 1519–1522*, s. 161.

<sup>156</sup> *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der rigaschen Kirche im späteren Mittelalter*, Mitteilungen aus der livländischen Geschichte 19/1904, oraz liczne drobniejsze prace: *Die Frage der Verehrung der ersten livländischen Bischöfe als Heilige*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1902; *Die Altäre der Domkirche zu Riga im Mittelalter*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1901; *Der Einfluss der Heiligenverehrung auf die Wahl der Taufnamen in Riga im Mittelalter*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1902; *Kirchliches aus dem Buche der Ältermänner des rigaschen Goldschmiedeamtes*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1904.

<sup>157</sup> *Livlands Geistlichkeit vom Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert*, Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Sphragistik 1900, 1901, 1902, 1911–1913; *Die Visitationen im Deutschen Orden in Livland*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1902; *Die im Deutschen Orden in Livland vertretenen Geschlechter*, Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Sphragistik 1899, 1907–1908.

i synem.<sup>158</sup> Pomijam tu imponujący dorobek edytorski XIX-wiecznych historyków inflanckich (Friedrich Georg von Bunge, Hermann Hildebrand, Napiersky, Eugen Nottbeck, Robert von Toll, Philipp Schwartz, Eduard Pabst, Gotthard von Hansen, Nicolaus Busch, Oskar von Stavenhagen), których pomnikowe wydawnictwa<sup>159</sup> umożliwiły badania dziejów średniowiecznych Inflant, a szczególnie historii Rewala (publikacje z zasobów archiwum miasta Rewala),<sup>160</sup> rozpoczęty już w drugiej połowie XVIII w. przez zbieraczy starożytności, Hupela i Gadebuscha. Prace edytorskie kontynuowane są także współcześnie przez historyków niemieckich. W okresie międzywojennym pojawiły się pierwsze prace Paula Johansena (w tym edycje źródłowe),<sup>161</sup> po wojnie następne (przede wszystkim dotyczące historii średniowiecznego Rewala),<sup>162</sup> w oparciu o zasoby Archiwum Miejskiego w Rewalu, wywiezionego do Zachodnich Niemiec pod koniec drugiej wojny światowej. Rodzima historiografia – łotewska i estońska w okresie powojennym nie mogła zajmować się kwestiami duchowości, gdyż były to problemy „niemarksistowskie“. Wydaje się, że dopiero teraz nastał czas sprzyjający rozwojowi badaniom naukowym w tej dziedzinie – przez wszystkim w oparciu o historyków rodzimych. Stara „kadra“ niemiecka (Heinrich Laakmann,<sup>163</sup> Paul Johansen, Reinhard

<sup>158</sup> *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Bd. 1–2, Riga 1919, Leipzig 1921; *Kirchliches Leben der Rigaschen Losträger im 15. Jahrhundert*, Acta Universitatis Latviensis 6/1923; *Die Aktion der Rigischen Franziskaner gegen das vordringen des Luthertums und ihre Folgen*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1913.

<sup>159</sup> *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. 1, Bd. 1–12: 1093–1472; Abt. 2, Bd. 1–3: 1494–1510, Reval 1853, Riga–Moskau 1914; *Est- und livländische Brieflade. Eine Sammlung von Urkunden zur Adels- und Gütergeschichte in Est- und Livland in Übersetzungen und Auszügen*, Bd. 1–3, Reval 1856–1864, Riga–Moskau–Odessa 1879; *Livländische Güterurkunden*, Bd. 1–2: 1207–1545, Riga 1908–1923; *Monumenta Livoniae Antiquae*, Bd. 1–5, Riga–Leipzig 1835–1847; *Scriptores rerum Livonicarum*, Bd. 1–2, Riga 1854–1857; *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage*, Bd. 1–3: 1304–1535, Riga 1907–1938.

<sup>160</sup> *Das älteste Wittschopbuch der Stadt Reval (1312–1360)*, (ed.) LEONID ARBUSOW, Reval 1888 (Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands, 3. Folge – Revaler Stadtbücher 1); *Das zweitälteste Erbebuch der Stadt Reval (1360–1383)*, (ed.) EUGEN VON NOTTBECK, Reval 1890 (Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands, 3 Folge – Revaler Stadtbücher 2); *Das drittälteste Erbebuch der Stadt Reval (1383–1458)*, (ed.) EUGEN VON NOTTBECK, Reval 1892 (Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands, 3. Folge – Revaler Stadtbücher 3); *Das Revaler Pergament Rentenbuch (1382–1518)*, (ed.) ARTUR PLAESTERER, Reval 1930; *Regesten aus zwei Missivbüchern des XVI. Jahrhunderts im Revaler Stadtarchiv (1514–1529, 1536–1568)*, (ed.) GOTTHARD VON HANSEN, Reval 1895 (Archiv für Geschichte Liv-, Est- und Curlands, 3. Folge – Revaler Stadtbücher 4); *Die ältesten Kämmererbücher der Stadt Reval (1363–1374)*, (ed.) OTTO GREIFFENHAGEN, Reval 1927; *Das Revaler Bürgerbuch 1409–1624*, (ed.) OTTO GREIFFENHAGEN, Reval 1930.

<sup>161</sup> *Estonische Gebete aus dem Goldenbeck. (Die ältesten estnischen Schriftdenkmäler)*, Reval 1923; *Das älteste Wackenbuch des Revaler St. Johannis-Siechenhauses 1435–1507*, Reval 1925; *Das Fragment einer ältesten Einwohnerliste Revals (ok. 1310)*, Beiträge zur Kunde Estlands 13/1927; *Revaler Geleitsbuch-Bruchstücke 1365–1458*, Ravel 1929; *Die Estlandliste des Liber Census Daniae*, Kopenhagen–Reval 1933; *Über die Schweden bei Reval*, Beiträge zur Kunde Estlands 11/1925; *Der Este im Spiegel der Quellen des Revaler Stadtarchivs*, Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands zu Riga 1934; *Libri de diversis articulis 1333–1374*, Reval 1935; *Lippstadt, Freckenhorst und Fellin in Livland. Werk und Wirkung Bernhard II. zur Lippe im Ostseeraum*, in: Westfalen, Hanse, Ostseeraum, Münster 1955; *Das Wunder von Neuhausen in Estland*, Zeitschrift für Ostforschung 3/1954.

<sup>162</sup> *Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland*, Stockholm 1951; *Nationale Vorurteile und Minderwertigkeitsgefühle als sozialer Faktor im mittelalterlichen Livland*, in: Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963.

<sup>163</sup> *Erbebuch von Pernau (1543)*, Sitzungsberichte der Alterthumsforschenden Gesellschaft zu Pernau 9/1926–1929; *Estland und Livland in frühgeschichtlicher Zeit*, in: Baltische Lande, Bd. 1: Ostbaltische Frühzeit, (ed.) C. ENGEL, Leipzig 1939; *Geschichte der Stadt Pernau in der Deutsch-Ordenszeit (bis 1558)*, Marburg an der Lahn 1956; *Das mittelalterliche Kirchenwesen Neu-Pernaus*, Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 1922; *Zur ältesten Geschichte des Bistums Ösel-Wiek*, Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 30/1938.

Wittram,<sup>164</sup> Manfred Hellmann)<sup>165</sup> zeszła już lub schodzi ze sceny, a młodzi historycy niemieccy nie przejawiają większego zainteresowania tym obszarem, poza edycjami źródłowymi (Roland Seeberg-Elverfeldt,<sup>166</sup> Dieter Heckmann,<sup>167</sup> Stefan Hartmann,<sup>168</sup> Reinhard Vogelsang).<sup>169</sup> Historycy łotewscy i estońscy, którzy ewentualnie zajęliby się tą problematyką powinni rozszerzyć swą bazę źródłową także o przekazy etnograficzne, a także rezultaty badań archeologicznych (np. kwestia występowania darów grobowych w pochówkach średniowiecznych i nowożytnych), aby ustalić stan przetrwania relikwów wierzeń tradycyjnych w życiu codziennym i obyczajowości. Wydaje się także, że interesujące mogłoby być porównanie wyników takich badań z analogicznymi na terenie sąsiedniej Litwy – kulturowo bliskiej bałtyjskiej Łotwie, ale o odmiennych losach politycznych aż do końca XVIII w. i braku zmiany wyznania z katolickiego na protestanckie – mogłoby one bowiem dostarczyć interesujących wniosków, odnośnie intensywności utrzymywania się lub zaniku tradycyjnych wierzeń, w zależności od zmian religijno-politycznych na danym obszarze.

---

<sup>164</sup> *Geschichte der Baltischen Deutschen*, Stuttgart-Berlin 1939; *Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland 1180–1918. (Grundzüge und Durchblicke)*, München 1954; *Baltische Kirchengeschichte*, Göttingen 1956;

<sup>165</sup> *Das Lettenland im Mittelalter*, Münster-Köln 1954; *Die Anfänge christlicher Mission in den baltischen Ländern*, in: Studien über die Anfänge der Mission in Livland, Sigmaringen 1989 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 37); *Die Anfänge des Städtewesens im Baltikum*, in: Stadt und Landschaft im Deutschen Osten und in Ostmitteleuropas, hrsg. von Friedhelm B. Kaiser, Bernd Stasiewski, Köln-Wien 1982; *Begegnungen zwischen Ost und West auf baltischen Boden im 13. Jahrhundert*, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Werner Philipp zum 70. Geburtstag, Berlin 1978; *Altlivland und das Reich*, in: Felder und Vorfelder russischer Geschichte, hrsg. von Inge Auerbach, Freiburg 1985; *Der Deutsche Orden und die Stadt Riga*, in: Stadt und Orden. Das Verhältnis des Deutschen Ordens zu den Städten in Livland, Preussen und im Deutschen Reich, hrsg. von Udo Arnold, Marburg 1993.

<sup>166</sup> *Revaler Regesten*, Bd. 1: *Beziehungen der Städte Deutschlands zu Reval in den Jahren 1500–1807*, Göttingen 1966; Bd. 2: *Beziehungen niederländischer und skandinavischer Städte zu Reval in den Jahren 1500–1795*, Göttingen 1975; Bd. 3: *Testamente Revaler Bürger und Einwohner aus den Jahren 1369 bis 1851*, Göttingen 1975.

<sup>167</sup> *Ein Ausgabenverzeichnis für Mauerausbesserungen der Revaler Bürgerstadt von 1388/89*, Zeitschrift für Ostforschung 37/1988; *Das Revaler Kammereibuch von 1376 bis 1380*, Zeitschrift für Ostforschung 41/1992; *Revaler Urkunden und Briefe von 1273 bis 1510*, Köln-Weimar-Wien 1995.

<sup>168</sup> *Zwei Verzeichnisse Revaler Stadttürme um 1413–1426 und um 1513–1525*, Zeitschrift für Ostforschung 37/1988.

<sup>169</sup> *Kämmereibuch der Stadt Reval (1432–1463)*, Bd. 1–2, Köln-Wien 1976 (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte 22/1–2); *Kämmereibuch der Stadt Reval (1463–1507)*, Bd. 1–2, Köln-Wien 1983 (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte 27/1–2); *Revaler Schiffslisten 1425–1471 und 1479–1496*, Köln-Weimar-Wien 1992 (Quellen und Studien zur baltischen Geschichte 13).



## Ľudová zbožnosť vo včasnom stredoveku na príklade príveskov-amuletov

HANA CHORVÁTOVÁ (Banská Bystrica)

Od obdobia mladého paleolitu sa v archeologických nálezoch pravidelne objavujú prívesky-amulety. Najskôr sú to predovšetkým rôzne mušle alebo zvieracie zuby. Postupne od obdobia, kedy človek objavil spracovávanie kovov, sa začínajú medzi archeologickými nálezmi vyskytovať i prívesky-amulety z kovov (zlato, meď, bronz). Bohužiaľ, mnohé amulety z organických látok sú archeologicky nepostihnuteľné, tu archeológom i historikom nesmierne pomáhajú písomné pramene. Tému príveskov bola venovaná veľká pozornosť v zahraničnej literatúre, najmä v nemeckej archeologickej spisbe.<sup>1</sup> K tejto problematike sa plánoval vydávať dokonca časopis *Phylakterion*, ktorý

---

<sup>1</sup> HANS KLUMBACH, *Bronzebüste von Marheim in Speyer*, Germania 23/1939, s. 114–119; JOACHIM WERNER, *Herkules und Donar-Amulett*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 11/1964, s. 176–197; ROBERT KOCH, *Waffenförmige Anhänger aus merowingerzeitlichen Frauengräbern*, Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz 17/1970, s. 285–293; LUDWIG PAULI, *Keltischer Volksglaube. Amulette und Sonderbestattungen am Dürrenberg bei Hallein u. im eisenzeitlichen Mitteleuropa*, München 1975; TEN ISTÝ, *Heidnisches und Christliches im frühgeschichtlichen Bayern*, Bayerische Vorgeschichtsblätter 43/1978, s. 147–157; HENNING WREDE, *Lunulae im Halsschmuck*, in: Wandlungen. Studien zur Antiken und neueren Kunst. Ernst Homann-Wedeking gewidmet, Waldsassen 1975, s. 243–254; ULRICH ARENDS, *Ausgewählte Gegegenstände des Frühmittelalters mit Amulettcharakter*, Heidelberg–Hamburg 1978; BIRGIT DÜBNER-MANTHEY, *Kleingeräte am Gürtelgehänge als Bestandteil eines charakteristischen Elementes der weiblichen Tracht. Archäologische Untersuchungen zu einigen Lebensbereichen und Mentalitäten der Frauen in Spätantike und Frühmittelalter*, in: Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse, hrsg. von Werner Affeldt, Annette Kuhn, Düsseldorf 1978, s. 88–124; TÁ ISTÁ, *Zum Amulettbrauch in frühmittelalterlichen Frauen- und Kindergräbern*, in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter, Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, hrsg. von Werner Affeldt, Sigmaringen 1990, s. 65–87; MECHTHILD SCHULZE-DÖRLAMM, *Gotische Amulette des 4. und 5. Jahrhunderts n. Ch.*, Archäologisches Korrespondenzblatt 16/1986, s. 347–355; HEIKO STEUER, *Schlüsselpaare in frühgeschichtlichen Gräbern – Zur Deutung einer Amulett-Beigabe*, Studien zur Sachsenforschung 3/1982, s. 187–247; MAX MARTIN, *Die goldene Kette von Szilágyosmlyó und das frühmerowingische Amulettgehänge der westgermanischen Frauentracht*, in: Perlen Archäologie, Techniken, Analysen. Akten des Internationalen Perlen symposiums in Mannheim vom 11. bis 14. November 1994, hrsg. von Uta von Freeden, Alfred Wiczorek, Bonn 1997, s. 349–371; UWE SCHELLHAS, *Amulettkapsel und Brustschmuck. Neue Beobachtungen zur rheinheschen Frauenkleidung des 7. Jahrhunderts*, Mainzer Archäologischer Zeitschrift 1/1994, s. 79–95; MARCUS TRIER, *Bronzene Kettengehänge des 7. Jahrhunderts vom Typ Pfahlheim*, Augsburger Beiträge zur Archäologie 3/2000, s. 171–181; DIETER QUAST, MAREN SIEGMANN, *Amulett? – Heilmittel? – Schmuck? Unauffällige Funde aus Oberflacht*, Archäologisches Korrespondenzblatt 30/2000, s. 279–294; MICHAEL HERDICK, *Mit Eisen gegen die Angst. Überlegungen zur Interpretation Vor- und Früh-*



by sa venoval výlučne výskumu šperkov a amuletov.<sup>2</sup> V anglickej<sup>3</sup> i švédskej<sup>4</sup> bibliografii sa objavili práce venujúce sa amuletom z historického i archeologického hľadiska. Rozsiahla spisba venujúca sa prívieskom existuje i z oblasti orientálnych štátov v období staroveku i včasného stredoveku.<sup>5</sup> Problematika nosenia prívieskov (amuletov) je predmetom záujmu aj v mladších obdobiach ľudských dejín.<sup>6</sup>

V nemeckej i v našej archeologickej literatúre sa často používajú termíny príviesok (*Anhänger/Gehänge*) a amulet (*Amulett*) rovnocenne.<sup>7</sup> Objavujú sa však i práce, v ktorých sú rôzne príviesky označované ako šperk.<sup>8</sup> Takýto pohľad na príviesky sa objavuje často v prácach bádateľov, u ktorých prevláda funkcionalistický a pozitivistický pohľad na archeologické nálezy.<sup>9</sup>

*geschichtlicher Mineralien-Amulette und Bemerkungen zu einer Gruppe Merowingerzeitlicher Kugelanhänger*, Concilium medii aevi 4/2001, s. 1–47, <http://cma.gbv.de/z/2001>.

<sup>2</sup> PETER W. SCHIENERLE, *Zur Amulettwertigkeit merowingerzeitlicher Waffennachbildungen*, Archäologisches Korrespondenzblatt 14/1984, s. 340, pozn. č. 3.

<sup>3</sup> AUDREY L. MEANEY, *Anglo-Saxon Amulets and Curing Stones*, Oxford 1981.

<sup>4</sup> GRETA ARWIDSSON, *Birka II:3, Systematische Analyse der Gräberfunde*, Uddevalla 1989, tam ďalšie samostatné štúdie k jednotlivým prívieskom z pohrebiska Birka a ďalšia literatúra: ANNE-SOFIE GRÄSLUND, *Kreuzanhänger, Kreuzifix, und Reliquiar-Anhänger*, in: Birka II:1, Systematische Analysen der Gräberfunde, hrsg. von Greta Arwidsson, Stockholm 1984, s. 111–118; KRISTER STRÖM, *Thorshammerringe und andere Gegestände des heidnischen Kults*, in: Birka II:1, Systematische Analysen der Gräberfunde, s. 127–140; MICHAEL CORSTEN, *Die buchförmigen Anhänger des frühen Mittelalters – Ein Beitrag zur Amulettforschung*, Fornvännen 86/1991, s. 183–188; JÖRN STAECKER, *Rex regum et dominus minorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kreuzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*, Stockholm 1999.

<sup>5</sup> PETER W. SCHIENERL, *Schmuck und Amulett in Antike und Islam*, Aachen 1988; TEN ISTÝ, *Dämonen – Furcht und böser Blick. Studien zum Amulettwissen*, Aachen 1992, tam i ďalšia literatúra; CHRISTIAN HERRMANN, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*, Freiburg-Göttingen 1994, tam i ďalšia literatúra; INES BEILKE-VOIGT, *Die Sitte der Miniaturgeräte bei den Germanen der späten Kaiserzeit*, Offa 51/1994, s. 101–142; TÁ ISTÁ, *Frühgeschichtliche Miniaturobjekte mit Amulettcharakter zwischen Britischen Insel und Schwarzem Meer*, Bonn 1998.

<sup>6</sup> LISELOTTE HANSMANN, LENZ KRISSE-RETTEBECK, *Amulett und Talisman, Erscheinungsform und Geschichte*, München 1977, tam i ďalšia literatúra.

<sup>7</sup> Heslo *Anhänger*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München 1997, s. 642, (pri hesle *Anhänger* sa objavujú odkazy na *Schmuckstück*, *Amulett* a *Orden*); J. WERNER, *Herkules*, s. 176; ZDEŇKA KRUMPHANZLOVÁ, *Amulety ve formě miniaturních zbraní ve slovanském hrobě na pohřebišti v Želenicích*, Sborník západočeského muzea v Plzni – Historie 8/1992, s. 156–161; TATIANA ŠTEFANOVIČOVÁ, *K otázke významu predmetu ako amuletu*, SPFFBU M 5/2000, s. 113–117; HANA CHORVÁTOVÁ, *K významu prívieskov – amuletov z včasnostredovekých pohrebísk*, Hieron 3/1998, s. 106.

<sup>8</sup> LUBOMÍR NIEDERLE, *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských*, Praha 1913, díl 1/2, s. 581; VILÉM HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*, Praha 1955, s. 222–273; MILAN HANULIAK, *Reálne faktory a ich účasť pri vystrojení hrobov v 9. až 12. storočí*, Slovenská archeológia 46/1998, č. 1, obr. 3; MILAN HANULIAK, MÁRIA REJHOLCOVÁ, *Pohrebisko v Čakajovciach (9.–12. storočie). Vyhodnotenie*, Bratislava 1999, s. 65, obr. 56. V poslednej práci M. Hanuliak lunicové príviesky zaradil medzi predmety kultového charakteru. V rámci tejto skupiny ich zaradil do podskupiny označenú ako amulety – MILAN HANULIAK, *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.–10. storočí na území Slovenska*, Nitra 2004, s. 181, 195, 196; A.-S. GRÄSLUND, *Kreuzanhänger, Kreuzifix, und Reliquiar-Anhänger*, s. 111; K. STRÖM, *Thorshammerringe und andere Gegestände des heidnischen Kults*. K. Ström sa zaoberal prívieskami v tvare Thorovho kladiva. V práci nepoužíval označenie pre tento druh príviesku amulet, ale uprednostňoval len termín príviesok alebo predmet pohanského kultu (*Gegestände des heidnischen Kults*).

<sup>9</sup> Vplyvom pozitívizmu na historické badanie sa naposledy zaoberal DUŠAN TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století)*, Praha 2003, s. 13–15.

### Riešenie problematiky amuletov v archeológii z funkcionalistického hľadiska

V nemeckej archeologickej literatúre sa interpretáciou a definovaním amuletov z funkcionalistického hľadiska komplexne zaoberal L. Pauli v súvislosti s nálezmi rôznych artefaktov na pohrebisku v Dürrnbergu ležiaceho neďaleko mestečka Hallein.<sup>10</sup> Vychádzal z predpokladu, že k hrobovej výbave mŕtvych sú okrem predmetov z dvoch funkčných oblastí<sup>11</sup> pridávané ešte predmety tretej skupiny, ktorých zaradenie k šperku je veľmi neisté.<sup>12</sup> Tieto predmety označil ako prídavky s charakterom amuletu (*Beigaben mit Amulettcharakter*).<sup>13</sup> V práci sa snažil nájsť a vymedziť kritériá, na základe ktorých by sa dali rozlíšiť v archeologickom materiáli predmety – amulety.

L. Pauli po preskúmaní materiálu z pohrebiska v Dürrnbergu a ďalších časovo blízkych pohrebisk z Nemecka, Francúzska, Švajčiarska, Rakúska, Čiech, Moravy, Slovenška a Maďarska<sup>14</sup> rozlíšil päť kategórií amuletov:

- 1) Predmety vydávajúce zvuk (*Geräusch verursachend*).<sup>15</sup>
- 2) Predmety s vonkajším nápadným tvarom (*äussere, sinnfällige Form*).<sup>16</sup>
- 3) Predmety s vonkajším charakterom (*äussere Beschaffenheit*).<sup>17</sup>
- 4) Nápadné a kuriózne predmety (*Auffälligkeiten und Curiosa*).<sup>18</sup>
- 5) Predmety zo vzácného materiálu (*Stoffwert*).<sup>19</sup>

Do prvej kategórie amuletov – predmety vydávajúce zvuk L. Pauli zaradil hrkálky,<sup>20</sup> ktoré patria k amuletom, ktoré sa nosili už počas života, a to najmä ženami a deťmi. K druhej kategórii amuletov zaradil predmety rôznych tvarov napríklad v podobe kolieska, nohy, chodidla, sekery, ľudské alebo zvieracie figurky.<sup>21</sup> S určitými výhradami zaradil do tejto skupiny lunicové prívesky.<sup>22</sup> Tieto predmety nemali podľa jeho názoru žiadnu funkciu ani na oblečení ani vo výzbroji.<sup>23</sup> Tretia kategória amuletov ostávala podľa názoru L. Pauliho doteraz bez povšimnutia, lebo je poznateľná len z kombinácií viacerých kategórií. Vymedzená je nielen na základe ich formy ako smerodajného krité-

<sup>10</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*.

<sup>11</sup> L. Pauli pristupoval k hrobovej výbave z hľadiska funkcie predmetov. Na základe toho rozdelil nálezy v hroboch do troch funkčných skupín: prvá skupina – súčasti odevu, šperk, zbrane, nástroje, ktoré používal a nosil mŕtvy počas života; druhá skupina – nádoby z rôzneho materiálu a mäsové prídavky pre potrebu na onom svete (*materielle Vorsorge für das Jenseits*); tretia skupina – predmety s charakterom amuletu – L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 11, 136. Neskôr sa L. PAULI, *Die Alpen in Frühzeit und Mittelalter*, in: *Die archäologische Entdeckung einer Kulturlandschaft*. Joachim Werner zum 70. Geburtstag am 23. Dezember 1979, München 1980, s. 132–170, odklonil od tohto názoru.

<sup>12</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 11, 136.

<sup>13</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 11.

<sup>14</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 15–115.

<sup>15</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 116–117.

<sup>16</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 117–119.

<sup>17</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 119–121.

<sup>18</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 121–126.

<sup>19</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 126–133.

<sup>20</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 117. V nemčine pre označenie hrkálky existujú tri pojmy: *Klapperbleche*, *Rasseln* a *Schellen*. L. Pauli používal termíny *Klapperbleche* a *Rasseln*. Týmto rôznymi termínmi sú rozlíšené druhy idiofónov podľa spôsobu vyhotovenia a vydávania zvuku. *Rasseln* sú idiofóny, ktoré vydávajú zvuk bezprostredným potrasením. Môžu to byť rôzne predmety, ktorých súčasťou sú drobné predmety vydávajúce zvuk (ozdobné ihlice, náramky, nádoby). *Klappern* vydávajú zvuk len nárazom. *Schellen* sú vyrábané vždy z kovu tepaním alebo odlievaním a dávajú sa do súvislosti so zvonmi – heslo *Schellen*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 24, Berlin–New York 2004, s. 147–153.

<sup>21</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 118.

<sup>22</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 118.

<sup>23</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 118.

ria, ale aj na základe ich vonkajšieho charakteru. Vonkajší charakter definoval L. Pauli nasledovne: predmety sú čiastočne nedokončené, čo dokazujú stopy po odlievaní. Zároveň boli do hrobu uložené v nepoužiteľnom (ohnutom alebo rozlámanom) stave.<sup>24</sup> Takýmito predmetmi boli najčastejšie opäť kolieska, ktoré mali niekoľko zvláštností, vyplývajúcich z ich nedokončenosti a podľa jeho názoru sa nemohli nosiť už počas života. Mŕtvi, predovšetkým deti, ich dostávali len ako prídavky (Beigaben) do hrobu.<sup>25</sup> Do štvrtej kategórie zaradil L. Pauli všetky predmety, ktoré v hrobe nemohli mať žiadnu praktickú funkciu.<sup>26</sup> Ďalším kritériom pre zaradenie niektorých nálezov k amuletom štvrtej kategórie je podľa L. Pauliho aj ich poloha v hrobe, ktorá nezodpovedá spôsobu ich nosenia počas života.<sup>27</sup> Medzi amulety tejto skupiny patria rôzne predmety zo starších období, tzv. archaická.<sup>28</sup> Poslednú kategóriu amuletov tvoria predmety zo vzácneho materiálu. Pod vzácnym materiálom L. Pauli rozumie kamene a polodrahokamy rôznych druhov (krištál, kremeň, jaspis, gagát t. j. čierny jantár, a iné)<sup>29</sup> alebo amulety vyrobené z jeleních parohov, prípadne iných zvieracích kostí, či zubov.<sup>30</sup> Do tejto kategórie zaradil i nálezy rôznych slimačích ulít.<sup>31</sup>

L. Pauli síce nevylučoval, že niektoré druhy amuletov človek nosil už za života, ale predpokladal, že ich hlavná funkcia súvisela až s pohrebným obradom. Táto jeho úvaha vyplývala z jeho funkcionalistického prístupu k nálezom v hrobách.<sup>32</sup> S týmto súvisel i ďalší okruh otázok. Zaujímalo ho, pri akých spôsoboch pochovávaní dostávali mŕtvi okrem prídavkov prvých dvoch funkčných skupín ešte aj prídavky s charakterom amuletu.<sup>33</sup> Dôkazom o pridávaní amuletov až pri pohrebnom obrade sú podľa jeho názoru nálezy amuletov v hrobách novonarodených detí, pri ktorých je vylúčené, že by tieto predmety nosili počas života.<sup>34</sup> Ďalším dôkazom pre vkladanie amuletov do hrobu až pri pohrebnom obrade, okrem hrobov najmenších detí, bola ich nefunkčná poloha pri mŕtvom, ktorá nezodpovedá spôsobu nosenia počas života.<sup>35</sup> Z týchto zistení vyplýva i možná úvaha, či niektoré amulety neboli pridávané mŕtvemu do hrobu z určitých dôvodov, prípadne či amulety nesúviseli s nezvyčajným spôsobom pohrebu.<sup>36</sup> Táto jeho myšlienka vychádzala z pozorovaní výbavy mŕtvych pochovaných v skrčenej polohe,<sup>37</sup> na bruchu,<sup>38</sup> v nezvyčajnej polohe<sup>39</sup> a ďalších postmortálnych zmenách na kostrách.<sup>40</sup>

<sup>24</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 119: „eine Besonderheit auszeichnen: Teils sind sie im Herstellungsprozess nicht fertig bearbeitet worden, weisen also noch Gussnähte oder Gusszapfen auf, teils sind sie in unbrauchbarem, also verbogenen oder zerbrochenen Zustand ins Grab gekommen“.

<sup>25</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 119.

<sup>26</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 121.

<sup>27</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 122, 123.

<sup>28</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 123.

<sup>29</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 126.

<sup>30</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 129.

<sup>31</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 128.

<sup>32</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 136, pozri vyššie.

<sup>33</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 136.

<sup>34</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 136, ako príklady uvádza nálezy hrobov detí z Fére-Champenoise, hrob č. 62, Singen, hrob č. 53/6. „Hier wird niemand im Ernst behaupten wollen, dass die Beigaben persönlichen Schmuck oder gar Besitz darstellen.“

<sup>35</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 137, 138.

<sup>36</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 138.

<sup>37</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 140. L. Pauli spozoroval častý výskyt pohrebov v skrčenej polohe od obdobia Halštatu D do obdobia Laténu C.

<sup>38</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 143–144.

<sup>39</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 144.

<sup>40</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 144–150, ako je napríklad oddelenie hlavy, alebo čiastočné spálenie.

Pri mŕtvych – pochovaných v týchto zvláštnych polohách – sa častejšie objavovali predmety, ktoré L. Pauli definoval ako amulety.<sup>41</sup> Zároveň tieto hroby patrili predovšetkým deťom a mladým ženám.<sup>42</sup>

Zistené skutočnosti sa L. Pauli pokúsil interpretovať. Najskôr sa pokúsil o interpretáciu len na základe archeologických prameňov. Z predchádzajúcich analýz ženských hrobov z neskorohalštatských pohrebísk v oblasti severného Württemberska dospel k poznaniu, že ženské hroby možno na základe hrobového inventára a ďalších znakov roztriediť do dvoch skupín: Gruppe I<sup>43</sup> a Gruppe II.<sup>44</sup> Hroby v prvej skupine patrili predovšetkým dospelým ženám a hroby v druhej skupine dievčatám a mladým ženám.<sup>45</sup> L. Pauliho tieto archeologické zistenia a poznatky antropológov o prijímaní mladých dievčat medzi dospelé ženy v archaických spoločnostiach privedli k myšlienke, že hroby druhej skupiny s amuletmi patria ešte nevydatým mladým ženám.<sup>46</sup> L. Pauli rozvinul na základe etnografických poznatkov ďalšie možnosti interpretácie dôvodu vkladania amuletov do hrobov, ako napríklad pri úmrtí násilnou smrťou,<sup>47</sup> pri úmrtí pri pôrode,<sup>48</sup> prípadne ako zažehnávajúci prostriedok.<sup>49</sup>

V závere knihy vyslovil L. Pauli hypotézu o periodickom opakovaní zvýšeného výskytu amuletov v určitých obdobiach v dejinách Európy. Poukázal pritom na prelom neskorohalštatského a včasnolaténskeho obdobia a na obdobie záveru sťahovania národov a 7. storočie. Domnieval sa, že zvýšený výskyt amuletov súvisí s celkovou politickou, hospodárskou a náboženskou situáciou v daných obdobiach (vo včasnóm stredoveku s prijímaním kresťanstva). Neistota a strach z budúcnosti vieru v amulety zintenzívnili.<sup>50</sup> Vymedzenie piatich kategórií amuletov L. Pauliho a jeho interpretácie niektorí bádatelia prijali.<sup>51</sup> Zároveň sa objavili práce, ktoré upozorňovali na problematické miesta v niektorých L. Pauliho interpretáciách.<sup>52</sup>

V českej a slovenskej archeológii sa venovala pozornosť problematike príveskov-amu-

<sup>41</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 140–142, podáva zoznam hrobov v skrčenej polohe a prehľad nálezov, ktoré sa v týchto hroboch vyskytli.

<sup>42</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 152.

<sup>43</sup> Skupina hrobov (Gruppe I) sa vyznačovala niekoľkými znakmi. Často patrili k centrálnym hrobom uloženým pod mohylou s ďalšími neskoršími pohrebmi. Ženy boli často pochované so súčasťami odevu (spony) a rôznymi šperkami (náramky, dlhé a široké opasky). V týchto hroboch chýbali predmety, ktoré patria ku kategórii amuletov – L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 152.

<sup>44</sup> Gruppe II sa vyznačovala tým, že tieto hroby boli často jednotlivým pohrebom a dokonca patrili k tzv. dodatočným hrobom, súčasťi odevu sa nenachádzali v tradičnej polohe, oproti Gruppe I chýbali v týchto hroboch niektoré drahé (luxusné) predmety. Náramky sa nachádzali často len na ľavej strane, opasky boli krátke, úzke a len sporadicky zdobené, často sa v týchto hroboch vyskytovali amulety – L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 152.

<sup>45</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 153.

<sup>46</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 153.

<sup>47</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 163–164.

<sup>48</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 168–170.

<sup>49</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 171–174.

<sup>50</sup> L. PAULI, *Keltischer Volksglaube*, s. 183–191, 199–205. Okrem vlastných pozorovaní pre uvedené epochy opieral sa i o poznatky ďalších bádateľov najmä však o poznatky L. HANSMANN, L. KRISSE-RETTEBECK, *Amulett und Talisman*, s. 345–348.

<sup>51</sup> FALKO DAIM, *Hunnen + Awaren, Reitervölker aus dem Osten*, Eisenstadt, 1996, 383–384; TILO F. WARNEKE, *Hallstatt- und frühlatènezeitlicher Anhängererschmuck. Studien zu Metallanhängern des 8.–5. Jahrhunderts v. Chr. zwischen Main und Po. Rahden/Westf.* 1999, s. 203, 223. U nás naposledy DAGMAR VÍCHOVÁ, „Lidová víra“ a její projevy v hmotné kultúre doby protohistorické, in: *Kult a mágia v materiálnej kultúre*, (edd.) Eduard Krekovič, Tatiana Podolinská, Bratislava 2004, s. 38.

<sup>52</sup> RENATE MEYER-ORLAC, *Mensch und Tod, archäologischer Befund Grenzen der Interpretation*, Wetzlar 1982, najmä s. 5–34.

letov pre zdanlivú ojedinelosť len okrajovo,<sup>53</sup> najčastejšie len v rámci širšie koncipovaných prác.<sup>54</sup> Privesky sa jednoznačne považovali za šperk, ktorý slúžil len na ozdobu. Šperk v rámci tejto interpretácie zároveň nepatrí k tzv. milodarom alebo predmetom kultového charakteru, ktoré podľa niektorých bádateľov súviseli výlučne s pohrebným obradom.<sup>55</sup> Z toho dôvodu boli ako amulety označované najčastejšie prevrtnané zvieracie, prípadne ľudské zuby, stavce z rýb, prevrtnané zvieracie kosti, mušle a slimačie ulity, prípadne prevrtnaný črep, mince alebo kamene.<sup>56</sup> S určitými výhradami boli medzi amulety zaradené lunicové privesky.<sup>57</sup> Druhým kritériom zaradenia niektorých predmetov k amuletom podobne ako u L. Pauliho bola ich nejasná funkcia, prípadne nefunkčná poloha v hrobe (najmä pri šperku).<sup>58</sup> V pohľade na interpretácie amuletov medzi L. Paulim a niektorými českými a slovenskými archeológmi možno konštatovať určitú zhodu.

Najintenzívnejšie sa témou amuletov, resp. predmetov kultového charakteru už niekoľko rokov zaoberá M. Hanuliak.<sup>59</sup> K nálezom z hrobov pristupuje podobne ako L. Pauli z funkcionalistického hľadiska. Predpokladá, že v hrobe sú uložené predmety z dvoch skupín. Prvá skupina predmetov súvisí s osobným vlastníctvom zomrelého, ktorú M. Hanuliak označuje ako *inventár mŕtveho*, alebo *reálne faktory pohrebného rítu*.<sup>60</sup> Skupinu tvoria nástroje dennej potreby, zbrane a výstroj, šperk a súčasti odevu.<sup>61</sup> Druhá skupina predmetov – milodary alebo predmety kultového charakteru – sa spája so samotným pohrebným obradom. M. Hanuliak ju definoval termínom *hrobový inventár*.<sup>62</sup> Podobne ako L. Pauli predpokladá, že nárast výskytu amuletov v hroboch v obdo-

<sup>53</sup> Z. KRUMHANZLOVÁ, *Amulety*, s. 156; T. ŠTEFANOVIČOVÁ, *K otázke významu*, s. 115; H. CHORVÁTOVÁ, *K významu priveskov*, s. 110; TÁ ISTÁ, *K významu lunicových priveskov z včasnostredovekých pohrebísk strednej Európy*, *Præhistorica* 23/1998, s. 135–140; IVO ŠTEFAN, *Kapitoly: pokus o kontextuálnu analýzu*, *Studia mediaevalia Pragensia* 5/2004, s. 21–60.

<sup>54</sup> L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 1/2, s. 581, 627–646; V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 80, 262–233; BOŘIVOJ DOSTÁL, *Slovenská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*, Praha 1966, s. 55; M. HANULIAK, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 181–202. Na území východných Slovanov sa objavuje veľké množstvo rôznych druhov bronzových odliavaných priveskov, ktoré sú považované za amulety – I. P. ŽURŽALINA, *Drenerusskije priveski-amulety i ich datirovka*, *Sovetskaja Archeologija* 5/1961, č. 2, s. 122–140; V. P. DARKEVIČ, *Topor kak simbol Peruna v drevnerusskom jazyčestve*, *Sovetskaja Archeologija* 5/1961, č. 4, s. 91–102; A. B. USPENSKAJA, *Nagrudnyje i pojasnye priveski*, *Trudy gosudarstvennogo istoričeskogo muzeja* 43/1967, s. 88–132.

<sup>55</sup> V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 80–95; MILAN HANULIAK, *Aussagefähigkeiten archäologischer Quellen aus Flachgräberfeldern des 9.-12. Jahrhunderts*, *Slovenská archeológia* 38/1990, č. 1, s. 158, 163–171; M. HANULIAK, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 121–122, 181–202; TEN ISTÝ, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 181, vymedzil hlavnú skupinu tzv. predmetov kultového charakteru, do ktorej zaradil nádoby, prílohy mäsitej potravy, vajce, amulety, hudobné nástroje, železné fragmenty, popol a uhliky.

<sup>56</sup> L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 1/2, s. 222; JAN EISNER, *Rukověť slovanské archeologie, Počátky Slovanů a jejich kultur*, Praha 1966, s. 465–466; KRISTÍNA MAREŠOVÁ, *Uherské Hradiště-Sady, Staroslovanské pohřebiště na Horních Kotvicích*, Brno-Uherské Hradiště 1983, s. 52–54; MÁRIA REJHOLCOVÁ, *Pohrebisko v Čakajovciach (9.-12. storočie)*, *Analýza*, Nitra 1995, s. 82–83; M. HANULIAK, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 196–197.

<sup>57</sup> M. HANULIAK, *Aussagefähigkeiten*, s. 168; TEN ISTÝ, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 196.

<sup>58</sup> V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 80; K. MAREŠOVÁ, *Uherské Hradiště-Sady*, s. 41; M. Rejholcová 1995, s. 82; M. HANULIAK, *Aussagefähigkeiten* s. 158; MILAN HANULIAK, *Ku vztahu pohanstva a křesťanstva na podklade archeologických prameňov*, *Slavica Slovaca* 28/1993, č. 1–2, s. 18.

<sup>59</sup> MILAN HANULIAK, *Zur Widerspiegelung realer und ritueller Faktoren in der Gräberausstattung des 9.-12. Jh.*, *Ethnografische-archäologische Zeitschrift* 38/1997, s. 469–484.

<sup>60</sup> M. HANULIAK, *Zur Widerspiegelung*, s. 470–480; TEN ISTÝ, *Reálne faktory*, s. 63.

<sup>61</sup> M. HANULIAK, *Aussagefähigkeiten*, s. 158–163; TEN ISTÝ, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 121.

<sup>62</sup> M. HANULIAK, *Aussagefähigkeiten*, s. 163–167; TEN ISTÝ, *Velkomoravské pohrebiská*, s. 181–202.

bí raného stredoveku súvisí s krízou v hospodárskej, spoločenskej a najmä náboženskej oblasti v období včasného stredoveku.<sup>63</sup>

V poslednom období sa zároveň objavujú práce, v ktorých sa autori zamýšľajú nad otázkou, či je možné jednoznačne považovať niektoré druhy príveskov len za šperk, alebo sú prívesky zároveň amuletmi, prípadne či nesú aj nejaký symbol.<sup>64</sup> Podobná téma sa riešila vo švédскеj archeológii v súvislosti s nálezmi krížikov v hrobch na vikingských pohrebiskách. Naposledy sa ňou zaoberal J. Staecker, ktorý zhrnul dovtedajšie názory archeológov na vnímanie krížika ako len šperku, amuletu a neskôr i ako symbolu nastupujúceho kresťanstva.<sup>65</sup> Ponúka sa otázka, či je vôbec možné presne definovať, ktorý artefakt (prívesok) je amuletom alebo len šperkom. Pri riešení tejto otázky bude vhodné najskôr predstaviť definície amuletu, šperku a symbolu.

*Amulet.* Definície pre vysvetlenie amuletu existuje veľmi veľa.<sup>66</sup> V podstate sa všetky zhodujú v tom, že pod amuletom sa rozumie predmet rôzneho materiálu (kov, drevo, rastliny alebo ich časti, ľudské alebo zvieracie kosti, kameň, slimačie ulity, časti ľudského tela) a tvaru, ktorého magická sila ochraňuje nositeľa pred chorobami, nešťastím, pred uhranutím, zároveň má pomáhať pri liečení rán i chorôb, prípadne napomáhať plodnosti (ženám i zvieratám) a rastu (deťom). Zmienky v písomných prameňoch (Starý zákon, cirkevné pramene včasného stredoveku) túto definíciu potvrdzujú a zároveň vysvetľujú dôvod používania amuletov. Latinský tvar *amulētum* je po prvýkrát zaznamenaný u Varra<sup>67</sup> a neskôr u Plinia v *Naturalis historia*.<sup>68</sup> Etymológia slova amulet nie je dodnes jednoznačne vyriešená. Pôvod slova sa hľadá v gréckych tvaroch *amylon* (kaša),<sup>69</sup> *amoliri* (zabrániť) alebo v arabskom tvare *hamalat* (nieť).<sup>70</sup> V stredovekej latinčine sa termín *amulet* vytratil a vo význame amuletu sa objavujú názvy ako napríklad *ligamentum*, *ligaturae*, *phylacterium*, *characteres*.<sup>71</sup>

*Šperk.* Zatiaľ čo pri vysvetľovaní amuletu sa definície zhodujú, pri objasňovaní šperku sa už objavuje široká škála rôznych definícií a názorov na to, čo je šperk a aká je

<sup>63</sup> M. HANULIAK, *Ku vzťahu pohanstva*, s. 18; TEN ISTÝ, *Malé Kosihy, Pohrebisko z 10.-11. storočia*. (Archeologicko-historické vyhodnotenie), Nitra 1994, s. 77.

<sup>64</sup> J. STAECKER, *Rex regum*, s. 334-344; TATIANA PODOLINSKÁ, *Medzi sacrum a profanum*, in: Kult a mágia v materiálnej kultúre, s. 7-8.

<sup>65</sup> J. STAECKER, *Rex regum*, s. 19-23, tam i ďalšia literatúra.

<sup>66</sup> Definície amuletu: heslo *Amulett*, in: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 1, Berlin 1911-1913, s. 80; heslo *Amulett*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Berlin-New York 1987; s. 375-376; L. HANSMANN, L. KRISSE-RETTENBECK, *Amulett und Talisman*, s. 7-18; heslo *Amulett*, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 1, s. 268-269; A. L. MEANEY, *Anglo-Saxon Amulets*, s. 3-4; CH. HERRMANN, *Ägyptische Amulette*, s. 2; heslo *Amulet*, in: Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, Bratislava 1995, s. 16-17.

<sup>67</sup> Heslo *Amulett*, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 1, Stuttgart 1950, s. 397.

<sup>68</sup> Citované podľa M. HERDICK, *Mit Eisen gegen*, s. 19, 20.

<sup>69</sup> Heslo *Amulett*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, s. 564.

<sup>70</sup> Heslo *Amulett*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, s. 374; DIETER HARMENING, *Superstitio, Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, s. 244, pozn. č. 179).

<sup>71</sup> Heslo *Amulett*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, s. 564; heslo *Amulett*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, s. 374, heslo *Amulett*, in: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 1, s. 274; D. HARME-NING, *Superstitio*, s. 235-247; ČENĚK ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha 1995, s. 45-47. Samotné slovo amulet sa v nemeckom jazyku objavuje až na začiatku 18. storočia, vo francúzštine na konci 16. storočia, heslo *Amulett*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, s. 375.

jeho funkcia.<sup>72</sup> Podľa niektorých autorov materiál a motívy šperku poukazujú na jeho pôvodnú funkciu ako ochranného a šťastie prinášajúceho prostriedku. Dôkazom toho sú aj zobrazenia božstiev ozdobených rôznymi šperkmi. Niektoré formy týchto šperkov (príveskov) sa potom spájali s konkrétnymi božstvami, napríklad v predoázijských kultúrach boli rozšírené kruhové prívesky s hviezdou alebo rozetou, spájané s bohyňou Istar.<sup>73</sup> Pre šperk a amulet sa v niektorých jazykoch používa jedno a to isté pomenovanie.<sup>74</sup> Podľa názoru niektorých bádateľov sa pôvodná ochranná funkcia šperku síce úplne nevytratila, ale postupne sa dostávala do popredia funkcia šperku ako znaku, alebo symbolu s cieľom odlišenia sa nositeľov.<sup>75</sup> V období stredoveku šperk zdôrazňoval osobnosť nositeľa, označoval jeho sociálnu, náboženskú, profesionálnu príslušnosť.<sup>76</sup> V latinčine sa pre šperk alebo ozdobu používal i výraz *ornamentum*.<sup>77</sup> V nemčine 8. storočia (altdeutsch) bolo slovo *zieri*, *ziaridu*, *ciarida* (šperk) glosované ako *ornatu*, *muliembra*.<sup>78</sup> V súčasnosti šperk nestráca ani jednu zo svojich pôvodných vlastností. Naďalej odlišuje nositeľa od ostatných členov spoločnosti a zaraďuje ho k určitej sociálnej skupine, je nositeľom jeho osobnej identity.<sup>79</sup> Zároveň si uchováva aj ochrannú funkciu.

*Symbol.* Termín *symbol* sa používa na označenie najrôznejších vecí a často i niekoľkých súčasne.<sup>80</sup> Pre vysvetlenie symbolu existuje veľmi veľa definícií a autori k tomuto pojmu pristupujú veľmi rozlične. Na objasnenie pojmu *symbol* je dôležité uviesť aj to, v akej súvislosti sa začal používať tento termín. Po prvýkrát sa objavuje pojem *symbol* v starovekom Grécku vo význame *znak*, *značka*. V Aténach dal štát od roku 450 pred Kristom chudobnejším občanom na návštevu predstavení v Dionysovom divadle voľné lístky v hodnote dvoch obolov, tieto *symboly* sa dávali nájomcovi divadla, ktorý potom za ne inkasoval zodpovedajúce peniaze zo štátnej kasy. Toto nariadenie sa neskôr rozšírilo na všetkých občanov. Z obdobia od druhej polovice 4. až do 2. storočia pred Kristom sú známe početné bronzové *symboly* vo význame peňažných znakov. Sú podobné vtedajším minciam a na jednej strane sú označené pečatou Athén, levou hlavou alebo sovou, na reverznej strane písmenami od A až po Ω.<sup>81</sup> Kultúrni antropológovia-religionisti upozorňujú i na skutočnosť, že najvšeobecnejšou charakteristikou symbolu je, že ide o *niečo*, čo *zastupuje prípadne reprezentuje niečo iné*. Šperk alebo dokonca amulet nemusí reprezentovať nič okrem samého seba: dokonca ani amulety s magickou silou túto magickú silu nereprezentujú, ale priamo stelesňujú. Nie sú teda symbolom magickej sily či ochrany, ale priamo ňou. Symbol je natoľko všeobecný, že niečo môže byť amuletom *práve preto*, lebo je symbolom – napríklad amulet môže reprezentovať nejaké božstvo, a práve preto byť zdrojom magickej sily či ochrany.<sup>82</sup>

<sup>72</sup> Heslo *Schmuck*, in: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 11, Berlin 1911–1913, s. 292–303, heslo *Schmuck*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7, Berlin–New York 1987, s. 1255–1264; heslo *Schmuck*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, München 1997, s. 1508–1512; heslo *Schmuck*, in: Brockhaus die Enzyklopädie, Bd. 19, s. 398–399; heslo *Schmuck*, in: Der neue Pauly, Stuttgart 2001, Bd. 11, s. 191–198.

<sup>73</sup> Heslo *Schmuck*, in: Der neue Pauly, Bd. 11, s. 191.

<sup>74</sup> Heslo *Schmuck*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7, s. 1255.

<sup>75</sup> Heslo *Schmuck*, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7, s. 1255.

<sup>76</sup> Heslo *Schmuck*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, s. 1508.

<sup>77</sup> Heslo *Ornamentum*, in: Der neue Pauly, Band 9, Stuttgart 2000, s. 33–43.

<sup>78</sup> ELMAR SEEBOLD, *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes. Der Wortschatz des 8. Jahrhunderts (und früherer Quellen)*, Berlin–New York 2001, s. 336.

<sup>79</sup> GEORG SIMMEL, *O podstate kultúry*, Bratislava 2003, s. 195, 196.

<sup>80</sup> CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur, Výbrané eseje*, Praha 2000, s. 107.

<sup>81</sup> Heslo *Eintritts- und Erkennungsmarken*, in: Der neue Pauly, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. 918.

<sup>82</sup> Za konzultáciu a rady pri výklade slova *symbol* ďakujem Doc. Mgr. M. Kanovskému, PhD.

V definíciách šperku sa veľmi často zdôrazňuje jeho pôvodná apotropajná funkcia, čo je zároveň i základnou funkciou amuletu. Okrem toho sa pri ňom objavuje aj jeho ďalší význam – odlišnosť, spolupatričnosť, alebo identifikácia s určitou skupinou ľudí, ktorá nemusí byť primárne náboženská. Zároveň sa v definícii šperku a symbolu objavuje ešte jedna spoločná črta. Termín *symbol* sa používal v starovekom Grécku pre predmety podobne minciam, ktoré niesli určitý znak s určitou informáciou o človeku, ktorý ho vlastnil. V starovekom Ríme na označenie šperku používali i označenie *ornamentum* a zároveň podoba tohto slova v množnom čísle *ornamenta* mala význam odznaku, odlišenia – symbolu.<sup>83</sup> Z týchto poznatkov vyplýva poznanie, že v príveskoch sa s veľkou pravdepodobnosťou spájajú všetky tri vyššie uvádzané charakteristiky amuletu, šperku i symbolu, či už ide o krížik, lunicu, brakteát, guľovitý prívesok (gombík), hrkálku, Thorovo kladivo a iné. Zároveň je dôležité si uvedomiť, že rôzne artefakty a teda aj prívesky môžu plniť viacero funkcií nielen náboženskú či úžitkovú, ale napríklad aj identifikačnú (príslušenstvo ku klanu, či spoločenskej vrstve) alebo sentimentálnu.<sup>84</sup>

### **Teoretické a metodologické východiská interpretácie príveskov**

Interpretácia nálezov a obzvlášť príveskov s mnohými významami patrí k tým najzložitejším. Každá interpretácia ostáva vždy len v rovine naznačených hypotéz. V archeologickej literatúre sa objavujú práce, ktoré sa zaoberajú metodickými postupmi pri hľadaní najpravdepodobnejšej interpretácie archeologických nálezov. K dôležitým metodologickým štúdiám patrí práca Z. Smetánku<sup>85</sup> a zo zahraničných bádateľov C. Renfrewa.<sup>86</sup> Pri interpretáciách významu nálezov je nesmierne dôležité vylúčiť a zmenšiť zdroje možných nepresností a chýb. Pre obdobie včasného stredoveku má archeológ okrem samotného archeologického materiálu k dispozícii aj písomné pramene a znalosti historikov. K dôležitým zdrojom informácií sa radia aj poznatky etnografického a kultúrnoantropologického bádania. Ich vzájomnou konfrontáciou je možno niektoré nepresnosti pri interpretácii čiastočne obmedziť.<sup>87</sup> Pre získavanie informácií k interpretácií príveskov je dôležitý ich nálezový kontext. Prívesky pochádzajú predovšetkým z pohrebísk, resp. z hrobov a tvoria súčasť odevu. Poznatky z antropológie a histórie o pohrebe a odevu nám napomáhajú lepšie porozumieť ich nálezovým súvislostiam. Pre porozumenie významu príveskov sú tiež veľmi dôležité poznatky o charaktere včasnostredovekej spoločnosti.

*Hrob a pohrebný obrad.* Hrob je zhmotneným pozostatkom po pohrebnom obra-de. Všetko, čo sa v hrobe našlo a čo súvisí s jeho konštrukciou, bolo neoddeliteľnou súčasťou komplikovaného pohrebného obradu, z ktorého sa nám zachovali len určité stopy. Máme len minimálne možnosti zistiť napríklad stopy po kvetinovej výbave, ktorá podobne ako dnes mohla niesť určitý symbolický a magický význam (stopy po

<sup>83</sup> Heslo *Ornamentum*, in: Der neue Pauly, Bd. 9, s. 42–43.

<sup>84</sup> T. PODOLINSKÁ, *Medzi sacrum a profanum*, s. 12–13.

<sup>85</sup> ZDENĚK SMETÁNKA, *Archeologické etudy, Osmnáct kapitol o poznávání středověku*, Praha 2003. Jednotlivé metodologické postupy rozobral Z. Smetánka v esejach *Archeologie ochranného zvuku*, s. 11–16; *Archeologie ptačího vejce*, s. 17–24; *Archeologie otroctví - otroctví archeologie*, s. 72–79.

<sup>86</sup> COLIN RENFREW, PAUL BAHN, *Archaeology, Theories Methods and Practice*, London 2001. C. Renfrew vypracoval kritéria, podľa ktorých je možné interpretovať sakrálny objekt, s. 408–409.

<sup>87</sup> Z. SMETÁNKA, *Archeologické etudy*, s. 20.



kvetinovej výbave sú známe z niekoľkých včasnostredovekých a stredovekých hrobov v Nemecku).<sup>88</sup> Pre archeológov je veľmi dôležité i poznanie, že pohrebné obrady prináležia k tzv. prechodovým rituálom, ktoré majú zabezpečiť bezpečný prechod mŕtveho na onen svet. Pováčšine musí mŕtvy prejsť určitú cestu, na ktorú ho pozostali vybavujú všetkými potrebnými predmetmi. Medzi ne patria ako materiálne predmety – odev, jedlo, zbrane, nástroje, tak i predmety s magicko-náboženskou funkciou – amulety, znamenia a heslá a všetky spolu mu majú zaistiť priaznivú cestu a dobré prijatie.<sup>89</sup> Preto niektorí kultúrni antropológovia uvažujú o hrobovom inventári ako o *cestovnej výbave*<sup>90</sup> (k takej interpretácii inšpirujú pohreby na saniach – Vikingovia alebo v člnoch – východní Slovania).<sup>91</sup> Pohreb a pohrebné obrady zároveň patria jednoznačne do sféry náboženstva. Niektorí vedci považujú smrť za najdôležitejší zdroj náboženstva, za najvyšší stupeň iniciácie.<sup>92</sup> V pohrebných obradoch sa odrážajú náboženské predstavy – vnímanie života a smrti, i spoločenské predstavy – názory na ideálne usporiadanie spoločnosti, ale i názory na usporiadanie onoho sveta. Najrozšírenejšou predstavou je, že sa onen svet podobá tomu na zemi, ale býva príjemnejší. Spoločnosť je opäť usporiadaná tak ako tu na zemi, mŕtvy má znova rovnaké spoločenské postavenie i povolanie.<sup>93</sup> Zároveň antropológovia i etnológovia priniesli mnoho poznatkov, že nič sa nelíši podľa národnosti, veku, pohlavia alebo spoločenského postavenia jedinca natoľko ako pohrebné obrady.<sup>94</sup>

*Privesky ako súčasť odevu.* Privesky sa často a oprávnené považujú za súčasť odevu. V tejto súvislosti sú dôležité aj poznatky o odevu, ktoré prinieslo historické a antropologické bádanie o jeho význame v archaickej spoločnosti. Odev zahŕňal niekoľko dôležitých sociálnych funkcií. Moderný výskum odevu upozorňuje na mylnú predstavu nemennosti odevu. Zmeny odevu sú závislé od mnohých faktorov: od životných etáp človeka, spoločenského postavenia, klimatických podmienok a pod.<sup>95</sup> V tejto súvislosti sú dôležité antropologické a etnografické pozorovania o obliekaní nebožtíka do svia-

<sup>88</sup> NIKOLAUS KYLL, *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier*, Bonn 1972, s. 65–66; ERNST MECHLER, ALFRED CZARNETZKI, *Blumen als Grabbeigabe – ein Zeugnis zum Zeitpunkt der Aufbahrung und Bestattung*, Fundberichte aus Baden-Württemberg 18/1993, s. 485–489; etnografické paralely uvádzajú EMILIA HORVÁTHOVÁ, *Predstavy o posmrtnom živote v koreláciách s pohrebnými obradmi*, in: Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od praveku po súčasnosť, (ed.) Eduard Krekovič, Bratislava 1993, s. 64; C. GEERTZ, *Interpretace*, s. 180; heslo *Pohreb mládenca a dievky začiatkom 20. storočia*, in: Etnografický atlas Slovenska, Bratislava 1990, s. 74. Taktiež nám chýbajú v našom geografickom prostredí rôzne predmety z organického materiálu: drevené nástroje, nádoby, textilné ozdoby, napríklad privesky, aké sú známe z pohrebiska v Birke: AGNES GEIJER, *Birka III. Die Textilfunde aus den Gräbern*, Uppsala 1938, tab. 34, 35. Rovnako archeologicky nemôžeme zistiť, čo všetko sa dialo od chvíle úmrtia človeka a rovnako zostávajú pre archeológov nezistiteľné ďalšie spomienkové obrady, ktoré sú stále súčasťou pohrebných obradov, napríklad výročné návštevy hrobov – heslo *Príležitosti na návštevy hrobov*, in: Etnografický atlas Slovenska, s. 75.

<sup>89</sup> ARNOLD VAN GENNEP, *Prechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996, s. 143.

<sup>90</sup> Heslo *Tod*, in: Vom Menschen, Handbuch historische Anthropologie, Weinheim und Basel 1997, s. 946.

<sup>91</sup> Pohreb ruského kniežaťa z roku 922 zaznamenaný Ahmed Ibn Fadlānom – L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 1/1, s. 377–379.

<sup>92</sup> BRONISLAW MALINOWSKI, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt am Main 1973, s. 32–38; MIRCEA ELIADE, *Posvätné a profánné*, Praha 1994, s. 136, 137.

<sup>93</sup> A. VAN GENNEP, *Prechodové rituály*, s. 142.

<sup>94</sup> A. VAN GENNEP, *Prechodové rituály*, s. 136.

<sup>95</sup> PETER BOGATYREV, *Funkcie kroja na Moravskom Slovensku*, Spisy národopisného ústavu Matice slovenskej 1/1937, s. 10, pozn. č. 7. Antropologické i historické bádanie prinieslo niekoľko dokladov o špeciálnom odevu náboženských predstaviteľov – šaman, kniaz: MIRCEA ELIADE, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha 1997, s. 138–157; MECHTHILD MÜLLER, *Die Kleidung nach Quellen des frühen Mittelalters, Textilien und Mode von Karl dem Großen bis Heinrich III*, Berlin–New York 2003, s. 109–134.

točných<sup>96</sup> alebo špeciálnych obradových šiat,<sup>97</sup> ktorých súčasťou môžu byť aj rôzne prívesky. Z písomných prameňov zo včasného stredoveku sú taktiež známe zmienky o špeciálnom oblečení mŕtveho (po jeho rituálnom umytí) do najlepších šiat, niekedy ušitých len pri príležitosti pohrebného obradu, prípadne do šiat označujúcich určitú príslušnosť k spoločenstvu.<sup>98</sup>

*Spoločnosť vo včasnóm stredoveku.* Pohrebiská sa v archeológii chápu ako jeden z najdôležitejších prameňov pre poznanie ľudskej spoločnosti, predovšetkým jej sociálnej štruktúry a náboženských predstáv.<sup>99</sup> Je veľkou výhodou archeológov, že spoločnosť vo včasnóm stredoveku umožňujú spoznávať aj dochované písomné pramene. Pre lepšie porozumenie vlastností včasnostredovekej spoločnosti je potrebné si uvedomiť, že väčšina obyvateľov bola negramotná a je možné hovoriť o spoločnosti bez písma.<sup>100</sup> Antropologický výskum priniesol dôležité poznatky o charaktere spoločností bez písma.<sup>101</sup> V nemeckej historiografii sa často pre včasnostredovekú i stredovekú spoločnosť používa prívlastok *archaická* alebo dokonca *primitívna*.<sup>102</sup> V archaickej spoločnosti sa právny status ľudí odvodzuje od členstva v príbuzenskej skupine (širšia rodina, spoločenstvo ľudí, ktorých spájajú hospodárske a sociálne väzby), nie od ich postavenia ako samostatných jedincov (individuí). Jedincovo postavenie je zároveň predurčené okolnosťami, v ktorých sa narodil.<sup>103</sup> Podobné poznatky o včasnostredovekej a včasnoulovej spoločnosti priniesol i historický výskum.<sup>104</sup> Archaické spoločnosti sú charakteristické

<sup>96</sup> XÉNIA CELNAROVÁ, *Pohrebné obyčaje Turkov v predislamskom období*, in: Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od praveku po súčasnosť, s. 101.

<sup>97</sup> P. BOGATYREV, *Funkcie kroja*, s. 10, pozn. č. 7; heslo *Obradový odev*, in: Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, Bratislava 1995, s. 422–423.

<sup>98</sup> Napríklad pohreb ruského kniežaťa z roku 922 zaznamenaný Ahmed Ibn Fadlánom – L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 1/1, s. 377; N. KYLL, *Tod*, s. 21; EDITH ENNENOVÁ: *Ženy ve středověku*, Praha 2001, s. 179; JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Svět středověkých gest*, Praha 2004, s. 157. V súvislosti so sviatocným odevom členov vyššej spoločenskej vrstvy (napríklad panovník) je zaujímavý i fakt, že sviatocný odev sa nosieval len pri výnimočných príležitostiach, inak sa nosilo oblečenie podobné bežnému odevu širokého obyvateľstva – L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 1/2, s. 517; LUDMILA KYBALOVÁ, *Dějiny odívání, Středověk*, Praha 2001, s. 34–35. Spolu s obliekaním do slávnostných šiat sa objavuje pri pohrebe aj zabalenie len do rubáša – NORBERT OHLER, *Smrt a umírání ve středověku*, Praha 2001, s. 95–96; J.-C. SCHMITT, *Svět středověkých gest*, s. 157.

<sup>99</sup> Svedčí o tom bohatá archeologická literatúra venujúca sa problematike štúdia pravekých i včasnostredovekých pohrebísk: BERTA STJERNQUIST (ed.), *Prehistoric Graves as a Source of Information*, Uppsala 1994; CLAUS KLEJD JENSEN (ed.), *Burial and Society, The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Oxford 1997; HEIKO STEUER, *Archäologie und germanische sozialgeschichte Forschungstendenzen in den 1990er Jahren*, in: Runische Schriftkultur in kontinental-skandinavischer und -angelsächsischer Wechselbeziehung, hrsg. von Klaus Düwel, Berlin–New York 1994, s. 10–55, v článku zhrnul práce, ktorých autori sa venovali riešeniam otázok sociálnej štruktúry včasnostredovekej germánskej spoločnosti. Štúdia obsahuje i súhrn literatúry k danej téme.

<sup>100</sup> ARON GUREVIČ, *Nebe peklo svět, Cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany 1996, s. 23.

<sup>101</sup> Spoločnosť bez písma (označovaná i ako archaická, tradičná alebo primitívna spoločnosť) je charakterizovaná niekoľkými znakmi v oblasti ekonomiky, spoločenskej štruktúry (sociálne vzťahy sú často odvodene z príbuzenstva) a náboženstva – heslo *Společnost primitivní*, in: Sociální a kulturní antropologie 1993, s. 111–112; ROBERT F. MURPHY, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 1998, s. 153–157; DUŠAN TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců*, Praha 1997, s. 308–309; MIRCEA ELIADE, *Mýtus o věčném návratu (Archeotypy opakování)*, Praha 1993, s. 9.

<sup>102</sup> ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, s. 2, tam i odkazy na staršiu literatúru.

<sup>103</sup> R. F. MURPHY, *Úvod do kulturní*, s. 153, 155.

<sup>104</sup> Historický výskum preukázal, že príbuzenská skupina nemusí predstavovať len pokrvných príbuzných. Sú to všetci ľudia určitého spoločenstva, ktoré je súčasťou širšej rodiny, domácnosti – HEINRICH HÄRKE, *Angelsächsische Waffengräber des 5. bis 7. Jahrhunderts*, Bonn 1992, s. 50; RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl 1: *Dům a jeho lidé*, Praha 1999, s. 14.

aj tým, že žijú v jednom nábožensko-mytologickom svete. Hranice medzi posvätným a profánnym sa neustále prelínajú.<sup>105</sup> Obzvlášť dôležitú úlohu zohrávajú v archaickej spoločnosti rituály,<sup>106</sup> a to najmä prechodové rituály.<sup>107</sup>

Sociologický a antropologický výskum o ľudskej spoločnosti priniesol niekoľko dôležitých poznání. Spoločnosť je vždy spoluutváraná ľudským vedomím. Historici a archeológovia sa musia zmieriť s tým, že väčšina subjektívne zamýšľaných dôvodov, motívov a zmyslov jednotlivých sociálnych správani zostala nezapísaná a nepoznaná. Zároveň na rozdiel od etnografov alebo sociológov nemajú historici a archeológovia možnosť priameho overovania faktov a poznatkov u aktérov, čo ten ktorý význam znamená. Ľudské správanie, myšlienky a pocity nie je možné skúmať takými metódami, aké na svoje skúmanie používajú prírodné vedy.<sup>108</sup> Snahou historikov, archeológov a kultúrnych antropológov by malo byť objasňovanie významov a porozumenie zaniknutej alebo existujúcej kultúre spoločenstva.<sup>109</sup>

Antropologické bádanie upozorňuje na dôležitý fakt, ktorý zohráva významnú úlohu aj pri interpretácii archeologických nálezov. Antropológovia upozorňujú na skutočnosť, že antropologické opisy,<sup>110</sup> na ktorých je založená kultúrna analýza, sú už samy o sebe interpretáciami druhého až tretieho stupňa.<sup>111</sup> S podobným problémom sa stretávajú i archeológovia. Pri archeologickom opise hrobu archeológ už zaznamenáva interpretáciu prvého stupňa, ktorú nám zanechali pozostalí. Hrob, jeho konštrukcia a predmety, ktoré v ňom archeológ nájde, sú konečným výsledkom ľudského správania, nie sú objektívne, ale sú podmienené subjektívnym výberom pozostalých.<sup>112</sup> Pritom tento výber podliehal interpretácii ich kultúry v danom okamihu, v určitom kultúrnohistorickom kontexte. Preto je jednou z hlavných podmienok správnej interpretácie archeologických nálezov ich správne časové zaradenie. Pri interpretácii hrobu je dôležité poznanie polohy hrobu v rámci pohrebiska (externý nálezový kontext), čo môže napomôcť spresneniu datovania hrobu. Umiestnenie hrobu v rámci pohrebiska je dôležitý prvok aj pri poznávaní sociálnej štruktúry komunity pochováajúcej na danom pohrebisku.<sup>113</sup> Pre výklad významu príveskov sú však rovnako dôležité aj informácie o polohe nálezov v hrobe – interný nálezový kontext, pokiaľ to nálezová situácia umožňuje.

<sup>105</sup> M. ELIADE, *Mýtus*, s. 25; D. TŘEŠTÍK, *Mýty Čechů*, s. 15. Napríklad včasnostredoveký kráľ má svetskú i náboženskú úlohu, podrobnejšie MIRCEA ELIADE, *Dejiny náboženských predstáv a ideí*, Bratislava 1997, diel 3, s. 84; heslo *Kráľ*, in: *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 306. Problematiku sakrálného a profánného v religionistike a archeológii zhrnula T. PODOLINSKÁ, *Medzi sacrum a profanum*, s. 7–14.

<sup>106</sup> R. F. MURPHY, *Úvod do kulturní*, s. 186–191; heslo *Ritual*, in: *Vom Menschen*, Handbuch historische Anthropologie, Weinheim–Basel 1997, s. 1029–1037.

<sup>107</sup> A. VAN GENNEP, *Prechodové rituály*, s. 13. Otázke tzv. prechodových rituálov, sa venovalo niekoľko kultúrnych antropológov. Za jedno z najdôležitejších diel je považované, v texte už niekoľkokrát citované, dielo od A. Van Gennepa, hoci prvýkrát vyšlo už v roku 1909. Neskôr sa prechodovým rituálom venovali M. Eliade, A. R. Radcliffe-Brown, V. Turner. Najnovší súhrn k prechodovým rituálom i s najnovšou literatúrou podal T. Macho – heslo *Tod*, in: *Vom Menschen*, Handbuch historische Anthropologie, s. 939–954.

<sup>108</sup> C. GEERTZ, *Interpretace*, s. 35.

<sup>109</sup> Z. SMETÁNKA, *Archeologické etudy*, s. 5.

<sup>110</sup> C. GEERTZ, *Interpretace*, s. 34–36, hovorí o antropologických spisoch.

<sup>111</sup> C. GEERTZ, *Interpretace*, s. 26.

<sup>112</sup> HANS JÜRGEN EGGERS, *Einführung in die Vorgeschichte*, München 1974, s. 265, 267. Tento dôležitý fakt pripomenul HEINRICH HÄRKE, *Intentionale und funktionale Daten, Ein Beitrag zur Theorie und Methodik der Gräberarchäologie*, Archäologisches Korrespondenzblatt 23/1993, s. 141. Aj JAN FILIP, *Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1966, s. 430, upozorňoval na túto skutočnosť.

<sup>113</sup> HEIKO STEUER, *Bewaffung und Sozialstruktur der Merowingerzeit*, Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 37/1968, s. 22, 24–25.

Pri interpretácii príveskov je potrebné si uvedomovať, že prívesky môžu mať niekoľko rôznych významov. Dôležité je poznanie variability ich významov, ktorá sa s nimi spája v rôznych obdobiach a spoločenských. Preto je nevyhnutné pracovať s *významovým poľom*, ktoré je možné chápať ako súbor asociácií významov, obsahujúce tie varianty významov, ktoré sú si navzájom bližšie než významy v iných asociáciách.<sup>114</sup> Poznanie konkrétneho významu prívesku v danom čase a v danej komunite je možné len vo výnimočných prípadoch.

### Prívesky – amulety v písomných prameňoch

Písomné pramene sú dôležitým zdrojom informácií o nosení rôznych druhov amuletov. Poskytujú poznatky, ktoré archeologické nálezy pre svoju určitú obmedzenosť neumožňujú. Zároveň nám dovoľujú lepšie nazrieť do myšlienkového sveta kňazov a prostredníctvom nich aj do myslenia jednoduchých ľudí. Pre obdobie včasného stredoveku sú najdôležitejšími prameňmi penitenciálne – cirkevné formuláre, podľa ktorých kňazi pri spovedi vymierali podľa cirkevného poriadku pokuty za priestupky proti viere, mravom a najmä za pohanské priestupky.<sup>115</sup> Okrem penitenciálov sú dôležitými prameňmi napríklad diela cirkevných otcov, korešpondencia cirkevných predstaviteľov a záznamy z cirkevných koncilii. V stredovekých latinských písomných prameňoch sa pre amulety najčastejšie objavujú termíny *ligaturae* a *phylacteries (flacteria)*. Okrem týchto názvov, ktoré sa najčastejšie vyskytujú vo význame amuletov, sa v písomných prameňoch objavujú aj názvy: *ligamenten, servatorien, brevien, remedien* a *charakteres*.<sup>116</sup> Rôznorodosť pojmov pravdepodobne naznačuje špeciálne druhy amuletov, ktoré pomáhali pri konkrétnych príležitostiach.

*Charakteria*. Charakteria boli pravdepodobne amulety, ktorých základným znakom bola prítomnosť rôznych písmen, celých slov (latinské, grécke, hebrejské, arabské, prípadne slová v domácom jazyku) alebo viet (často skomolených), prípadne znakov.<sup>117</sup> Termín *charaktēres* je známy už aj z gréckych starovekých prameňov a rovnako sa spája so znakmi alebo písmenkami mien gréckych bohov a bohýň, napríklad Hekate, Izis, Hermes a inými. Nápisy či znaky na *charaktēres* mali znásobiť ich prosby a modlitby u konkrétnych božstiev.<sup>118</sup> *Charakteria* mohli byť kúsky pergamenu alebo rôzne doštičky z meďi, železa alebo olova.<sup>119</sup> Nosili sa často zavesené na krku. Podrobné informácie o *charakteria* poskytujú pramene *Homilia de sacrilegiis* a *Pseudoaugustinischen Sakrilegienpredigt*.<sup>120</sup> V oboch prameňoch sa objavuje aj povzdych autorov, že ľudia na tieto *charakteria* píšu rôzne kresťanské znaky (+; A Ω; X M Γ = Mária porodila Krista;

<sup>114</sup> Z. SMETÁNKÁ, *Archeologické etudy*, s. 21.

<sup>115</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 6; A. GUREVIČ, *Nebe peklo*, s. 60–61.

<sup>116</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 238.

<sup>117</sup> NIKOLAUS M. HÄRING S. A. C., *Character, Signum und Signaculum, Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*, Scholastik, Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie 30/1955, s. 481–512 (prvá časť), najmä 481–483; D. HARMENING, *Superstitio*, s. 240; ČENĚK ZÍBRT, *Kouzla a čáry starých Čechů. I. Amulety, karaktery*, Památky archeologické a mistopisné 14/1888, s. 85–91, najmä s. 86, 87.

<sup>118</sup> Heslo *Phylakterion*, in: *Der neue Pauly*, Bd. 9, s. 978–979. V nemeckých oblastiach sa v 16. a 17. storočí pre ochranné listy nosené do vojen (*Schutzbriefer im Krieg*) objavujú názvy *Pessulanten* alebo *Charakteristiker* – heslo *Amulett*, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, s. 375.

<sup>119</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 240; Č. ZÍBRT, *Kouzla a čáry*, s. 87.

<sup>120</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 239, pozn. č. 136, 137; Č. ZÍBRT, *Kouzla a čáry*, s. 87–90.

a iné) domnievajúc sa, že tým sa stávajú kresťanskými amuletami.<sup>121</sup> Podobná sťažnosť sa objavuje aj u sv. Augustína.<sup>122</sup> Jedným z mála hmotných dôkazov charakteres – pohanského amuletu s kresťanskými znakmi je nález lunicového privesku z nemeckého mesta Trier datovaného do 4. storočia.<sup>123</sup>

*Ligaturae.* Lagaturae sú pravdepodobne amulety, ktoré sa v písomných prameňoch objavujú výlučne v súvislosti s liečením chorôb.<sup>124</sup> Zmienky o *ligaturae* sú veľmi časté a pretrvávajú dlhé obdobie, od čias sv. Augustína<sup>125</sup> až do 16. storočia.<sup>126</sup> *Ligaturae* sa nosili dvoma spôsobmi. Mohli byť zavesené na krku či opasku alebo boli omotávané okolo tela.<sup>127</sup> *Ligaturae* pozostávali z rôznych materiálov: z bylín, koreňov, kostí, parohov, zvieracích zubov.<sup>128</sup> Z penitenciálu Burcharda Wormského sú dôležité informácie o zavesovaní *ligaturae* na stromy, o ich zahadzovaní na križovatkách a o ich nosení ku križom na rázcestiach, aby chránili ľudí a ich zvieratá pred pohromou.<sup>129</sup> Podobné úkony boli známe aj u iných etník ešte v 19.–20. storočí.<sup>130</sup> Podľa popisov z písomných prameňov sú *ligaturae* veľmi obťažné archeologicky doložiteľné.<sup>131</sup> Nálezy rôznych druhov jadierok z ovocia a orieškov omotaných bronzovými závesnými drôtmí<sup>132</sup> nevylučujú možnosť zaradiť ich medzi spomínané *ligaturae*. Medzi ne je možno zaradiť aj nález 12 škrupiniek uložených na koženom vrecku spojených opaskovými kovaniami z hrobu 291/AZ na pohrebisku v Starom Meste Na valách.<sup>133</sup>

*Phylacteries.* V súvislosti s výskytom *phylacteries*<sup>134</sup> v písomných prameňoch upozorňuje D. Harmening na jednu dôležitú skutočnosť. Pri porovnávaní dokladov použitia

<sup>121</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 238.

<sup>122</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 45, 46; D. HARMENING, *Superstitio*, s. 240.

<sup>123</sup> HEINZ CÜPPERS, *Alte und neue Funde aus dem frühchristlichen Trier*, Funde und Ausgrabungen im Bezirk Trier. Aus der Arbeit des Rheinischen landesmuseums Trier, in: Kurtrierisches Jahrbuch 21. Jahrgang 1981, s. 27\*–28\*, Abb. 5.

<sup>124</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 241. Autor podrobne rozoberá niekoľko písomných prameňov, v ktorých sa *ligaturae* vyskytli v súvislosti s liečením (s. 241–243, najmä 242 a pozn. č. 161).

<sup>125</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 236, 241.

<sup>126</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 50. Autor upozorňuje na dôležitý význam viazania aj v ľudových obradoch, ktoré sú známe z etnografických štúdií (s. 45, pozn. č. 2). Do češtiny sú *ligaturae* prekladané ako návazy – Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 48; JAN GEBAUER, *Slovník staročeský*, díl 2: K–N, Praha 1970, s. 512–513, rovnako aj poľštine – heslo *Nawaz*, in: Słownik Staropolski, t. 5, Wrocław 1965, s. 124.

<sup>127</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 241; Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 45.

<sup>128</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 45. Zväzky bylín sa používali predovšetkým k ochrane pred chorobami, ale aj pri liečení. Používanie zväzkov bylín je zaznamenané na Slovensku do 20-tych rokov 20. storočia (Kysuce, napríklad pri svadbe ich má nevesta zašité v odev. Prípadne sa do truhly vkladal čiernobyľ, aby mŕtvy nemáťal (za informácie ďakujem PhDr. L. Chorváthovej).

<sup>129</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 47, pozn. č. 13, 14, s. 48, pozn. č. 15; D. HARMENING, *Superstitio*, s. 243. Rovnaké prejavy sú známe aj zo slovenského etnografického materiálu z 19. a prvej polovice 20. storočia (za informácie ďakujem PhDr. L. Chorváthovej).

<sup>130</sup> EMÍLIA HORVÁTHOVÁ, *Stručný dotazník pre výskum ľudového liečenia*, Zvolen 1969.

<sup>131</sup> K. Marešová z pohrebiska Uherské Hradište Horní Kotvice interpretuje nález bronzového drôtu ako návazy – K. MAREŠOVÁ, *Uherské Hradiště-Sady*, s. 53; podobne interpretujú nález bronzového drôtu M. HANULIAK, M. REJHOLCOVÁ, *Pohrebisko v Čakajovciach*, s. 88–89.

<sup>132</sup> D.-M. SIEGMANN, *Amulett? – Heilmittel? – Schmuck?*, s. 279–286. Autori nevylučujú funkciu orieškov a jadierok ako prostriedku na liečenie a ochranu (s. 284). Z etnografických poznatkov je známe, že napríklad z klokočových zrní sa vyrábali ružence a dávali sa aj do perin, aby zabezpečili prosperitu novomanželov a budúcej rodiny (za informáciu ďakujem PhDr. L. Chorváthovej). ANDRZEJ NIEWĘGŁOWSKI, *Die religiöse Rolle der Haselnuss und der Hasel in der Urgeschichte und im Frühmittelalter*, *Archaeologia Polona* 27/1998, s. 170–176, podrobne rozobral symbolický význam orieškov v praveku a včasnom stredoveku a najmä ich úlohu pri pohrebných obradoch.

<sup>133</sup> V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 395–396, tab. 34/11–13.

<sup>134</sup> Termín *phylacterium* (ochranný prostriedok) je známy z gréčtiny a označuje formulu prosiacu o ochra-

*phylakteries* a *ligaturae* sa zdá, že ide o synonymá. Pri podrobnejšom skúmaní sa však ukazuje, že slovo *phylakteries* je len všeobecné označenie pre rôzne používané druhy amuletov.<sup>135</sup> Podľa D. Harmeninga to vyplýva z použitia termínu *phylakteries* v Novom zákone, v evanjeliu podľa Matúša (23, 5).<sup>136</sup> Matúš tu kritizuje farizejov, že si robia širšie modlitebné remienky ako ostatní ľudia. Nekritizuje ale samotné remienky.<sup>137</sup> Hieronymus však považuje modlitebné remienky farizejov za poveru a odsudzuje ich. Sú mu známe podobné praktiky aj u kresťanov, ale aj tu ich považuje za poveru starých báb.<sup>138</sup> Neskôr však Gregor Veľký použil starý názov *phylakteries* ako legitímne hromadné označenie pre kresťanské amulety – krížiky, škapuliare (kapsle).<sup>139</sup> Langobardskej kráľovnej pri príležitosti narodenia jej syna Adulouvalda poslať pre jej syna *phylakterien*, t.j. kríž s drevom zo svätého kríža Pána a sväté čítanie evanjelia uzatvorené v perzskom škapuliare.<sup>140</sup> Znak kríža má v kresťanstve jednoznačne ochrannú funkciu.<sup>141</sup>

## Záver

Zo zmienok v písomných prameňoch včasného stredoveku vystupujú do popredia dva poznatky. Prvým je neustále zakazovanie a vystupovanie proti noseniu rôznych príveskov-amuletov zo strany cirkevných predstaviteľov. Uctievanie amuletov nepatrilo k oficiálnej kresťanskej náuke, podobne ako v starozákonnom období, v ktorom sa nosenie amuletov protivilo pravej biblickej zbožnosti.<sup>142</sup> Druhým poznatkom je vysoká obľúbenosť príveskov-amuletov medzi ľuďmi a dokonca i niektorými duchovnými.<sup>143</sup> Zároveň samotná kresťanská cirkev si neskôr vytvorila vlastné amulety – krížiky, relikvie, podobne ako sú remienky – tefillin v starozákonnom období, ktoré boli nariadené samotným Hospodinom. Prijímanie a používanie amuletov cirkevnými predstaviteľmi

---

nu. Zo starovekej gréčtiny sú zároveň známe aj ďalšie podoby pre *phylakteria* (amulety), podľa spôsobu ich nosenia. V starovekom Grécku sa amulety nosili zavesené na krku, prichytené na hlave, horných i dolných končatinách i pevne pripúvané na šatách. V starej gréčtine sa objavujú pre ne názvy: *periammata* alebo *periapta*, *periápton*, *pharmaka*. V latinčine týmto termínom zodpovedajú pojmy *ligamenta* alebo *ligaturae* – heslo *Phylakterion*, in: *Der neue Pauly*, Bd. 9, s. 978).

<sup>135</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 243.

<sup>136</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 244.

<sup>137</sup> Remienky (*tefillin*) patria k ochranným predmetom – amuletom. Túto domnienku podporuje nariadenie Hospodina z piatej knihy Mojžišovej (6, 3, 4–9, *Veľké prikázanie lásky k Bohu*). Hospodin tu prikazuje ľuďom Izraela lásku k Bohu. Slová, ktoré im hovorí, si majú ako znamenia priviazať na ruku, budú ich mať ako pásku medzi očami a napíšu si ich na veraje svojho domu a na svoje brány. Konzervatívni Židia ich nosili vždy. Reformovaní Židia zanechali tefilliny, považujú ich za pôvodné pohanské amulety. Avšak nedávno sa tefillin objavili v obradoch reformovaných Židov, heslo *Tefillin*, in: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford 1997, s. 679–680.

<sup>138</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 245.

<sup>139</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s.

<sup>140</sup> J. STAECCKER, *Rex regum*, s. 57, pozn. č. 38.

<sup>141</sup> D. HARMENING, *Superstitio*, s. 237; J. STAECCKER, *Rex regum*, s. 43–68, vo svojej práci veľmi podrobne rozobral históriu používania symbolu kríža ako ochranného prostriedku.

<sup>142</sup> ADOLF NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, díl 1–2, Praha 1992, s. 27. V Starom zákone sa v prvej knihe Mojžišovej spomínajú niekoľkokrát rôzne ozdoby (krúžky, šnúry). Nie sú však kritizované alebo odmietané. V druhej a piatej knihe sa objavujú zmienky o remienkoch – tefillin – amuletoch určených Hospodinom. Až v nasledujúcich knihách (Sudcovia, prorok Izaiáš) sa objavuje kritika nosenia rôznych amuletov. Problematike výskytu zmienok o amuletoch v Starom zákone sa podrobne venoval CH. HERRMANN, *Ägyptische Amulette*, s. 83–95.

<sup>143</sup> Č. Zíbrt uvádza zmienku z penitenciálu Egberti o pokání piatich rokov duchovným a tri svetským ľuďom – Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 47.

podporovala podobná mentálna štruktúra, spoločná ako klerikom tak i roľníkom, na základe ich rovnakého prístupu ku kategóriám pozemskosti a nadprirodzenosti, materiálneho a duchovného (napríklad postoj k zázrakom a kult relikvií, používanie amuletov a pod).<sup>144</sup> Napriek zákazom používania niektorých druhov amuletov od cirkevných, dokonca i svetských predstaviteľov<sup>145</sup> viera v ich ochrannú silu pretrvala do súčasnosti a možno ju zaradiť medzi tzv. paralelné náboženské predstavy, kedysi označované ako povery.<sup>146</sup> Rovnako ako v starozákonnom období i v kresťanstve sa oblúbenosť rôznych (neoficiálnych starozákonných a kresťanských) amuletov jednoznačne viaže na staršie náboženské systémy.

---

<sup>144</sup> JACQUES LE GOFF, *Za jiný středověk*, Praha 2005, s. 216.

<sup>145</sup> Č. ZÍBRT, *Seznam pověr*, s. 45.

<sup>146</sup> PETER DINZELBACHER, *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*, Praha 2004, s. 126.

## Protokoły inkwizycyjne - struktura i funkcje<sup>1</sup>

PAWEŁ KRAS (Lublin)

Protokoły inkwizycyjne znajdują się w centrum badań nad dziejami średniowiecznej herezji. Należą one do najbardziej cennych źródeł z bogatego *genre* literatury inkwizycyjnej. Dają wgląd zarówno w poglądy, organizację i działalność ruchów religijnych konstatujących naukę Kościoła i tradycyjne formy pobożności, jak i w metody, za pomocą których były one zwalczane. Klasyczne opracowania dziejów kataryzmu czy waldyzmu są w dużej mierze oparte na analizie protokołów inkwizycyjnych, w których zostały zachowane przesłuchania przedstawicieli tych dwóch najpotężniejszych ruchów średniowiecznej herezji. Wystarczy w tym miejscu choćby wspomnieć protokoły z procesu prowadzonego w latach 1318–1325 przez biskupa Pamiers Jacques'a Fournier, które rzucają światło na funkcjonowanie katarskiej społeczności w Montaillou.<sup>2</sup> Zachowane w zbiorach Biblioteki Watykańskiej protokoły procesowe zawierają szczegółowe informacje na temat codziennego życia i obyczajów mieszkańców tej pirenejskiej wioski. Protokoły przesłuchań prowadzonych przez biskupa Pamiers stały się przedmiotem analizy antropologicznej Emanuela le Roy Ladurie, który ukazał bogaty w swoich formach i treściach mikroświat mieszkańców Montaillou: ludzi „z krwi i kości”.<sup>3</sup>

Tak „entuzjastyczne” podejście do protokołów inkwizycyjnych traktowanych jako źródło, w którym odbijają się rzeczywiste poglądy przesłuchiwanego przez inkwizycję osób wywołało wiele zastrzeżeń, wymuszając ponowną metodologiczną refleksję nad wartością źródłową tekstów wytwarzanych przez inkwizytorów. W ostatnich latach dyskusja wokół protokołów inkwizycyjnych toczyła się dwutorowo. Z jednej strony zwracano uwagę na wielorakie funkcje, jakie protokoły pełniły w działalności inkwizycji, należąc do podstawowego instrumentarium „wytwarzania” i obiegu wiedzy na temat herezji. Z drugiej zaś na nowo podjęto badania nad techniką dokumentowania czynności podejmowanych przez inkwizytorów, zwracając uwagę na jej różnorodne

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi skróconą i zmodyfikowaną wersję opracowania poświęconego średniowiecznej dokumentacji inkwizycyjnej, które znalazło się w mojej książce *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006, zwłaszcza s. 283–321.

<sup>2</sup> *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, (ed.) JEAN DUVERNOY, Toulouse 1965. W późniejszym czasie ukazał się przekład tych protokołów na język francuski: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, (ed.) JEAN DUVERNOY, Paris 1978.

<sup>3</sup> EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975.



formy i specyficzny język. W centrum dyskusji ponownie stało pytanie o stopień wiarygodności informacji zawartych w dokumentach produkowanych przez instytucję, której głównym celem było ściganie i represjonowanie tych, którzy występowali przeciwko Kościołowi.<sup>4</sup>

Prowadzone w ostatnim półwieczu badania nad technologią powstawania dokumentacji inkwizycyjnej rzuciły więcej światła na ich strukturę i funkcję.<sup>5</sup> Nowy impuls do krytycznej analizy protokołów dał Herbert Grundmann.<sup>6</sup> W latach sześćdziesiątych XX wieku niemiecki badacz zrekonstruował technikę prowadzenia przesłuchań przed sądami inkwizycyjnymi, ukazując jej wpływ na strukturę protokołów. Według jego ustaleń zasadniczy wpływ na przebieg przesłuchań osób podejrzanych o herezję miał kwestionariusz pytań (*interrogatorium, formula interrogatorii*) przygotowany wcześniej przez inkwizytora w oparciu o dokumenty papieskie, statuty synodalne i traktaty teologiczne. To on określał przebieg przesłuchania, nadawał mu specyficzną formę, a także wprowadzał system jednoznacznych pojęć i kategorii, za pomocą których inkwizytor porządkował i interpretował treść zeznań. Zawarte w protokołach zeznania odnotowywały przede wszystkim wypowiedzi przesłuchiwanego heretyka, pomijając zazwyczaj treść pytań zadawanych wcześniej przez inkwizytora. Jak zauważył Grundmann, w końcowej redakcji protokołów całkowicie pomijano rolę inkwizytora, którego pytania były konsekwentnie przekształcane na twierdzenia wypowiedziane przez samego przesłuchiwanego. Protokoły przesłuchania były sporządzane w trzeciej osobie czasu przeszłego. Taki zabieg kompozycyjny tworzył mylne wrażenie, jakoby odnotowane w protokołach zeznania oskarżonego zawierały jego własne słowa, które zostały zapisane w takiej formie, w jakiej zostały wygłoszone podczas przesłuchania. Grundmann podkreślił zarazem wielokrotny proces spisywania i redagowania zapisu przesłuchań, który poprzedzał powstanie ostatecznej wersji protokołów.<sup>7</sup>

Krytyczna analiza struktury protokołów inkwizycyjnych zapoczątkowana rozprawą Grundmanna stała się punktem wyjścia dla dalszych studiów, które rozwijały się w głównym nurcie badań nad dziejami średniowiecznej inkwizycji. Zasadniczy przełom metodologiczny w podejściu do źródeł wytworzonych przez inkwizytorów papieskich był zasługą włoskiego badacza Grado Giovanni Merlo. W opracowaniu poświęconym czternastowiecznej inkwizycji w Piemontcie, Merlo zainteresował się kompozycją i wewnętrzną strukturą protokołów inkwizycyjnych. Schematyzm zapisów kolejnych przesłuchań wskazywał na istnienie jednolitego formularza, według którego została zredagowana cała dokumentacja. Uwagę włoskiego badacza zwróciło także niespójne i dość przypadkowe zestawienie poglądów, które w odnotowanych zeznaniach mieli głosić piemontcy waldensi. Heretycka doktryna wygłaszana ustami przesłuchiwanym stanowiła

<sup>4</sup> Dyskusję na ten temat omawia JOHN H. ARNOLD, *Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia 2001, s. 2-15; zob też *W poszukiwaniu antropologicznego wymiaru historii: Aron Guriewicz i Carlo Ginzburg. Interpretacje*, (ed.) JAN POMORSKI, Lublin 1998 (Res Historica 2).

<sup>5</sup> PETER BILLER, CATERINA BRUSCHI, *Texts and the Repression of Heresy: Introduction*, in: *Texts and the Repression of the Medieval Heresy*, (edd.) Peter Biller, Caterina Bruschi, York 2003, s. 3-19.

<sup>6</sup> Na temat dorobku naukowego H. Grundmanna zob. m. in. ROBERT E. LERNER, *Introduction to the Translation*, in: Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages. The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, Notre Dame 1995, s. IX-XXIX.

<sup>7</sup> HERBERT GRUNDMANN, *Ketzerverhöre des Spätmittelalter als quellenkritisches Problem*, DA 21/1965, s. 519-575 (reprint w *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. 1, s. 364-416)

mieszankę postulatów przypisywanych katarom, waldensom i spirytuałom. Dodatkowo, przesłuchiwane osoby przyznały się do udziału w potajemnych spotkaniach, w trakcie których czczono diabła i oddawano się rozpuście. Próbuąc rozwikłać zagadkę pochodzenia tak dziwacznej płątaniny sprzecznych ze sobą poglądów, Merlo przeprowadził krytyczny rozbiór protokołów inkwizycyjnych, rekonstruując *interrogatorium*, którym posługiwali się piemontcy inkwizytorzy. Dzięki temu udało mu się ukazać znaczącą, niemal wszechstronną ingerencję inkwizytorów zarówno w przebieg przesłuchań, jak i w sporządzaną w ich trakcie dokumentację. Kwestionariusz wykorzystywany podczas przesłuchań zawierał pytania odnoszące się do poglądów i praktyk różnych ruchów heretyckich. Zawierał on także pytania odnoszące się do stereotypowych wyobrażeń na temat heretyków, które były rozpowszechniane w literaturze polemicznej. Tak skonstruowany zestaw pytań odzwierciedlał model autorytatywnej wiedzy inkwizytorów na temat świata herezji. W konfrontacji z podejrzanymi o herezję inkwizytorzy w taki sposób kierowali tokiem przesłuchań, aby zmusić ich do przyznania się do artykułów zawartych w *interrogatorium*. Efektem takiego postępowania były zapisane w oficjalnej dokumentacji inkwizycyjnej zeznania, które w większym stopniu mówiły o wyobrażeniach inkwizytorów niż o poglądach przesłuchiwanym przez nich heretyków.<sup>8</sup>

Innym osiągnięciem Merlo było zwrócenie uwagi na różnorodne funkcje pełnione przez dokumentację inkwizycyjną. *Libri sententiarum*, odnotowujące wyroki i kary pokutne, były przeznaczone do publicznego ogłoszenia podczas ceremonii wyparcia się błędnych poglądów (*revocatio*) i kanonicznego oczyszczenia z herezji (*abiuratio*). W związku z tym wyróżniały się one bogatym formularzem i podniosłym językiem. Podkreślały zarówno tryumf Kościoła w walce z herezją, jak i miłosierdzie okazywane tym, którzy przyznali się do grzechów i powracali do wspólnoty wiernych. Inną rolę pełniły protokoły przesłuchań (*libri depositionum*). Dokumentowały one na bieżąco przebieg procesu inkwizycyjnego, a wgląd w ich treść był zastrzeżony tylko dla inkwizytora i członków jego trybunału. Jednostajna forma zapisów, w których operowano powtarzającym się zestawem pytań i odpowiedzi, odzwierciedlała przede wszystkim żmudną procedurę przesłuchań. W protokołach przesłuchań dokumentowano kolejno podejmowane próby których celem było złamanie oporu przesłuchiwanego i wymuszenie na nim szczerego wyznania win.<sup>9</sup>

Badania Grado Merlo zainspirowały nowy kierunek badań nad strukturą i językiem dokumentacji inkwizycyjnej. Krytyczna analiza protokołów inkwizycyjnych zgodnie z postulatami włoskiego historyka pozwoliła zakwestionować wiarygodność szeregu oskarżeń stawianych różnorodnym grupom heretyckim (kult diabła, orgie), a także zakwestionować realność istnienia niektórych sekt represjonowanych przez średniowieczną inkwizycję.<sup>10</sup> Najlepszym przykładem osiągnięć w tym zakresie mogą być badania Roberta Lerner, który przekonywająco udowodnił, że prześladowana w pierwszej połowie XIV wieku herezja wolnego ducha była intelektualną konstrukcją stworzoną przez samych inkwizytorów, którą z powodzeniem zaadaptowano w walce z grupami beginek i begardów.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> GRADO GIOVANNI MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento, con edizione dei processi tenuti a Giaveno dall'inquisitore Alberto de Castellario (1335) e nelle di Lanzo dall'inquisitore Tommaso di Casasco (1373)*, Torino 1973, s. 17-74.

<sup>9</sup> Zob. uwagi J. H. ARNOLDA, *Inquisition and Power*, s. 6-7.

<sup>10</sup> P. BILLER, C. BRUSCHI, *Texts and the Repression of Heresy*, s. 16-17.

<sup>11</sup> ROBERT E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Los Angeles-Berkeley 1972.

W ostatnich latach nowatorskie podejście do protokołów średniowiecznej inkwizycji zaprezentowali historycy amerykańscy: James B. Given,<sup>12</sup> John H. Arnold<sup>13</sup> i Mark Pegg.<sup>14</sup> Pierwszy z nich analizując działalność inkwizycji tuluzańskiej w pierwszych dekadach XIV wieku zwrócił uwagę na technologię powstawania dokumentacji inkwizycyjnej („technology of documentation”). Zdaniem Givena, protokoły inkwizycyjne pełniły funkcję „quasi-zinstytucjonalizowanej pamięci” („semi-institutionalized memory”), którą – stosując współczesną terminologię informatyczną – można byłoby określić mianem swoistego „twardego dysku”. Głównym zadaniem tak rozumianej pamięci było gromadzenie i przetwarzanie informacji o wszelkich przejawach heterodoksji religijnej: ludziach, miejscach i wydarzeniach konstytuujących heretycką rzeczywistość, które były pozyskiwane podczas postępowania inkwizycyjnego. Ten stale wzbogacany i systematycznie porządkowany zasób informacji był niezbędnym elementem funkcjonowania inkwizycji; wyznaczał kierunki jej działań, dostarczał wiedzy na temat osób objętych postępowaniem inkwizycyjnym, a także tworzył system nadzoru nad skazanymi.<sup>15</sup>

Z kolei, John Arnold w swojej analizie protokołów inkwizycyjnych zaadaptował teorię dyskursu stworzoną przez Michela Foucaulta. Stworzył on koncepcję dyskursu inkwizycyjnego i opracował nowe narzędzia metodologiczne, które pozwoliły w nowy sposób spojrzeć na proces inkwizycyjny i sposób jego dokumentowania. W ujęciu Arnolda, dyskurs inkwizycyjny był formą dialogu, jaki toczył się pomiędzy inkwizytorem a zeznającym przed nim heretykiem. Ten swoście rozumiany dyskurs-dialog odbywał się w ściśle określonych okolicznościach i na warunkach ustalanych przez inkwizytora. Inkwizytor działający z pozycji siły narzucał formę i określał charakter przesłuchania, w którym swoboda wypowiedzi oskarżonego była ograniczona do minimum. Konwencja dyskursu inkwizycyjnego była podporządkowana naczelnemu celowi inkwizycji: uzyskania pełnej prawdy o heretyckiej przeszłości zeznającego i zmuszenia go do szczerego wyznania całej winy. Dominująca pozycja inkwizytora, który stosował różnorodne środki przymusu fizycznego i psychicznego, oraz narzucona przezeń technika przesłuchania, posługująca się określonym systemem pojęć i terminów, zmuszała drugą stronę od przyjęcia takiej postawy, jakiej oczekiwał inkwizytor. Zdaniem Arnolda wszelkie tego typu działania zmierzały do ustawienia przesłuchiwanego w roli skruszonego penitenta, współpracującego z inkwizytorem na narzuconych mu a priori warunkach („constructing of confessing subject”). Dialog pomiędzy inkwizytorem a podejrzanym o herezję toczył się w konwencji określonej przez procedurę inkwizycyjną. Inkwizytor zadawał pytania zestawione we wcześniej przygotowanym *interrogatorium*, które umożliwiały mu kwalifikację winy oskarżonego. W dyskursie inkwizycyjnym operowano terminami i kategoriami językowymi, których znaczenie było w pełni zrozumiałe tylko przez jedną stronę – inkwizytora. Przesłuchiwany był zmuszany do

<sup>12</sup> JAMES B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca-London 1997; TENŹE, *The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power*, *American Historical Review* 94/1989, s. 336–359; TENŹE, *Les inquisiteurs du Languedoc médiéval: les éléments sociétaux favorables et contraignants*, in: *L'inquisition et pouvoir*, (ed.) Gabriel Audisio, Marseille 2004, s. 57–70.

<sup>13</sup> J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, passim; TENŹE, *Inquisition, Texts and Discourse*, in: *Texts and the Repression*, s. 63–80.

<sup>14</sup> MARK G. PEGG, *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245–1246*, Princeton 2001; TENŹE, *Questions About Questions: Toulouse 609 and the Great Inquisition of 1245–6*, in: *Texts and the Repression*, s. 111–125.

<sup>15</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 39–42.

posługiwania się językiem narzuconym inkwizytora, godząc się na interpretację jego zeznań i zapisanie ich w systemie terminów i pojęć języka inkwizycyjnego. Biorąc pod uwagę fakt, że wszystkie zeznania były tłumaczone na łacinę, stopień ingerencji inkwizytora był w istocie jeszcze większy.<sup>16</sup>

Podstawowym celem protokołów inkwizycyjnych było dokumentowanie różnorodnych działań prowadzonych przez władze kościelne przeciwko osobom podejrzanym o herezję. Rejestrowały one kolejno podejmowane czynności prawne, które składały się na proces *in causa fidei* (donosy, pozwy, przesłuchania oskarżonych i świadków, abjuracje, wyroki, zmiany kar itd.). Powstanie dokumentacji inkwizycyjnej ściśle wiązało się z rozwojem procedury inkwizycyjnej, która na przełomie XII i XIII wieku została zaadoptowana na potrzeby walki z herezją (*inquisitio haereticae pravitatis*). W prawie kanonicznym zadanie poszukiwania, ujawniania i „likwidacji“ wszystkich przejawów odrębności religijnej i obyczajowej spoczywało na biskupach. W ten sposób rolę biskupów określały konstytucja *De haereticis* wydana w 1179 roku na III soborze laterańskim i bulla Lucjusza III *Ad abolendam* z 1184 roku. Od lat trzydziestych XIII wieku do walki z herezją i ich zwolennikami włączyli się papiescy inkwizytorzy, którzy rekrutowali się przede wszystkim spośród dominikanów i franciszkanów.<sup>17</sup>

Nie ulega wątpliwości, że systematyczna akcja przeciwko ruchom heretyckim, które pozyskały sobie licznych zwolenników, wymagała prowadzenia starannej dokumentacji. Odnotowywano w niej informacje pozyskiwane podczas wizytacji i przesłuchań tych heretyków, którzy znaleźli się w rękach sędziów kościelnych. Z dużą pieczołowitością gromadzono i porządkowano dane dotyczące wszystkich, przeciwko którym pojawiły się jakiegokolwiek zarzuty o związek z herezją. Sukces działań inkwizycyjnych wymagał starannego sprawdzenia wszelkich podejrzeń, ich potwierdzenia lub odrzucenia. Szczególną dbałość o prowadzenie dokumentacji swoich działań antyheretyckich wykazali inkwizytorzy papiescy w Langwedocji. Ich fragmentarycznie zachowane protokoły dowodzą jak wiele troski włożono w gromadzenie i stałe przetwarzanie informacji uzyskiwanych podczas czynności inkwizycyjnych. W rękach inkwizytorów langwedockich dokumentacja stała się skutecznym narzędziem walki z heretykami i ich sympatykami. Pomagała im planować kolejne działania inkwizycyjne, weryfikować składane podczas przesłuchań zeznania, a także nadzorować przebieg nałożonej pokuty. Dzięki systematycznie gromadzonym i na bieżąco porządkowanym protokołom inkwizytorzy mogli bez większego problemu zapoznać się z przeszłością przesłuchiwanym, sprawdzić ich wcześniejsze związki z herezją, a nawet ustalić przynależność ich krewnych do grup heretyckich.

Upowszechnienie procedury walki z herezją *per inquisitionem* wymusiło posługiwanie się dokumentem na skalę nieznaną we wcześniejszej praktyce sądowej. Dokumentacja towarzyszyła wszystkim czynnościom prawnym podejmowanym w ramach *officium inquisitionis* i stanowiła integralny element procesu sądowego *in causa haeresis*.<sup>18</sup> Szczególną troskę o utrwalanie na piśmie działań antyheretyckich okazali papiescy inkwizytorzy. W prowadzonych przez nich protokołach odnotowywano poszczególne etapy postępowania inkwizycyjnego i gromadzono wszystkie, pozyskane podczas przesłuchań informacje na temat herezji: herezjarchów, ich współpracowników i zwolenników, miejsc ich spotkań, a także poglądów i praktyk sprzecznych z nauczaniem Kościoła. Już w pierw-

<sup>16</sup> J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 48–56.

<sup>17</sup> P. KRAS, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*, s. 123–184 (tu też dalsza literatura).

<sup>18</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, 357–361; TENŽE, *Inquisition*, s. 23–28.

szej połowie XIII wieku od papieskich inkwizytorów wymagano dokumentowania działań antyheretyckich.<sup>19</sup> W bulli *Prae cunctis* z 1255 roku papież Aleksander IV, opisując zasady prowadzenia *officium inquisitionis* przypominał inkwizytorom francuskim o konieczności spisywania przebiegu postępowania inkwizycyjnego *in causa fidei*.<sup>20</sup> Z jednej strony protokoły inkwizycyjne umożliwiały prowadzenie systematycznej akcji przeciwko wszystkim, którzy mieli jakikolwiek związek z herezją. Z drugiej zaś służyły kontrolowaniu zgodności działań inkwizycyjnych z obowiązującymi normami prawnymi.<sup>21</sup>

Szczegółowe wskazówki dotyczące sposobu sporządzania dokumentacji procesowej znalazły się w podręcznikach dla inkwizytorów. W najstarszym podręczniku inkwizycji langwedockiej, tzw. *Processus inquisitionis*, zwracano uwagę na konieczność tworzenia *acta Inquisitionis*, w których miały być zapisywane zeznania oskarżonych i świadków (*confessiones et depositiones*). Ich sporządzaniem miał zajmować się wykwalifikowany notariusz lub inna upoważniona osoba. Treść zredagowanych przez notariusza zeznań była odczytywana zeznającemu do potwierdzenia, a następnie, jeżeli nie budziła jego zastrzeżeń, była wpisywana do protokołów inkwizycyjnych.<sup>22</sup>

Prowadzeniem dokumentacji inkwizycyjnej zajmowali się wyspecjalizowani notariusze. Wchodzili oni w skład najbliższego otoczenia inkwizytora (*familia inquisitoris*) i towarzyszyli mu podczas wszystkich czynności związanych z wykonywaniem *officium inquisitionis*.<sup>23</sup> Pisarze zatrudnieni w służbie inkwizycji papieskiej wywodzili się zazwyczaj spośród notariuszy publicznych. Ich rekrutacja do pracy w trybunale inkwizycyjnym leżała w gestii inkwizytora. Po złożeniu przysięgi podejmowali oni zadania notarialne w takim zakresie, w jakim określił je inkwizytor. O sposobie rekrutacji notariuszy i ich obowiązkach mówiła bulla Klemensa IV *Ut officium inquisitionis* z 1265 roku (VI<sup>o</sup> 5.2.11).<sup>24</sup>

Inkwizytorzy papiescy wypracowali skomplikowany i wielostopniowy proces dokumentowania swoich czynności. W przeciwieństwie do dokumentacji prowadzonej przez kancelarie biskupie, w protokołach inkwizytorów papieskich rejestrowano nie tylko wyroki i abiuracje heretyków, ale także wszystkie czynności składające się na proces inkwizycyjny, począwszy od pierwszego pozwu, poprzez zeznania oskarżonego i świadków, po wyrok i nałożenie pokuty. Niemal każda czynność prawna podejmowana przez inkwizytora przybierała formę pisaną. Kolejno powstające podręczniki dla inkwizytorów najlepiej ukazują intensywny rozwój dokumentacji inkwizycyjnej i jej rosnącą specjalizację. Pochodzący z połowy XIII wieku *Processus inquisitionis* zawiera tylko dziewięć wzorów dokumentów, które służyły do przeprowadzenia postępowania inkwizycyjnego. Piszący swój podręcznik siedemdziesiąt lat później Bernard Gui włączył do niego aż sto siedemdziesiąt formularzy różnych dokumentów, które były wykonywane w działalności trybunału tuluzańskiego.

<sup>19</sup> *Ordo processus Narbonensis [Processus inquisitionis]*, hrsg. von KURT-VICTOR SELGE, in: *Texte zur Inquisition*, Güttersloh 1967, s. 70–76, tu s. 72.

<sup>20</sup> *Doctrina de modo procedendi contra haereticos*, in: *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5: *Opuscula*, (edd) E. MARTÈNE, U. DURAND, Paris 1717, col. 1795–1822, tu col. 1815.

<sup>21</sup> THOMAS SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle - Kontrolle der Schrift. Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts*, DA 52/1996, s. 557–563.

<sup>22</sup> *Ordo processus Narbonensis [Processus inquisitionis]*, s. 72.

<sup>23</sup> *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praedicatorum cum commentariis Francisci Pegnae*, Romae 1587, col. 425–426.

<sup>24</sup> *Corpus iuris canonici*, (ed.) EMILA ALBERT FRIEDBERG, Bd. 2, Lipsiae 1881, col. 1074.

Dokumentację czynności inkwizycyjnych prowadzono z reguły w kilku odrębnych księgach. Na zasadniczą część protokołów składał się materiał pochodzący z przesłuchań (*liberi depositionum*). Zawierał on zeznania świadków i samego oskarżonego (*depositiones, confessiones*). Wyroki (*sententiae*) były wpisywane do odrębnych ksiąg, tzw. *libri sententiarum*. Dla potrzeb bieżącej akcji inkwizycyjnej tworzone także wypisy z podstawowego zrębu dokumentacji. Zawierały one najczęściej informacje o osobach ujawnionych podczas przesłuchań, które miały stać się obiektem postępowania inkwizycyjnego. Dokumentacja inkwizycyjna podlegała stałemu procesowi przetwarzania, uzupełniania i kopiowania. Korzystano z niej na różnych etapach procesu inkwizycyjnego. Przeglądano ją szukając informacji potrzebnych do wszczęcia dochodzenia przeciwko osobom podejrzanym o herezję. Posługiwano się nią, aby uzasadnić oskarżenia lub też zweryfikować zeznania składane podczas przesłuchania. Do protokołów inkwizycyjnych wpisywano także informacje o przebiegu pokuty, jej złagodzeniu lub zaostreniu. W przypadku osób, które powróciły do herezji pomimo wcześniejszej rekonyliacji, zapisane w dokumentacji formuły abiuracyjne i rewokacyjne stawały się podstawą do ogłoszenia wyroku potępiającego i ich przekazania w ręce władz świeckich.

Inkwizytorzy papiescy i biskupi wytwarzali różnego rodzaju dokumentację, która dobrze odzwierciedlała ich działania antyheretyckie. Część protokołów powstawała na bieżąco odnotowując w skrócony sposób wszystko to, czym zajmował się trybunał inkwizycyjny. Inny charakter mają protokoły powstające w trakcie procesów inkwizycyjnych. Zawierają one dokumentację wszystkich czynności prawnych podejmowanych podczas postępowania inkwizycyjnego: pozwy (*citationes*), zeznania świadków (*depositiones*) i oskarżonych (*confessiones*), a także abiuracje (*abiurationes*) i rewokacje (*revocationes*). Takie protokoły zachowały się albo w formie brudnopisu sporządzonego przez notariusza trybunału inkwizycyjnego (*Protocole du notaire*), w którym obok brulionów dokumentów łacińskich znajdują się także notatki *in vulgari*, albo w formie oficjalnej dokumentacji procesowej, spisanej po łacinie (*Processus*). Dobrym przykładem tych ostatnich są zachowane w zbiorach Biblioteki Watykańskiej protokoły biskupa Pamiers Jakuba Fournier (BAV, rkp Vat. lat. 4030). Trzecią grupę dokumentacji inkwizycyjnej tworzą *libri Inquisitionis*, które odnotowują przebieg przesłuchań prowadzonych podczas procesów inkwizycyjnych. Zapisane w nich zeznania świadków i oskarżonych zostały sporządzone zgodnie z formularzem. Posługują się schematycznym językiem dyskursu inkwizycyjnego i odnotowują jedynie najważniejsze informacje na temat herezji. Inkwizytorzy i biskupi prowadzili także odrębne księgi wyroków (*libri sententiarum*). Wpisywano do nich dokumenty, które były publicznie odczytywane podczas ceremonii kończących postępowanie inkwizycyjne (*sermones generales*). Zawierają one wykaz błędów skazanego, skonstruowany według układu interrogatorium, tekst jego rewokacji i abiuracji, oraz wyrok. Najlepszym przykładem księgi wyroków jest znajdujący się w zbiorach British Library *Liber sententiarum* Bernarda Gui (rkps Additional 4697). Zachowała się także, choć w skróconej wersji, *liber sententiarum* inkwizytorów tuluzańskich Bernarda de Caux i Jeana de Saint Pierre z lat 1244-1248 (Paryż, Bibliothèque Nationale, rkps 9992).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Typologię dokumentacji inkwizycyjnej z terenu Langwedocji omawiam za J. DUVERNOY, *Introduction*, in: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, t. 1, s. 14-15. Szerzej na temat stanu zachowania tych materiałów zob. YVES DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, Bordeaux 1959, s. 42-59.

Dobry wgląd w technikę prowadzenia dokumentacji inkwizycyjnej dają wspomniane protokoły biskupa Pamiers Jacques'a Fournier (1317–1326). Zawierają zarówno zredagowaną po łacinie oficjalną część dokumentacji, która rejestrowała wszystkie czynności procesowe wraz z księgami wyroków (*libri sententiarum*), jak i spisywane na bieżąco *in vulgari* zeznania wraz z ich łacińskim przekładem (*libri depositionum*).<sup>26</sup> Notariusze wchodzący w skład trybunału inkwizycyjnego rejestrowali przebieg przesłuchania, zapisując zarówno pytania inkwizytora, jak i odpowiedzi przesłuchiwanego. W oparciu o te notatki sporządzana była pierwsza redakcja zeznań, które były odczytywane przesłuchiwanemu *intelligibiliter et in vulgari*. W procesie inkwizycyjnym dużą wagę przykładano do tego, aby oskarżony dobrze rozumiał przebieg całego postępowania. Na tym etapie miał on prawo dokonania zmian w wersji zaproponowanej mu przez inkwizytora. Faktycznie interwencje takie zdarzały się bardzo rzadko. Jeżeli oskarżony uznawał odczytany mu tekst zeznań za prawdziwy i wiernie oddający jego słowa (*legitima et vera confessio*) potwierdzał go przysięgą. Dopiero wówczas notariusz przystępował do opracowania ostatecznej wersji łacińskiej *confessio* i wpisywał ją do protokołów.<sup>27</sup> Sporządzony zgodnie z formularzem łaciński tekst zeznań (*processus verbalis*) był z konieczności uproszczony i zredukowany do informacji najbardziej istotnych dla postępowania inkwizycyjnego.<sup>28</sup>

Duży wpływ na formę dokumentacji inkwizycyjnej miała technika prowadzenia przesłuchania. Wykonując powierzone im zadania większość inkwizytorów interesowała się nie tyle poznaniem, co rozpoznaniem heretyckiej doktryny. Przystępując do przesłuchań dysponowali oni autorytatywną wiedzą na temat zwalczanej herezji. Z literatury antyheretyckiej, a przede wszystkim z podręczników, interrogatoriów i wcześniejszych protokołów, czerpali informacje na temat najbardziej charakterystycznych poglądów i praktyk grup, które były celem akcji inkwizycyjnej.<sup>29</sup> Owe *signa haeresis* wyznaczały obszar zainteresowań inkwizytora rzeczywistością heretycką. W ramach *officium inquisitionis* dążył on do ujawnienia i ukarania jak największej liczby heretyków. Od przesłuchiwanego oczekiwano przede wszystkim przyznania się do różnych form odstępstwa, które zostały już wcześniej sklasyfikowane i opisane w literaturze inkwizycyjnej. Pozy-skiwane w ten sposób zeznania były zaś zapisywane w języku teologiczno-prawnym, za pomocą którego duchowni postrzegali i interpretowali świat herezji.<sup>30</sup>

Dokumenty papieskie, a także statuty synodalne z lat trzydziestych i czterdziestych XIII wieku określiły zasób kluczowych pojęć wykorzystywanych w dyskursie inkwizycyjnym. Za ich pomocą identyfikowano i opisywano różne przejawy herezji. Bulla *Excommunicamus* Grzegorza IX z 1231 roku i odwołujące się do niej statuty synodu w Tarragonie z 1242 roku, tzw. *Directorium* Rajmunda z Peñafort, wprowadziły do je-

<sup>26</sup> JACQUES PAUL, *L'Inquisition de Carcassonne. Jacques Fournier (1317-1326), un inquisiteur professionnel*, in: *Les Inquisiteurs. Portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, (ed.) Laurent Albarret, Toulouse 2001, s. 136–137.

<sup>27</sup> Np. kolejne przesłuchanie Bernarda Clergue'a przed biskupem Jacques'a Fourniera, które miało miejsce 26 maja 1321 roku, rozpoczęło się od odczytania jego wcześniejszego zeznania, które Bernard musiał dobrowolnie potwierdzić – *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, t. 2, s. 275.

<sup>28</sup> JEAN-MARIE VIDAL, *Le Tribunal d'inquisition de Pamiers: Notice sur le registre de l'évêque Jacques Fournier*, *Annales de Saint-Louis-de-Français* 8/1903–1904, s. 377–435; J. DUVERNOY, *Introduction*, in: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, t. 1, s. 8–17.

<sup>29</sup> Różne rodzaje literatury inkwizycyjnej omawiam w mojej książce *Ad abolendam diversarum haeresium privatatem*, s. 257–283.

<sup>30</sup> Jako pierwszy zwrócił na to uwagę H. GRUNDMANN, *Ketzerverhöre*, s. 365–368; zob. też uwagi J. H. ARNOLDA, *Inquisition and Power*, s. 37–47.

zyka inkwizycyjnego system kilkunastu kategorii, które definiowały różne formy odstępstwa, które miało stać się przedmiotem postępowania inkwizycyjnego (*haereticus, credens, suspectus, vehementer suspectus, vehementissime suspectus, occultator, cellator, receptator, defensor, fautor, relapsus*).<sup>31</sup> Jak wskazują protokoły inkwizycji langwedockiej posługiwano się nimi, aby ustalić winę przesłuchiwanym i charakter ich odstępstwa. Większość trzynastowiecznych protokołów cechuje schematyczna forma i dość jednolita treść. Dla czytelnika, który po raz pierwszy przystępuje do czytania protokołów ich lektura może wydawać się dość monotonna. Kolejno wpisywane w nich zeznania przestrzegały jednolitego formularza, który odzwierciedlał przebieg przesłuchania, a przede wszystkim układ pytań zawartych w *interrogatorium*. Z uwagi na charakter dokumentacji inkwizycyjnej wpisany do protokołów tekst *confessio* jest najczęściej zwięzłym streszczeniem przesłuchań, jakie toczyły się przed sądem inkwizycyjnym. Do protokołów wpisywano tylko to co było istotne do ustalenia winy i wymierzenia kary. W przypadku większości heretyków należących do kategorii *credentes*, ich odstępstwo miało charakter kwantyfikatywny. Aby ustalić jego ciężar starano się określić częstotliwość i formę kontaktów z „herezjarchami“, np. z katarskimi „doskonałymi“ lub waldenskiimi mistrzami. Zbierano i porządkowano informacje na temat udziału oskarżonych w kazaniach „herezjarchów“ czy też heretyckich sakramentach. Ten „policzalny“ wymiar odstępstwa pozwalał podjąć decyzję o wyroku i stosownej pokucie. W oficjalnej wersji protokołów nie było miejsca na wypowiedzi przypadkowe czy też nie mające znaczenia dla samego procesu.

Taki mechanizm prowadzenia dokumentacji i posługiwania się dyskursem inkwizycyjnym odzwierciedlają protokoły Pierre'a Cellana, jednego z pierwszych inkwizytorów francuskich, który w latach 1241–1242 prowadził działania antyheretyckie na terenie południofrancuskiego regionu Quercy. Należą one do najstarszych tego typu źródeł. W protokołach Cellana pojedyncze *confessiones* są krótkie i zwięzłe, zawierając podstawowy zasób informacji na temat związków przesłuchiwanego z herezją. W przypadku katarskich *credentes* odnotowywano przede wszystkim wszelkie formy ich kontaktów z „doskonałymi“: udział w ich kazaniach i udzielanych przez nich obrzędach *melioramentum* i *consolamentum*. Protokoły inkwizycji w Quercy gromadziły także informacje o pomocy udzielanej „doskonałym“ (*receptatio hereticorum*), oddawaniu im czci (*adoratio hereticorum*), oraz ocenie ich działalności. W licznych zeznaniach znalazła się lakoniczna wzmianka, w której zeznający stwierdzał, że „doskonali“ są dobrymi ludźmi.<sup>32</sup> Zredagowany w schematyczny sposób zapis pozwalał inkwizytorom określić winę przesłuchiwanym osobom, zakwalifikować ich odstępstwo w systemie jednoznacznych kategorii i nałożyć właściwą pokutę.

W trzynastowiecznych protokołach inkwizycji langwedockiej odnotowywano wszelkie wypowiedzi i działania, które łączyły podejrzanego ze światem herezji. Inkwizytorzy starali się przede wszystkim potwierdzić sam fakt odstępstwa, a niemal całkowicie pomijali badanie jego przyczyn. Dopiero pod koniec XIII wieku protokoły inkwizycyjne zaczęły obszerniej i w sposób bardziej zindywidualizowany rejestrować przebieg przesłuchań. Odnotowywano w nich wypowiedzi przesłuchiwanym, które wychodziły poza schemat *interrogatorium*. Zmiana techniki prowadzenia dokumentacji odzwierciedlała przeobrażenia zachodzące w samym procesie inkwizycyjnym. Dążąc do usta-

<sup>31</sup> *Texte zur Inquisition*, s. 51–52; por. J. H. ARNOLD, *Inquisition and Power*, s. 42–43.

<sup>32</sup> *L' inquisition en Quercy. Le registre des pénitences de Pierre Cellan, 1241–1242*, (ed.) JEAN DUVERNOY, Castelnau-la-Chapelle 2001, passim.



lenia prawdy na temat odstępstwa niektórzy sędziowie starali się poznać szerzej jego okoliczności i przyczyny. Odchodząc od *interrogatorium* oddawali głos przesłuchiwanym, którzy mogli swobodnie, własnym językiem opowiadać o swoich przeżyciach i doświadczeniach religijnych. Wkomponowane w schematyczny kanon protokołów słowa przesłuchiwanym (w terminologii Johna Arnolda „subaltern voices“) odsłaniają świat kultury ludowej, w którym brak zrozumienia dla subtelnosci teologicznych i naiwność mocno splata się z folklorem i zabobonem.<sup>33</sup>

Dobrym przykładem protokołów, które obszernie i z dużą swobodą odnotowują wypowiedzi przesłuchiwanym, są wspomniane już protokoły biskupa Pamiers Jacques'a Fournier. Ich analiza dowodzi, że *interrogatorium*, którym posługiwał się biskup Pamiers wyznaczało tylko ogólne ramy samego przesłuchania, a także tworzyło szkieletową konstrukcję zredagowanych później protokołów. W dokumentacji procesowej zapisano długie fragmenty, które wiernie oddawały słowa oskarżonych. Dzięki temu poza informacjami dotyczącymi *stricte* różnych przejawów heterodoksji religijnej, protokoły Jacques'a Fournier zawierają ogromne bogactwo wiadomości na temat życia codziennego, obyczajów i światopoglądu mieszkańców Montaillou. Z punktu widzenia naszych zainteresowań, warto podkreślić, że te różnorodne informacje, których dostarczyli przesłuchiwanym, nie zostały, jak działo się to wcześniej, pominięte na etapie koncyptowania protokołów, ale stały się częścią oficjalnej dokumentacji.

Pod względem bogactwa informacji i swobody, z jaką rejestrowano zeznania oskarżonych o herezję, protokoły Jacques'a Fournier mają charakter wyjątkowy na tle średniowiecznej dokumentacji inkwizycyjnej. Ich forma w dużej mierze wynikała z osobowości biskupa Pamiers, który był szczególnie zainteresowany światem ludowej kultury i mentalności. W innych protokołach inkwizycyjnych starano się na ogół przestrzegać schematu *interrogatorium*, choć zdarzały się przypadki rejestrowania pojedynczych wypowiedzi samych oskarżonych, niekiedy zapisywane *in vulgari*. Dotyczyło to zwłaszcza tych osób, które w trakcie przesłuchań przedstawiły dość oryginalne poglądy religijne. Zasady włączania pojedynczych wypowiedzi *in vulgari* do oficjalnej dokumentacji procesowej dobrze ukazują przesłuchania grupy angielskich lollardów z diecezji Norwich, które miały miejsce w latach 1428–1431. Protokoły procesu w Norwich zachowały się w oddzielnej księdze sądowej, tworzącej część *acta episcopalia* biskupa Williama Alnwicka (1426–1436). Odnotowane w nich teksty zeznań w wielu przypadkach wychodzą poza standardowy formularz i odnotowują wypowiedzi przesłuchiwanym lollardów w języku średnioangielskim.<sup>34</sup>

Papiescy inkwizytorzy wykazywali szczególną troskę o utrwalanie na piśmie informacji pozyskanych podczas postępowania inkwizycyjnego. Protokoły inkwizycyjne pełniły ważną rolę kommemoracyjną, służąc gromadzeniu i przechowaniu danych na temat osób i miejsc związanych z herezją, które zostały ujawnione podczas przesłuchań. W najstarszym podręczniku inkwizycji langwedockiej *Processus inquisitionis* polecano, aby na terenach „skażonych herezją“ zapisywano nazwiska wszystkich osób, które stanęły przed sądem inkwizycyjnym. W *acta Inquisitionis* miały znaleźć się informacje nawet o tych osobach, które twierdziły, że nie mają nic wspólnego z herezją. Jak zauważa-

<sup>33</sup> JOHN H. ARNOLD, *The Historian as Inquisitor: The Ethics of Interrogating Subaltern Voices*, *Rethinking History* 2/1998, s. 379–386; TENŹE, *Inquisition*, s. 164–226.

<sup>34</sup> STEVEN JUSTICE, *Inquisition, Speech, and Writing: A Case from Late-Medieval Norwich*, *Representations* 48/1994, s. 1–6; szerzej na ten temat zob. P. KRAS, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*, s. 293–294.

li autorzy podręcznika, często bowiem okazywało się później, że osoby te kłamały lub wspierały heretyków.<sup>35</sup> Podobną zasadę odnotowywania wszystkich osób, które stanęły przed inkwizytorem wprowadzili w drugiej połowie XIII wieku inkwizytorzy włoscy.<sup>36</sup>

Z punktu widzenia głównych celów *officium inquisitionis* starannie prowadzona dokumentacja miała nieocenioną wartość dla skuteczności działań antyheretyckich. Protokoły inkwizycyjne odnotowywały zeznania podejrzanych i świadków, zawierając cenne dane na temat heretyków i ich zwolenników, a także miejsc ich spotkań. Dzięki nim możliwe stało się prowadzenie systematycznej akcji inkwizycyjnej. Miała ona obejmować wszystkich, którzy w trakcie przesłuchań zostali oskarżeni o związki z herezją. Materiał zebrany w dokumentacji inkwizycyjnej stawał się podstawą do wszczęcia procesu inkwizycyjnego przeciwko tym, w stosunku do których pojawiły się podejrzenia o przynależność do inkryminowanej grupy. W oparciu o protokoły sporządzano listy osób podejrzanych o herezję, które miały stać się obiektem dochodzenia inkwizycyjnego. Taki wykaz osób znalazł się między innymi na początku protokołów procesu prowadzonego w latach 1299–1300 przez biskupa Albi Bernarda z Castanet. Zawiera on dane 583 osób, które we wspomnianym procesie zostały wskazane jako podejrzane o herezję. Wykaz został ułożony według nazwisk delatorów. Po każdym nazwisku znajduje się lista podejrzanych o herezję, ułożona według miejsca ich pochodzenia. Największa liczba osób wymienionych przez jednego delatora wynosi 89.<sup>37</sup>

Z uwagi na różnorodne funkcje *acta Inquisitionis* prowadzono w taki sposób, aby można było szybko odnaleźć znajdujące się w nich dane. W podręcznikach dla inkwizytorów znalazły się wskazówki na temat techniki sporządzania protokołów inkwizycyjnych, które miały zapewnić im przejrzystość i funkcjonalność. W *Processus inquisitionis* zalecano selekcję materiału, który był włączany do dokumentacji procesowej.<sup>38</sup> Zadaniem inkwizytora, który pełnił funkcję redaktora protokołów, było zestawienie najistotniejszych faktów dotyczących poglądów i praktyk sprzecznych z doktryną Kościoła. W późniejszym podręczniku *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* zalecano spisywanie tylko tego co było najważniejsze z punktu widzenia bieżących potrzeb walki z herezją. Pojedyncze zeznanie wpisane do protokołów miało być zwięzłym streszczeniem przesłuchania (*brevis abstractio*), informującym o charakterze odstępstwa.<sup>39</sup>

Dwa najbardziej wszechstronne podręczniki dla inkwizytorów kładły duży nacisk na umiejętność właściwej selekcji materiału, który trafiał do oficjalnej dokumentacji. W *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* Bernard Gui podkreślał, że nadrzędnym celem dokumentacji inkwizycyjnej jest jej użyteczność.<sup>40</sup> Zapis *confessio* powinien, jego zdaniem, zawierać najważniejsze elementy przesłuchania, ukazując „prawdę” na temat odstępstwa heretyka.<sup>41</sup> Inkwizytor generalny dla Aragonii Mikołaj Eymerich zwracał uwagę na ogrom dokumentacji inkwizycyjnej, która może sparaliżować całe postępowanie sądowe. Aby temu przeciwdziałać Eymerich zalecał inkwizytorowi pro-

<sup>35</sup> *Ordo processus Narbonensis [Processus inquisitionis]*, s. 72.

<sup>36</sup> *Libellus*, Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, rkp Vat. lat. 2648, f. 47va; por. T. SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle - Kontrolle der Schrift*, s. 558–559.

<sup>37</sup> *The Inquisition at Albi, 1299–1300: Text of Register and Analysis*, (ed.) GEORGENE WEBBER DAVIS, New York 1974, s. 103–120.

<sup>38</sup> *Ordo processus Narbonensis [Processus inquisitionis]*, s. 75–76.

<sup>39</sup> *Doctrina do modo procedendi contra haereticos*, col. 1795.

<sup>40</sup> *Bernardi Guidonis Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, (ed.) CÉLESTINE DOUAIS, Paris 1886, s. 188, 214.

<sup>41</sup> *Bernardi Guidonis Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, s. 243.

wadzenie na bieżąco odrębnych notatek z przesłuchań. Miały one zwierać informacje o delatorach, osobach podejrzanych o herezję, a także stawianych im zarzutach. Posługując się takimi wypisami inkwizytor mógł dobrze planować dalszą akcję inkwizycyjną. Wiedział kogo i w jakiej kolejności wezwać na przesłuchanie, i jakie postawić mu zarzuty. Notatki miały mu także pomóc w weryfikowaniu zeznań składanych podczas przesłuchania.<sup>42</sup>

Rozwój techniki prowadzenia dokumentacji inkwizycyjnej odzwierciedlał stopniowe odchodzenie od tradycyjnych, opartych na pamięci, sposobów gromadzenia i utrwalania wiedzy. W rękach papieskich inkwizytorów pismo stała się skutecznym narzędziem systematycznej akcji antyheretyckiej. Ułatwiało poszukiwanie heretyków i pomagało zgromadzić obciążające ich dowody winy. Inkwizytorzy korzystali z protokołów inkwizycyjnych zarówno własnych, jak i swoich poprzedników, szukając w nich informacji na temat osób, przeciwko którym kiedykolwiek toczyło się postępowanie sądowe *in causa haeresis*, a także tym, którzy zostali odnotowani jako uczestnicy heretyckich spotkań. Konieczność stałego sięgania do zgromadzonej dokumentacji sprawiła, że protokołom nadawano specyficzną strukturę. W trzynastowiecznej Langwedocji, gdzie skala herezji miała charakter masowy, a przed sądami inkwizycyjnymi stawało rocznie tysiące osób, inkwizytorzy wypracowali skuteczne metody porządkowania danych, które umożliwiały szybkie odszukanie potrzebnych informacji.

Inkwizytorzy langwedoccy stworzyli stosunkowo prosty, a zarazem bardzo praktyczny system prowadzenia dokumentacji. Dobrym przykładem mogą tu być zachowane fragmentarycznie protokoły inkwizytorów Carcassonne Bernarda de Caux i Jeana de Saint Pierre z lat 1245–1246. Przed ich trybunałem inkwizycyjnym w ciągu niespełna roku stanęło ponad pięć tysięcy mieszkańców regionu Lauragais przesłuchiwanym w sprawie zabójstwa dwóch inkwizytorów tuluzzańskich Guillaume'a Arnaud i Étienne'a de Saint Thibéry w 1242 roku. Ich przysięgi abjuracyjne i zeznania zostały pieczołowicie zapisane w dziesięciu księgach protokołów. Zachowane fragmentarycznie protokoły Bernarda de Caux i Jeana de Saint Pierre dają dobry wgląd w technikę prowadzenia dokumentacji w najwcześniejszym okresie działalności papieskiej inkwizycji. Wszystkie znajdujące się w nich zapisy zostały ułożone w porządku geograficznym, według miejscowości, z których pochodziły zeznające osoby. Taki układ dokumentacji odzwierciedla przebieg przesłuchań. We wskazanych terminach przed trybunałem inkwizycyjnym w Tuluzie pojawiali się mieszkańcy ze wskazanej przez inkwizytorów miejscowości, najczęściej w towarzystwie swojego proboszcza.<sup>43</sup>

Dzięki układowi geograficznemu zeznań inkwizytorzy mogli łatwo odnaleźć informacje na temat przesłuchiwanym osób. Pomocne były także odsyłacze, które pozwalały potwierdzić zarzuty. Marginesy protokołów służyły do zamieszczania adnotacji odsyłających do innych zeznań na temat osób podejrzanych o herezję. Tu także znalazły się notatki, które najczęściej zawierały związane komentarze do prowadzonych przesłuchań.

<sup>42</sup> *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praedicatorum cum commentariis Francisci Pegnae*, col. 413.

<sup>43</sup> Z dziesięciu tomów protokołów do dzisiaj zachowały się tylko dwa (4 i 5), które są przechowywane w Bibliothèque municipale w Tuluzie, rkp 609. Całość wydał i opracował w formie elektronicznej JEAN DUVERNOY *Enquête de Bernard de Caux et de Jean de St Pierre, Lauragais 1245–1246, 1253*: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609>). W Bibliotece Narodowej w Paryżu zachowała się także odrębna księga wyroków wydanych przez Bernarda de Caux i Jeana de Saint-Pierre z lat 1244–1248 (BN, rkp 9992). Jej fragmenty wydał CÉLESTINE DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans Languedoc*, Paris 1900, t. 2, s. 1–89.

Przy zapisie przesłuchania dwóch kobiet z Le Mas-Saintes-Puelles: Comdors, żony Étienne'a Herm, i Ermengardy, żony Pierre'a Bernarda, które miało miejsce 19 maja 1245 roku, znalazła się adnotacja: *Supradicta et ista possent multa dicere*.<sup>44</sup> W sposób jednoznaczny tego typu komentarz wskazywał inkwizytorowi konieczność prowadzenia dalszych przesłuchań obu kobiet. Na kolejnej karcie protokołów, przy zeznaniach Saurimandy, innej kobiety pochodzącej z tej samej miejscowości, pojawiła się notatka: *hec ad murum retineatur*.<sup>45</sup> Przy innym zeznaniu Ponsa Barrau z Le Mas-Saintes-Puelles, złożonym 26 maja 1245 roku, inkwizytorzy w krótkim komentarzu ocenili postawę przesłuchiwanego: *Sapientior est et ditior quam aliquis de Manso*.<sup>46</sup>

W późniejszym czasie struktura dokumentacji inkwizycyjnej stała się jeszcze bardziej skomplikowana. Główny tekst protokołów zawierający opis czynności prawnych (pozew, zeznania, wyrok) był zaopatrywany w zamieszczane na marginesach adnotacje. Uzupełniały one podstawowy zapis o nowe informacje. Adnotacje dopisywane na marginesie mogły dotyczyć wykonania nałożonej pokuty, czy też wskazówek dotyczących dalszego postępowania. W drugiej połowie XIII wieku protokoły inkwizycji langwedockiej zaczęły być zaopatrywane w indeksy osobowe i geograficzne, które ułatwiały dotarcie do informacji na temat heretyka lub jego rodziny. Pod względem techniki prowadzenia dokumentacji wzorcem pozostaje księga wyroków inkwizytora tuluzańskiego Bernarda Gui z lat 1308–1322. Zachowała się ona w oryginale w British Library w Londynie, a kilka lat temu została krytycznie wydana przez Anette Pales-Gobilliard.<sup>47</sup> *Liber sententiarum* Bernarda Gui ukazuje perfekcję jej autora w sposobie przejrzystego opracowania i uporządkowania materiałów.<sup>48</sup> Układ materiału wiernie odzwierciedla przebieg *sermones generales*, które były przeprowadzone przez Bernarda Gui. Poszczególne czynności prawne zostały wpisane w takiej kolejności, w jakiej zostały przeprowadzone przez inkwizytora. Korzystanie z protokołów miały ułatwić obszerne indeksy, które zostały zamieszczone na ich początku. Pierwsze karty *Liber sententiarum* zajmuje indeks miejscowości, z których pochodzili skazani przez niego heretycy (*Nomina locorum secundum ordinem alphabeti*). Obejmuje on 97 miejscowości ułożonych w porządku alfabetycznym. Indeks został sporządzony w dwóch kolumnach i rozciąga się na dwa kolejne foliały.<sup>49</sup> Po nim następuje opracowany w porządku chronologicznym wykaz 14 *sermones generales* przeprowadzonych przez Bernarda Gui. Zapis każdego *sermo* zawiera informację o miejscu i dacie jego przeprowadzenia.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Tuluza, Bibliothèque municipale, rkp 609, f. 20v; *Enquête de Bernard de Caux et de Jean de St Pierre, Lauragais 1245–1246, 1253*, (ed.) JEAN DUVERNOY, s. 47–48: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609>.

<sup>45</sup> Tuluza, Bibliothèque municipale, rkp 609, f. 21v; *Enquête de Bernard de Caux et de Jean de St Pierre, Lauragais 1245–1246, 1253*, (ed.) JEAN DUVERNOY, s. 49: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609>.

<sup>46</sup> Tuluza, Bibliothèque municipale, rkp 609, f. 25r; *Enquête de Bernard de Caux et de Jean de St Pierre, Lauragais 1245–1246, 1253*, (ed.) JEAN DUVERNOY, s. 57: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609>.

<sup>47</sup> British Library, rkp Additional 4697. ANNETTE PALES-GOBILLIARD, *Introduction*, in: *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308–1323*, (ed.) Annette Pales-Gobilliard, t. 1, Paris 2002, s. 14–15.

<sup>48</sup> JACQUES PAUL, *La mentalité de l'inquisiteur chez Bernard Gui*, Cahiers de Fanjeaux 16/1981, s. 289–316; JAMES B. GIVEN, *A Medieval Inquisitor at Work: Bernard Gui, 3 March 1308 to 19 June 1323*, in: *Portraits of Medieval and Renaissance Living: Essays in Memory of David Herlihy*, (edd.) Samuel Kline Cohn, Steven Epstein, Ann Arbor 1996, s. 207–232.

<sup>49</sup> Pierwszy wydawca *Liber sententiarum* Bernarda Gui, Philip van Limborch, pominął ten wykaz (*Historia inquisitionis cui subiungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi MCCCXVII ad annum MCCCXXIII*, Amsterdam 1692). Znalazł się on dopiero w nowym wydaniu – *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308–1323*, t. 1, s. 84–93.

<sup>50</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308–1323*, t. 1, s. 94–97. Faktycznie protokoły zawierają wyroki wydane podczas 20 *sermones generales*, a nie 14, jak wynikałoby to z wykazu.

Po wykazie *sermones* został wpisany najobszerniejszy indeks osobowy, który obejmuje wszystkich heretyków skazanych przez Bernarda Gui (*Tabula omnium personarum sequentis libri*). Indeks został sporządzony najpierw w układzie geograficznym według miejscowości, z których pochodzili skazani. Pod nazwą poszczególnych miejscowości zostały zanotowane dane skazanych ich osób. Kolejność na liście odpowiada miejscu wpisu ich wyroku w *Liber sententiarum*. Pojedynczy zapis, obok informacji o imieniu i nazwisku, zawiera podaną skrótowo wzmiankę o wymierzonej karze i numer foliału protokołów, gdzie został wpisany wyrok. Pojedynczy krzyż stawiany przy nazwisku wskazywał pokutę noszenia na odzieży naszytych znaków krzyża, a podwójny krzyż informował o karze polegającej na noszeniu podwójnych krzyży.<sup>51</sup> Np. pod rozpoczynającą indeks osobowy miejscowością *Agassier prope Guarrigas* (Lagassière k. Garrigues) znajduje się następujący wpis dotyczący tylko jednego skazanego na więzienie Bernarda de Pibres, *Bernardus de Pibras, ad murum, XXIX<sup>o</sup> olio*.<sup>52</sup> Pod kolejną miejscowością *Altopullo* (Appelle) odnotowane zostały dwie osoby: Jurand Teisseyre i Pierre Cristol. Tego pierwszego Gui zwolnił z więzienia, nakazując mu noszenie pojedynczych krzyży. W przypadku Pierre'a Cristola adnotacja przy jego nazwisku mówi o dwóch wyrokach. Na mocy pierwszego wyroku został zwolniony z więzienia, ale musiał nosić na wolności pokutne krzyże. W późniejszym wyroku Gui zgodził się zwolnić Piotra także i z tej formy pokuty.<sup>53</sup>

Analiza właściwej części *Liber sententiarum* ujawnia dużą dbałość Bernarda Gui o przejrzysty i funkcjonalny układ całego zgromadzonego materiału. Każda karta protokołów jest zorganizowana w ten sam sposób. Za pomocą kilku poziomych i pionowych linii została podzielona na kilka pól, z których każde pełni określoną funkcję. Na górze karty znajduje się niewielka prostokątna ramka, w którą został wpisany tytuł. Na dole karty pozostawiano większą prostokątną ramkę, służącą do zapisywania późniejszych adnotacji. Zasadniczy tekst *sententiae* został umieszczony w prostokącie o wymiarach 24,5 x 14,7 cm. Od innych zapisów został on oddzielony podwójną linią. Noty marginalne służyły do odnotowania błędów, które wkradły się do tekstu podstawowego (węższy margines prawy), a także do zapisania wszelkich dodatkowych informacji, uzyskanych już po zakończeniu procesu (szerszy margines lewy). Każdy nowy zapis rozpoczyna się od umieszczonego po środku imienia skazanego a kończy formułą notarialną.<sup>54</sup>

Na lewym marginesie wpisywano zazwyczaj krótkie informacje o przebiegu, zamianie lub zdjęciu pokuty, lub też o ucieczce z więzienia. Szczególnie rozbudowaną formę ma nota marginalna wpisana przy wyroku Adémara Peyre de Bannières. Informuje ona o jego zasługach w zmaganiach z katarami oraz nałożonej na niego pokucie. Adémar był powiązany z katarskimi „doskonałymi“ w latach dziewięćdziesiątych XIII wieku i na początku XIV w. W 1306 roku, widząc sukcesu akcji inkwizycyjnej w walce z kataryzmem, Adémar dobrowolnie zgłosił się do biskupa Bérengera z Béziers, zarazem papieskiego penitencjarza. Złożył bardzo niepełne zeznanie, został oczyszczony z herezji i przysiągł wierność Kościołowi. Niedługo później zbiegł z więzienia i zaczął spotykać się z „doskonałymi“. 28 listopada 1311 roku został ponownie aresztowany.

<sup>51</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 98-175; por. J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 37-38.

<sup>52</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 98.

<sup>53</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 98.

<sup>54</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 29-30; A. PALES-GOBILLIARD, *Introduction*, in: *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, s. 8.

Jako *relapsus* powinien zostać przekazany w ręce władz świeckich bez nowego procesu sądowego. Bernard Gui postanowił jednak okazać mu miłosierdzie i dać jeszcze jedną szansę odpokutowania za odstępstwo poprzez służbę na rzecz inkwizycji. Z pomocą Adémara Gui chciał schwycić jednego z „doskonałych” Pierre’a Sanche. Podjęcie współpracy z inkwizytorem sprawiło, że Adémar otrzymał stosunkowo łagodną karę więzienia (*murus largus*) w Tuluzie. W więzieniu okazał się jednak na tyle krnąbrny, że zamieniono mu karę na bardziej surową (*murus strictus*), i od tej pory był przetrzymywany w pojedynczej celi z łańcuchami na rękach i nogach.<sup>55</sup>

Współczesny Bernardowi Gui inkwizytor z Carcassonne Geoffroy d’Ablis odnotowywał na marginesie swoich protokołów miejsca pochodzenia przesłuchiwanym osobom, a także dane tych, którzy brali udział w spotkaniach z katarskimi „doskonałymi”. Znajdowały się tam także zapisywane w formie skróconej informacje o formie kontaktów z „doskonałymi”: oddawaniu im czci (*ador.* = *adoravit*), udzielaniu im schronienia (*recep.* = *recepit*) itp.<sup>56</sup>

W protokołach procesu waldensów z Giavenno, prowadzonego przez dominikańskiego inkwizytora Alberto de Castellario w 1335 roku, na marginesach zostały odnotowane informacje, które dotyczyły najważniejszych elementów postępowania inkwizycyjnego. Lewy margines służył do zaznaczania poszczególnych czynności prawnych. Podawano na nim informacje o kolejności zeznań składanych przed inkwizytorem (*primum dictum, secundum dictum* itd.), pozwach (*citatio*), ostrzeżeniach (*admonitio*), czasie łaski (*tempus gratie*), stosowaniu tortur (*tortura*), a także abjuracjach i rekonyliacjach (*abiuracio et obligacio*). Ten sam margines służył do zapisywania personaliów osób, które w toku przesłuchania zostały oskarżone o związek z herezją, lub miejsc, gdzie odbywały się spotkania heretyków.<sup>57</sup>

W przeciwieństwie do papieskich inkwizytorów, walka z herezją stanowiła tylko część działań jurysdykcyjnych biskupów. Zgodnie z prawem kanonicznym wszelkie sprawy *in causa fidei* mogły być rozstrzygane wyłącznie przez biskupa, a zapis postępowania sądowego stanowił zazwyczaj integralną część całości dokumentacji, która powstawała w jego kancelarii. Czynności prawne odnoszące się do osób podejrzanych o herezję były najczęściej zapisywane w obrębie *acta episcopalia*. Obszerniejsze wpisy dotyczyły z reguły jedynie wyroków i abjuracji, które zamykały postępowanie inkwizycyjne. O ile prowadzono bieżącą dokumentację procesową, zawierającą zeznania oskarżonego i świadków, to zazwyczaj pełniła ona funkcje pomocnicze i nie była włączana do ksiąg biskupich. W przeciwieństwie do inkwizytorów papieskich większość biskupów nie przywiązywała większej wagi do materiałów wytwarzanych podczas postępowania inkwizycyjnego. W oparciu o powstające na bieżąco notatki przygotowywano dokumenty abjuracji i wyroków, które po odczytaniu podczas uroczystej rekonyliacji były wpisywane do ksiąg biskupich. W większości przypadków stanowią one jedyny ślad procesów o herezję, które były prowadzone w ramach inkwizycji biskupiej. Tylko niekiedy dokumentacja większych procesów inkwizycyjnych była prowadzona oddzielnie lub też w późniejszym czasie wyodrębniana z ksiąg biskupich.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 928-930.

<sup>56</sup> J. DUVERNOY, *Introduction*, in: *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, s. 4.

<sup>57</sup> G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, s. 163-225. Strukturę protokołów dobrze ukazują reprodukcje dwóch kart zamieszczone między s. 144-145.

<sup>58</sup> Szerzej na ten temat zob. P. KRAS, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*, s. 305-311.

Porównanie dokumentacji procesów o herezję prowadzonej przez inkwizytorów i biskupów wykazuje istotne różnice zarówno pod względem formy, jak i jej zawartości. Nie ulega wątpliwości, że pod względem staranności prowadzenia i wewnętrznej struktury protokoły inkwizytorów papieskich znacznie przewyższają dokumentację biskupią. W przeciwieństwie do obszernych i systematycznie prowadzonych protokołów inkwizytorów papieskich, biskupie akta procesów *in causa haeresis*, były prowadzone dość chaotycznie, a po zamknięciu postępowania nie przykładano do nich większej wagi. O ile w rękach papieskich inkwizytorów dokumentacja stała się kluczowym instrumentem akcji antyheretyckiej, o tyle dla biskupów stanowiła ona tylko doraźną pomoc wykorzystywaną podczas trwania procesu.

Inkwizytorzy papiescy nie tylko troszczyli się o staranne prowadzenie dokumentacji, ale także dbali o jej przechowywanie. Zeznania wpisane do protokołów podlegały ciągłemu procesowi przeglądania, kopiowania i indeksowania. Jak zauważyliśmy już wcześniej, protokoły zawierały szczegółowe informacje na temat przeszłości wszystkich osób, które kiedykolwiek zostały objęte postępowaniem inkwizycyjnym. Rejestrowały wcześniejsze przesłuchania, abiuracje i wyroki. Zawierały także informacje o osobach, na które podczas przesłuchań padło podejrzenie o związki z herezją. Wszelkie, odnotowane w dokumentacji inkwizycyjnej ślady kontaktów z heretykami miały dla inkwizytora nieocenioną wartość. Zawarte w nich informacje były wykorzystywane do prowadzenia bieżących działań inkwizycyjnych. Inkwizytor i jego współpracownicy przeglądali protokoły w poszukiwaniu osób, które na etapie przesłuchań zostały odnotowane jako podejrzane o herezję. Informacje zawarte w protokołach były wykorzystywane do przygotowania swego aktu oskarżenia.<sup>59</sup>

Na etapie procesu dostęp do zgromadzonej dokumentacji umożliwiał inkwizytorom weryfikację zeznań składanych przez osobę podejrzaną o herezję. W przypadku zastrzeżeń co do jej prawdziwości inkwizytor mógł skonfrontować złożone zeznania z zasobem informacji znajdującym się w protokołach. Jeżeli zeznająca osoba była już wcześniej przesłuchiwana przed sądem inkwizycyjnym starano się odnaleźć jej wcześniejsze *confessio*. Innym skutecznym środkiem kontroli prawdziwości przesłuchiwanej była konfrontacja jego *confessio* ze spisnymi zeznaniami innych osób. Wszelkie nieścisłości dostrzeżone w zeznaniach oskarżonego były interpretowane na jego niekorzyść. Przyłapanie go na zatajeniu informacji lub kłamstwie w sprawie faktów dobrze znanych inkwizytorowi z lektury akt inkwizycyjnych, podważało wiarygodność jego zeznań i prowadziło do zarzucenia mu krzywoprzysięstwa. W takich przypadkach inkwizytor dążył do zmuszenia przesłuchiwanej do złożenia pełnego i szczerego wyznania.

Możliwość, jakie dawał stały dostęp do dokumentacji inkwizycyjnej, dobrze widać w działalności inkwizytorów papieskich w Langwedocji. Prowadząc przesłuchania osób podejrzanych o herezję na bieżąco korzystali oni z protokołów własnych i swoich poprzedników. Znaczenie dokumentacji ilustruje wspomniana już wcześniej inkwizycja wśród ludności Lauragais, którą w latach 1245–1246 przeprowadzili inkwizytorzy

<sup>59</sup> Zachowane trzynastowieczne protokoły inkwizytorów langwedockich zawierały imiona i nazwiska osób zadenuncjowanych podczas przesłuchań. Były one wypisywane na marginesach lub też zestawiane w formie listy. W opracowanych przez J. Duvernoy protokołach Jeana de Saint-Pierre i Reginalda de Chartres z 1256 roku nazwiska osób zadenuncjowanych zostały wpisane po każdym zeznaniem. *Le fragment de registre de Jean de St Pierre et Reginald de Chartres. Lauragais*, (ed.) JEAN DUVERNOY, s. 3 (komentarz) i passim. <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/bonnet.pdf>.

tuluzańscy: Bernard de Caux i Jean de Saint Pierre. Zachowane fragmentarycznie protokoły przesłuchań wskazują, że co najmniej 758 spośród wszystkich zeznających 5518 osób (13,7 %) już wcześniej było przesłuchiwanym przed trybunałem inkwizycyjnym. Dzięki temu, że obaj inkwizytorzy tuluzańscy mieli dostęp do kopii tych zeznań, mogli z łatwością zweryfikować prawdziwość tej grupy przesłuchiwanym. W przypadku tych osób, których *confessio* nie zgadzało się z zeznaniami złożonymi wcześniej na marginesie protokołów znalazła się odpowiednia adnotacja na ten temat.<sup>60</sup> Przeglądając zebrany materiał i konfrontując ze sobą różne zeznania Bernardowi de Caux i Jeanowi de Saint Pierre udało się złapać na kłamstwie prawie sto osób.<sup>61</sup> M. in. 3 lipca 1246 Guillaume Bonet z Villeneuve-la-Comptal zeznał na temat swoich związków z kataryzmem. Przyznał się w nim do kontaktów z katarskimi „doskonałymi“, których spotykał trzydzieści lat wcześniej. Przyznał się także do pobytu w katarskiej twierdzy Montségur, gdzie spotkał wielu *perfecti* i *perfectae*. Jedną z nich była jego matka, którą, jak twierdził, zabrał z Montségur i przekonał do porzucenia herezji. Pytany czy kiedykolwiek oddawał cześć „doskonałym“ Guillaume Bonet stanowczo zaprzeczył. Po konfrontacji jego zeznania z wcześniejszym *confessio*, które zostało złożone przed inkwizytorem tuluzańskim Guillaume'm Arnaud, okazało się, że Bonet skłamał.<sup>62</sup>

Równie skutecznie dokumentacją inkwizycyjną posługiwał się Bernard Gui. Jego *Liber sententiarum* wskazuje, że na bieżąco przeglądał on protokoły swoich poprzedników. Wydobywał z nich informacje, które pozwalały mu weryfikować prawdziwość przesłuchiwanym przez niego osób. M.in. wydając w marcu 1308 roku wyrok przeciwko Ponsowi Amiel de la Garde, Gui dysponował jego wcześniejszym zeznaniem złożonym przed inkwizytorem Pierre'm de Mulceone w listopadzie 1290 roku.<sup>63</sup> Podczas tej samej *sermo generalis* Bernard Gui wydał wyrok na Filipę z Tuluzy, którą podczas przesłuchania kilkakrotnie przyłapał na kłamstwie. Prowadząc przesłuchanie Gui miał dostęp do protokołów aż pięciu swoich poprzedników.<sup>64</sup>

Protokoły inkwizycyjne mogły stać się skutecznym narzędziem wywierania presji na urzędników świeckich, którzy byli zobowiązani do zwalczania heretyków. Pozwalały one szantażować opornych, a nawet pozbawić ich urzędu. W 1305 roku, informacje zawarte w dokumentacji inkwizycyjnej doprowadziły do usunięcia ze stanowiska *viguiera* Albi Guillaume's Faur de Pezens. Kwerenda przeprowadzona na polecenie Geoffroy'a d'Ablis w archiwach inkwizycyjnych doprowadziła do ujawnienia informacji o heretyckiej przeszłości rodziny Guillaume'a. Okazało się, że jego prababka była jedną z *perfectae* w Montségur. W marcu 1244 roku, po zdobyciu katarskiej twierdzy, została spalona na stosie wraz z innymi „doskonałymi“. Co więcej w protokołach odkryto zapisy dotyczące kilku innych krewnych Guillaume's de Pezens, którzy byli sądzeni w procesach o herezję. Posiadając w ręku tak mocne dowody heretyckiej przeszłości rodziny sędziego z Albi Geoffroy d'Ablis bez trudu doprowadził do pozbawienia go urzędu.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 40.

<sup>61</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 243-244; M. PEGG, *The Corruption of Angels*, s. 63-73.

<sup>62</sup> Tuluza, Bibliothèque municipale, rkp 609, f. 183v; *Enquête de Bernard de Caux et de Jean de St Pierre, Lauragais 1245-1246, 1253*, (ed.) JEAN DUVERNOY, s. 479, <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609>.

<sup>63</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 180.

<sup>64</sup> *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, t. 1, s. 184.

<sup>65</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 33, 51, 177; TENŽE, *Le 'bûcher de Montégur' et les bûchers de l'Inquisition*, Cahiers de Fanjeaux 6/1971, s. 362-363.



Protokoły inkwizycyjne pozwalały na bieżąco kontrolować przebieg działań antyheretyckich, oceniać ich skuteczność i planować kolejne posunięcia. Akta inkwizycji zawierały informacje o wszelkich związkach przesłuchiwanego z herezją, oraz jego postawie w czasie całego postępowania sądowego. Odnotowywano w nich wszelkie formy kontaktów z heretykami, przejawy sympatii do głoszonych przez nich poglądów, a także każdy przejaw niesubordynacji wobec władz kościelnych. Wszelkie zapisane w protokołach informacje na temat oskarżonego o herezję tworzyły jego dossier, które było stale przeglądane, porządkowane i uzupełnianie. Dzięki temu dokumentacja inkwizycyjna stała się cennym źródłem wiedzy na temat świata herezji, a zarazem skutecznym instrumentem wywierania nacisku wszystkich, którzy znaleźli się w kręgu podejrzeń inkwizytora. Każdy kto choćby raz został przesłuchany w charakterze podejrzanego o herezję pozostawał do końca życia pod nadzorem inkwizytorów.<sup>66</sup> Protokoły były stale przeglądane pod kątem spraw, które nie zostały sfinalizowane w formie wyroku. Ponawiano pozwy wobec tych, którzy nie pojawili się przed inkwizytorami w wyznaczonym terminie. Na tych, którzy nie chcieli podporządkować się poleceniom inkwizytorów nakładano ekskomunikę. Każda z tych czynności była skrupulatnie odnotowywana w protokołach inkwizycyjnych. Ta szczególna troska o dokumentowanie wszystkich podejmowanych działań i utrwalanie pozyskiwanych w trakcie postępowania informacji nadała nowe znaczenie całemu procesowi inkwizycyjnemu. Równocześnie, opracowana przez inkwizytorów langwedockich technologia dokumentacji pozwoliła im stworzyć sprawny mechanizm kontroli społecznej, w ramach którego narzucano określone normy społeczno-religijne i wymuszano posłuszeństwo wobec władz kościelnych.<sup>67</sup>

W Langwedocji akta, w których gromadzono informacje dotyczące setek *bonhommes* i *bonfammes*, oraz tysięcy *credentes*, *fautores* i *defensores*, stanowiły duże zagrożenie dla wspólnot katarskich. Pozwalały one inkwizytorom starannie planować działania antyheretyckie, wybierać miejsca do prowadzenia akcji inkwizycyjnej, a także poszukiwać heretyków. W tej sytuacji, trudno dziwić się, że dokumentacja inkwizycyjna wywoływała wśród katarów nie mniejszy strach niż sami inkwizytorzy.<sup>68</sup> Kiedy pod koniec maja 1242 roku grupa katarskich *faidits* z Montségur zamordowała w Avignonet dwóch inkwizytorów tuluzzańskich Guillaume'a Arnaud i Étienne'a de Saint Thibéry, zniszczeniu uległo także całe towarzyszące im archiwum.<sup>69</sup> Pięć lat później w Caunes katarzy zorganizowali zasadzkę na jednego z notariuszy zatrudnionych w służbie inkwizytorów. On sam poniósł śmierć, a w ręce heretyków wpadły przewożone przezeń akta inkwizycyjne.<sup>70</sup>

W kolejnych latach biskupi francuscy oraz władze zakonu dominikańskiego podjęły decyzje, które miały zapewnić większe bezpieczeństwo inkwizytorom, a zarazem chronić prowadzoną przez nich dokumentację. W 1251 roku na synodzie w Isle-sur-la-Sorgue opracowano zasady przechowywania i zabezpieczania protokołów inkwizycyjnych.<sup>71</sup> Cztery lata później synod w Albi nakazał inkwizytorom papieskim w Langwe-

<sup>66</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 349.

<sup>67</sup> T. SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle - Kontrolle der Schrift*, passim.

<sup>68</sup> J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 40.

<sup>69</sup> YVES DOSSAT, *Le massacre d'Avignonet*, Cahiers de Fanjeaux 6/1971, s. 356-358; MICHEL ROQUEBERT, *L'épopée cathare*, t. 4: *Mourir à Montségur*, Toulouse 1989, s. 335-347.

<sup>70</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 50.

<sup>71</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, (ed.) JOHANNES DOMINICUS MANSI, t. 23, Parisiorum-Lipsiae 1902, col. 795-796.

dycji sporządzenie kopii wszystkich protokołów znajdujących się w ich posiadaniu.<sup>72</sup> Następstwem tych decyzji było rozpoczęcie kopiowania protokołów znajdujących się w archiwach inkwizycyjnych w Tuluzie i Carcassonne.<sup>73</sup>

W drugiej połowie XIII wieku dokumentacja inkwizycyjna była deponowana w wyodrębnionych miejscach, do których dostęp miał tylko inkwizytor i upoważnione przez niego osoby.<sup>74</sup> W Langwedocji archiwa inkwizycyjne były przechowywane na terenie siedzib inkwizytorów (*domus inquisitionis*), zlokalizowanych w konwentach dominikańskich. W Tuluzie protokoły inkwizycyjne znajdowały się w rezydencji inkwizytorów w klasztorze św. Sernina, w pobliżu zamku królewskiego Château Narbonnais. W Carcassonne archiwum inkwizycji znajdowało się w wieży w pobliżu Cité, która była połączona specjalnym przejściem z siedzibą inkwizytora.<sup>75</sup>

W walce z masową herezją inkwizycja langwedocka, zarówno papieska, jak i biskupia, wypracowała sprawnie zorganizowany system wytwarzania i posługiwania się dokumentacją. Na innych obszarach Europy proces ten pozostaje słabo rozpoznany. Wydaje się jednak, że z uwagi na dużo mniejszą skalę herezji i słabszą organizację trybunałów inkwizycyjnych, dokumentacja procesowa nie była nigdzie tak systematycznie prowadzona, przeglądana i eksploatowana jak na terenie Langwedocji. Tworząc archiwa i korzystając z nich w bieżącej działalności inkwizytorzy i biskupi uczestniczyli w szerszym procesie rozwoju cywilizacyjnego *christianitas*. Rosnąca produkcja dokumentów i troska o ich przechowywanie stały się jednym z podstawowych elementów sztuki sprawowania władzy w społeczeństwie późnośredniowiecznym. Coraz szersze posługiwanie się słowem pisanym w działalności różnych instytucji publicznych, sprawia, że zabiegi inkwizytorów o dokumentowanie swoich czynności prawnych nie są całkowicie wyjątkowe. Tym co wyróżniało inkwizytorów była ich umiejętność systematycznego porządkowania i stałego korzystania z zapisanych informacji.

Głównym celem *officium inquisitionis* było nawrócenie heretyka. Rozpocznano się ono od szczerego wyznania przezeń całej prawdy na temat związków z herezją. Zgodnie z tak zarysowanym zadaniem, protokoły rejestrowały wszelkie przejawy odstępstwa od nauki Kościoła, do których przyznał się przesłuchiwany. Na późniejszym etapie postępowania inkwizycyjnego zapisane w nich informacje służyły do kwalifikacji winy i nałożenia właściwej pokuty. Badania nad strukturą i językiem protokołów w nowym świetle ukazały kwestię wiarygodności zawartych w nich informacji. Inkwizytor, który narzucał formę przesłuchania i dysponował środkami pozwalającymi mu manipulować jego przebiegiem, miał także decydujący wpływ na powstającą dokumentację procesową. Znajomość techniki prowadzenia przesłuchania oraz zasad dyskursu inkwizycyjnego jest więc niezbędna, aby dotrzeć do zamkniętych w schematycznych formułach głósów „ofiar inkwizycji“.

<sup>72</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 30; A. PALES-GOBLIARD, *Introduction*, in: *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, s. 22; J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society*, s. 27.

<sup>73</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 56-57; M. PEGG, *The Corruption of Angels*, s. 20-27.

<sup>74</sup> *Bernardi Guidonis Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, s. 66.

<sup>75</sup> Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*, s. 31.



## Sibyla den Balle a role žen v jihu západofrancouzském katarství na počátku 14. století

DAVID ZBÍRAL (Brno)

### Úvod

Blížil se konec roku 1299,<sup>1</sup> když se do jihu západofrancouzského kraje Sabartès z Lombardie v doprovodu svých společníků Petra Rajmunda ze Saint-Papoul, Amiela z Perles a Prady Taverneira navrátili bratři Petr a Vilém Autierovi jako hlasatelé myšlenek, které se záhy měly stát mnoha obyvatelům Sabartès osudnými: měly je stát klid, přátele, majetek, svobodu, v některých případech i život. Bratři Autierové a jejich družové se považovali za křesťany, boží církve a následovníky apoštolů. Neužívali pro sebe žádné zvláštní označení vyjma sousloví „dobří lidé“. Inkvizitoři je označovali za kacíře. Historiografická tradice je zařazuje do proudu katarství, o němž se míní, že mezi 12. a 14. stoletím zasáhl značnou část západní Evropy a že navazuje na východní disidentické hnutí bogomilů. V současné době se hodně diskutuje o tom, zda nějaký takový proud v tomto rozsahu a jednotě, jakou tradiční obraz předpokládá, skutečně existoval. Pojem katarství či katarské hereze je totiž postaven na tak vágních paralelách a tak volném kombinování údajů pramenů z nejrůznějších oblastí a dob, že při bližším pohledu vzbuzuje jisté podezření.<sup>2</sup> Avšak pro zhodnocení působení bratrů Autierových a jejich skupinky v Sabartès na počátku 14. století není až tak podstatné, zda jsou jejich kázání

<sup>1</sup> JEAN DUVERNOY, *Le catharisme*, díl 2: *L'histoire des cathares*, Toulouse 1979, s. 323.

<sup>2</sup> Srov. zejména JEAN-LOUIS BIGET, „*Les Albigeois*“: *remarques sur une dénomination*, in: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, (ed.) Monique Zerner, Nice 1998, s. 219–255; MARK GREGORY PEGG, *On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc: Historical Essay*, *Journal of Medieval History* 27/2001, s. 181–195; MONIQUE ZERNER (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice 2001; JEAN-LOUIS BIGET, *Réflexions sur „l'hérésie“ dans le Midi de la France au Moyen Âge*, *Heresis* 2002, č. 36–37, s. 29–74; JULIEN THÉRY, *L'hérésie des bons hommes: Comment nommer la dissidence religieuse non vau-doise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup> – début du XIV<sup>e</sup> siècle)?*, *Heresis* 2002, č. 36–37, s. 75–117; TÝŽ, *Cléricalisme et hérésie des bons hommes: L'exemple d'Albi et de l'Albigeois (1276–1329)*, in: *L'anticalicisme en France méridionale (fin XII<sup>e</sup> – début XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse 2003 (*Cahiers de Fanjeaux* 38), s. 471–508; PILAR JIMÉNEZ SANCHEZ, *Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et tempo-*

a jejich zvyklosti posledním výrazem silné alternativní křesťanské tradice a obsahují vzdálené ozvuky bogomilského učení, nebo zda jde o projev méně určitého hnutí spíše lokální povahy, které nabylo jistých obrysů až během 13. století – jednak následkem polemické konceptualizace disidence, jednak následkem sporadických kontaktů mezi disidenty v severní Itálii a jihozápadní Francii – a které nezasahuje do jiných oblastí.<sup>3</sup> Jisté je, že spolu se skupinkou asi dvou desítek „dobrých lidí“, kteří přijali křest vkládáním rukou na hlavu a zavázali se k přísně asketickému životu, bratři Autierové zahájili rozsáhlou podzemní činnost a získali si v Sabartès stovky podporovatelů. Vystupovali proti římské církvi a jejím svátostem, kázali, že svět stvořil ďábel, a vyzdvihovali svůj bezúhonný způsob života.<sup>4</sup> Jejich působení ale neuniklo pozornosti inkvizitorů, kterým se podařilo většinu „dobrých lidí“ postupně pozatýkat a skupinku rozložit.<sup>5</sup>

Dochovaly se tři významné inkviziční registry, jež zachycují působení bratří Autierových a jejich následovníků: registr Geoffroie z Ablis z let 1308–1309,<sup>6</sup> registr Jakuba Fourniera z let 1318–1325,<sup>7</sup> jež popularizovala slavná monografie Emmanuela Le Roye Ladurieho o vesnici Montailou,<sup>8</sup> a konečně kniha rozsudků inkvizitora Bernarda Gui z let 1308–1323.<sup>9</sup> Tyto prameny, v první řadě registr Jakuba Fourniera, zachycují působení skupinky kolem Petra a Viléma Autierových velmi plasticky a jako jedny z mála<sup>10</sup> umožňují nahlédnout i tam, kam autoři učených traktátů a rytířských románů své čtenáře obvykle neuváděli: za dveře domů, do světa žen.

### Postavení žen v „herezi dobrých lidí“

Roli žen a jejich zbožnosti v každodenním životě nejrůznějších středověkých disidentských skupin se věnuje vícero studií.<sup>11</sup> Zvlášť bohatá je historiografie postavení žen

---

relles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites „cathares“, Heresis 2003, č. 39, s. 35–61; JEAN-LOUIS BIGET, *Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d'une idée reçue*, in: Bogomiles, Patarins et Cathares, (ed.) Edina Bozóky, Slavica Occitania 2003, č. 16, s. 133–188; UWE BRUNN, *Des contestataires aux „cathares“: Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006.

<sup>3</sup> Nepočítáme-li uprchlíky před inkvizičním vyšetřováním, kteří se uchýlili například do Katalánska.

<sup>4</sup> Srov. například JEAN DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, díl 1, Toulouse 1965, s. 281–284.

<sup>5</sup> Srov. shrnutí J. DUVERNOY, *Le catharisme*, díl 2: *L'histoire des cathares*, s. 321–332.

<sup>6</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 4269. Edice ANNETTE PALÈS-GOBILLIARD, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308–1309)*, Paris 1984; JEAN DUVERNOY, *Registre de Geoffroy d'Ablis*, [http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/geoffroi\\_d\\_ablis.pdf](http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/geoffroi_d_ablis.pdf), srpen 2002.

<sup>7</sup> Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4030. Edice JEAN DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, Toulouse 1965; TÝŽ, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325): Corrections*, Toulouse 1972.

<sup>8</sup> EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Montailou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 (*Montailou, okcitánská vesnice v letech 1294–1324*, Praha 2005).

<sup>9</sup> London, British Museum, ms. add. 4697. Edice ANNETTE PALÈS-GOBILLIARD, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308–1309*, Paris 2002.

<sup>10</sup> JOHN HINE MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto 1990, s. 20.

<sup>11</sup> Například HERBERT GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, Notre Dame 1995, zejména

v katarství či „herezi dobrých lidí“.<sup>12</sup> Právě zhodnocení dosavadní historiografie a jejich ideologických a metodologických předpokladů by mohlo být dobrým východiskem pro širší úvahy o významu žen a jejich náboženských aspirací pro rozvoj a přetrvávání jihozápadofrancouzské disidence.<sup>13</sup> Otázek, které by si zasloužily pozornost, je celá řada. Předně je zřejmé, že samotný zájem o toto téma, na něž ukazuje vysoký počet studií, jež se mu věnují, není ideologicky neutrální. Do značné míry jednak vychází z ideových problémů moderní doby, jednak přímo navazuje na diskurz o herezi u středověkých polemiků, kteří roli žen zdůrazňovali,<sup>14</sup> příležitostně s odkazem na ženskou lehkověrnost,<sup>15</sup> a to nikoli nutně proto, že by ženy opravdu v těchto hnutích hrály ve srovnání s muži zvlášť důležitou roli, ale prostě proto, že potlačování skutečně aktivní a nezávislé účasti žen na kultu a kázání bylo někdy v oficiálním křesťanství natolik výrazné, že při srovnání s ním mohlo jít o velmi viditelný, a tedy jednoduše napadnutelný rys „hereze“. Další obtíží je, že badatelé obvykle zůstávají u potvrzení významu žen a nepředkládají

---

s. 75–152 (*Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935); GIOVANNI GONNET, *La femme dans les mouvements paupéro-évangéliques du bas Moyen Âge (notamment chez les Vaudois)*, *Heresis* 1994, č. 22, s. 27–41; SHANNON McSHEFFREY, *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420–1530*, Philadelphia 1995; PETER BILLER, *The Preaching of the Waldensian Sisters*, *Heresis* 1999, č. 30, s. 137–168.

<sup>12</sup> Označení „herezi dobrých lidí“ prosazuje Julien Théry ve snaze poukázat na manipulativní povahu termínu „katar“ jako výsledku polemické konstrukce hereze a ve snaze vystihnout rozpor inkvizičních pramenů, které převrstvují podporu „dobrých lidí“ ideou hereze – J. THÉRY, *L'hérésie des bons hommes: Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII<sup>e</sup> – début du XIV<sup>e</sup> siècle)?*, s. 97–98. K postavení žen v katarských skupinách srov. GOTTFRIED KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin 1962; TÝŽ, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, *Studií medievali* 5–2/1964, s. 741–774; MALCOLM BARBER, *Women and Catharism*, *Reading Medieval Studies* 3/1977, s. 45–62; RICHARD ABELS, ELLEN HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, *Mediaeval Studies* 41/1979, s. 215–251; PETER SEGL, *Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie*, in: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, (edd.) Peter Dinzelsbacher, Dieter R. Bauer, Köln–Wien 1988, s. 99–116; ANNE BRENON, *Les femmes cathares*, Paris 1992; URTE BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, Freiburg–Basel–Wien 1993; DANIELA MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition: Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerinnen*, Mainz 1996; PETER BILLER, *Cathars and Material Women*, in: *Medieval Theology and the Natural Body*, (edd.) Peter Biller, Alastair J. Minnis, Woodbridge 1997; ANNE BRENON, *The Voice of the Good Women: An Essay on the Pastoral and Sacerdotal Role of Women in the Cathar Church*, in: *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, (edd.) Beverly Mayne Kienzle, Pamela J. Walker, Berkeley 1998, s. 114–133; GWENDOLINE HANCKE, *Femmes et féminité d'après le registre de Jacques Fournier*, in: *Autour de Montailou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, (ed.) Emmanuel Le Roy Ladurie, Castelnau la Chapelle 2001, s. 157–166; DANIELA MÜLLER, *Femmes devant l'Inquisition*, in: *Autour de Montailou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, s. 167–184; GWENDOLINE HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, in: *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, (ed.) Martin Aurell, Cahors 2005, s. 289–309; IRENE BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento*, *Storia delle donne* 2/2006, s. 243–266.

<sup>13</sup> Srov. přehled starší historiografie u I. BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento*, s. 244–247.

<sup>14</sup> Srov. například PL CLXXXII, col. 679–680; LIEVEN VAN ACKER (ed.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Turnhout 1991, díl 1, s. 41–42. Srov. A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 84.

<sup>15</sup> K přerůstání této polemické narace do historické teorie srov. R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 219.

žádnou jeho koherentní teorii.<sup>16</sup> Konečně je třeba poukázat na to, že v bádání zcela převažuje narativní přístup. Statistické zhodnocení významu žen v disidentských hnutích zůstává naprosto menšinovou záležitostí,<sup>17</sup> spíše se postupuje tak, že se konstatuje značný význam žen a dokládá se jednotlivými nahodilými příklady z pramenů.<sup>18</sup>

Tato studie se ale zaměří nikoli na tyto otázky nebo na celkové uchopení a zhodnocení významu žen a jejich náboženských aspirací pro „herezi dobrých lidí“, nýbrž na velmi úzký výsek tematiky, konkrétně na roli žen v působení skupinky kolem bratří Autierových a na to, jak ženy reagovaly – ať už příznivě či odmítavě – na jejich učení a praxi. Půjde tedy o určitou lokální a vědomě narativní sondu do ženské zbožnosti na počátku 14. století na základě dochovaných inkvizičních registrů.<sup>19</sup>

Tento typ pramenů má svá specifika a pochopitelně i svá omezení. V první řadě je třeba podtrhnout běžnou, v tomto případě ale zcela konkrétně doložitelnou situaci: během času se většina inkvizičních záznamů ztratila (zčásti již ve středověku, ale z většiny až během 16.–18. století).<sup>20</sup> Významnější obtíž však spočívá ve způsobu výběru dat, na němž jsou inkviziční registry založeny. Jejich živost občas svádí k záměně obsahu výpovědi s autentickou, bezprostřední realitou každodenního života, fakticky však zobrazují jen úzký výsek skutečnosti – ten, který přitahoval pozornost inkvizitorů.<sup>21</sup> Ti neměli například žádný důvod zkoumat, natožpak systematicky zaznamenávat účast podporovatelek disidentů na běžném kultu či jejich „nezávadné“ almužny, zato však pečlivě zapisovali to, co považovali za přečiny, například obdarovávání dobrých lidí a účast na jejich obřadech. Inkviziční perspektiva tedy mimo jiné vychyluje rovnováhu ve prospěch disidentských aktivit, což značně omezuje možnosti zobecnění. Přesto

<sup>16</sup> Srov. R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 215–216. Uvedení autoři poukazují na to, že takovou teorii formuloval až Gottfried Koch, který interpretoval předpokládané vysoké zastoupení žen ve středověkých disidentských hnutích v marxistické perspektivě jako výraz snahy utlačované třídy o emancipaci – srov. G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, s. 748, 773–774. J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 1–2 vidí určitě „rebelství“ žen proti víře mužů jako eventuálně schůdný výklad, poukazuje však na to, že jeho toulouská dokumentace v ničem nepodporuje identifikaci jakýchkoli konkrétních „tříd“ (včetně žen), jež by byly zvláště úzce zapojeny do hereze.

<sup>17</sup> Jedinou důkladnou studii založenou na statistických údajích představuje R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 215–251.

<sup>18</sup> V tomto směru je určitou výzvou k metodologické reflexi východisko Anne Brenonové: „Nebudu se snažit prokázat, že ženy hrály zásadní úlohu v šíření a udržování hereze, ani že někteří autoři roli žen troufale nadhodnocují. Co se mne týče, nechci prokázat nic, nemám co. Pokusím se prostě jen otevřít jedno okno.“ – A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 60–61.

<sup>19</sup> K ženské spiritualitě pozdního středověku v inkvizičních dokumentech srov. odlišně zaměřenou knihu DYAN ELLIOTT, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton–Oxford 2004.

<sup>20</sup> Srov. GABRIELE ZANELLA (ed.), *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Roma 1986, s. 58, 90; ALEXANDRE-CHARLES GERMAIN, *Inventaire inédit concernant les archives de l'Inquisition de Carcassonne*, Mémoires de la Société archéologique de Montpellier 4/1855, s. 287–308; JEAN BENOIST, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, Paris 1691, díl 1, s. 44–45, 271; JEAN DUVERNOY, *Registre de Bernard de Caux, Pamiers, 1246–1247*, Bulletin de la Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts 1990 (samostatná příloha), s. 8; JULIEN ROCHE, *Une Église cathare: L'évêché du Carcassès (Carcassonne – Béziers – Narbonne)*, Cahors 2005, s. 355–356.

<sup>21</sup> Srov. J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 20; JOHN H. ARNOLD, *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia 2001, s. 4, 114–115; I. BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catari in Linguadoca nel primo Trecento*, s. 250.

však inkviziční registry obsahují velmi konkrétní a zajímavý materiál a skutečně umožňují nahlédnout do zlomků ženských osudů.

„Hereze dobrých lidí“ ženám nabízela dvě odlišné pozice: žena mohla dobré lidi jen podporovat, typicky almužnami a účastí na jejich obřadech, nebo se mohla zavázat k přísné askezi a sama vstoupit mezi „dobré ženy“, v zásadě mnišky, jejichž způsob života není bez podobnosti se způsobem života bekyň na severu.<sup>22</sup> Určitou analogii lze spatřovat i ve skutečnosti, že dobré ženy někdy žily ve speciálních řádových domech, jindy naopak u své původní rodiny.<sup>23</sup>

Instituce řeholního života dobrých žen nevychází zřejmě ani tak z nějaké inherentní přitažlivosti hereze pro ženy, jako spíš ze skutečnosti, která ukazuje rozvoj hereze v jihozápadní Francii v nových souvislostech: historikové shodně konstatují, že zde byl v dané době jen nepatrný počet ženských klášterů, a to jak v absolutních číslech, tak vzhledem k jiným oblastem.<sup>24</sup> Náboženské aspirace zdejších žen proto celkem zákonitě nacházely svůj výraz v komunitách působících mimo úzký rámec vymezený oficiální církevní organizací.<sup>25</sup>

Dobré ženy nikdy nezastávaly v nesouhlasících společenstvích žádný vyšší postavení: mezi zmínkami o úřadu heretických jáhnů, biskupů, „synů“ či „vysvěcených“ (*ordinati*) se ani jediná netýká ženy.<sup>26</sup> Nejvyšším postavením, kterého mohla dobrá křesťanka dosáhnout, bylo postavení představené ženského řeholního domu.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, s. 750.

<sup>23</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 230; LUTZ KAELBER, *Sociological Explanations of Cathar Success and Tenacity in Languedoc: A New Perspective Focusing on the „Houses of Heretics“*, *Heresis* 2003, č. 38, s. 46. Tyto domy vznikaly často díky osobnímu rozhodnutí některé šlechtičny stát se dobrou křesťankou – A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 129, 134.

<sup>24</sup> ELISABETH MAGNOU-NORTIER, *Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse 1988 (*Cahiers de Fanjeaux* 23), s. 193; MARIE-HUMBERT VICAIRE, *L'action de saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, s. 225. Situaci nejlépe ilustruje chronologicky členěný katalog ženských řeholních komunit, který sestavil PIERRE-ROGER GAUSSIN, *Les communautés féminines dans l'espace languedocien de la fin du XI<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> s.*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, s. 299–332.

<sup>25</sup> Srov. H. GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages*, s. 77–78; M.-H. VICAIRE, *L'action de saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc*, s. 228. O podobném problému s ženami toužícími po řeholním životě v Porýní ve 12. století píše U. BRUNN, *Des contestataires aux „cathares“: Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, s. 115–116, 185–186. Vnučuje se otázka, zda všechny „katarčky“ z těchto řeholních domů skutečně zastávaly věrouku, kterou polemikové „katarské sektě“ připisují. Již samotné nedostatečné možnosti kontroly, palčivě pocíťované církevní hierarchii, mohly stačit k tomu, aby se tato společenství stala předmětem protikacířských zákroků a aby na ně byly aplikovány polemické stereotypy.

<sup>26</sup> Srov. G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 307; I. BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento*, s. 246. Kompromisní formulace J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 44, která připouští možnost, že během vývoje jihozápadofrancouzské disidence existovalo několik málo jáhenek, nemá v pramenech žádnou oporu. Osvědčuje se zde závěr Maxe Webera, že víra v principiální rovnost mužů a žen vůbec nemusí znamenat rovnoměrné rozdělení duchovních úřadů – MAX WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 217–218.

<sup>27</sup> JEAN DUVERNOY (ed.), *Le dossier de Montségur: Interrogatoires d'Inquisition 1242–1247, édition latine*, Carcassonne 1998, s. 39; TÝŽ, *Le catharisme*, díl 1: *La religion des cathares*, Toulouse 1976, s. 236.



Dobré křesťanky však skutečně vykonávaly některé náboženské činnosti, jež byly ženám v oficiálním náboženství odepřeny,<sup>28</sup> v první řadě aktivní kultické úkony. Typickým obřadem bylo žehnání a lámání chleba před každým jídlem.<sup>29</sup> Lze předpokládat, že si ženy žijící v rádrových domech žehnaly chléb samy zcela běžně.

Problematičtější je zhodnocení účasti žen na udílení disidentského křtu vzkládáním rukou, tzv. consolamenta, jež bylo nejdůležitějším rituálem „dobrých lidí“, a ten, kdo je přijal, musel napříště zachovávat přísné stravovací a mravní zásady (nejist maso a mléčné výrobky, pravidelně se v určenou dobu modlit, vyhýbat se sexu, nelhat, nepřisahat apod.). Texty se shodují, že i žena může udělit platné consolamentum. Rainer Sacconi, kacíř a posléze inkvizitor, ve své *Sumě o katarrech a leonistech čili Lyonských chudých* roku 1250 uvádí: „Toto vzkládání ruky udělejí přinejmenším dva, a nejen jejich představení, ale i obyčejní, a v nouzi i katarky.“<sup>30</sup> Stejně tak protikacířská polemika citovaná obvykle jako *Opusculum Ermengaudi*, jež vznikla zřejmě mezi léty 1210–1220, tvrdí, že consolamentum udílí „ti, kdo se nazývají ‚vysvěcenými‘. Kdyby snad nebyli v dosahu, postačí ti, kteří se označují za ‚consolované‘. A pokud nejsou přítomni muži, udělí consolamentum ženy, avšak jedině nemocným.“<sup>31</sup> Také Vilém Belibasta, jenž byl přímo členem skupinky kolem bratří Autierových, podle svědectví Arnolda Sicra kázal, že Syn boží předal apoštolům moc udílet křest vzkládáním rukou, a odpouštět tak hříchy, přičemž tato moc přechází „prostřednictvím rukou dobrých mužů k dobrým mužům a prostřednictvím rukou dobrých žen k dobrým ženám, jelikož, jak uvedl, dobré ženy jsou rovnocenné s dobrými muži, mají tuto moc a mohou přijímat umírající muže a ženy, ač jen tehdy, když nejsou přítomni dobří muži. A ti, které přijmou dobré ženy, jsou spaseni stejně jako ti, které přijmou dobří muži.“<sup>32</sup>

Consolamentum udělené ženou bylo tedy teoreticky stejně platné jako consolamentum udělené mužem, avšak dobré ženy je udílely jedině v případě, že nebyl přítomen žádný dobrý muž. Tato norma se v praxi přísně dodržovala, jak mimo veškerou pochybnost potvrzují inkviziční záznamy: ze stovek consolament, která zachycují inkviziční prameny k jihozápadní Francii, je udělení ženou dosvědčeno všeho všudy ve třech případech.<sup>33</sup> Dokonce i žena, která se vyučila ve víře v některém řeholním domě dobrých křesťanek, přijímala consolamentum od dobrého muže, nikoli od představené společnosti, v němž celé roky žila.<sup>34</sup> Tuto praxi lze tedy přirovnat k udělení katolického křtu ženou v případě nouze a rozhodně nedokládá zvlášť revoluční přístup k ženám. Víra v principiální rovnost mužů a žen<sup>35</sup> a přesvědčení, že jejich rozdílnost spočívá výhradně

<sup>28</sup> JOHN HINE MUNDY, *The Repression of Catharism at Toulouse: The Royal Diploma of 1279*, Toronto 1985, s. 62.

<sup>29</sup> Srov. JEAN DUVERNOY (ed.), *Le manuscrit 609 de la bibliothèque municipale de Toulouse*, [http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609\\_b.pdf](http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609_b.pdf), srpen 2002, s. 417.

<sup>30</sup> FRANJO ŠANJEK (ed.), *Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis*, Archivum Fratrum Praedicatorum 44/1974, s. 44. Srov. též ANTOINE DONDAINE (ed.), *La hiérarchie cathare en Italie*, díl 2: *Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie*, Archivum Fratrum Praedicatorum 20/1950, s. 313.

<sup>31</sup> PL CCIV, col. 1262.

<sup>32</sup> JEAN DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, díl 2, s. 50.

<sup>33</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 227; J. DUVERNOY, *Le catharisme*, díl 1: *La religion des cathares*, s. 163; A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 50.

<sup>34</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 227.

<sup>35</sup> Ta byla charakteristická i pro oficiální katolickou ideologii – J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 41.

v tělech, dobrým mužům nebránila v přijetí typicky mnišského pohledu na ženu jako na zdroj pokušení.<sup>36</sup> Vilém Belibasta podle ovčáka Petra Mauryho o „ženách říkal, že mezi dušemi mužů a žen není rozdíl; rozdíl vytvořil v tělech Satan, pán tohoto světa, i když se tak stalo z vůle svatého Otce“,<sup>37</sup> zároveň však tvrdil, že jelikož byla jednou z příčin pádu andělů krásná žena přivedená ďáblem do nebe, Bůh se zařekl, že žádná žena do jeho království nev kročí. Jestliže tedy zemře žena, která má „pochopení dobra“, promění se po smrti v muže a do nebe se odebere v mužské podobě.<sup>38</sup>

Velký význam badatelé připisují kázání dobrých žen,<sup>39</sup> už proto, že v oficiální ideologii bylo ženám kázání zapovězeno (v Gratiánově dekretu, dekretálech Řehoře IX. a jinde).<sup>40</sup> Odkazy na ženské kázání<sup>41</sup> se v literatuře užívají převážně ilustrativním způsobem, jako doklady, že „katarské ženy kázaly“. Skutečnost byla o dost skromnější. Richard Abels a Ellen Harrisonová napočítali ve svém hlavním prameni (Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 609) mezi 1 435 zachycenými setkáními s dobrými ženami všeho všudy dvanáct, kde dobré ženy proslovily kázání; z 318 zmíněných dobrých žen je kázání doloženo jen u jedenácti.<sup>42</sup> Gwendoline Hanckeová v tomto rukopise napočítala jen o málo více zmínek, konkrétně osmnáct, a ve všech inkvizičních záznamech jich celkem našla devětatřicet.<sup>43</sup> Arnolda z Lamothe, která podrobně vypovídala o své triadvacetileté činnosti dobré křesťanky, se zmínila jen o jediném svém kázání. Naopak je těžké najít dobrého muže, který by nekázal.<sup>44</sup> Julien Roche, který pečlivě prostudoval dochovanou dokumentaci, uzavřel, že v Carcassonsku není po celou dobu vývoje katarství dosvědčeno ani jedno ženské kázání.<sup>45</sup> Tento jev byl tedy jednoznačně menšinový. Vystává zde navíc jistý problém s inkviziční terminologií: to, co inkvizitoři v souvis-

<sup>36</sup> G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, s. 758; A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 63; U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 52–53.

<sup>37</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, díl 3, s. 201.

<sup>38</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, díl 2, s. 34–35. Aniž by se dala prokázat jakákoli genetická souvislost, není bez zajímavosti, že se podobné myšlenky objevovaly i v jiných křesťanských proudech – srov. *Tomášovo evangelium*, log. 114 – JAN A. DUS, PETR POKORNÝ (edd.), *Novozákonní apokryfy*, díl 1: *Neznámá evangelia*, Praha 2001, s. 152; MILOŠ DOSTÁL, *Traktát „Sestra Katrei“ čili „O duchovní deceř zповědníkové“: Svědectví heretického proudu v porýnské mystice pozdního středověku*, *Religio: Revue pro religionistiku* 11–2/2003, s. 278.

<sup>39</sup> Například G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 289–309.

<sup>40</sup> G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 289.

<sup>41</sup> Lze zde pominout známou epizodu, podle níž se měla jistá sestra Rajmunda Rogera, hraběte z Foix, obvykle ztotožňovaná s Esclarmundou z Foix, v Pamiers roku 1207 během učené disputace zastat kacířů a být katolíky odkázána do patřičných mezí, konkrétně k přadenu – JEAN DUVERNOY (ed.), *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, Paris 1976, s. 48. Tento příběh sice v literatuře velmi často slouží jako doklad vyššího postavení žen u „katarů“ než v majoritní společnosti (například D. MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition: Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerinnen*, s. 62–63), jde však spíše o oblíbené historiografické exemplum než o údaj s jakoukoli vypovídací hodnotou. Před úskalími zobecňování z tohoto líčení, které ostatně může být již v prameni exemplum bez historického základu, varují R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 228.

<sup>42</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 228.

<sup>43</sup> G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 291–292 (soupis s přesnými odkazy s. 309).

<sup>44</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 228.

<sup>45</sup> J. ROCHE, *Une Église cathare: L'évêché du Carcassès (Carcassonne – Béziers – Narbonne)*, s. 303.

losti s dobrými ženami nazývají *predicatio*, mohlo mít i podobu méně formálního napomenutí k mravnému životu, tedy něčeho, co by například u ortodoxních jeptišek nikdy za *predicatio* označeno nebylo, a to prostě proto, že v těchto případech působily jiné narativní stereotypy.

Téma ženského kázání lze dále zpřesnit dvěma otázkami: jaké ženy kázaly a komu kázaly. Gottfried Koch pod vlivem své marxistické orientace míní, že dobré ženy, které kázaly, pocházely většinou z řad drobné šlechty.<sup>46</sup> Gwendoline Hanckeová však toto mínění vyvrátila: poukázala na to, že o původu dobrých žen, které kázaly, většinou není vůbec nic známo, a tam, kde údaje dostupné jsou, je poměr urozených a neurozených zhruba 1 : 1.<sup>47</sup> Ženy kázaly převážně (byť nejen) ženskému obecenstvu,<sup>48</sup> jak je patrné už z toho, že se o ženském kázání před inkvizicí zmiňují v 80 % případů ženy.<sup>49</sup>

Celkově lze říci, že dobré ženy plnily obřadní a kazatelské funkce velmi zřídka. Teoreticky se těšily vyššímu postavení než jeptišky a dílčím způsobem porušovaly dobové genderové normy, nelze však prokázat, že by se jejich status od statusu jeptišek zvlášť výrazně lišil i v praxi.<sup>50</sup> Rituály a kázání v ženských domech většinou zastávali dobří muži, v pramenech někdy titulováni jako jáhni<sup>51</sup> – zřejmě s výjimkou lámání chleba, které se odehrávalo příliš často, než aby bylo možné vždy zajistit mužskou přítomnost. Disidentské mnišství celkově odráží dobové trendy v katolickém mnišství,<sup>52</sup> a to samé platí i o porušování genderových norem. Nejde o nic inherentně kacířského: objevuje se vedle dobrých žen i u nejrůznějších kajícnic, u raných minoritek, které nežily v klauzuře, a dokonce se někdy věnovaly kázání, a obecně u žen, které odešly od rodiny, aby se věnovaly samostatné náboženské dráze.<sup>53</sup>

Instituce dobrých žen v jihozápadní Francii kolem poloviny 13. století pod tlakem perzekuce vymizela. Na počátku 14. století je zde dosvědčena jen jediná dobrá křesťanka, Auda Bourrellová z Limoges, která užívala řeholní jméno Jakuba. Velkou část života strávila v Lombardii, kde také přijala consolamentum. Do Languedoku se vrátila s dobrým mužem Filipem z Alayraku a kázala v domech věřících v Toulouse, avšak brzy onemocněla, vstoupila do endury a zemřela (zřejmě v roce 1307).<sup>54</sup>

Na počátku 14. století se tedy v jihozápadní Francii nadále udržovala vzpomínka na dobré ženy a teoreticky stále existovala možnost zvolit tuto náboženskou dráhu a přijmout role, jež tradičně skýtala, avšak situace se velmi lišila od té, jež panovala počátkem 13. století: existence disidentských řádových domů byla znemožněna důsledným inkvizičním dohledem nad celou oblastí a život dobrých lidí charakterizovalo skrývání

<sup>46</sup> G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, s. 771.

<sup>47</sup> Srov. G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 298.

<sup>48</sup> A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 13, 213–214; G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 305.

<sup>49</sup> G. HANCKE, *La prédication féminine chez les cathares*, s. 305.

<sup>50</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 219. Srov. J.-L. BIGET, *Réflexions sur „l'hérésie“ dans le Midi de la France au Moyen Âge*, s. 68.

<sup>51</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 232.

<sup>52</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 231.

<sup>53</sup> CAROL LANSING, *Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York–Oxford 1998, s. 12, 119–120.

<sup>54</sup> A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308–1309*, díl 1, s. 480. Srov. R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 240.

a neustálé přesuny. Ženy se na tento způsob života nemohly dost dobře adaptovat, jelikož cestující ženy byly zranitelnější – budily daleko víc pozornosti a podezření.<sup>55</sup> Nastal čas žen, které nevstoupily do disidentské verze řeholního života, avšak přetrvávání podzemní církve dobrých mužů podporovaly. S tím nepochybně souvisí nárůst podílu žen mezi těmi, kdo přijali consolamentum až na smrtelné posteli. Na počátku 14. století lze dokonce vypořádat, že ženy hrály v podpoře disidence aktivnější roli než dříve.<sup>56</sup>

### Ženská zátíží

V inkvizičních registrech se zachovalo mnoho výjevů z každodenního života těch, kdo přicházeli do styku s disidenty ze skupinky kolem Petra a Viléma Autierových. Ženská zbožnost tak, jak ji podávají jihozápadofrancouzské inkviziční materiály z počátku 14. století, by se dala ilustrovat na třech tematických okruzích: prvním je zbožnost ve víru všedních činností, druhým jsou pozitivní ohlasy žen na asketické zvyklosti dobrých mužů a konečně třetím jsou „vzpoury“ žen proti dobrým mužům tam, kde se jejich zásady obracely ve jméno protisvětské doktríny jaksi „proti životu“.

Zbožnost samozřejmě měla svá výsadní místa, jež běžná podporovatelka dobrých mužů rozhodně nevynechávala, v prvé řadě kostel. Zbožnost však nechyběla ani uprostřed každodenního shonu. Například chudá mladá vdova Bruna Pourcelová, nemanželská dcera dobrého křesťana Prady Taverneira, před inkvizicí podrobně hovořila o tom, jak ji Alazaicis a sám Pradas Taverneir v Montaillou obraceli na herezi. Jednou ji Alazaicis zavedla k sobě domů a Bruna tam spatřila svého otce, v té době již dobrého křesťana. Pradas vyzval Alazaicis, aby Bruně vysvětlila, jak se provádí obřadní úklona dobrým křesťanům (tzv. *melioramentum*, pokleknutí a položení rukou až na zem a sklonění hlavy k rukám s prosbou o přímluvu u Boha). Alazaicis Brunu během úklony přesnými pokyny vedla. Když pak Bruna vyšla ven, Alazaicis ji dohnala a přinesla jí dva kusy chleba, malý pro Brunu a větší pro jejího syna. Když Bruna svůj díl snědla, Alazaicis jí oznámila, že jí ten chléb posílá Pradas (šlo tedy o pozeňnaný chléb). To Brunu vyvedlo z míry a litovala, že chléb snědla. „Když, jak uvedla, rozhněvaná odcházela, Alazaicis jí řekla: ‚Proč jsi rozzlobená z toho, co se stalo? Vždyť tvůj otec a lidé z jeho sekty jsou dobří a svatí lidé a ti, kdo se jediní drží správné víry a mohou spasit duše, a to mohou jen oni, a člověk může dosáhnout spásy jedině tak, že je přijat do jejich sekty a víry. Nelžou, nic nezabíjejí a nejedí maso.‘ Pak jí Alazaicis řekla: ‚Nevěříš tomu? Řekni, že tomu věříš!‘ A tehdy odpověděla, že tomu věří. A opravdu tomu tenkrát v nitru věřila, ale poté, ještě než vyšly z Alazaicidina dvorku, o tom znovu začala uvažovat a, jak uvedla, řekla Alazaicis: ‚A jak mohou tihle lidé, kteří se neustále skrývají, spasit duše?‘ Alazaicis jí odpověděla: ‚Jak můžeš takhle mluvit? Nesmíš říkat o těchto dobrých lidech nic zlého, když už ses jim poklonila.‘ Po těch slovech se s Alazaicis rozešla a šla domů.“<sup>57</sup>

Další přesvědčování přišlo posléze, opět uprostřed všedních činností: „Dále řekla, že jindy sama od sebe přišla příst do domu zmíněné Alazaicis, a když vstoupila dovnitř,

<sup>55</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 238.

<sup>56</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 246–247, 249.

<sup>57</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*, díl 1, s. 382–383.

posadily se s Alazaicis k ohni. Poté, co tam chvíli seděly, z komory vyšel kacíř Pradas Taverneur a posadil se k ohni na jinou lavici. Když přišel, povstaly před ním. Poté, co se posadil, je běžným způsobem pozdravil a řekl jim, aby se s ním posadily, což taky udělaly. Tu řekl kacíř přítomné vypovídající: „Proč nevěříš mně a slovům, která říkám?“ Ona odpověděla, že se bojí, aby ji kvůli tomu nepotkalo něco zlého. On odvětil, že ji spíš potká jen samé dobro a že žádné zlo nevzejde z toho, když přijme jejich víru, protože, jak uvedl, jejich víra je dobrá a ti, kdo chtějí, jsou v ní spaseni. Kacíř také říkal, že jsou svatí a dobří a pro Boha snášejí mnoho zlého, a také že to, co kněz pozdvihuje při svátosti oltářní, není nic jiného než chléb a víno. Říkal také, že pokud nějaký muž či žena spáchala velké a rozličné špatnosti a je před smrtí přijata do jejich víry a sekty, nebude spasena, pokud však velké špatnosti nespáchala, je spasena, když je jimi přijata. [...] Na dotaz, zda těmto kacířským článkům tehdy věřila, odpověděla, že ano.<sup>58</sup>

Nemajetná Bruna si často vypomáhala drobnými krádežemi. Vzhledem k tomu, že se Pradas právě skrýval v Montailou a bylo možné na něj v některém domě narazit i v době, kdy byli jinak všichni pryč, svou dceru několikrát při krádeži přistihl a napomenul ji: „Dále řekla, že v onom čase, když Bernard Riba sklízel řepu, nosil ji ke svému domu a odkládal ji nebo ji nechal odkládat v podloubí, přišla toho dne čtyřikrát s ošatkou, aby si řepy nabrala. Pokaždé natrefila na zmíněného kacíře, který se v tom domě skrýval, a vždy, když přišla, otevřel na skulinku dveře domu, a když ji viděl, řekl: ‚Co si berete tu řepu?‘ Ona odpovídala, že si ji bere, aby ji uvařila a dala svým dětem. Kacíř jí vyčítal, že jedná špatně, když si tu řepu bere bez vědomí obyvatel toho domu. Když pak přišel Bernardův syn Pons Riba, řekla mu, že si nabrala z jeho řepy, a on jí odpověděl, že mu to nevadí.“<sup>59</sup>

„Dále uvedla, že někdy v té době zadělala na chléb a chtěla ho upéct v peci v Alazaidině domě, a když přinesla chléb k peci, spatřila v tom domě zmíněného kacíře, jak sedí na lavici. A protože tam nebyl nikdo jiný, kdo by jí pomohl položit chléb, který nesla, kacíř přišel, a když ji viděl, pomohl jí položit chléb, který nesla. Tu jí začal domlouvát, aby nikomu neříkala ani nedělala nic zlého, aby si nebrala nic, co patří jinému, protože je to hřích a tomu, komu to bere, se to nelíbí, ‚stejně jako tobě, když si někdo bral z tvého‘, a aby nikomu nečinila zlo, nýbrž dobro, pokud může, a aby mu [tj. Pradovi] věřila.“<sup>60</sup>

Brunin příklon k herezi (z větší části nedobrovolný) nebyl výsledkem silného náboženského zážitku v působivých kulisách, nýbrž výsledkem krátkých přesvědčování a napomenutí k dobrému životu uprostřed zcela profánních činností. Právě tak se často předávala „hereze dobrých lidí“: prostřednictvím setkání a krátkých promluv, jež se většinou vůbec netýkala dualismu a odehrávala se leckdy ve víru všedního dne, při práci či v krátké přestávce.<sup>61</sup>

Podobně Vilemína Benetová vypovídá, že jednou přišla k Belotovým a v podkroví spatřila dobrého křesťana Viléma Autiera, jak káže Mengardě Clerguové a Vilemině

<sup>58</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, 386–387.

<sup>59</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 385–386.

<sup>60</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 386.

<sup>61</sup> Srov. U. BEJICK, *Die Katharerrinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 57–59.

Belotové, které ho v kleče poslouchaly. „Kacíř kázal a přítomná vypovídající před ním také poklekla a poslouchala jeho kázání. Zůstala tak, dokud kázání neskončilo. Toto kázání se týkalo bludů kacířů, avšak nevzpomíná si, jakých bludů, kromě toho, že ho tehdy slyšela říkat, že on a lidé z jeho sekty dokáží spasit duše. Když bylo kázání u konce, přítomná vypovídající, Vilemína a Mengarda kacíře adorovaly po heretickém způsobu s trojím ‚Požehnejte, dobrý křesťane, prostě za nás Boha‘, na což kacíř odpovídal: ‚Bůh vám žehnej a přived’ vás k dobrému konci.‘ A slyšela a viděla, jak se Mengarda dohodla s kacířem, že pokud by na smrt onemocněla, chce být přijata do kacířovy víry a sekty. Neviděla, že by kacíř dal jí či zmíněným ženám chléb, který by požehnal, ani že by tyto ženy daly něco kacířovi, protože, jak uvedla, po uvedení adorování a domluvě ihned vyšla z podkrovní místnosti, protože se jejich volí vrátili z orby a šla je zavít.“<sup>62</sup>

Na dobrých lidech ženy fascinoval zejména jejich odříkavý život, nikoli jejich nauka. Podle právě citovaného úryvku si Vilemína Benetová ani nepamatovala, o čem vlastně kacíř kázal: důležitá byla samotná jeho duchovní autorita. Oficiální ideologie sice začínala být během 13. a na počátku 14. století ohledně ideálu apoštolského života (*vita apostolica*) daleko opatrnější než dříve, avšak na věřící nadále silně působil – obdivovali ty, kdo dokázali „všechno opustit a jít za Kristem“. Když Rajmund Roselli přemlouval Beatrix z Planissoles, po které toužil, aby s ním odešla za dobrými lidmi do Lombardie, pověděl jí příběh o tom, jak šlechtičny Alesta a Serena z Châteauverdun odešly z domova, aby se staly dobrými křesťankami. Tento příběh, vyprávěný za velmi konkrétním účelem přesvědčit Beatrix k útěku od manžela, má jistě k osudům historické Alesty a Sereny, žijících o půl století dříve, hodně daleko,<sup>63</sup> je ale zajímavý jako příklad nadšení pro askezi, ideál vzdání se světa a rodiny a vstupu mezi dobré lidi. Rajmund vedle dalších podrobností říkal: „Když jedna ze zmíněných dvou žen chtěla odejít ze svého domu v Châteauverdun, měla děťátko v kolébce. Chtěla je ještě před odchodem vidět, a když je viděla, políbila je a tu se dítě zasmálo. Jen začala vycházet z místnosti, kde dítě leželo, hned se k němu zase vrátila a dítě se (znovu) začalo smát, a to se opakovalo pořád dál, takže nemohla dítě opustit. Když to viděla, řekla své služce, aby dítě odnesla z domu, což se také stalo, a takto odešla.“<sup>64</sup>

Alazaicis Ademarová vypovídá, že se jistě Rajmundy zeptala: „Jak to, že Vilém [Autier] takto opustil manželku, děti a to, co měl, když měl tak krásnou manželku a dala mu děti a byl tak bohatý a žil ve velkém přepychu, zatímco teď se skrývá a neodvažuje se ani otevřeně chodit po kraji?“ Rajmunda jí odpověděla, že Vilém opustil svět a vydal se po cestě boží a drží se jen jí, nepožívá maso, sádlo, vejce, sýr ani mléko, postí se o chlebu a vodě každý rok třikrát čtyřicet dní a každý týden tři dny, žije ctnostně, nedotýká se žen, nelže, nezabíjí nic živého a snaší mnoho pronásledování pro Boha. A má moc s božím přispěním spasit duše, jako ji měli apoštolové.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 477-478.

<sup>63</sup> Srov. J. DUVERNOY, *Registre de Bernard de Caux, Pamiers, 1246-1247*, s. 52-53, pozn. 1. Autentická Serenina výpověď před Bernardem z Caux – velmi stručná a zdaleka ne tak barvitá jako Rajmundovo líčení – se dochovala v *Registru HHH carcassonské inkvizice* (Paris, Bibliothèque nationale, fonds Doat, sv. 24): J. DUVERNOY, *Registre de Bernard de Caux, Pamiers, 1246-1247*, s. 52-54.

<sup>64</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 221.

<sup>65</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 313.

Skutečnost, že se dobří lidé vzdali světa a „nedotýkají se žen“, ženy samotné uchvalovala asi ještě víc než muže a motivovala je mimo jiné k obdarovávání dobrých lidí almužnami, bez kterých by Autierova skupinka nemohla fungovat.

Avšak protisvětské zaměření dobrých lidí nebudilo jen obdiv, nýbrž velmi často i nesouhlas žen. Z dochované dokumentace se zdá, že některé ženy byly velmi citlivé na situace, kde toto protisvětské zaměření opouštělo oblast nauky a konkrétním způsobem zasahovalo do života i proti životu. Tato citlivost se projevovala jmenovitě v souvislosti s tzv. endurou – absolutním půstem, jež dobří lidé ukládali umírajícím, kteří přijali consolamentum, a bylo žádoucí, aby ve stavu bez hříchu v dohledné době zesnuli.

Výpověď Bruny Pourcelové zachycuje neúspěšný pokus o přerušení endury Na Roquy z Montailou. Na Roquu „přinesli do jejího [tzn. Brunina] domu a řekli jí, aby jí už nedávala nic k jídlu ani k pití, poněvadž se to nesmí. Uvedenou noc přítomná vypovídající probděla u Roquy s Rixendou a zesnulou Alazaicis Peliceriovou a často Roquu prosily, aby s nimi promluvila, což ona ale nechtěla udělat. Chtěla jí také dát slaný vepřový vývar, ale nemohly jí otevřít pusu. Dokonce i když jí chtěly otevřít pusu, aby jí daly pít, ještě víc pusy svírala. V tomto stavu zůstala dva dny a dvě noci a třetí noci za svítání zemřela.“<sup>66</sup>

Přerušení endury bylo naopak úspěšné v případě Galhardy Escauneirové. Sibyla Peirová uvádí, že „ji zašla navštívit a shledala, že je v enduře, ve které vytrvala již asi týden. A když spolu přítomná vypovídající a zmíněná Galharda mluvily, řekla jí přítomná vypovídající: ‚A vy teď nebudete jíst?‘ Ona odpověděla, že by ráda jedla, ale neodvažuje se to věřícím říci, ze studu, a aby jí nepohrdli, kdyby jedla poté, co byla přijata kacířem. Ona jí odvětila: ‚Proč jim věříte a chcete se sama zabít? Není to velká hloupost a pošetilost?‘ Zmíněná Galharda odpověděla, že je, a – jak uvádí – začala požívat chléb a víno. Chléb a víno jí přinesla přítomná vypovídající a ona pojedla a napila se, a také kapustu na oleji. Stále však nechtěla požívat maso a sádlo.<sup>67</sup> A toto udělala před přítomnou vypovídající a svou dcerou Galhardou. A protože Marquesia, jiná její dcera, a Vilém Escauneir, její syn, nechtěli, aby jejich matka jedla, nýbrž aby zemřela v enduře, co nejvíc se před nimi skrývaly, když měla Galharda jíst.“<sup>68</sup>

Snad nejbarvitější je výpověď Sibyly Peirové o přerušení endury její dcery Jakuby, které Pradas Taverneir v rozporu se zásadami bratří Autierových udělil consolamentum: „Jakuba, dcera přítomné vypovídající, které ještě nebyl ani rok, byla vážně nemocná. Manžel chtěl, aby byla za každou cenu pokacířštěna. Přítomná vypovídající to manželovi odsouhlasila a z domu Rajmunda Maulena zavolali kacíře Ondřeje [jde o řeholní jméno Prady Taverneira], který v onom domě pobýval a čekal na smrt Galhardy, aby ji pokacířštil znovu, kdyby snad něčím podle měřítek kacířů zhřešila. Když heretik té noci přišel, pokacířštil zmíněné děvče, které leželo na boku, konaje mnoho úklon a pozvednutí a položiv děvčátku na hlavu knihu. Po pokacířštění nařídil, aby dívka už nedávala jíst ani pít mléko ani nic, co povstalo z těla, a aby byla, pokud bude žít, napříště živena postními pokrmy. [...] A manžel se z pokacířštění své dcery velice zaradoval a řekl, že pokud jeho dcera zemře v tomto stavu, bude z ní anděl boží a on

<sup>66</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 388.

<sup>67</sup> Rukopis má „sanguine“, Duvernoy opravuje na „sagimen“.

<sup>68</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 414.

a přítomná vypovídající nemohou své dcerce dát tolik, kolik jí dal zmíněný heretik tím, že ji pokacířštil. A když se uvedené vykonalo a proslovilo, heretik vyšel s jejím manželem a Bernardem Vitalem z domu. Když však vyšli z domu, přítomná vypovídající svou dceru nakojila, protože se nemohla dívat na to, jak uvedla, aby její dcera takhle umřela. A když se manžel vrátil, řekl přítomné vypovídající, že se musí bedlivě vystříhat toho, aby dávala dívce mléko, když byla přijata, protože by dívka došla, podle toho, co bylo řečeno, zatracení, kdyby po pokacířštění jedla či pila mléko. Ona odvětila, že po pokacířštění už holčičku nakojila, z čehož byl její manžel velmi zarmoucený a rozrušený. Petr Maury ho utěšoval, že to není jeho vina a taky že ti, kdo ještě měli být dobrými křesťany, nemohou. A Petr Maury říkal zmíněné dívce: „Špatnou matku jsi měla! I přímo přítomné vypovídající vyčítal, že je špatná matka, a říkal taky, že ženy jsou démoni. A její manžel plakal, častoval přítomnou vypovídající mnoha urážkami a vyhrožoval jí. Její manžel potom dlouho neměl rád zmíněnou dívku ani přítomnou vypovídající, dokud neuznal svou chybu. Dívka přežila ještě téměř rok a pak zemřela. Nebyla však znovu pokacířštna. Když Galharda Escauneirová slyšela, co pro svou dceru udělala, totiž že ji po pokacířštění nakojila, stala se její velkou přítelkyní a chtěla se vrátit k jedení masa, které jí přítomná vypovídající také dala, což velmi rozrušilo jak jejího manžela, tak ostatní věřící, a speciálně svrchu řečeného Petra Mauryho, který říkával: *A de la vilhassa*.<sup>69</sup> Ještě chce žít<sup>70</sup> a neznechutil se jí tenhle svět, ještě chce jíst maso. Už nebude moci udělat dobro!<sup>71</sup> Ale neříkali tato slova před Galhardou. Manžel také říkal přítomné vypovídající, ať hledí, aby neradila Galhardě něco zlého: „Sama si dělej, co chceš, ale jiného neved’ ke zlému, protože kdo má špatného souseda, tomu se špatně vede, a kdyby Galharda nebyla naše sousedka, možná by došla největšího dobra.“ To říkal, protože Galharda nezemřela v enduře.<sup>72</sup>

Podobně odmítavé stanovisko zachycuje výpověď Mengardy Buscalhové, která vypráví, jak její dvou či tříměsíční syn Petr vážně onemocněl a její švagr Vilém Buscalh jí nabídl: „Chtěla bys, abychom zavolali některého z těch dobrých lidí – to mluvil o kacířích –, aby přijal tvého syna do jejich sekty, kdyby umíral? Kdyby ho totiž přijali a on by zemřel, byl by z něj anděl boží.“ Když se ho zeptala, co by se svým chlapečkem dělala poté, co by byl přijat kacíři, Vilém jí odpověděl, že by mu už nedávala mléko ani nic jiného a nechala by ho zemřít. Když to slyšela, řekla, že v žádném případě nepřestane dávat svému chlapečkovi prs, dokud bude naživu, protože věří, že jelikož je to křesťan a nespáchal hřích, leda snad skrze ni,<sup>73</sup> tak kdyby ona o chlapečka přišla, měl by ho Bůh. [...] A uvedla, že chlapec nebyl pokacířštn, protože Vilém po těch slovech odešel.<sup>74</sup>

V těchto úryvcích muži usilují o racionální optimalizaci šancí na spásu, kdežto ženy se prostě „nemohou dívat na to, aby jejich dítě takhle umřelo“, a promyšlené mužské plány rozvracejí. Z dochované dokumentace týkající se endury se skutečně zdá, že tato praxe ženy odrazovala ve větší míře než muže – nikoli v tom smyslu, že by ženy do en-

<sup>69</sup> Okciténsky „Bába jedna!“.

<sup>70</sup> Rukopis má „venire“, Duvernoy opravuje na „vivere“.

<sup>71</sup> Zde je míněna smrt s platným consolamentem.

<sup>72</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 414–415.

<sup>73</sup> Rukopis má „non fecerat peccatum nisi de ipsi“, Duvernoy opravuje „ipsi“ na „ipsa“, pasáž však stejně zůstává nejasná.

<sup>74</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 499, srov. mírně odlišné vyličení téhož rozhovoru s. 504.



dury vstupovaly méně, nýbrž v tom smyslu, že nejvýraznější odmitavé reakce na tento projev protisvětského zaměření dobrých lidí se vyskytly právě u žen.<sup>75</sup>

### „Ta nejlepší a nejnezlomnější věřící“

Případ Sibyla den Balle je v mnoha ohledech výjimečný. Sibyla věnovala mimořádně mnoho sil a prostředků ukryvání dobrých křesťanů, organizování jejich cest či jejich přivolávání k umírajícím, kteří se rozhodli přijmout consolamentum. Ještě pozoruhodnější je, že se Sibyla narodila od naprosté většiny podporovatelů dobrých lidí před inkvizicí hereze nezřekla, třebaže věděla, že toto rozhodnutí bude znamenat upálení na hranici.

Okolnosti Sibylina příklonu k disidenci nejsou známy,<sup>76</sup> víme však alespoň tolik, že ve víře dobrých lidí nebyla vychována, nýbrž k ní konvertovala (třebaže se příznivý vztah k dobrým lidem v Sibylině rodině vyskytl již dříve, konkrétně u dědečka z matčiny strany).<sup>77</sup> Vyplývá to z formulace Petra Mauryho, že se Sibyla v určitém okamžiku „stala věřící“.<sup>78</sup>

Sibyla den Balle měla za manžela notáře Arnolda Sicra. Arnold byl horlivým zastáncem katolictví, podílel se dokonce v roce 1308 či 1309 na zatýkání obyvatel vesnice Montailou a jejich předvedení před inkvizicí.<sup>79</sup> Vilemína Mauryová a Petr Maury uved-

<sup>75</sup> Srov. I. BUENO, *Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento*, s. 259.

<sup>76</sup> U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 76.

<sup>77</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 22. Pasáž zní „mater ipsius loquentis et avus maternus eius et non pater“. Inkviziční registry často dodržují odlišení *eius* od *ipsius testis* či *ipsius loquentis*, takže by mělo patrně jít o Sibylina děda – tak úryvek vykládá například U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 76. Doložka „et non pater“ se však zase vztahuje k otci vypovídajícího (Arnolda Sicra mladšího), čímž se obsah zájmena *eius* stává spornějším. Úplnou důslednost ostatně nelze přepokládat: lze doložit mnoho výjimek z pravidla odlišování *eius* a *ipsius testis* – srov. například J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 15. Ze samotné vazby se zdá být pravděpodobnější, že se toto zájmeno vztahuje k Sibyle, ale není nemyslitelné ho vztáhnout k samotnému svědkovi, tj. Arnoldu Sicrovi mladšímu. To by pak zmíněný *avus maternus* byl Arnoldův děd z matčiny strany, tzn. Sibylin otec.

<sup>78</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 28.

<sup>79</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 170–171. Jean Duvernoy zpochybňuje, že šlo skutečně o Arnolda Sicra (*Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 171, pozn. 299), ale argumentuje jen tím, že tento údaj není odjinud znám. K mínění, že o Arnolda Sicra šlo, se naopak přiklání A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 319; MALCOLM LAMBERT, *The Cathars*, Oxford–Malden 1998, s. 257. O pouhé přepsání jednoznačně nejde: zmínka o Arnoldu Sicrovi se vyskytuje jak v úvodní formuli, tak ve vlastním zápise z výpovědi. Shoda jmen není zcela vyloučena, jelikož příjmení Sicre nebylo ojedinelé. Srov. zmínku o Vilemu Sicrovi, úředníku z Albi, v inkvizičním registru Mikuláše z Abbeville, Bertranda z Clermontu a Bernarda z Castanetu – GEORGENE-WEBBER DAVIS (ed.), *The Inquisition at Albi, 1299-1300: Text of Register and Analysis*, New York 1948, s. 202, 238, či výpověď jistého Ponce Sicra v *Registru FFF carcassonské inkvizice z let 1243-1244* – J. DUVERNOY (ed.), *Le dossier de Montségur: Interrogatoires d'Inquisition 1242-1247, édition latine*, s. 139–141. Pokud by ale šlo o shodu jmen, muse-la by se zároveň shodovat i místa působení, Ax a Tarascon – srov. J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 170–171. Petr Maury krom toho poznamenal, že Arnold Sicre mladší měl v rodě „zlé a falešné zrádce Boží cirkve“ – J. DUVER-

li, že Sibyla manžela vyhnala ze svého domu v Ax.<sup>80</sup> Patrně právě náboženský konflikt tuto rodinu rozdělil; Vilemína Arnoldu Sicrovi mladšímu sdělila, že jeho otec „neměl pochopení dobra,<sup>81</sup> a proto ho vaše matka vyhnala ze svého domu“.<sup>82</sup> Arnold Sicre potom bydlel v Tarasconu<sup>83</sup> a Sibyla se stala jednou z žen, jež byly vlastními paními a právně nepodléhaly žádnému „pánovi domu“ (*dominus domus*).<sup>84</sup> Sibyla byla poměrně zámožná (dům patřil jí, zdědila ho)<sup>85</sup> a po rozchodu s manželem i nezávislá.<sup>86</sup> Řízení domácnosti ženou nebylo běžné, ale ani zvlášť výjimečné. Úplnější srovnávací údaje nejsou k dispozici, lze však odkázat na statistiku, kterou sestavil Philippe Wolff pro město Toulouse v roce 1335. Zjistil, že žena stála v čele v 8,7 % domácnosti (ze souboru 955 domácností), z toho 38,5 % byly vdovy, 7,2 % nevdané dědičky, 15,6 % ženy nepřítomných manželů – do podobné kategorie by se dala zařadit Sibyla den Balle – a konečně 38,5 % ženy, o kterých potřebné údaje chybí.<sup>87</sup> Pokud jde o nezávislost na mužích (ať už se jednalo o manžela a jeho rodinu či o příbuzné z původní rodiny), Sibylin případ se naopak zdá být poměrně ojedinělý.

Sibyla den Balle měla čtyři syny, Ponse, Bernarda,<sup>88</sup> Arnolda a Petra,<sup>89</sup> a přinejmen-

---

NOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 75. Je tedy mnohem pravděpodobnější, že šlo skutečně o manžela Sibyly den Balle.

<sup>80</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 22, 28.

<sup>81</sup> Jde o běžný opis pro podporování dobrých lidí.

<sup>82</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 22.

<sup>83</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 299; díl 2, s. 171.

<sup>84</sup> Jméno takových žen, obvykle majetnějších, bylo často doprovázeno – stejně jako jméno šlechticů či vážených žen vůbec – upřesněním na či *domina* – U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 24; J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 37, však poukazuje na to, že se tento titul neomezoval výhradně na urozené, zámožné či všeobecně vážené ženy, a někdy se dokonce používal i v běžné řeči. K právnímu pojmu *dominus domus*, uvedenému v život instituci závěti, srov. J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 308, pozn. 143.

<sup>85</sup> E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, okciténská vesnice v letech 1294-1324*, s. 274.

<sup>86</sup> Živila se chovem dobytka – U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 77.

<sup>87</sup> J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 86. K právnímu postavení ženy obecně HENRI GILLES, *Le statut de la femme en droit toulousain*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, s. 79-97; JEAN-MARIE CARBASSE, *La condition de la femme mariée en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in: *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, s. 99-112.

<sup>88</sup> Který si nechával říkat také Jan – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 22.

<sup>89</sup> Podle A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 319 Pons a Bernard, kteří podporovali dobré lidi, nosili příjmení své matky. Ve skutečnosti však příjmení kolísá. Pons je uváděn ve Fournierově registru obvykle – možná dokonce bez výjimky – Pons Sicre (srov. například J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 307, 310, 313, 315). V registru Geoffroie d'Ablis se nachází podoba *Poncius den Balle a Poncius Baiuli* – A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 210, 264, srov. elektronickou, ale většinou kvalitnější edici J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 68, 91. K matronymii srov. též E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, okciténská vesnice v letech 1294-1324*, s. 273-274; J. H. MUNDY, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, s. 36 (na s. 28 však Mundy poukazuje na to, že přesně vzato nejde o příjmení matky, nýbrž o příjmení jejího otce).

ším jednu dceru, Rajmundu.<sup>90</sup> Jejich osudy sledovaly rozdělení Siblyliny rodiny. Petr Maury Arnoldovi vyprávěl, že se Sibyla stala věřící kacířů, když byli Arnold a Petr ještě malí, ale protože už mluvili, měli věřící strach, aby podzemní činnost dobrých lidí, kteří v té době docházeli do Siblylina domu, neprozradili. Proto Sibyla poslala ani ne sedmiletého Arnolda do Tarasconu k jeho otci Arnoldu Sicrovi, aby ho živil, a Petra poslala ke své sestře Alazaicis do Seo de Urgel v Katalánsku. Avšak Bernard, jak uvádí Petr Maury, „už používal rozum a začínal mít pochopení dobra“, a tak si ho Sibyla nechala u sebe a stal se z něj podle Petra jeden z nejhrolivějších věřících dobrých lidí v hrabství Foix.<sup>91</sup> Bernard se později kvůli inkvizičnímu vyšetřování uchýlil do Katalánska a časem se dostal až na Sicílii.<sup>92</sup> Také dceru si Sibyla nechala u sebe.<sup>93</sup> Pons se stal dobrým křesťanem,<sup>94</sup> v inkvizičním registru Jakuba Fourniera se několikrát jako dobrý křesťan objevuje.<sup>95</sup> Příčinu toho, že Petr a Arnold nemají „pochopení dobra“, hledal Petr Maury v tom, že je Sibyla poslala pryč z domu, a doufal, že se z Arnolda Sicra mladšího časem věřící dobrých lidí stane. V tom se ale přepočítal. Nevěděl, že Arnold přišel do Katalánska jako agent inkvizice: sám se inkvizici nabídl, že se tam vydá, pokusí se vyhledat emigranty z jižní Francie a použije dobré jméno své matky, aby mezi ně pronikl a aby vylákal dobrého křesťana Viléma Belibastu zpět na území spadající pod pravomoc hraběte z Foix a aby ho vydal inkvizici, což se Arnoldu Sicrovi skutečně podařilo.<sup>96</sup> Ani Petr nebyl kacířům nakloněn: podle výpovědi Arnolda Sicra považoval vydání některého dobrého křesťana inkvizici za možnost, jak dosáhnout navrácení majetku zabaveného inkvizicí jejich matce, a s Arnoldem o této možnosti hovořil.<sup>97</sup>

Po vyhnání manžela učinila Sibyla ze svého domu ve městě Ax skutečné útočiště dobrých lidí. Její dům jim byl neustále otevřen. Když se s nimi někdo v Ax a okolí chtěl setkat, tak se obracel obvykle právě na Sibylu, protože u ní byli často k vidění.<sup>98</sup> Podporovatelé dobrých lidí věděli, že i tehdy, když je zrovna u Sibyly nezastihnou, bude Sibyla alespoň vědět, kde je hledat.<sup>99</sup>

<sup>90</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 40, 459; díl 3, s. 156.

<sup>91</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 28.

<sup>92</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 22, 73; díl 3, s. 205.

<sup>93</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 3, s. 156.

<sup>94</sup> Přijal consolamentum spolu s Jakubem Autierem od Viléma a Petra Autierových v Lernatu v domě Arnolda Issaury – A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 314; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 111-112.

<sup>95</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 307, 310, 313, 315.

<sup>96</sup> Srov. J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 20, 28, 78-81.

<sup>97</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 21, 23.

<sup>98</sup> Srov. například J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 278; A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 182, 194, 224, 270-272, 342; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 56, 60, 73, 93-94, 123; A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1309*, díl 2, s. 1004.

<sup>99</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 10.

Sibyla dobré křesťany ubytovávala,<sup>100</sup> shromažďovala pro ně obilí od věřících, vařila jim a pekla pro ně chléb.<sup>101</sup> Chléb jim také dávala s sebou na cestu, když z jejího domu odcházeli.<sup>102</sup> Sibyla den Balle také byla připravena poskytnout útočiště příznivkyni dobrých lidí v nouzi: jednou ve svém domě ubytovala ženu, která utekla od manžela; ta zde vstoupila do endury a po asi dvanácti týdnech zemřela.<sup>103</sup>

Sibyla významně přispívala k udržování disidentských sítí tím, že zprostředkovávala setkání mezi věřícími a dobrými křesťany. Musela při tom samozřejmě dbát na to, aby neohrozila jejich bezpečnost. Pro ilustraci může posloužit následující epizoda. Neteř Prady Taverneira Vilemína Clerguová z Montailou roku 1320 vypověděla, že šla jednou s matkou do Ax, protože si chtěly nechat utkat látku. Den už se sice chýlil ke konci a byl čas k návratu, ale matka ještě odběhla do domu Sibylu den Balle s tím, že bude za chvíli zpátky. Vilemínu nechala čekat u tkalce. Když se matka dlouho nevracela, Vilemína „šla k Sibylinu domu, kam viděla matku vcházet, a když vstoupila dovnitř a postavila se u paty schodiště a podívala se nahoru do podkrovní, spatřila Sibylu a svou matku, jak stojí přede dvěma muži, kteří se opírali o jakousi truhlici. V jednom z nich poznala Pradu Taverneira a věří, že ten druhý byl kacír Vilém Autier. Tu od paty schodiště zavolala na svou matku: ‚Hej, pani!‘ Když to Sibyla slyšela, řekla: ‚Co je zase tohle?‘ Matka odpověděla, že to je její dcera, a Sibyla na to řekla: ‚Proč sem vodíte tu holku, která bydlí se zlými lidmi a má za manžela zlého člověka? Vickýrát už vás sem nepustíme!‘ Matka jí odpověděla, že přítomnou vypovídající do toho domu nepřivedla, nýbrž ji nechala u tkalce. Po chvíli k ní matka sešla a rozhněvána jí řekla, že udělala špatně, když do toho domu přišla, a že lidé, kteří tam jsou, jí vyčinili za to, že [přivedla] takovou hloupou nánu,<sup>104</sup> která je prozradí svému manželovi, jenž pochází ze zlých lidí, sám k nim patří a ještě jim velmi uškodí. Poté jí nakázala, aby v žádném případě neříkala manželovi, co tu viděla, protože kdyby se to její manžel dověděl, prý by se se zlou potázala a manžel by ji zabil. Když se poté matky zeptala, kdo byl ten druhý muž, který stál vedle Prady, matka jí řekla, ať mlčí, že jí po tom nic není, a obě se vrátily do Montailou.“<sup>105</sup>

Potřeba sehnat dobrého křesťana byla nejnaléhavější, když některý člen rodiny umíral a bylo třeba, aby přijal consolamentum. V takových případech se příznivci dobrých lidí velmi často obraceli právě na Sibylu den Balle, protože ta věděla nejlépe, kde je hledat.<sup>106</sup> Když Vilému Escauneirovi vážně onemocněla již zmíněná matka Galharda

<sup>100</sup> Inkvizitoři měli pro pachatele tohoto přečinu speciální označení *receptatores* („ubytovávači“). V *Kniže rozsudků Bernarda z Caux* je toto provinění uvedeno u 50 % odsouzených žen a jen u 26 % odsouzených mužů – R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 243.

<sup>101</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 3, s. 156; A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 194; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 60.

<sup>102</sup> A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 252; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 85.

<sup>103</sup> A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 226; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 74.

<sup>104</sup> V edici je výraz „enfantassam“, jenž je odvozen pejorativní příponou od slova „dívka“.

<sup>105</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 1, s. 342.

<sup>106</sup> Srov. J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 10, 415–416; A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares*

a on se nevydal pro dobré křesťany, Rajmund Peire mu to hned vyčítal s tím, že asi svoji matku nemá dost rád a že takovým chováním přijde o všechny přátele. Viléma to očividně přesvědčilo, a tak se zeptal, kde by dobré křesťany našel. Rajmund mu poradil, ať se obrátí na Sibylu den Balle z Ax. Vilém se do Ax ihned vydal a Sibylu vyhledal. Sibyla řekla, že se uvidí, jestli se jí podaří nějakého dobrého křesťana sehnat. Poslala Viléma na hřbitov v Ax. Vilém se tam dostavil spolu se svým bratrem Rajmundem, který v Ax bydlel. Zanedlouho tam Sibyla přivedla Pradu Taverneira a opustila je.<sup>107</sup>

Sibyla den Balle v některých případech přímo přesvědčovala umírající, aby přijali consolamentum.<sup>108</sup> Někdy také sama vysvětlovala svým návštěvnicím víru dobrých lidí.<sup>109</sup> Často dobrým křesťanům zajišťovala průvodce, kteří dobře znali kraj, takže byli schopni je vodit z místa na místo i v noci.<sup>110</sup>

Sibyla byla oddanou věřící dobrých lidí. Sama se ale dobrou křesťankou nikdy nestala.<sup>111</sup> Jako další podporovatelé dobrých lidí jistě přijetí consolamenta na smrtelné posteli plánovala, ale když byla zatčena, tak se rozhodla hereze před inkvizicí neodříci, na rozdíl od drtivé většiny věřících. Byla upálena,<sup>112</sup> pravděpodobně v Carcassonnu, stejně jako Jakub a Vilém Autierovi či Pradas Taverneir.<sup>113</sup> Poslední podporovatelé dobrých lidí na ni vzpomínali s úctou a obdivem. Když se Arnold Sicre představil dobrému křesťanu Vilému Belibastovi jako Sibylin syn, Vilém mu řekl: „Jste synem dobré ženy, a kdyby všechny ženy, co jich je odsud až tam, byly takové, jako byla ona, byly by lepší, než jsou.“<sup>114</sup> Vilemína Mauryová poznamenala, že je Arnold Sicre „synem té dobré

---

*du comté de Foix (1308-1309)*, s. 198, 204; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 62, 65: zde se uvádí, že Sibyla „ví o všem, co kacíři dělají, zná všechna jejich tajemství a je do toho všeho velmi úzce zapojena“.

<sup>107</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 13-14.

<sup>108</sup> A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 198; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 62. Odlišně – a zřejmě chybně – překládá úryvek A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 321.

<sup>109</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 9; A. PALÈS-GOBILLIARD (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, s. 198; J. DUVERNOY (ed.), *Registre de Geoffroy d'Ablis*, s. 62.

<sup>110</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 3, s. 157.

<sup>111</sup> Ve Fournierově registru – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 9 – se objevuje formulace, že byla Sibyla upálena *sicut heretica* („jako kacířka“), přičemž označení *hereticus* je v jihozápadofrancouzských inkvizičních záznamech z 13.-14. století vyhrazeno pro dobré křesťany – JEAN DUVERNOY, *L'acception ‚haereticus‘ (iretge) = ‚parfait cathare‘ en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, (edd.) Willem Lourdaux, Daniel Verhelst, Leuven-The Hague 1976, s. 198-210; v souvislosti se Sibylou na to poukazuje U. BEJICK, *Die Katharerinnen: Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, s. 79. Ve skutečnosti však jde o rozšíření pojmu *heretica* i na ojedinelou věřící, která se hereze nezřekla, nikoli o doklad, že by Sibyla přijala consolamentum. Jinak by ji prameny nejmenovaly jen jako věřící – J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 3, s. 177.

<sup>112</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 9.

<sup>113</sup> A. BRENON, *Les femmes cathares*, s. 338.

<sup>114</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 24.

Sibyly den Balle, která byla tak dobrá věřící, že se nenechala zviklat“.<sup>115</sup> Petr Maury se Arnolda zeptal, jestli je synem Sibyly den Balle, a když mu to Arnold potvrdil, řekl mu: „Byl jsi synem řádné ženy,“ a taky že by chtěl být tam, kde je duše jeho matky, protože ta byla lepší a nezlomnější věřící, než byla, a i je, kterákoli jiná.“<sup>116</sup>

## Závěr

Jihozápadofrancouzské inkviziční registry podhalují některé roviny ženské zbožnosti na počátku 14. století tak, jak se projevovala v podpoře působení bratří Autierových a jejich následovníků a ve stanoviscích k jejich protisvětské orientaci. Registry neposkytují ucelený obraz, zachycují jen nahodilé střípky životních osudů středověkých žen a otvírají letmé průhledy do jejich každodenního života. Přesto však umožňují určit jednu velmi podstatnou charakteristiku ženské zbožnosti, která z jiných pramenů často není zřejmá: jednalo se o zbožnost všednodenní. Nebyla vázána na specifický čas ani místo, nebyla spojena jen s nedělní mší v kostele, nýbrž prostupovala každodenní život. Poslech napomenutí „dobrých lidí“ v přestávkách mezi prací či během kradení řepy, nahodilá, neformální, leckdy i nedobrovolná účast na disidentských aktivitách a obřadech (jedení požehnaného chleba, obřadní úklona apod.), to jsou některé podoby zbožnosti žen, jejichž neurčité, napůl umlčené hlasy zaznívají z inkvizičních registrů.

Možná že právě nerespektování určeného místa, a tím i řádu, bylo jedním ze základů středověkého diskurzu o herezi: nejpodstatnějším bodem střetu nebyly konkrétní věroučné články, nýbrž samotná podpora svatých mužů, kteří neměli žádné místo v oficiální hierarchii a mínili, že Duch svatý nesídlí v chrámech, které postavili lidé, nýbrž že chrámem Ducha svatého jsou oni sami.<sup>117</sup>

Tato studie sledovala, zejména na příkladu Sibyly den Balle, jak právě tato rovina zbožnosti – podpora svatých mužů bez ohledu na to, že je církevní instituce pronásledovala – zajistila Autierovým a jejich společníkům podmínky, bez nichž by se jejich působení neobešlo. Ženy asi nebyly pro přetrvávání jihozápadofrancouzské disidence na počátku 14. století ve srovnání s muži tak mimořádně významné, jak předpokládali někteří historikové, avšak zůstává skutečností, že podle součtu Richarda Abelse a Ellen Harrisonové z 515 podporovatelů dobrých lidí, jejichž rozsudky obsahuje *Liber sententiarum* Bernarda Gui, tvořily ženy plných 45 %.<sup>118</sup> A není pochyb, že Bernard Gui věděl, co dělá.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 3, s. 177.

<sup>116</sup> J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, díl 2, s. 28.

<sup>117</sup> K symbolické roli místa a řádu (*ordo*) v myšlení latinského křesťanství srov. DOMINIQUE IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006.

<sup>118</sup> R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, s. 247 (podrobnější statistika, mj. i podle jednotlivých trestů, s. 249: z odsouzených do přísného žaláře tvořily ženy 47,8 %, z odsouzených do mírného žaláře 41,8 %, z odsouzených k nošení látkových křížů na oblečení 42,7 %, z recidivistů předaných světské moci 27,6 %, z posmrtně odsouzených podporovatelů dobrých lidí 57,9 %, z osob, které přijaly consolamentum na smrtelné posteli, 68,2 %).

<sup>119</sup> Text vznikl v rámci projektu „Zavedení kurzu Ortodoxie a hereze ve středověkém západním křesťanství“, financovaného Vzdělávací nadací Jana Husa.



## Dohlížet a (ne)trestat *Několik postřehů k inkvizičnímu procesu ve Freiburgu im Üchtland (1430)*

MARTIN NODL (Praha)

Výzkumy pozdně středověké inkvizice se v posledních desetiletích ubírají mnoha směry.<sup>1</sup> Jedny kladou v duchu staršího bádání důraz na normativní texty, druhé se naopak věnují analýze teologického diskurzu o herezích a hereticích od pozdní antiky až po 15. a počátek 16. století a studují proces konstruování obrazu heretika inkvizitory a jejich pomocníky. V tomto druhém badatelském přístupu hrají důležitou úlohu i analýzy inkvizičních protokolů, jež bývaly využívány nejen při konkrétních procesech, ale jako dokumenty právní povahy někdy sloužily i jako dokladový materiál při procesech s odpadnuvšími heretiky.

Jak ukázal již před čtyřiceti lety Emmanuel Le Roy Ladurie,<sup>2</sup> inkviziční protokoly je možné využít i pro studium problémů, které se náboženského života heretiků dotýkají jen v jakémsi druhém plánu. Jedinečné místo mezi inkvizičními protokoly ze střední Evropy pozdního středověku zaujímají materiály, jež se dochovaly z činnosti inkvizičního soudu ve Freiburgu im Üchtland z roku 1430, před nímž inkvizitor se svými pomocníky vyslechl kolem sta osob podezřelých z valdenské hereze. S dnes již téměř legendárním inkvizičním protokolem biskupa z Pamiers z počátku 14. století,<sup>3</sup> na němž založil svou jedinečnou, zároveň však v mnoha ohledech spornou analýzu Le Roy Ladurie, pojí freiburský protokol inovativnost badatelských přístupů k zpracování inkvizičních materiálů. Již Le Roy Ladurie přistoupil k výpovědím před inkvizičním tribunálem téměř prosopografickým způsobem.<sup>4</sup> Ladurieho precizní německý kritik,

---

<sup>1</sup> Nejnověji k problematice středověké inkvizice srov. PAWEL KRAS, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006, s vyčerpávajícím přehledem literatury.

<sup>2</sup> EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975.

<sup>3</sup> JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, (ed.) Jean Duvernoy, Toulouse 1965.

<sup>4</sup> K prosopografii srov. MARTIN NODL, *Středověká prosopografie*, in: Týž, *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007, s. 173–201.



Matthias Benad,<sup>5</sup> poté v jeho stopách sledoval osudy faráře v Montaillou Petra Clerici a jeho nejbližšího okolí.

Jestliže prameny z francouzsko-španělského pomezí z přelomu 13. a 14. století umožňují překročit horizont samotných výsledků jen do jisté míry, pak analytický přístup Kathrin Utz-Trempové, editorky freiburských inkvizičních materiálů,<sup>6</sup> ukázal, že v pozdním středověku jsou již možnosti studia městských herezí mnohem větší. Výhodou Kathrin Utz-Trempové nepochybně byla skutečnost, že Freiburg se již v 80. letech dostalo prosopografické pozornosti díky jedinečným výzkumům Urse Portmanna,<sup>7</sup> zaměřeným na studium městského přistěhovalectví, přijímání městského práva a sociální topografie města, a vycházejícím jak z detailně vedené knihy přijímání za měšťany, tak z berních a účetních pramenů. Edice Kathrin Utz-Trempové splňuje nejnáročnější požadavky na vydávání pozdně středověkých pramenů (s jistou nadsázkou je možné říci, že hutným poznámkovým aparátem příštím badatelům téměř znemožňuje další práci, a proto moji úvahu tvoří pouze několik drobných poznámek k mnoha autorčiným studiím). Autorka na základě všech dochovaných freiburských pramenů z daného období sestavila prosopografický soubor sto osmi osob, které byly jako valdenští v letech 1399 a 1430 inkvizičním tribunálem vyšetřovány,<sup>8</sup> či byly v některých výpovědích jako stoupenci valdenství denunciovány. Díky zápisům o přijímání městského práva, díky výdajům a příjmům v tzv. *Seckelmeisterrechnungen* z let 1402–1442 zásadním způsobem obohatila a rozšířila výpovědní schopnosti inkvizičního protokolu. Tento pramen přináší jedinečné údaje, jež je možné vztáhnout k vedení inkvizičního procesu, a stejně tak i k hojně dochovaným notářským instrumentům, jež se dotýkají majetkoprávních transakcí obviněných i usvědčených heretiků. Především zápisy v radních účtech ukázaly, že v procesu roku 1430 byla jedním z trestů konfiskace majetku či placení velmi vysokých kajících pokut do městské pokladny. Z analýzy aktového materiálu majetkoprávní povahy pak plyne, že kontakty mezi jednotlivými valdenskými, resp. mezi pokrevními i sešvagřenými rodinami přesahovaly region města a že do značné míry sloužily k šíření valdenského učení na francouzsko-švýcarském pomezí. Mimo to rovněž odhalily jak život obviněných či usvědčených před vedením inkvizičního procesu, tak jejich nesnadné přežívání po odeznění stíhání. Autorčina kniha *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399–1430)* po mém soudu představuje nejzazší mez, kam je možné při prosopografickém přístupu inkvizičních procesů dojít; mez, k níž na českém materiálu týkajícím se jihočeských valdenských samozřejmě není možné ani dohlédnout, natož se jí dotknout.

Zároveň však jak samotná edice freiburského inkvizičního vyšetřování, tak prozatím publikované studie Kathrin Utz-Trempové, které z tohoto jedinečného pramene vycházejí (ani v něm ale nejsou výpovědi vyslychaných tak barvitě jako v Montaillou

<sup>5</sup> MATTHIAS BENAD, *Domus und Religion in Montaillou. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1990.

<sup>6</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, hrsg. von KATHRIN UTZ TREMP, Hannover 2000.

<sup>7</sup> URS PORTMANN, *Bürgerschaft im mittelalterlichen Freiburg. Sozialtopographische Auswertungen zum ersten Bürgerbuch 1341–1415*, Freiburg 1986.

<sup>8</sup> Všechny osoby zpracovala formou větších či menších biogramů v knize *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399–1430)*, Freiburg 1999.

a každodenního nenáboženského života freiburských valdenských se dotýkají v mnohem omezenější míře), vyvolávají celou řadu polemických otázek a postřehů, jimž bych se chtěl na tomto místě věnovat.

Nejdříve se musíme zastavit u samotných kořenů freiburského inkvizičního vyšetřování. Ty sahají až ke konci 14. století, kdy bylo při vyšetřování inkvizice v Bernu obviněno několik desítek freiburských měšťanů z podpory či z příslušnosti k valdenským. Výslechové protokoly z roku 1399 se v úplnosti bohužel nedochovaly, avšak s největší pravděpodobností lze předpokládat, že vyšetřování probíhalo na základě katalogu patnácti článků, k nimž se vyslýchání doznali v Bernu a jež měli stoupenci valdenství vyznávat i ve Freiburgu: nevěří, že papež, biskupové či kazatelé mohou dávat odpustky, že by odkazy církvi mohly mít užitek pro duše, a stejně soudí o modlitbách k Panně Marii, světcům či o ostatcích a tvrdí, že ostatky nemají žádnou moc, že závazné jsou pouze svátky dvanácti apoštolů a neděle, že existuje pouze nebe a peklo, že všechny modlitby a dary za zemřelé nemají pro mrtvé žádnou váhu, svěcená voda postrádá jakoukoli účinnost stejně jako zpověď knězi, pohřbívát se smí jak do posvěcené, tak do neposvěcené země, pohlavní styk v manželství nepozbývá hříchu, užívání božího jména je hříšné a kněží mohou být ordinováni až ve věku čtyřiatřiceti let.<sup>9</sup>

Podle dochovaných pramenů poté inkvizitor ve Freiburgu přistoupil k výsledkům freiburských měšťanů ve čtyřech skupinách podle těchto patnácti bodů, přičemž ani v jediném případě se nikdo z nich nepřiznal, že by některý z článků zastával. Inkvizitor se s tím spokojil, a protože nesledoval ani vazby mezi freiburskými a bernskými měšťany, udělil nakonec všem obviněným pardon, čímž je zcela očistil z nařčení z hereze. Pozoruhodné přitom je, že velmi mnoho z osob, které byly během procesu obviněny a vyslýchány, se vyskytuje i mezi vyslýchávanými po třiceti letech a mnozí z nich se dozývají, že drží některé z hlediska ortodoxie nepřijatelné články, které se v mnohem podobají článkům sloužícím jako podklad pro výsledky v roce 1399. Postup inkvizitora, jenž dohlíží, avšak netrestá, se v tomto ohledu do značné míry liší od strategie inkvizičních tribunálů během procesů v jižním Německu, jež spadají do období zvýšené intenzity pronásledování valdenských v tomto regionu v posledních dvou desetiletích 14. století, tedy v Mohuči, Kolíně nad Rýnem a ve švýcarském Bernu.<sup>10</sup> Proč tomu tak bylo, neumožňují dochované prameny objasnit. Jedno je však jisté. Nikdo z denuncovaných freiburských měšťanů nebyl v roce 1430 traktován jako *relapsus*, i když inkvizitorům muselo být zřejmé, že vyznávání neortodoxních náboženských názorů je mnohem staršího data. Na základě jednotlivých výpovědí v roce 1430 přitom můžeme soudit, že ve městě byla paměť minulého inkvizičního procesu mezi osobami obviněnými z valdenství velmi živá. Inkviziční tribunál však postupoval zcela v duchu kano-

<sup>9</sup> Srov. edici těchto patnácti článků v *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 590–592. Podrobně k bernskému procesu a jeho přesahu do Freiburgu KATHRIN UTZ TREMP, *Der Freiburger Waldenserprozeß von 1399 und seine bernische Vorgeschichte*, *Freiburger Geschichtsblätter* 68/1991, s. 57–85.

<sup>10</sup> Naopak ve Štrasburku inkvizitor postupoval stejně obezřetně a ukládal jen mírné tresty, obdobně jako ve Freiburgu, přičemž obviněným z hereze dokonce dovolil odpřisáhnout tajně a nikoli veřejně – k tomu srov. GEORG MODESTIN, „*Dass si unserer Stadt un diesem Land grosse Schmach und Unehre zugefügt haben*“. *Der Strassburger Waldenserprozess von 1400 und seine Vorgeschichte*, in: in: Friedrich Reiser und die „waldenisch-hussitische Internationale“, hrsg. von Albert de Lange, Kathrin Utz Tremp, *Ubstadt-Weiher* 2006, s. 189–204, s odkazy na popravu valdenských během jejich pronásledování v Mohuči.

nického práva a jako odpadlého od víry obvinil pouze Petra Sagera, který byl ale v roce 1399 vyšetřován v Bernu, kde mu byla valdenská hereze prokázána a již se odpřísáhl. Jako na odpadlého heretika se pak na něj v roce 1430 vztahovala konfiskace veškerého majetku a trest smrti, jediný, jenž byl v roce 1430 v souvislosti s vyšetřováním vynesen a světskou mocí skutečně proveden.<sup>11</sup>

Jestliže v roce 1399 bylo inkviziční vyšetřování do Freiburgu vneseno zvenčí, z Bernu, a probíhalo na základě katalogu otázek sestavených prostřednictvím bernských vyslechů, pak v roce 1430 nastala situace zcela odlišná. Proč bylo vyšetřování ve Freiburgu zahájeno, nevíme. Kathrin Utz-Trempová se domnívá, že prvotní příčinou byl hysterický strach, který v německém a švýcarském prostředí vyvolala husitská hereze a že hledání jejich potenciálních stoupenců hrálo ve freiburském procesu rozhodující úlohu.<sup>12</sup> Tomu však poněkud odporuje samotné vedení procesu, v němž postrádáme jakoukoli snahu inkvizitora a jeho tribunálu vysledovat ovlivnění náboženských představ freiburských valdenských husitstvím. Ani v jednom případě nejsou dotazováni na přijímání podobojí, čímž se tento inkviziční proces velmi výrazně liší například od snahy inkvizitorů a diecézních biskupů v polských diecézích. Jak pregnantně ukázal Paweł Kras, tamní inkvizitoři a duchovní hierarchie se od 20. let snažili nalézt ozvuky husitství, kde se jen dalo, aby je v duchu svých ortodoxních představ a v mnoha případech i s přesvědčením o nutnosti očistit církve od zárodků hereze izolovali od pravé víry.<sup>13</sup> Kathrin Utz-Trempová přitom dosti jednoznačně doložila, že freiburští valdenští husitským učením nijak ovlivnění nebyli a až na výjimky (Konrád Wasen) neměli o husitském učení konkrétní představy.<sup>14</sup> A ani Konrád Wasen, jenž ve svém domě několikrát přijal valdenské apoštoly, pocházející podle jeho výpovědi z Německa a z Čech, dle kontextu z určitosti z jazykově německého Slezska, a který tvrdil, že valdenská víra je stejná jako víra husitů, patrně nic přesnějšího nevěděl. Příznačné přitom je, že ani jeho,<sup>15</sup> ani Jakoba Studera, který tvrdil, že pod vlivem husitského učení nevěří v existenci očištěnce,<sup>16</sup> se inkvizitor na nic konkrétního z husitské hereze nedotazoval. Není samozřejmě sporu o tom, že po neúspěchu křížových tažení a po atacích husitů hluboko do německých krajín panovala v povědomí reprezentantů církve obava z možného šíření husitské hereze do sousedních zemí, považovat však tento strach za hlavní impuls pro rozsáhlé vyšetřování ve Freiburgu je po mém soudu nadnesené a nedostatečně podložené. Obdobně i autorčín soud, že negativní postoj freiburských valdenských vycházel z averze vůči duchovním, kteří nežili v chudobě a obklopovali se materiálními statky, mohl být ovlivněn šířícím se husitstvím,<sup>17</sup> se mi jeví dosti sporný, protože obdobná kritika kněžského způsobu života

<sup>11</sup> K němu K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 404–412.

<sup>12</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 19, 22–23; KATHRIN UTZ TREMP, *Friedrich Reiser und die Waldenser (Hussiten?) in Freiburg im Üchtland*, in: Friedrich Reiser und die „waldenisch-hussitische Internationale“, s. 211–212.

<sup>13</sup> Pro polské prostředí pronikavě PAWEŁ KRAS, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, především s. 243–310.

<sup>14</sup> K. UTZ TREMP, *Friedrich Reiser und die Waldenser (Hussiten?) in Freiburg im Üchtland*, s. 213–214.

<sup>15</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 344.

<sup>16</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 418.

<sup>17</sup> K rozdílu a shodám těchto dvou souborů článků srov. KATHRIN UTZ TREMP, *Richard von Maggenberg und die Freiburger Waldenser (1399–1439)*, DA 47/1991, s. 526–528, jež soudí a v mnohém přesvědčivě dokládá, že články z roku 1430 byly v některých ohledech radikálnější než články z konce 14. století.

byla v pozdním středověku obecným jevem a hlásali ji i františkánští observanti, kteří ve Freiburgu ve 20. letech kázali a kteří mohli mít jistý vliv na některé místní měšťany i oscilující mezi valdenstvím a ortodoxií.

Samotné příčiny zahájení procesu tak mohly být mnohem prozaičtější. Tomu zřejmě odpovídá i způsob, jakým byl proces veden, tzn. na základě katalogu heretických článků, které podle denunziace Anquilly Brechiller drželi freiburští valdenští. Anquilla Brechiller byla freiburská bekyně, jež při výslechu 23. března 1430 formulovala jakýsi valdenský katechismus, v mnohém podobný katalogu obvinění, na jehož pokladě byli vyšetřováni freiburští měšťané v roce 1399.<sup>18</sup> Anquilla Brechiller se aktivně účastnila setkání členů sekty, mnoho z nich osobně znala a během výslechu je udala jako členy sekty. Podle její výpovědi pak inkvizitor sestavil katalog jedenadvaceti otázek, užitých při výslechu osob podezřelých z valdenství. Pozoruhodné je, že inkviziční tribunál bral její obvinění bez jakéhokoli dalšího pátrání za bernou minci a v první fázi procesu vyslýchal všechny jí obviněné osoby. O samotné Anguille Brechiller se inkviziční tribunál dozvěděl z výpovědi klíčového svědka, který možná celý proces inicioval. Onou udavačkou, jejíž syn byl v době procesu v roce 1430 členem freiburského františkánského konventu, byla „tlustá Surera“, dle Kathrin Utz-Trempové identická s Bertou, dcerou freiburského bednáře Ueliho Kerdichumba<sup>19</sup> a manželkou bednáře Ueliho Surera. Její výpověď, hypoteticky datovaná do září roku 1429, zavdala – zdá se – podnět k vyšetřování jak Anquilly Brechiller, tak dalších udaných valdenských žen: Kathariny Buschillion a Margarety Studer. Společně s Margaretou se dostal před inkviziční tribunál i její bratr Hanso Studer, jejichž sourozencem byl i bývalý freiburský farář Wilhelm Studer, který v roce 1425 odešel na studia do Avignonu. „Tlustá Surera“ se ve své francouzské výpovědi (celý proces byl veden v němčině, vyjma výslechu Richarda z Maggenbergu a jeho ženy, jimž musel asistovat tlumočnick),<sup>20</sup> kterou 24. března 1430, v době zahájení procesu, musela potvrdit, dozнала, že jí bekyně Anquilla Brechiller před osmi lety vyprávěla o setkání valdenských, jichž se sama zúčastnila.<sup>21</sup> Výpověď „tlusté Surery“ potvrdila i bývalá konkubína faráře Wilhelma Studera, bekyně Nesa, která vyznala, že „tlusté Sureře“ řekla, že Anquilla byla podezřelá z valdenské hereze, a že jí naopak Surera řekla, že syn Kathariny Buschillion zemřel jako vyznavač sekty.<sup>22</sup> Klíčová byla rovněž výpověď freiburského vikáře Rudolfa Raissyho, který někdy před 23. březnem řekl, že Anquilla Brechiller odešla před šesti lety do cisterciáckého kláštera Magerau, kde řekla abatyši, od níž to slyšel on, že ve Freiburgu jsou valdenští. Podle jeho výpovědi byla členkou sekty sama Anquilla a její bratr Willi von Cristansberg. Zároveň pak vikář připojil, že se říká, že farář odešel z Freiburgu, protože se mu nepodařilo přivést na pravou víru své sourozence, tedy Margaretu a Hanse Studerovi. Farář prý rovněž zpovídal Anquillu, která se chtěla odřici sekty, a ta mu dozнала, že jeho sestra je členkou sekty. O všem prý ví i hostinský Niclinus Sleppi.<sup>23</sup> Pro samotné vedení procesu je

<sup>18</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, 435–441.

<sup>19</sup> K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 91.

<sup>20</sup> K jazykovým problémům při výsleších a k užití tlumočnicků K. UTZ TREMP, *Richard von Maggenberg und die Freiburger Waldenser (1399–1439)*, s. 537–538.

<sup>21</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 323–329.

<sup>22</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 305: „Filius dicte Buschillione, videlicet Heintzillinus, mortuus est in dicta mala fide.“

<sup>23</sup> Srov. jeho výpověď – *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 310–311.

zajímavé, že Niclinus Sleppi nebyl nikdy vyslechnut, ani jako svědek, ani jako obviněný. A protože se podobných osob, které byly někým denunciovány, vyskytuje v aktech a výpovědích obviněných hned několik, aniž by byli někdy podrobena výslechu, resp. nemáme o jejich svědectví a výsleších žádné zprávy, musíme si položit otázku, zda se dochovaly všechny výpovědi. V úvahu totiž přichází i možnost, že inkvizitoři takovýmto způsobem postupovali obvykle, tzn. že síť podezřelých zahušťovali pomalu a podle vlastního uvážení, zohledňujícího postavení osob ve městě. Jistou roly mohl hrát i nátlak, který na ně vyvíjeli jak členové tribunálu, tak jednotliví měšťané či městske elity. Spolu s tím se nabízí i otázka, zda inkvizitoři byli s to vědomě rozlišovat mezi cílenými udáními směřujícími proti sousedům, jejichž motivace neměla nic společného s náboženskými názory obviněných, dále mezi obviněními, jimiž si skuteční heretici snažili zachránit svou kůži, a konečně mezi obviněními, jež vskutku směřovala proti vyznavačům té které hereze. K tomu jen podotýkám, že ze samotných inkvizičních protokolů z Freiburgu k tomu nemůžeme nic říci, snad vyjma marginálních poznámek, podle nichž se inkvizitor k výpovědím vracel a napříště podle nich postupoval, neboť odkazovaly, nikoli však soustavně, ke konkrétním osobám.

Kathrin Utz-Trempová považuje za klíčovou osobu pro mezidobí mezi jednotlivými procesy freiburského faráře Wilhelma Studera, který pocházel z valdenské rodiny.<sup>24</sup> Wilhelm podle jejího soudu po jistý čas umožňoval neoficiální koexistenci s pravověrnými křesťany, některé valdenské zpovídál a snažil se je přivést na pravou víru, přičemž ze své iniciativy do města zval kazatele, přímé žáky Vincenta Ferrera. K protivaldenskému kázání do města v roce 1422 dokonce pozval inkvizitora lausanské diecéze Ulricha z Torrenté, který o osm let později předsedal tribunálu a vedl vyšetřování.<sup>25</sup> Wilhelmův odchod, podle pověstí, jež ve městě kolovaly, motivovaný právě neschopností přesvědčit své sourozence k odřeknutí se hereze, pak podle Kathrin Utz-Trempové onu křehkou koexistenci narušil.<sup>26</sup> Tato interpretace je jistě možná, avšak ani ona stejně jako předpokládaný strach z husitské hereze nevypovídá nic jednoznačného o motivech zahájení procesu v roce 1430. Problém tkví rovněž v tom, že ani prosopografická metoda, již Kathrin Utz-Trempová využila, nedokáže ozřejmit motivaci patrně klíčové osoby, jejíž svědectví celý proces vyvolalo, tedy „tlusté Surery“. Její výpověď se každopádně odvolává na události, které proběhly před několika lety, a nebyly tedy žádnou novinkou. To samé platí i pro výpověď freiburského vikáře Rudolfa Raissyho. Samotný způsob vedení procesu, stejně jako přístup inkvizitorů (na procesu měl podíl nejen inkvizitor lausanské diecéze, dominikán Ulrich z Torrenté, ale i jeho zástupce dominikán Wilhelm von Vufflens, zástupce biskupa Johannes de Columpnis a spolu s nimi i Guido Flamochetti, převor dominikánského kláštera v Chambéry), kteří se snaží spíše dohlížet než tvrdě trestat a kteří se striktně drží katalogu potenciálních

<sup>24</sup> K osobě Wilhelma Studera srov. KATHRIN UTZ TREMP, *Der Freiburger Stadtpfarrer Wilhelm Studer (1412-1447). Ein spätmittelalterliches Klerikerleben zwischen Kirche, Ketzern, Konkubine und Konzil*, Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 93/1999, s. 121-147.

<sup>25</sup> K osobě tohoto inkvizitora podrobně BERNARD ANDENMATTEN, KATHRIN UTZ TREMP, *De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande*, Revue d'histoire ecclésiastique suisse 86/1992, s. 69-119.

<sup>26</sup> Pro jeho podíl na koexistenci valdenství a ortodoxie srov. KATHRIN UTZ TREMP, *Multum abhorrem confiteri homini laico. Die Waldenser zwischen Laienapostolat und Priestertum insbesondere an der Wende vom 14. bis 15. Jahrhundert*, in: Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996, hrsg. von Eckart Conrad Lutz, Ernst Tremp, Freiburg 1999, s. 153-189

„bludů“ sestavených jedinou členkou sekty, vede spíše k závěru, že freiburský proces byl vyvolán osobně motivovanou denunciací „tlusté Surery“. Vedle ní je i velmi nejasná denunciační role vikáře Rudolfa Raissyho, který zůstal freiburskými vikářem až do roku 1436, přičemž do 20. let držel i další benefícia v okolí města.

Inkviziční proces, vedený prostřednictvím denunciací, jež mají odhalit potenciální heretická centra, samozřejmě zcela odpovídal způsobům, podle nichž inkvizitoři obvykle postupovali.<sup>27</sup> Velmi stereotypní vedení výslechů však po mém soudu dává tušit, že inkvizitoři velmi záhy pochopili, a možná si toho byli vědomi ještě před zahájením procesu, že freiburští valdenští představují velmi heterogenní skupinu osob, jejichž náboženská reflexe je na elementární úrovni a jen stěží je možné její příslušníky považovat za nebezpečné heretiky, jejichž činnost by mohla vést k aktivnímu šíření hereze do širšího okolí. Protokoly freiburského inkvizičního soudu zcela pregnančně odrážejí pozdní fázi valdenství v situaci, kdy prochází hlubokou krizí identity. Pokud budeme brát výpovědi jednotlivých valdenských za bernou minci, pak byl jejich náboženský život velmi omezený. Většina z nich se setkala s valdenskými apoštoly pouze jednou či dvakrát v životě, přičemž k setkáním až na výjimky docházelo ve společenských, jež zahrnovala pouze bližší rodinné příslušníky.<sup>28</sup> Kathrin Utz-Trempová se dokonce domnívá, že ne všichni freiburští valdenští se znali a že ne všichni o všech věděli. Proto je vůbec obtížné mluvit o freiburské valdenské obci,<sup>29</sup> neboť v roce 1430 nic takového neexistovalo. Členové inkvizičního tribunálu sice pracovali s pojmem sekta valdenských, nikoli však s nějakou obecně platnou představou o obrazu valdenského, který jinak běžně konstruovali autoři inkvizitorských příruček či demonstrativně vystupující kazatelé.<sup>30</sup> I freiburský tribunál patrně na základě výpovědi obviněných poznal, že pozice sekty se velmi oslabilá smrtí Mermeta Huga v polovině 20. let,<sup>31</sup> jehož dům dříve sloužil k shromážděním věrných s apoštoly, která přesahovala dříve obvyklá setkání rodinných příslušníků a jichž se účastnil širší okruh osob. Mermet Hugo a jeho manželka v roce 1420 ve svém domě dokonce hostili valdenského kazatele a pozdějšího husitského biskupa Fridricha Reisera.<sup>32</sup> Vůči zemřelému Mermetu Hugovi směřovalo v roce 1430 nejméně (patnáct) udání, jež samozřejmě vyznívala do ztracena a mohla být i jistým způsobem obrany obviněných. Rovněž v rodině Mermeta Huga se však v prvních desetiletích 15. století objevovaly trhliny, které narušovaly valdenskou jednotu. Z výpovědi jeho dcery Anguilly Perrotet<sup>33</sup> totiž víme, že někdy v roce 1418 byla sice svými rodiči jako dvanáctiletá uvedena do sekty, avšak již v roce 1425 se ze svých

<sup>27</sup> Obecně k postupu inkvizitorů HERBERT GRUNDMANN, *Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem*, DA 21/1965, s. 519–575.

<sup>28</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 47.

<sup>29</sup> Tak soudí i editorka *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 49.

<sup>30</sup> Ke konstruktivnímu valdenství inkvizitory z dnes již nepřeberné literatury srov. například HERBERT GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in: Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, München 1976, díl 1, s. 313–327; ALEXANDER PATSCHOVSKY, *Wie wird man Ketzer? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von Häresie*, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. von Peter Dinzelsbacher, Dieter R. Bauer, Paderborn–München–Wien–Zürich 1990, s. 145–162.

<sup>31</sup> K jeho osobě podrobně K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 169–179.

<sup>32</sup> K Fridrichu Reiserovi nejnověji sborník *Friedrich Reiser und die „waldenisch-hussitische Internationale*, hrsg. von ALBERT DE LANGE, KATHRIN UTZ TREMP, Ubstadt-Weiher 2006.

<sup>33</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 337–338.

omylů vyznala faráři Wilhelmu Studerovi.<sup>34</sup> Rovněž další příklady vyšetřování freiburských valdenských ukazují, že jednotlivé rodiny nepředstavovaly uzavřené heretické jednotky a že hranice mezi ortodoxií a valdenstvím byla v mnohém velmi volná, a to především napříč generacemi. Tím se situace ve Freiburgu velmi výrazně liší například od situace valdenských v Pomořanech z konce 14. století, kde naopak převažuje udržování valdenské víry v linii tří minulých generací, jak to vyplývá z doposud jen částečně editovaných protokolů, které v schematické podobě zpřístupnil Dietrich Kurze.<sup>35</sup> Ve Freiburgu rovněž známe případy, kdy aktivní stoupenci valdenství uzavírají sňatky s ortodoxními ženami, které o náboženské orientaci svého nastávajícího neměly vůbec tušení a před nimiž muž svou víru do značné míry tajil. To je případ nejznámějšího freiburského valdenského, Richarda z Maggenbergu.<sup>36</sup> Jeho žena Bertha, v době sňatku již několik let vdova, byla pravověrnou katoličkou, která se svým prvním manželem pravidelně každý týden navštěvovala bohoslužby, modlila se, postila a slavila veškeré církevní svátky.<sup>37</sup> Téměř s jistotou můžeme říci, že si Richarda vzala, aniž by znala jeho náboženské přesvědčení. Ten ji ihned po svatbě zakázal chodit do kostela. Když se ho ptala, jak se dozví, kdy se mají slavit svátky svatých a ostatní svátky, řekl jí, že on ví, kdy jsou svátky apoštolů a kdy je neděle, a nic víc vědět nepotřebuje.<sup>38</sup> Když se chtěla ve sváteční dny, jak byla zvyklá, zdržet práce, řekl jí, že když nebude pracovat, nebude dostávat žádné jídlo, protože kdo nepracuje, ať nejí.<sup>39</sup> Bertha byla sice z chování svého muže rozčarovaná, avšak vůbec jí patrně nepřišlo na mysl, že je vyznavačem valdenství. Richard to ostatně před ní tajil, nikdy ji do valdenského učení nezavítal a s vyznavači sekty se stýkal tajně, aniž by o tom jeho žena věděla.

Ve Freiburgu, především v samotném městě, nikoli v okolí, však ženy hrály v uchovávaní a šíření hereze, či spíše elementárních valdenských představ, velmi důležitou úlohu. Pro samotné město tvořily téměř polovinu všech vyslychaných a denuncovaných. Některé z nich dokonce uměly číst a vlastnily knihy: Anquilla Perrotet, dcera Mermeta Huga, která chtěla podle svých slov sekty opustit, držela heretické knihy neznámého titulu, v nichž se zpochybňovala existence očištěnce, popírala se moc almužen a mší pro osoby, které již zemřely, a stejně tak i návrat mrtvých duší na tento svět, o němž ve městě kázal observantský kazatel. Vedle těchto knih měla i německý překlad evangelií a Pavlových listů, i když spíše než o celek šlo o výtahy. To, co se nachází v těchto knihách, věděl i její muž Jaquet Perrotet.<sup>40</sup> Anna z Praroman zemřela těsně před zaháje-

<sup>34</sup> Detailně k Anguille Perrotet K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 285–298.

<sup>35</sup> Srov. *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, hrsg. von DIETRICH KURZE, Berlin 1975.

<sup>36</sup> K němu obsáhle K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 190–203.

<sup>37</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 362: „*Et sic dicta testis tacuit, et in quadam alia dominica sequenti iterum voluit ire ad ecclesiam, sicut consuaverat cum suo primo viro.*“

<sup>38</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 363: „*Tunc ipsa dixit: Et quomodo poterimus scire festa et alia mandata et precepta ecclesie? Tunc respondit idem Rihardus: Ego bene sciam tibi dicere, quoniam bene scio festa et vigiliis apostolorum.*“ Povědomí o svátcích bylo v laickém prostředí pozdního středověku až překvapivě rozvinuté – k tomu podrobně MARTIN NODL, *Čas a minulost ve vnímání vesničanů pozdně středověkých Čech*, LF 121/1998, s. 255–275.

<sup>39</sup> *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 363: „*Si tu non labores, tu non manducabis; quia qui non laborat, non manducat. Et tunc ipsa cohaeta laboravit sicut ceteri de familia ipsorum.*“

<sup>40</sup> K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 209–306.

ním inkvizičního procesu. Ve svém testamentu uvedla obecně knihy latinské, německé a francouzské, jež odkázala jednomu svému příbuznému.<sup>41</sup> Finančními odkazy myslela na mnoho osob, které v procesu vystupují jako obvinění či svědci, především z okruhu rodiny Studerů. Zároveň však odkázala část majetku a drahocenných oděvů i katolické církvi, což může do jisté míry opět svědčit o ambivalenci vztahu valdenství a ortodoxie ve městě, resp. o existenci společenství, jež se pouze v některých aspektech liší od ortodoxie. V souvislosti s vlastnictvím knih je také zajímavé, že u mužů se ani ve výpovědích, ani v testamentech s vlastnictvím knih ve Freiburgu nesetkáváme.

Podle freiburských výslechových protokolů hrály ženy rozhodující úlohu při výchově dětí a především při předávání elementárních věroučných znalostí. Působnost apoštolů a valdenské literatury na vzdělávání v heretické prvouce a při předávání hereze v rámci rodin a rodinných klanů zde ale doloženu nemáme, i když teologický diskurz, jak víme podle antiheretických traktátů, přepokládal právě způsob výchovy prostřednictvím apoštolů a psaného slova. A zhora nic rovněž neslyšíme o tom, co známe z prostředí francouzských katarů 13. století, kde existují doklady, podle nichž rodiče dávali děti na vychování do rodin, jejichž členové již přijali *consolamentum*. I v katarském prostředí přitom hrály při výchově prim matky, které usilovaly o to, aby jejich děti byly vzdělávané ve víře a aby se staly dokonalými. Podle výzkumů Daniely Müllerové mladé dívky po přijetí za členky katarské církve předávaly víru i v nových rodinách, které ze strany manžela katarské nebyly, a především v pozdní fázi katarství měly vliv na rozšiřování počtu věřících, *credentes*, a svým způsobem tedy na přežívání církve v době jejího ohrožení.<sup>42</sup> Naopak o šíření valdenství ženami, které se přivádaly do ortodoxních rodin, z Freiburgu žádné zprávy nemáme. Až na Bertu z Maggenbergu se však zdá, že většina manželů sdílela stejnou víru a nedocházelo mezi nimi k různicím. V protokolech se každopádně nijak neodrážejí.

Ženy, které byly obviněny ve Freiburgu z příslušnosti k valdenské církvi, tvořily sociálně velmi různorodou skupinu. Některé z nich patřily do rodinných klanů, v nichž se uchovávala valdenská tradice, neboť byly vyšetřovány již v roce 1399, jiné byly naopak svobodně žijícími osobami bez zjištěných rodinných vazeb, i když – jak víme – propopograficky se rodinné vazby žen sledují obtížněji než u mužů. Během freiburského procesu byly vyslýchány ženy jako Katharina Buschillion, bohatá vdova, jež se starala o mnoho příbuzných a známých, Greda Nükommen,<sup>43</sup> prostá žena z venkova (její dcera sloužila u Marmeta Huga), jež se seznámila s herezí a sama sebe považovala za posla apoštolů, a konečně sestra faráře a také měšťanka Angelleta Pavilliard,<sup>44</sup> kterou udal její muž, který se jí chtěl patrně prostřednictvím nařčení z hereze definitivně zbavit, neboť ji již dříve vyhnal z domu a žil s konkubínou. Na základě genderově odlišných rozsudků můžeme tvrdit, že freiburský inkviziční soud k mužům a ženám přistupoval odlišně. Jak je z výslechů patrné, muži se soudem mnohem více spolupracovali, čímž si vysloužili mírnější tresty – nošení oděvu s křížem na hrudi a na zádech při procesích a při některých svátcích coby kajícíci před kostelem.<sup>45</sup> Naopak ženy spolupracovaly

<sup>41</sup> K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 306–312.

<sup>42</sup> Objevně DANIELA MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharinnen*, Mainz 1996, s. 70–80.

<sup>43</sup> K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 266–277.

<sup>44</sup> K. UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen*, s. 277–285.

<sup>45</sup> K. UTZ TREMP, *Richard von Maggenberg und die Freiburger Waldenser (1399–1439)*, s. 515.



mnohem méně a byly v některých případech odsouzeny jak ke konfiskaci majetku, tak k dlouholetému vězení, z něhož ale byly již po několika málo letech propuštěny. I po svém propuštění, které neznamenal návrat ztracené cti, totiž zůstaly ve freiburské společnosti marginalizovány. I mezi muži se však našli tací, kteří museli zaplatit vysoké peněžní pokuty do městské pokladny, čímž se finančně zruinovali, neboť museli prodat veškerý svůj majetek (Georg Bindo, Willi von Cristansberg, Peter Des Herren a Ulrich dou Jordil). Z hlediska příjmů městské pokladny je zajímavé, že při přijatých platbách, jež byly kajicnými pokutami, se v *Seckelmeisterrechnungen* neuvádějí žádné zmínky o důvodech platby. O herezi se tedy mlčí, stejně jako v jiných městských pramenech.<sup>46</sup>

Po roce 1430 již žádné zprávy o valdenských ve Freiburgu dochovány nemáme. Inkvizičnímu tribunálu se patrně podařilo valdenské vytlačit zcela na okraj společnosti. Nikoli však tvrdými, hrdelními tresty, nýbrž vysokými pokutami a dehonestujícími rituály, které výrazně marginalizovaly již tak v krizi se nacházející vyznavače jen obtížně definovatelného valdenství. Dvě potenciálně valdenské ženy pak byly v roce 1442 obviněny z čarodějnictví. Tato skutečnost do jisté míry odráží proměnu pohledů inkvizitorů na heretiky, kteří přestali hrát, samozřejmě vyjma kompakťaty spoutaných a za hranice českého království nepříliš výrazně vyznařujících utrakvistů, dřívější úlohu úhlavních nepřátel církve. Jejich místo zaujaly čarodějnice, které mohly mít v rané fázi čarodějnických procesů jisté valdenské kořeny, avšak jejichž provinění a odchýlení se od ortodoxie nabývalo v očích inkvizitorů již zcela nové povahy.<sup>47</sup> Pozoruhodné je, že v okolí Freiburgu první kroky v pronásledování čarodějnic učinil inkvizitor lausannské diecéze Ulrich z Torrenté, který vedl v roce 1430 vyšetřování freiburských valdenských. Velmi záhy však přebraly iniciativu v pronásledování čarodějnic městské obce, které vyšetřování v západních oblastech dnešního Švýcarska přenesly z měst na venkov, tedy do míst, která v předchozím, valdenském období hrály zcela okrajovou úlohu. S iniciativou městských korporací a s přesunutím boje s herezí z města na venkov došlo i k obecnějším změnám. Místo staršího dohlížet a netrestat se totiž začaly někdy kolem poloviny 15. století stále více prosazovat principy cílené sociální disciplinace, jejíž podstatou již nebylo pouze dohlížet, ale spolu s tím i velmi tvrdě a okázale trestat.

<sup>46</sup> Edice příslušných pasáží – *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*, s. 637–725.

<sup>47</sup> K ranému pronásledování čarodějnic v západních oblastech dnešního Švýcarska srov. KATHRIN UTZ TREMP, *Ist Glaubenssache Frauensache? Zu den Anfängen der Hexenverfolgungen in Freiburg (um 1440)*, *Freiburger Geschichtsblätter* 72/1995, s. 9–50; GEORG MODESTIN, *Der Teufel in der Landschaft. Zur Politik der Hexenverfolgung im heutigen Kanton Freiburg von 1440 bis 1470*, *Freiburger Geschichtsblätter* 76/1999, s. 81–122; TÝŽ, *Wozu braucht man Hexen? Herrschaft und Verfolgungen in Châtel-Saint-Denis (1444–1465)*, *Freiburger Geschichtsblätter* 77/2000, s. 107–129.

## Seznam zkratk

- AČ - Archiv český  
AfK - Archiv für Kulturgeschichte  
BJ - Biblioteka Jagiellońska v Krakově  
BN - Biblioteka Narodowa ve Varšavě  
BN - Bibliothèque Nationale v Paříži  
ČČH - Český časopis historický  
ČMM - Časopis Matice moravské  
ČNM - Časopis Národního muzea  
ČSČH - Československý časopis historický  
DA - Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters  
FRB - Fontes rerum Bohemicarum  
HJ - Historisches Jahrbuch  
HT - Husitský Tábor  
HZ - Historische Zeitschrift  
KAP - Knihovna metropolitní kapituly pražské  
KH - Kwartalnik Historyczny  
KNM - Knihovna Národního muzea v Praze  
LF - Listy filologické  
MGH - Monumenta Germaniae Historica  
MPH - Monumenta Poloniae Historica  
MV - Monumenta Vaticana res gestas bohemicas illustrantia  
NK - Národní knihovna České republiky  
ÖNB - Österreichische Nationalbibliothek  
PHS - Právněhistorické studie  
PL - Patrologia Latina  
QFIAB - Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken  
RH - Roczniki Historyczne  
SAP - Sborník archivních prací  
SPFFBU - Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university  
SRG - Scriptorum rerum Germanicarum  
SRP - Scriptorum rerum Prusicarum  
VSWG - Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte



## **Zbožnost středověku**

K vydání připravil Martin Nodl  
ve spolupráci s Krzysztofem Brachou,  
Janem Hrdinou a Pawłem Krasem  
Colloquia mediaevalia Pragensia 6

Obálka: Hana Blažejová  
Technická redaktorka: Marie Vučková  
Sazba: Jana Andrllová, Mělník  
Vydalo Centrum medievistických studií AV ČR a UK  
při Filosofickém ústavu AV ČR, v.v.i., v Praze  
v nakladatelství



jako jeho 231. publikaci  
Tisk: PBTisk s.r.o., Příbram  
Praha 2007  
244 stran  
Vydání první

Elektronické vydání první  
Praha 2019

