

Feigl-Procházková, Krista

**Regule a alternativa : motiv dobrovolné chudoby v reformních proudech vrcholného středověku**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1997, vol. 46, iss. G39, pp. [87]-116*

ISBN 80-210-1705-8

ISSN 1211-6815

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111182>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KRISTA FEIGL – PROCHÁZKOVÁ\*

REGULE A ALTERNATIVA.  
MOTIV DOBROVOLNÉ CHUDOBY  
V REFORMNÍCH PROUDECH VRCHOLNÉHO STŘEDOVĚKU.

**Abstract:** Jesus of the Synoptical Gospels showed poverty as perfect. The Jerusalem community tried to be a church of the poor and a poor church at the same time. Later development makes "a life in the gospel poverty" a synonym for monastic existence and the whole early Middle Ages are driven by an individual endeavour for the literal fulfilment of the Christian ideal of the monastic vow, which seems to be a definite guarantee of a "perfection". Not until the beginning of the High Middle Ages did spontaneous initiatives strive for a change in the social application of voluntary poverty and for enforcing of its radical; i. e. literal, conception.

The "Poverty movement" – as continuum of such initiatives and streams (formally made up by the rise of begging orders) is called, belongs to an epoch of new social and economical differentiation within feudal society. It is not exclusively an urban phenomenon, although it was established in the urban environment, which were communication centres during the twelfth century. It is mostly a more or less the privileged movement, for those who have both the objective prerequisites, and the subjective need to satisfy their "conscience of their faith" – to follow their religious instincts. Poverty, according to the Gospel, however, is not a static motive. While the vagabond preachers and their groups (the valdenians belong genetically to them) the pathos of apostolic duty dominates, and poverty (however eccentric) is only an exterior factor, the stress on life modesty appears among some groups (mostly with a dominant feminine element) inspired by the *modus vivendi* of Jerusalem community. In St. Francis of Assisi, both positions culminate and harmonise. Poverty, although it still had only its function of salvation, was presented for the first time not as a "better form of life". For smaller brethren, the crucial question at the end of the twelfth century was, whether in practice of perfect poverty, the minimum consumption principle and the non-ownership principle have the same level of necessity. The opposition and leadership agree on the preference of alms (or donations) at the expense of physical labour. The begging poverty of intellectual-

---

\* Adresa autorky: Mgr. Krista Feigl-Procházková, Rooseveltova 31, 160 00 Praha 6, tel. (02)325154; Kaiserstrasse 101/2/3/6, A 1070 Wien, tel. 0043/1/5228259

ised Franciscanism loses its popular aspect in this phase. In contrast to this, lay Franciscanism, with its ethos of humble existence would in the future begin to be a kind of very unorthodox movement of spiritual inclination. In an opposition to Beguines, Catholic poor, humble orders, etc., who often kept their social settings of small producers (textores), the Franciscan tertiaries quickly started to spread through European society, both vertically and horizontally.

Evropský středověk se rodil z trosek římské civilizace a tradic jejích obyvatelů k sociálním a vlastnickým novotvarům. Společnost, která byla od počátku konfrontována s reálným pauperizmem, akceptovala své nuzné a snažila se poskytnout jim ochranu a pomoc. Měla ostatně svůj etický fundament v učení, které sociální rozdíly přemostilo ideou vzájemnosti. Díky křesťanským teoretikům zůstal problém reálné nouze až do pozdního středověku tématem výlučně náboženským.<sup>1</sup>

Starozákonní trpící, zejména Job a Lazar, se stali v patristice vzorovými reprezentanty celé biblické problematiky bohubilé nouze (*anavah*). „Chudí“, jak nabádá Honorius Augustodunensis, „mají nést břemeno své nouze s trpělivostí; potom obdrží, stejně jako Lazar, neskonale bohatství.“<sup>2</sup> Majetní křesťané, kteří si podrželi „srdce a duši chudých“, mají, jak postuloval Augustinus, před bohem jedinou povinnost, totiž dary milosrdenství.<sup>3</sup> Podle Cezaria z Arles obohacuje čin lásky obdarovaného i dárce stejnou měrou a je tak předznamenáním společné spásy. Almužna na druhé straně nemá být jen činem svědomí, ale pravidlem soužití.<sup>4</sup> Přestože nikdo stávající rozdělení statků nezpochybňoval, platilo – přinejmenším teoreticky – za etickou normu, že vlastníkem nevyužitelný a tedy nadbytečný majetek se nemá hromadit, ale rozdat nuzným.

Až do 9. století vedly mnohé biskupské a farní kostely seznamy chudých (*matriculae pauperum*), na jejichž základě se rozdělovaly potraviny a jiné nezbytnosti.<sup>5</sup> Tato organizace vycházela z požadavku církevně právní tradi-

- 
- 1 Tématu bídy a její reflexe v evropském středověku se chápe medievistika intenzivněji od 60. let tohoto století. Mezi stěžejní publikace patří: K. Bosl, Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters: Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift Otto Brunner (Göttingen 1963) 60–87; Études sur l'histoire de la pauvreté, ed. M. Mollat: Publ. de la Sorbonne, sér. études 8/1–2 (Paříž 1974); M. Mollat, Les pauvres dans la société médiévale (Paříž 1976); Poverty in the Middle Ages, ed. D. Flood. Franziskanische Forschungen 27 (Werb/New York 1975).
  - 2 Pauperes autem paupertatis onus patienter ferant, ut cum Lazaro indeficientes divicias accipiant. *Speculum ecclesiae*: PL (Patrologiae Cursus completus, Series Latina, ed. J. P. Migne (Paříž 1844nn)) 172, 864.
  - 3 Srov. Augustinus, De sermone Domini in monte 1,3: PL 34,1231n; H. Rondet, Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin: Saint Augustin parmi nous (Paříž 1954) 111–134.
  - 4 Srov. Caesarius, Sermo XXXVII, ed. G. Morin: Revue bénédictine 13 (Paříž 1896) 433–443.; A. M. Abel, La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint Césaire d'Arles: Études sur l'histoire de la pauvreté (Paříž 1978) 111–121.
  - 5 Na těchto seznamech chudých je postavena studie M. Rouche, La matricule des pauvres.

ce, dle něhož měl jeden díl církevních příjmů přijít k dobru potřebným. Benedikt z Nursie nabádá ve své řeholi mnichy vidět v nuzákovi, který klepe na bránu kláštera, Ježíše Krista. V moderní době redigované *consuetudines* benediktýnských klášterů z období mezi 10. a 12. stoletím<sup>6</sup> ukazují, jak byl tento příkaz v praxi plněn: Mniši rozdávali nejen pravidelně almužny, ale nabízeli i pracovní příležitosti v době žní či stavebních prací a shromažďovali zásoby pro období ztíženého zajišťování obživy. Ve Fleury byl v zimě u brány udržován oheň, u kterého se mohli chudí ohřát. Snahy biskupů a opatů, nabídnout konkrétní pomoc, daly vzniknout herberkům a špitálům v bezprostřední blízkosti církevních budov. Pocit zodpovědnosti vůči potřebným vedl duchovní hodnostáře k podpoře zákonů, které přikazovaly nedotknutelnost bezbranných v ozbrojených konfliktech. Tento princip (*pax dei*) měl jistě chránit i obchodníky a duchovenstvo, ale cílovou skupinou byli bezpochyby „slabí“ tehdejší společnosti, tedy žebráci, zemědělci, vdovy, děti, nemocní a staří. *Potens* (mocný) a nikoliv *dives* (bohatý) byl v raném středověku opakem pojmu *pauper*.<sup>7</sup>

Vedle étosu a praxe almužny si křesťanská společnost raného středověku ovšem udržela i více méně jasné povědomí o tom, že chudoba přijatá z víry činí dokonalým.

V kontextu evangelií totiž Ježíš nepřichází pouze potvrdit platnost starozákonních zaslíbení – platnost radostné zvěsti proroka Izajáše<sup>8</sup>, ale naplňuje ji zároveň absolutní dimenzí nouze, již na sebe vzal. Blahoslavenství chudým se tak neomezuje na ty, kteří se v nouzi ocitli, ale zahrnuje i nový typus chudých z víry – totiž ty, kteří si v čase už otevřeném svému naplnění, chudobu zvolili. „Království nebeské je jako poklad ukrytý v poli, který někdo najde a skryje; z radosti nad tím jde, prodá všechno, co má, a koupí to pole“ (Mt 13,44). Chudoba jako náboženská hodnota je tedy jednak starozákonní *anavah* definitivně utvrzená ve své naději; *anavah*, jíž se otevřel čas zadosti-činění; jednak cesta dobrovolného naplnění eschatologické existence na tomto světě. Na jeden společný aspekt, totiž na moment, kdy je chudoba vnitřně přijata a pochopena jako záruka trvalého bohatství, zdá se, poukazuje blahoslavení v Matoušově verzi: „Blaze chudým v duchu,...“ (Mt 5,3). Jistě, termín *anvé ruach* není autorskou invencí evangelisty. Nález Kumránských dokumentů vyvrátil původnost výrazu samotného, nikoliv však obsahu, který toto slovní spojení v teologických souvislostech Nového Zákona naznačuje.<sup>9</sup>

Évolution d'une institution de charité: Études sur l'histoire de la pauvreté (Paříž 1978), 83–110.

6 Srov. Corpus consuetudinum monasticarum, cura Pont. Athenaei S. Anselmi de Urbe editum. Publici iuris fecit Kassius Hallinger (Siegburg 1963n).

7 Srov. G. Duby, Les laics et la paix Dieu: I laici nelle „Societas christiana“ dei secoli XI e XII (= Miscellanea del Centro di Studi Medioevali V (Milán 1968)) 448–469; Bosl, Potens und Pauper 65–70.

8 Srov. Iz 61; Mt 11,4n.

9 Srov. H. J. Kandler, Die Bedeutung der Armut im Schriftum von Chirbet Qumran: Judaisca 13 (1957) 193–209. Aspekt dobrovolnosti vidí již v *anve ruach* kumránských spisů (1

V evangeliu o království božím se otvírá dar plné boží přítomnosti. Kdo chce ale všechno obdržet, musí také vše dát, neboť „nikdo nemůže sloužit dvěma pánům“ (Mt 6,24).

Vnitřní postoj vzdání se všeho se na hmotné úrovni manifestuje aktem, jímž se člověk stává naprosto nezabezpečeným. Žádá se však nikoliv egocentrické „odhození břemene“, ale sociálně uvědomělý a zároveň milosrdný čin, kdy statky subjektivně nepotřebné jsou dány k dispozici tam, kde se jich objektivně nedostává: „Jedno ti schází. Jdi, prodej všechno, co máš, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne!“ (Mk 10,21)<sup>10</sup>. Ježíšova řeč s bohatým mladíkem ukazuje jasně, že tato cesta není bezpodmínečným kritériem spásy – že je výzvou, nikoli příkazem. Jen svým učedníkům Ježíš synoptických evangelií život v chudobě výslovně ukládá. Tato „apoštolská chudoba“ pozdější církevní reflexe – má pak v Novém Zákonu tři základní aspekty: zřeknutí se všeho vlastnictví<sup>11</sup>, jakéhokoliv existenčního zajištění<sup>12</sup> a všech osobních věcí běžného užívání, které nejsou nezbytnosti<sup>13</sup>.

Ne tedy odříkání si věcí a omezování se v potřebách, ale stav, kdy nepovažují nic za své, kdy si již nenárokuje vlastnícká práva na cokoli (a kohokoli) v tomto světě, je podstatou ideálu, který Ježíš ukázal.

Skutečnost, že se uvnitř Jeruzalémské obce prosadila praxe odevzdávání majetku do společného vlastnictví a správy a jeho rozdělování podle potřeby<sup>14</sup>, je důkazem, že prvotní církev o naplnění ideálu dokonalé chudoby v obecných podmínkách usilovala. Pospolitost – vzájemnost, nikoliv unifikace dávala z perspektivy konce a zároveň počátku „času“ dobrovolné chudobě na společenské bázi smysl. Křesťanství se ovšem od samého počátku šířilo mezi všemi společenskými vrstvami<sup>15</sup>, takže „cesta chudoby“ měla v relaci k výchozí existenční situaci různý dopad a závažnost a tedy i různou míru přijatelnosti. To, že víra může být žita s různou mírou osobních konsekvencí, demonstruje Pavel na příkladech ženatých a svobodných. Vztáhnuto na problém vlastnictví, je to ona kvalitativní diference naznačená Ježíšem bohatému mladíkovi – diference mezi životem podle zákona a životem ve vztahové dokonalosti, jež člověk vůči bohu může zaujmout.

QM XIV 7) K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Mnichov/Bazilej 1958) 119–121. Zdůrazňuje nicméně výlučně eschatologickou náplň samotného pojmu „chudoba“. Srovnáním starozákonní a novozákonní teologie chudoby se zabývá zejména: P. Qelkers, *Die Stillen im Lande. Untersuchung zum Verhältnis von Anaweh-Frömmigkeit und Urchristentum* (Berlín 1940); A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (Paříž 1953).

10 Srov. Mt 6,20; L 12,33.

11 Tamtéž.

12 Sem spadá i zákaz přijímání peněz za apoštolskou službu: Mt 10,9; případně užívání peněz vůbec: Mt 8,20; Mk 6,8; L 9,3.

13 Mt 10,10.

14 Sk 2,44n, 4,32–34.

15 Odkazují na studii M. Hengela, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte* (Stuttgart 1973). Z faktického hlediska má stále svou platnost: R. Knopf, *Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden: Zeitung f. Theologie u. Kirche* 10 (1900) 325–347.

Z Ježíšovy výzvy k dokonalé chudobě, která je nelpěním, tedy jakýmsi stavem „už nechťtí vlastní“, se ovšem v helénistickém světě asketických tradic, kam rané křesťanství pronikalo a kde se muselo prosadit v konkurenci s propracovanými myšlenkovými systémy, velmi záhy vyvinul postulát odříkání, omezování, který věci tohoto světa učinil opět důležitými, i když v negativním smyslu. Dobrovolná chudoba se tak stává disciplínou; a to už je počátek procesu jejího institucionalizování a postavení mimo realitu civilního a obecného života – procesu předurčeného ke korekturám.<sup>16</sup>

Termín obrácení – *conversum* – nebude už v pokonstantinovské době znamenat v první řadě přijetí křesťanské víry, ale povolání k asketickému životu. Pokud je doposud obrácení vůbec podmínkou stát se křesťanem, omezí se potom počet skutečně obrácených na adepty „dokonalosti“. Život podle evangelia, život usilující o dokonalé naplnění náboženských postulátů, si od 4. století začíná nárokovat mnišství.

Už během třetího století krystalizují v Egyptě první poustevnícké a mnišské modely. Radikalita odchodu z běžného občanského života učiní do budoucna tento způsob chudoby radikálnějším, a tedy dokonalejším. Dílem i bez přímého ovlivnění dochází k analogickému vývoji i v jiných oblastech východu a během čtvrtého století jde již o fenomén rozšířený po celém území tehdejší církve.

Za otce organizovaného poustevníctví je považován Antonius (+356)<sup>17</sup>, který založil v thébské poušti první kolonii eremitů. Přechod od funkčního semknutí jednotlivců ke skutečnému kolektivu, který se záhy ve stejném regionu etabloval jako paralelní model, je spojen se jménem Pachomia (+346). Inspiraci našel Pachomius v bratrském společenství Jeruzalémské obce. Aplikací byla nicméně klášterní separace, uniformita ve stravě, oblékání, pracovní náplni, společná bohoslužba a konečně naprosté podřízení se jednotlivce řádu a autoritě představeného.<sup>18</sup>

V asketické interpretaci není hmotná chudoba výsledkem nelpění, ale naopak situačním rámcem k dosažení vnitřní absence potřeb. V tomto smyslu není pro eremitu ideál „vzdát se všeho“ aktem, ale procesem. V praxi odříkání pak sám volí intenzitu a tempo. Mnich se této činné působnosti ve prospěch opět „evangeličtějšího“ pojmu chudoby vzdává. Vstupem do kláštera se stává na hmotné úrovni dokonale chudým, protože už nemá svůj osobní majetek. Veškerý majetek přechází do rukou kláštera jako společenství. Z něj se pak nepokrývají životní potřeby jednotlivců podle principu rozdělování, ale přidělování. Na tomto principu setrvává většina řádových komunit.

16 Vznikem křesťanské askeze a významem gnóze v tomto procesu se zabývá mimo jiné: B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Mnichov/Vídeň 1969).

17 Podrobnosti o principech koexistence těchto eremitů poskytuje Vita Antonii Athanasia Alexandrijského: PG 26 (*Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*, ed J. P. Migne (Paříž 1857nn)).

18 Znění původní řehole je dochováno v latinském překladu Hieronyma: *Pachomiana Latina*, ed. A. Boon (Löwen 1932).

„Naprostá“ chudoba jednotlivce je tak podmíněna schopností kolektivu vstupovat do vlastnických vztahů. Klášter se ovšem neprojevuje z ekonomického hlediska jen jako sebezaopatřovací, ale i jako dobročinné zařízení, protože ze svého majetku obdarovává potřebné.

Mnišská praxe chudoby našla teoretické zastřešení ve východní patristice. Basileus Veliký (+379), jehož *asketikon*<sup>19</sup> se stal ještě na sklonku 4. století podkladem k trvalé unifikaci východokřesťanského mnišství, vyzdvihнул s odkazem na prvotní obec moment vědomé vlastnické distance individua od jím užívaných předmětů a nabádal všechny, kteří se ideálu chudoby podřídili, aby si odvykli používat přivlastňovacího zájmena „můj“. Realita byla ovšem taková, že se individuální chudoba mnichů stávala díky efektivnosti klášterního hospodářského systému něčím nominálním. Příliv noviců podmiňoval kumulaci hmotných statků, pracovní povinnost mnichů s sebou přinášela nárůst zisku. Tento nesmírně rychlý vývoj k velkopodnikatelství znamenal současně moc a blahobyt – dva do budoucna spolehlivé „hrobníky“ evangelického života v rámci řehole.

Již od konce pátého století vznikala na západě celá řada písemně fixovaných řeholí, které byly ovšem ještě přijímány jako vylepšitelné a vzájemně kombinovatelné návody. Vývoj však směřoval k jednotnému západnímu mnišství, ke kterému nakonec došlo v podmínkách a intencích nového vládního útvaru Karolínské říše. Podkladem se stala přehledně, nicméně flexibilně koncipovaná řehole sv. Benedikta. Za Karla Velikého získala *Regula Benedicti* univerzální platnost na území říše.<sup>20</sup>

Jakkoli mohli jednotlivci volit trnitější cestu k bohu, ať již v poustevnictví nebo v excesivní askezi, platil život v klášterním společenství se svým principem společného vlastnictví a bratrské vzájemnosti za obraz prvotní křesťanské komunity. Zástupně pro všechny příslušníky církve na sebe vzali mniši svůj kříž. Od všech ostatních křesťanských stavů, ať laiků či duchovních, se naplňování příkazu chudoby neočekávalo. A právě toto instituční rozdělení společnosti na křesťany dvou dokonalostních tříd mělo být od konce 11. století zpochybňováno přehodnocením kritéria: Pravá cesta následování Krista spočívá v doslovném naplňování evangelické výzvy a nikoliv v přijetí řehole. Impuls tenkrát vyšel z církve samotné, ale měl se nakonec obrátit proti její hierarchické a kanonické struktuře.

Epocha církevních reforem se započala ve středověku snahami o zpřísnění řádového života, o prosazení řehole u světských kleriků a o vymanění církve z vazeb feudální moci, které se jí zdály ochromovat ve sféře duchovní působnosti. Změny probíhající v 11. století uvnitř církve neměly prvotně duchovní, ale mocensko-emancipační intenci. Pod heslem „*libertas ecclesiae*“ zahájila

19 Původní text baziliánské řehole: PG 31.

20 K unifikaci došlo na základě tzv. „inspekčního pořádku“ z roku 784, potvrzeného usnesením národního koncilu ve Frankfurtu roku 794 a přijatého o šest let později do „císařského programu“. K církevně-politické intenci tohoto sjednocení srov.: J. Semmler, *Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum* (Düsseldorf 1967) 255–290.

papežská církev ve skutečnosti boj o *dominium mundi*, který bude kulminovat až o dvě století později. Zde začal proces instituční výstavby, na jehož konci bude stát ve 13. století centralizovaná papežská církev. Základem celé stavby byla ovšem revitalizace a náprava uvnitř, tam kde církevní reprezentanti ztratili v průběhu raného středověku na duchovní autoritě a morální přesvědčivosti. Tady bylo potřeba agitace. Obrodě církevních poměrů, která se na římské synodě 1059 stala oficiálním programem, bylo ve skutečnosti již dlouhou dobu připravováno zázemí. Velkou iniciativu přitom vyvíjel Petrus Damiani (1007 – 1072). Jeho traktáty, kázání a listy měly zasáhnout všechny křesťanské stavy a sociální vrstvy apelem k niternějšímu životu, k osvobození se od přílišného lpění na věcech tohoto světa.<sup>21</sup>

Mikuláš II. prosadil 1059 disciplinární postihy proti odpůrcům celibátu.<sup>22</sup> V této souvislosti byl doporučen klerikům život v kolektivu jako duchovní alternativa rodiny a současně hráz proti slabosti individua. Tato reglementace znamenala přiblížení mezi kněžskou a mnišskou formou života přijetím nejen principů osobní nemajetnosti a kolektivního bydlení, ale i tradičních asketických prvků jako jsou: postní pravidla, unifikace v oblékání, přesné pensum denních prací a poslušnost vůči představenému. Požadavky, jež byly bez úspěchu vzneseny už na koncilu v Aix 817, byly nyní přijaty jako minimální program.<sup>23</sup> Jako stěžejní znak této nové kněžské životní formy bylo ovšem vyzvednuto společné vlastnictví. Urban II. později poukázal na křesťansky autentičtější rys kanovníckého života podle řehole sv. Augustina, který se víc než mnišské společenství blíží modelu prvotní obce.<sup>24</sup>

Benediktýni měli být brzy konfrontováni s duchem doby novými, „autentičtějšími“ výklady své řehole. Bruno z Kolína, učitel Urbana II. a arcibiskupský kancléř, odešel jako poustevník do samoty hor nad Grenoblem, kde 1084 založil s šesti následovníky první kartuziánský klášter (La Chartreuse) na bázi zpřísněné benediktýnské řehole. Jen jedno jídlo denně, vegetariánství, ustavičné mlčení, cely – samotky a jen sobotní společná modlitba. Bruno požadoval nicméně od svých spolubratrů intelektuální reflexi, aplikaci „božské filosofie“ v kontemplativním životě, jak to nazýval. Byl tedy první zakladatel řádu, který kladl důraz na duševní předpoklady. Ten, kdo je neměl, nestával se pouhým sluhou, ale byl pokládán za „přivržence“, který participuje na duchovním prostředí kartouzy s perspektivou zdokonalení.<sup>25</sup>

Robert z Molesme založil 1098 v Citeaux u Dijonu reformní benediktýnskou frakci, která si pro sebe objevila původní řeholi bez etablovaných výkla-

21 Srov. Petrus Damianus, Opera omnia: PL 144, 145, zejména: Epistola 4 (PL 144, 314), Sermo 18 (PL 144, 609n), De perfectione monachorum II (PL 145, 293n).

22 Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, sv. 19, ed. J. D. Mansi (Paříž 1909) 873. Srov. C. Dereine, Vie Commune, règle de saint Augustin et chanoises réguliers au XIe siècle: Revue d'histoire ecclésiastique 41 (Louvain 1946) 385–392.

23 Na skutečnost, že se idea reglementace kněžského života neobjevuje prvně v gregoriánské době, poukázal až J. Leclercq, La spiritualité du moyen âge (Paříž 1961) 127.

24 Urbanus II., Confirmatio erectionis canonice s. Mariae in Rettenbach: PL 151, 338.

25 K duchovní esenci a životním principům kartuziánství srov.: Analecta cartusiana I, ed. J. Hogg (Salzburg 1970).

dů a tradovaných ústupků v životní praxi. Tito noví mniši, cisterciáci, oblékli hrubé vlněné kutny, které neodkládali ani na noc. Úmyslné omezení hygieny přijímali se všemi důsledky jako pokání. Kláštery a kostely bez špic, maximálně strohé zvenčí i uvnitř, měly zprostředkovat prožitek chudoby sdílené s Kristem. Mniši žili o bezmasé stravě a v přísné klauzuře, v odlehlých, nezcivilizovaných oblastech, které sami kultivovali. Čtyři až pět hodin denně zemědělských prací, zbytek dne bohoslužby bez patosu a okázalosti. Jednou do roka se scházeli opati na generální kapitule, která byla nejvyšší a mezinárodní řádovou instancí.<sup>26</sup>

Co však měli dělat prostí laici, kteří se také chtěli posvětit? V této souvislosti bylo fatální, že se reformní papežství, jehož nejviditelnějším reprezentantem byl Řehoř VII. (1073 – 1085), v boji o „svobodu církve“ uchýlilo ke zbraním, které se nesmírně rychle obrátily právě proti principu hierarchické církve.

Gregoriánská církevní koncepce vytyčila na jedné straně jasnou právní hranici mezi laickým a duchovním stavem<sup>27</sup>, na straně druhé vytvořila širokým vrstvám věřících nový prostor aktivní působnosti tím, že z nich udělala strážce „pravých pořádků“, oprávněné bojkotovat klérus, který nové normy církevního života nedodržel. Prvním dítětem a také obětí této politiky bylo hnutí milánské patarie, původně iniciované reformní stranou k bojkotu profeudálního městského kléru na špici s „reakčním“ arcibiskupem, který se cítil být víc zavázán svým vysokým původem než svou církevní funkcí. Papež neváhal s projevem sympatií jejímu vůdci, i když rebelie dávno ztratila jakoukoliv podporu měšťanstva.<sup>28</sup> Reformní agitátoři ukázali věřícím kriteria morální intaktnosti a duchovní autority kněží a vyzvali je k odmítnutí duchovních pastýřů, kteří tato kriteria nespĺňovali. Protože pilřřem nové mocenské budovy papežské církve byl princip apoštolské posloupnosti, získal termín „apoštolský“ jakýsi univerzálně normativní obsah, ať se již konkrétně jednalo o požadavek církevní suverenity v dosazování duchovních hodnostářů, o potlačení tzv. svatokupectví či o řeholní organizace života světských kleriků.<sup>29</sup>

26 Srov. mimo jiné: J. B. Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIe siècle* (1098 – 1265) (Pařř 1951); L. Lekai, A. Schneider, *Geschichte und Wirken der Weissen Mönche* (Kolín n. Rýnem 1958).

27 Boji o kanonickou investituru duchovních hodnostářů odpovídaly v oblasti liturgie nová omezení: Laici se nesměli dotýkat mešních předmětů, hostie jim již nebyly vkládány do rukou, přijímání pod obojí se stalo výsadou kněží...

28 Vedle pramenů (*Gli annali di Dazio e i Patarini*, ed. L. A. Ferrai: *Archivo storico lombardo* II, 9 (1892) 509–548) odkazují na standardní díla, která polemizují s marxistickým výkladem E. Wernera, *Pauperes Christi* (Lipsko 1956) 111–164), dle něžž byla patarie v prvé řadě komunálně-emancipačním hnutím: C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica* (Řím 1955); H. E. J. Cowdrey, *The Papacy, the Patarenes and the Church of Milan*: *Translations of the Royal Historical Society* 5th ser., XVIII (Londýn 1968) 25–48; G. Miccoli, *Per la storia della pataria Milanese*: *Bulletino dell'istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* LXV (Řím 1958) 43–123.

29 H. Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter: Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt 1961) 505, poukazuje na fakt, že Řehoř VII. užívá termínu „apoštolský“ velmi často jako synonyma pro „papežský“. V jeho regis-

Nicméně netrvalo dlouho a motiv návratu k apoštolské církvi se změnil v ideál všeobecného apoštolátu, v němž ordinovaní ztrácí svůj pastorační monopol.

Nezakládal se snad ideál apoštolského života a chudoby právě na tom, že zbožní bez prostředků a existenčního zajištění mají vyjít do světa a kázat evangelium pro spásu všech? Touto myšlenkou se zaobíral ve svém poustevnickém refugiu nemanželský syn bretaňského kněze a kanovník v Rennes Robert z Arbrisselu, než začal jako potulný kazatel bez ordinace biskupa kolem sebe shromažďovat „chudé Krista“. Jenže *pauperes christi* se v 11. století neoznačovali jen řeholníci, ale také žebráci odkázaní na podporu fary. Kontinuálně se tak budou nazývat všechny skupiny, které se v průběhu 12. století v teorii i praxi přikloní k apoštolskému a evangelickému životu (*vita apostolica et evangelica*), „na volné noze“. V bezprostřední návaznosti na gregoriánskou církevní reformu tak vzniká proud nové zbožnosti, tzv. „hnutí chudoby“, formálně završené a intencně překročené ve 13. století fenoménem františkánství.

Můžeme sledovat dějinnou genezi tohoto hnutí a postihnout její fenomenologii; mentální předpoklady, které mu daly vzniknout a šířit se nezávisle na sobě v nejrůznějších kruzích a prostředí západní a střední Evropy, leží v oblasti nerekonstruovatelného. Nesmíme zapomínat, že to byla mentalita téže doby, která byla echem agitacím pro křížácké výpravy, jež se naopak pro mnohé *milites christi* stávaly traumatem a motivem pokání. Impuls vyšel, jak jsme si ukázali, původně z církve a odpovídal jejím aktuálním potřebám; uvedl však do chodu mechanismus spontánní evangelizace uvnitř společnosti, kdy už nešlo o to, původce nešvarů pranýřovat, jak tomu chtěla gregoriánská reforma, ale stát se v šatu žebráků, tak jak to nedokázali řeholníci, svědomím a obrodou světa – novými apoštoly a novými křesťany. V realitě to znamenalo alternativní formu osobní i sociální existence, která přes rozdíly v úhlu pohledu a variabilnost v projevu vždy měla být doslovnou imitací evangelia. Hnutí chudoby ve svém obecném trendu buď mnišskou formu života odmítlo úplně, nebo směřovalo k jeho reformě. Již potulní kazatelé v severních oblastech Francie, Robert z Arbrisselu a jeho žáci, kteří jsou prvním rekapitulovatelným článkem v genezi tohoto hnutí, uvedli v život dva do budoucna možné směry: Tam, kde tlak církve na reglementaci, tedy přijetí řehole, narazil na odpor, šel vývoj směrem k sektářství. Tam, kde k reglementaci došlo, vznikly nové reformní řády.

Nejednalo se původně o městský fenomén, i když se v průběhu 12. století hnutí v městském prostředí jako komunikačním a civilizačním centru etablovalo. Ideál chudoby se jistě svou podstatou obracel proti etické a sociální krizi feudalizovaného křesťanství, proti zámožné církvi, šlechtě i měšťanstvu,

---

tru však vůbec nefigurují pojmy „vita apostolica“, „imitatio apostolorum“ apod. K historii pojmu a jeho užívání srovnej dále: K. S. Frank, Franciscus, vir totius apostolicus. Zur Vorgeschichte der mittelalterlichen vita apostolica: Wissenschaft und Weisheit 39 (1976) 123-142; L. M. Dewailly, Notes sur l'histoire de l'adjectif „apostolique“: Mélanges de science relig. 5 (Paříž 1948) 141-152.

jejichž blahobyť se stal nepřehlédnutelným, protože stavěným na odiv. V kritickém postoji se přitom manifestovala vzrůstající laická schopnost srovnávání: mezi církví za dob apoštolů a její komplikovanou hierarchickou strukturou ve 12. století; mezi křesťanskou pospolitostí prvotní obce a sociální diferenciací uvnitř středověkých měst. Tyto motivy zůstávaly zatím pod povrchem. Až František z Asissi postaví ale evangelický ideál dobrovolné chudoby jasně jak proti zotročující moci peněz, tak proti morálně degradující závislosti, zplazené bídou. Teprve ve 14. století vyústí ve františkánských kruzích étos církve chudých v teoretický požadavek chudé církve.<sup>30</sup>

Podmínky oficiální akceptace byly předem dány; nezískal-li jednotlivec povolení k veřejné kazatelské činnosti a nebyla-li konkrétní iniciativa zdomestikována přijetím řehole, neboli legitimována pod hlavičkou řádu, neměla v struktuře jednotně křesťanské společnosti místo a stávala se, bez ohledu na její skutečné ideologické zabarvení, herezí. Středověké křesťanství, prodchnuté ideou *ordo*, onou božskou finalitou neměnných pořádků tohoto světa, ostatně pojem „náboženské hnutí“ neznalo. Kacíři se tak stali gnostičtí kataři i učení zprvu naprosto ortodoxní valdenští. Humiliáti byli sice exkomunikováni, ale nakonec se podrobili a přijali řeholi sv. Augustina. Ale věci se měly dále komplikovat: František z Asissi – vývěsní štít církevní politické diplomacie tří po sobě následujících papežů – byl svatořečen; jeho následovníci o sto let později exkomunikováni, když hájili nedotknutelnost řehole, jež se mezitím stala svým radikálním příkazem chudoby nepohodlnou. Bekyně získaly nejprve zvláštní statut jakési poloinstituční, polocivní meziformy existence; ten jim byl ale nakonec odejmut.

Vývoj „hnutí chudoby“ v jeho jednotlivých zjevech sledovat nebudeme. Než se zaměříme na otázku jeho sociálního zázemí, je dobré vystavět na konkrétních příkladech alespoň schéma historické manifestace. Začněme u po-

30 Implicitně je tento požadavek obsažen již v apologii františkánské chudoby z pera Petra J. Olivioho († 1298): *Petrus Ioannis Olivi*, *Questiones*, ed. B. Jansen: Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi cura patrum collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1924); srov. rovněž fundovaný výklad: J. *Schlageter*, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen*. *Petrus Johannes Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut (= Franziskanische Forschungen 34 (Werl 1989))*; tentýž, *Olivis Sicht der Endzeit und Joachim von Fiore. Wie verarbeitet Olivi in seiner Konzeption einer endzeitlichen Erneuerung der evangelischen Armut die Endzeitvorstellungen Joachims von Fiore?: Wissenschaft und Weisheit 50 (1987) 150–163*; tentýž, *Die Kirchenkritik des Petrus Johannes Olivi und ihre ekklesiologische und soziale Relevanz: Franziskanische Studien 65 (1983) 19–34*. Kritickému aspektu a reformní intenci františkánství a jeho původního ideálu chudoby se věnuje dnes již klasické dílo: E. *Benze*, *Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation (Stuttgart 1934)*. Vilém z Ockhamu odepře ve třicátých letech 14. století ve své geniální teorii vlastnictví (*Opus Nonaginta Dierum: Opera politica II*, ed. R. F. Benett, H. S. Offler (Manchester 1963) 7–124) církvi právo správy a volného užívání jí svěřeného majetku. Tzv. „spor o chudobu“, o kterém je níže v textu zmínka v souvislosti s ranými dějinami řádu menších bratří, se pro analytika Ockhama stává podnětem k zpochybnění legitimacy církevního vlastnictví. Srov. rovněž: M. *Damiata*, *L'opus nonaginta dierum: Poverta e potere I. Il problema della poverta evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV origine del pensiero politico di G. D'Ockham (Florence 1978) 396–420*.

tulných kazatelů na přelomu 11. a 12. století, kde se hnutí *pauperes Christi* rodilo z poustevnického podhoubí.<sup>31</sup> Tady se už objevují zákonitosti dalšího vývoje v postavě iniciátora a recipienta. Ten první se cítil být bezprostředně Bohem povolán, působit po vzoru a v intenci apoštolů; ten druhý byl na základě čehokoli predisponován jak k pokání, tak k elitní práci pro království boží. Církví byli od počátku problémem oba. Kazatel volně působící v terénu stál mimo hierarchickou církevní strukturu. Ideově stál proti ní, protože svá dělal ostatní k neinstitucionalizované náboženské praxi jako naplnění ideálních křesťanských poměrů. Skupina, kterou kolem sebe sdružil, byla rizikovým faktorem s nejistou sociální a ideovou genezí.

Renesance poustevnické askeze se započala v západním křesťanství už půl století před církevní reformou. Odlehlé končiny od jižní Itálie po Skotsko se postupně zaplňovaly houfy „svatých mužů“. Především lesní oblasti Maine, Anjou a Bretaně se přitom stávaly „pouští“ evropských asketů. Nermalou roli zde jistě sehrála vědomá opozice proti bohatému klášteru. Tak pranýřoval poustevník Rainald v jednom listu klášter jako zaopatřovací ústav líných a zahálčivých elementů, kteří neprchají před bohatstvím světa, ale před svou vlastní chudobou, aby našli bezstarostnou existenci. V klášteře nemají totiž jiných starostí než vybírat mezi pokrmy, nápoji a rouchy.<sup>32</sup> V západní Francii se přitom nové asketické hnutí mělo stát civilizačním činitelem obrovského významu.

Zejména Maine byla hospodářsky nesmírně rozdrobená. Život se zde soustředil v rodinném kruhu, což znamenalo šest dnů v týdnu izolace.<sup>33</sup> Větší panství chyběla a veškeré zemědělství spočívalo na maloprodukcii. Dvory byly osídlené buď rytíři nebo jejich poplatníky.<sup>34</sup> Jistě zde měla platnost charakteristika, kterou Abaelard použil na Bretaň oné doby: „Je to barbarský kraj... a lidé jsou tam nekultivovaní a divocí“.<sup>35</sup> Co se církevních poměrů týče, nezdá se, že by místní opatství gregoriánská reforma zasáhla.<sup>36</sup> To byla ale právě půda, na které fenomén masového poustevnictví mohl vzklíčit. V rozlehlých lesích Craonu – na jižní hranici dolní Maine – začal Robert

31 K tomuto aspektu podrobněji: L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII (= Miscellanea del Centro di Studi Medioevali IV (Milán 1965)) 491–550; J. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums (Lipsko 1906).

32 Rainauld l'Érémite et Ives de Chartres: Un épisode de la crise du cenobitisme au XIe – XIIe siècle, ed. D. G. Morin: Revue bénédictine 410 (Paříž 1928) 105.

33 Srov. A. Angot, Dictionnaire historique, topographique et biographique de la Mayenne, sv. 3 (Laval 1910).

34 Srov. R. Latouche, Un aspect de la vie rurale dans le Maine au XIe au XIIe siècle. L'établissement des Bourgs: Le Moyen Âge 8 (1937) 61.

35 Petri Abaelardi opera I, ed. V. Cousin (Paříž 1849) 29. Také Robert z Arbrisselu charakterizoval bretaňské obyvatelstvo jako „barbaros homines et incultos ... principes iniqui et raptores, adulteri et incestuosi, populi ignorantes legem Dei. Nullus agit bonum, omnes contradicunt veritati...“: Lettre inédite de Robert d'Arbrissel á la comtesse Ermengarde, ed. J. de Petigny: Bibl. de l'École des Chartres 5 (Paříž 1854) 228.

36 Srov. R. Niderst, Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault (Rodez 1952) 16 – 18.

z Arbrisselu svou pouť. Zde se 1091 usadil a sdružil kolem sebe žáky. Zde se také setkal s ostatními významnými postavami poustevnického hnutí. Tady vznikaly novotvary kolektivní existence a (sic!) také koexistence mužů a žen, které byly impulsem k modelu společných klášterů. Poustevníci převážně duchovního stavu zde začali se systematickým klučením, zakládali zeleninové zahrady v okolí svých chatrčí, a pokud nebyli schopni zemědělské práce, věnovali se drobnému řemeslu.<sup>37</sup> Často se celá kolonie přesunovala po vyklučení určitého úseku dál, takže byly nakonec překročeny hranice Bretagne.<sup>38</sup> Na získané půdě vznikaly nové kláštery a ty si zase vytvářely filiace. Kolonizační hnutí se mezitím šířilo dál, přes Normandii až do Anglie.<sup>39</sup> K sídlištím poustevníků se připojovali zemědělci, paliči uhlí a tuláci, tedy „původní obyvatelstvo“ pustiny. Tímto způsobem vznikaly nové vesnice. Vlastníci lesů, feudálové, kultivační aktivitu poustevníků logicky nesmírně vítali. Tak zaštitil Renaud de Craon usedlíky z La Roe, s kterými se jeho leníci nechtěli dělit o právo užítku z lesa.<sup>40</sup> Brzy zde vznikly pod patronací klášterů nové farnosti. Jejich obyvatelé měli statut svobodných sedláků.<sup>41</sup> Poustevnictví se ovšem mělo stát zázámím hnutí, které po několik století bude mířit směrem právě opačným: k masám lidí, které jako obyvatele pustiny není třeba kristianizovat, ale evangelizovat. Motiv zůstal tentýž: uskutečnění náboženského ideálu v realitě života. Zkušenost přísné askeze zjevně k jeho naplnění nevedla.

Robert z Arbrisselu (1060 – 1117), člen kapituly v Rennes, nevyměnil svou slibnou kariéru, aby skončil jako poustevník, ale jako potulný kazatel. Už v craonském lese na sebe upoutal pozornost excesivní askezí a brzy zaujal jakousi pozici „mistra“ či „učitele“.<sup>42</sup> Prameny uvádí, že nosil vestu z prasečí kůže štětinami obrácenou dovnitř, holil se bez vody, spal na holé zemi... Následovalo nové vnuknutí, načež odchází s malou skupinou, aby jako apoštol chudoby prošel celou západní Francií až po Toulouse a Chartres.<sup>43</sup> Vnějškem žebráci – naboso, v cárech šatů<sup>44</sup>, byli stejně jako tito odkázáni na almužnu. Obsah jejich kázání byl tenorem gregoriánské agitace za odstranění nešvarů v církvi a společnosti, za obnovení „pravých“ křesťanských poměrů. Jenže gregoriánská reforma s celým mechanismem popularizace byla reformou instituce, programově řízenou a spekulující s velmi konkrétními výsledky. Pranýřovala ziskuchtivost a přeceňování hmotných statků jen do té míry, pokud tyto tendence omezovaly církev v její duchovní úloze a nezávislosti na

37 Srov. J. B. Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIe siècle (1098 – 1265)* (Paris 1951) 33.

38 Tomuto reálnému aspektu se věnovala doposud, pokud mě známo, obsáhleji pouze disertační práce R. Musseta, *Les Bas-Maine. Étude géographique* (Paříž 1917).

39 Srov. W. o. Newburgh, *Historia rerum Anglicarum* (Londýn 1884) 52.

40 Srov. A. Angot, *Dictionnaire*, 438.

41 Musset, *Les Bas-Maine*, 239.

42 Srov. Baldricus Episcopus Dolensis, *Vita b. Roberti de Arbrissello*: PL 162, 1049n.

43 Srov. *Epistula ad Robertum Marborda z Remeše*, cit.: Walter, *Wanderprediger* 144.

44 *Tamtéž*, 185; *Vita b. Roberti*, 1052.

světské moci. Tím ale právě zůstala pro radikály z řad reformního duchovenstva na půli cesty.

Robert z Arbrisselu volal ke konsekventní neparticipaci věřících na „prostopášnosti a pýše tohoto světa, který Bůh ve svém hněvu opustil“.<sup>45</sup> Čili: Obrátit se k světu zády a nahý následovat Krista.<sup>46</sup> To byla nabídka nové etiky života, která současně smiřovala prostopášníky a pyšné s jejich soudci. Lidé mu nejen naslouchali, ale připojovali se houfně jako doprovod. Táhli krajem, aniž by věděli, kde je zastihne noc, a od tržiště k tržišti, kde Robert kázal, jich bylo víc. Nejvíce se připojovaly ženy, některé pochybné pověsti. Velké procento činily bývalé manželky kněží. Ale i sami klerici bez prebendy byli vnímaví vůči perspektivě nové křesťanské existence.<sup>47</sup> Všude, kudy *pau-peres Christi* prošli, mizeli farníci a ti, co zůstali, stali se kritičtí vůči svým pastýřům a žádali po nich stejnou konsekventnost životního způsobu, jakou prezentoval Robert z Arbrisselu.<sup>48</sup> Tři roky (1097 – 1100) směla trvat tato masová agitace. Jakési papežské povolení ke kazatelské činnosti je invencí hagiografů. Robertův žák, Bernard z Thironu, odpověděl arcijáhenovi v Countances na otázku, zda má jeho učitel svolení biskupa, že pouze intaktnost život podle evangelia opravňuje k apoštolátu.<sup>49</sup> To byl bumerang „libertas ecclesiae“, který se církvi vrátil. Robert musel nicméně nakonec na nátlak církevní vrchnosti svůj původní ideál obětovat a dát svým souputníkům pevnou řeholi. Na krátkou dobu si ještě prosadil na tehdejší poměry neuvěřitelný kompromis: Roku 1101 založil ve Fontevrault u Poitiers klášter s mužským a ženským konventem pod vrchním vedením abatyš, čímž se ženám ponejprv otevřela legální cesta nejen náboženské seberealizace, ale i postupné satisfakce v křesťanské koncepci pádu a spásy.<sup>50</sup> I po institucionální svému hnutí působil Robert z Arbrisselu, zdá se, na své okolí mariánskou mystikou. Existuje teorie, že opisy svých kázání do jisté míry ovlivnil vznik minesengu. Široké laické vrstvy (nikoliv ale „sprostý lid“ – jak to vnímala tehdejší konzervativní propaganda), mezi které kdysi vyšel, však už osloveny nebyly. Cesta do království božského vedla tedy opět ke klášterní portě, která záhy vpouštěla už jen příslušníky elit.<sup>51</sup>

Stejný osud potkal všechny „žáky“, kteří se osamostatnili ve šlépějích Roberta: Bernarda z Thironu, Vitalise ze Savigny, Girarda ze Sallesu. Nezná-

45 J. de Petigny, Robert d'Arbrissel et Geoffroi de Vendome: Bibl. de l'École des Chartres 5 (Paris 1854) 1– 50.

46 Robertus de Arbrissello, Praecepta recte vivendi: PL 162, 1081. K dějinám užívání a interpretace tohoto asketického hesla srov.: M. Bernards, Nudus nudum Christum sequi: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 148–151.

47 Vita b. Roberti, 1051.

48 Tamtéž. Ideály, životní forma a echo potulných kazatelů jsou velmi přehledně prezentovány v životopise Bernarda z Thironu: Gaufridus Grossus, Vita b. Bernardi fundatoris congregationis de Tironio in Gallia: PL 172, 1363 – 1446, zejména pak 1397n.

49 Vita b. Bernardi, 1398.

50 Srov. Grundmann, Religiöse Bewegungen, 47.

51 Podrobně tentýž, 488–492.

mějším z potulných kazatelů, kteří ve Francii působili, singulární svou genezí i osudem, se stal Norbert z Xantenu (asi 1082 – 1132).

Z královského kaplana, šlechtice původem i životním stylem, se po jakémsi vnitřním prožitku víry stal kajcník, který měl záhy přivést k pokání celé zástupy. Mezi první „obrácené“ patřil mocný a bohatý hrabě Gottfried z Kappenbergu s celou rodinou. Norbert ovšem opustil Německo, aby se zaměřil na evangelizaci oblastí severní a severovýchodní Francie. Zde, v „zemi kázajících apoštolů“, našel nové pole působnosti přímo v městských ulicích. Jako později Valdes rozdal svůj majetek; jako jednou František z Assisi nevzal si na cestu „podle příkazu Páně“ ani boty ani dvojí šat.<sup>52</sup> Jako jedinému se mu podařilo získat roku 1118 povolení papeže, poté, co byl marně přemlouván dát své schopnosti do služeb kurie. Údaje, které nám poskytují prameny o jeho působnosti, nutí k hypotéze osobního kontaktu s Robertem z Arbrisselu. Tožnost obsahu i formy agitace se vzpírá závěru pouhé shody. Jenže, jak uvidíme u Petra Valdese... Každopádně to, co platilo pro ostatní, ukázalo se nakonec i u něj: po krátké etapě volného působení je jeho hnutí zregulováno, čímž vzniká řád premonstrátů. Ten bude do budoucna uspokojovat asketické potřeby nejurouzenějších.<sup>53</sup>

Nicméně koncem 12. století stojí římskokatolická církev poměrně bezradně před masovým fenoménem svobodného apoštolátu, který se mohl zdát na počátku století epizodou „s dobrým koncem“. Co si počít s laiky, kteří se cítí být Bohem povoláni kázat lidu a tuto svou misi také s nesmírným zanícením plní? Papež má mezitím jako nástupce sv. Petra a zástupce Krista na zemi v církvi veškerou moc – což je nyní právní kategorie – a není povoláných než skrze něj. „Svět“, který je mu dáno řídit, je znejistělý ve své vývojové linii byzantským a islámským kulturním vlivem, uvnitř prochází novou dynamikou sociálně ekonomických změn a kulminující konflikt „univerzálních mocí“ papežství a císařství je pozadím veškeré politiky. Nyní má být navíc vystaven proudu, který zpochybní soudržnost systému, založeného na jednotě víry.

Kataři<sup>54</sup>, kteří dnešní pojem sekt kvalitativně a kvantitativně překročili, jsou na západě doložitelní od čtyřicátých let 12. století. Vedli život přísného odříkání a potulného kazatelství. Nebyli charismatickým, ale organizovaným, hierarchickým hnutím, s elitou „dokonalých“, zasvěcených ritem kladení rukou, kteří eliminovali styk se vším světským na minimum: pohlavní život, byť i v legitimním manželství, požívání masa, styk s penězi, jakékoliv vlast-

52 Vita Norberti Archiepiscopi Magdeburgensis, ed. R. Wilmans: MGH (Monumenta Germaniae Historica). Scriptores XII, 674.

53 Z nepřeberného množství kvalitních publikací doporučuji dvě standartní díla: F. Petit, La spiritualité des Prémontrés au XII et XIII siècles (Paříž 1947) a N. Backmund, Monasticon Praemonstratense (Berlín 1983).

54 Označení „kataři“ by se mělo správně, jak z pramenů vyplývá, užívat jen pro vůdčí elitu hnutí. Srov. zejména: PL 193, Sp. 193. Detailní nástin historie hnutí a vývoje doktríny přináší M. Lambert, Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern (Mnichov 1981) 83–107, 165–188. Faktickou hodnotu má stále studie H. J. Warnera, The Albigensian Heresy (Londýn 21928).

nictví a fyzické násilí. Kataři v Kolíně nad Rýnem se pyšnili, že jejich sekta existuje na východě od apoštolských dob. O svém učení zprvu nemluvili, ale jejich životní styl byl tak imponující, že tito „chudí Krista“, „dobří křesťané“, nebo „dobří lidé“, jak byli nazýváni, se rozšířili během dvaceti let až do Anglie a Španělska. Nejvíc přívrženců získali v jižní Francii a horní Itálii. Jejich chudoba spočívala ovšem v praxi nezištné práce za nezbytné zaopatření. Tento étos, zdá se, byl lidem obecně srozumitelnější než žebrota; lidem všech sociálních vrstev, urozeným, sedlákům, duchovním i laikům. Teprve od šedesátých let 12. století se začalo vyjevovat, že tato evangelická praxe ve skutečnosti stojí na dualistické dogmatice. Roku 1167 došlo k reorganizaci katarů z iniciativy cañhradských bogomilů a kataři se od této chvíle stávají vlastní církví, správně rozdělenou na biskupství.<sup>55</sup> Od této chvíle se též hlásí ke gnostické myšlence satana stvořitele tohoto světa a myšlence aktivního spasení jednotlivce skrze vědění a konsekventní činy. V jižní Francii získala katarská odnož albigenských silné pozice a ještě ve 13. století by ani křížové tažení proti nim ani inkvizice sama nedokázala navrátit půdu katolicismu, kdyby mezitím už uvnitř sekty nedošlo k postupnému vyčerpání duchovního potenciálu v dogmatických sporech a formalizované ritualizaci. I v herezi tedy vítězila nakonec instituce nad ideovým nábojem. Alarmující bylo nicméně, že se kacírům podařilo dočasně dosáhnout toho, co církve zjevně nezvládla: Harmonie života a ideálu. Církve této síle zprvu nemohla čelit ničím. Bernard z Clairvaux, Hildegarda z Bingenu a celá řada cisterciáckých opatů sice proti katarům horlili slovem i perem, ale sami nenabídli masám žádný adekvátně působivý protipól náboženského života. K dispozici byla jen škála prostředků násilného potlačení. Jedinou účinnou hrází proti proudu, který nejen že nebyl katolický, ale stěžejně náležel ještě křesťanství, se nakonec stalo „hnutí chudoby“ – samo kontroverzní, jak už víme.

„Jak vy si můžete osobovat život apoštolů, když přece jejich víru, jejich chudobu a činy odmítáte?“<sup>56</sup> Tak argumentovali proti katarům valdenští; a to byl jejich program: víra podložená činy. Záleží na zásluhách, nikoliv na svěcení; tak to přece naznačila gregoriánská reforma. Valdes a jeho první následovníci se rozhodně nechtěli od církve odpojit. Jejich morální kázání byla z velké části zaměřena přímo proti dualistické herezi té doby.<sup>57</sup>

Zbohatlý textilní kupec a vážený občan z Lyonu, Petr Valdes, zažil v roce 1173 své obrácení, když naslouchal legendě o svatém Alexiovi. Po době intenzivního studia evangelií, které si nechal za nesmírné peníze přeložit z la-

55 Soupisy katarských biskupů na území Itálie a interní dokumenty této „paralelní církve“ vyhodnocuje A. Dondaine, *La Hiérarchie cathare en Italie: Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1949) 282–312 a 20 (1950) 234–324.

56 *Enchiridion Fontium Valdensium*, ed. G. Gonnet (Tore Pellice 1958) 127. Rovněž: *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ed. A. Cartellieri, W. Stechele (Lipsko/Paříž 1909) 38.

57 C. *Thouzelier*, *Catharisme et Valdésisme en Lanquedoc (Paříž 1969)* přináší pečlivou analýzu dochovaných kázání a listů.

tiny a k jejichž výkladu angažoval zprvu jakéhosi kněze, zanechal o tři roky později své živnosti. Zavázal se slibem chudoby, vzdal se rodiny a rozdal – bylo to v roce velkého hladomoru – peníze městské chudině v ulicích, těm, které předtím okrádal, jak sám reflektoval. Pocítil potřebu lidem sdělit, co sám objevil, a vyzvat je k pokání, kterého je třeba všem. Začal putovat městskými ulicemi jako kazatel a získával souputníky. Už roku 1177 vzniklo pod jeho charismatickým vedením sdružení kázajících, kteří po vzoru apoštolů přijali život v žebrácké chudobě.<sup>58</sup> Chudoba ovšem nebyla ještě ideálem sama o sobě, jako jednou u Františka. Byla prostě životní formou apoštolů a jako taková byla příkazem a měla svou funkci: „Hoden je dělník své mzdy“ (Mt 10,10). Hnutí našlo velký ohlas a konflikt s církví byl naprogramován.

Roku 1179 předstoupil Valdes o své vůli před papeže, aby jako laik získal dispens a mohl pokračovat legálně ve své apoštolské činnosti. Inocenc III. ho ale odkázal na lokální církevní reprezentaci, která ovšem k legitimaci svolná nebyla. Situace se vyostřovala: Roku 1183 je Valdes s celou skupinou exkomunikován lyonským biskupem a vykázán z města. Pokračovali tedy v kazatelství po okolí, v soukromých domech, ale i v kostelech; v devadesátých letech 12. století je Valdesova přítomnost doložena v Lanquedocu. Naposledy se ještě vynořuje na světlo dějin roku 1205, když vykazuje lombardskou odnož ze svého hnutí pro organizační změny, s kterými nesouhlasil. Je pravděpodobné, že nedlouho na to umírá.

Čtvrtý lateránský koncil roku 1215 vztáhne trest vyobcování na všechny neautorizované kazatele<sup>59</sup>, kteří tak byli automaticky vystaveni postihu stran světské i církevní moci. Postavení valdenských mimo církev mělo za následek vznik alternativní církve s vlastní hierarchií a liturgií, postupný vznik různých frakcí a ideologických rozepří. Hnutí těchto „tichých v zemi“ sice nebylo nikdy úplně potlačeno a jako jediné tohoto druhu přežilo dodnes, ale jeho působení ve středověku se omezilo na menší okruhy v Piemontu, Savojsku a Čechách.

Následující tři skupiny manifestují opačný vývoj, totiž absorbování „hnutí chudoby“ katolickou církví.

Benevolence Inocence III. vůči *pauperes Christi*, kteří svou další působnost a existenční modus podřídí ještě před rokem 1215 rozhodnutí papežského úřadu, dává vzniknout novým legitimním formám náboženských spo-

58 Přehled o Valdesově životě a nástin rané etapy valdenských dějin podává velmi seriózně K. V. Selge, *Die ersten Waldenser, I. Untersuchung und Darstellung; II. Liber antiheresis des Durandus von Osca* (Berlín 1967). Publikace obsahuje analýzu M. Lamberta, recenzi H. Grundmanna a obsáhlý rejstřík pramenů. Z českých historiků se valdenskou problematikou zabýval důkladněji Amedeo Molnár: J. Gonet, A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen Âge* (Turín 1974). Molnár je zde autorem prvního dílu: *Dalle origini all'adesione alla Riforma*. Velmi obsáhlý seznam literatury přináší kontinuálně koncipované dějiny valdenství od počátků až do současnosti z pera téhož autora: A. Molnár, *Valdensťi*. Evropský rozměr jejich vzdoru (Praha 21991).

59 Dekret „Quia vero nonnulli“: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* sv. 22, ed. J. D. Mansi, 990.

lečenství. Od reintegrovaných elementů hnutí se očekává naprostá loajalita a aktivní pomoc v tažení proti herezi.

Humiliáti, přadláci a tkalci z Lombardie, chtěli vést život podle evangelia, aniž by zanechali civilní a rodinné existence. Nosili strohý oděv, věnovali se studiu Evangelia, péči o nemocné a kázání proti kacířům. Důrazem na vlastní studium bible, ale i odmítáním přísahy stáli valdenským velmi blízko.<sup>60</sup> Roku 1179 předstoupili před papeže se stejnou prosbou jako Valdes. Papež jim povolil přijatou formu zbožného života, ne však veřejnou působnost. Humiliáti následovali nejprve valdenské a zákaz kázání nedodržovali. Následovala exkomunikace Luciem III.<sup>61</sup> Roku 1199 předstupují nicméně zástupci skupiny znovu před papeže s žádostí o rekonziliarizaci. Inocenc III. si nechal dva roky na rozmyšlenou, načež dal skupině novou řeholi platnou pro všechny duchovní, kteří skupině náleželi. Ti směli po vzoru řeholních kanovníků vykonávat pastýřskou službu. Svobodní laici, muži i ženy, měli žít v oddělených kolektivech a živit se nadále řemeslem. Směli však v neděli ve svém vlastním kruhu držet morální kázání. Konečně ženatí muži a provdané ženy náleželi nadále skupině už jen formálně a měli se orientovat na povinnosti civilního života. Dostali pouze jakési *proprium* – směrnice ctnostného života, obsahující jistá zpřísnění půstu, povolení zdržovat se zbytečné (!) přísahy apod.<sup>62</sup> Humiliáti se nadto o své vůli zavázali, dělit se o výtěžek své práce s potřebnými.<sup>63</sup> Podle zprávy Jakuba z Vitry měli humiliáti patnáct let po své aprobaaci pouze v milánské diecézi stopadesát konventů.<sup>64</sup>

Výsledná bezproblémovost celé záležitosti podnítila Inocence III. v legalizacích pokračovat. Zahlédl, že tímto způsobem získává církev trojnásob: je méně kacířů, radikálové jsou papeži zavázáni vděčností, a konečně: lze onen nesmírný potenciál zbožnosti využít ve prospěch všech.

Roku 1207 přesvědčil Dominik Guzman, pozdější zakladatel dominikánského řádu, Duranda z Huesca, aby se vrátil z valdenského tábora do lůna církve. Ten putoval následujícího roku jako kajícník s celou svou frakcí do Říma, kde přísahal pravověrnost a zavázal se k naprosté poslušnosti vůči papeži. Papež aproboval celou skupinu a dal jim jméno katoličtí chudí (*pauperes catholici*), aby je odlišil od kacířských valdenských, kteří se nazývali chudí z Lyonu (*pauperes Lugduno*). Přijali statuty podobné humiliátům, s tím podstatným rozdílem, že kolektiv neměl společný majetek, který by byl rozdělován mezi členy. Kněží mezi nimi se věnovali pastýřskému dohledu a žili z práce skupiny. Nosili tuniky z bílé nebo šedé látky, sandály, ale s ře-

60 Srov. Selge, Die ersten Waldenser, 177n.

61 Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio sv. 12, ed. J. D. Mansi 477.

62 Kompletní text statutů cituje G. G. Meersseman, Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIIIe siècle (Fribourg 1961) 276-282.

63 Tamtéž, 282.

64 Dopis z roku 1216 : Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, ed. H. Boehmer (Tübingen 1904) 65.

mínky, nikoliv už s křížem na přezce, aby se odlišili od valdenských, pro které právě toto bylo poznávacím znamením.<sup>65</sup>

V případě katolických chudých se prosazuje u legitimované náboženské skupiny poprvé princip chudého kolektivu – tedy radikalizace modelu Jeruzalémské obce. Zatím se však jedná o skupinu, která nemá absolutně žádnou veřejnou působnost a vliv.

Poslední skupinou s podobným osudem bylo společenství potulných kazatelů Bernarda Prima v jižní Francii, kde se ve jménu pravého Evangelia snažili přesvědčovat katarské sympatizanty. Roku 1184 byli společně s valdenskými exkomunikováni – v tomto případě ani ne tak kontroverzně, protože sloužili jako laici svátost oltářní.<sup>66</sup> Roku 1210 předstoupil Bernard před papeže a stejně jako v předchozích případech prosil o aprobaci životní praxe. Roku 1212 obdrží *propositum* velmi podobné tomu předešlé skupiny. Opět se objevuje společná nemajetnost. Novou je jen předepsaná minimalizace kontaktu mužů a žen, připomínající víc řádovou praxi.<sup>67</sup> Principy, vytyčené pro katolické chudé, se měly stát vzorem, poté co kazatelství, chudoba a společný život „chudých“ byly v církvi a pod jejím patronátem jednou povoleny. V tomto kontextu je nutno vidět i časově zhruba shodnou papežskou audienci menších bratří, neboli kajcínků z Assisi.

Když menší bratři předstupují roku 1210 před papeže, aby jim aproboval jejich *formam vitae*, nikdo netuší, že právě tato hrstka bosých mladých mužů vtiskne celému právě počínajícímu století jedinečný rys; že františkáni – a žebravé řády obecně<sup>68</sup> – se stanou nositeli nové duchovnosti, nové kultury i nové vědy; že se stanou nástroji i teoretiky mocenské politiky a taky elitou eschatologických vizí – heraldy nových časů.<sup>69</sup> Jaké však bylo toto století, do kterého František z Assisi vstoupil se svým ideálem chudoby, tak vnějším podobným všem předchozím koncepcím, a tak bytostně jiným?

Třinácté století v první řadě dalo rozvinout tendencím v evropské společnosti už existujícím – jevům krize i jevům pokroku. Ve 12. století se ocitá evropská společnost v epoše nových hospodářských vztahů – v epoše, která s sebou přináší současně i nový fenomén nouze. Vzrůst obyvatelstva a po-

65 Innocentius III., De negotio Durandi de Osca et sociorum: PL 216, 601n; Propositum des Pauvres Catholiques: Meersseman, Dossier, 283.

66 Srov. Grundmann, Religiöse Bewegungen, 121.

67 Innocentius III., Bernardo Primo et fratribus ejus. Forma religionis, quam tenent descriptur: PL 216, 648–650.

68 Dominikáni, karmelitáni a augustiniáni eremité stojí na rozdíl od františkánů svým vznikem a původní intencí mimo kontinuitu „hnutí chudoby“. V rámci této studie nejsou tedy separátně tematizováni.

69 Proroctví cisterciáckého opata Jáchyma z Fiore (1135–1202) o novém „věku ducha“, v němž mimo jiné dojde ideál dokonalé chudoby svého naplnění a stane se všeobecnou normou, se zdála se vznikem žebravých řádů naplňovat. Ve františkánských kruzích se od poloviny 13. století stává Jáchymova eschatologická koncepce kostrou jakési elitářské řádové ideologie, která – oficiálně potlačena – rozkvete naplno u opozičních spirituálů. Na aktuálnější literaturu odkazuje J. Schlageter, Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivii OFM. Die Frage nach der höchsten Armut (= Franziskanische Forschungen 34 (Werl 1989)).

stupná urbanizace vedly k větší ekonomické dynamice, jež opětovně podpořovala demografický nárůst a promítala se v sociálních strukturách nových měst. Od 10. století do vzplanutí velké morové epidemie ve 14. století se evropské obyvatelstvo ztrojnásobí.<sup>70</sup> Kolonizací východních oblastí se sice získá více orné půdy a životního prostoru, v nejlidnatějších centrálních oblastech se však problém obživy musí řešit zintenzívněním zemědělství.<sup>71</sup> V oblasti obchodu se prosazuje peněžní směna. Soukenictví ve Flandrech, italských městech a jižní Francii prosperuje na bázi námezdní práce. Sice pomalu a zpočátku jen parciálně, nicméně jednoznačně ve své tendenci začínají nové hospodářské formy ovlivňovat kulturní a duchovní atmosféru vrcholného středověku. Peníze místo naturálií, plánovatelný zisk jednotlivce místo existenčního zřetězení tradiční feudální společnosti, to vše zásadně mění dosavadní životní způsob, který v raném středověku dokázal do jisté míry čelit masové pauperizaci. Blahobyt a prosperita s sebou nutně přináší nový fenomén vykořenění. Na rozdíl od nevolníků, kteří byli alespoň v nejnужnější míře existenčně zajištěni, nemohou počítat svobodné námezdní síly v tomto smyslu s jakoukoliv garancí. K tomu přistupují nové formy „podnikání“ jako lichva a tržní spekulace. Ve stejné době, kdy nové hospodářské formy s sebou přinášejí nový kult vlastnictví, posilují hladomorů masy sociálně zbídačelých o venkovské obyvatelstvo.

Dochází k lidovým pozdvižením. Kolem roku 1200 se srocují vrstvy nuzáků – ve Francii, v Anglii, Německu – kolem charismatických vůdců. Londýnská rebelie 1196 míří snad dokonce na svržení daných pořádků. Předpokladem kronikářů však neumožňuje odhadnout skutečný ideový dosah. O sto let později dochází ve Štrasburku k násilnostem proti členům pekařského cechu, načež měšťané rozdělují zabavené obilí mezi chudinu.<sup>72</sup> Nouze se všemi důsledky se stává ve vrcholném středověku poprvé problémem, vyžadujícím systematická řešení, což se nejpозději od počátku 13. století projevuje v zintenzívnění charitativní péče. Zde se také poprvé ve větší míře začínají angažovat laické vrstvy. Cechy zakládají fondy pro své zchudlé členy. Městské rady plánují výstavbu pečovatelských zařízení pro různé cílové skupiny: leprové domy, poutní stanice, starobince. Původní primát klášterů na tomto poli je definitivně překonán. Pouze personál se nadále rekrutuje převážně z duchovenstva, zde pak na prvním místě z řeholních kanovníků.<sup>73</sup> *Historia occidentalis* Jakuba z Vitry podává autentické svědectví o tom, jaké organizovanosti veřejná charitativní činnost na počátku 13. století v západní Evropě dosáhla.

70 Detailně u: *Determinanten der Bevölkerungsentwicklung im Mittelalter*, ed. B. Hermann, R. Sprandel (Weinheim 1987).

71 Detailně u: W. *Abela*, *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter* (Hamburg/Berlin 1966); přehledně: *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, ed. B. Hermann (Darmstadt 1986).

72 Prameny uvádí *Flood*, *Poverty*, 88–92.

73 Srov. tamtéž: M. *Mollat*, *Hospitalité et assistance au début du XIIIe siècle*, 43–60.

Ve městě, kde je chudoba a bohatství v bezprostřední koexistenci, se organizuje veřejný i soukromý život v komunitách, sdruženích, spolcích.<sup>74</sup> Na principu příslušnosti je hájeno právo jednotlivce. Řemeslníci mají své cechy. Sdružení studujících, kteří neměli domovské právo, dala vzniknout univerzitám, kde se znovu vytvářejí kruhy podle jazykové příslušnosti či místa původu. Město je také životním prostorem nové ekonomicky progresivní a sociálně stále privilegovanější vrstvy obchodníků, kterým se otevřela cesta ke vzdělání a duchovnímu životu. Měšťanstvo, tento strůjce nového pojmu práce, zisku a blahobytu v křesťanské kultuře, má jinými slovy všechny předpoklady stát se aktivním recipientem evangelia. Tento fenomén jsme viděli už u Valdesa.

František z Assisi měl s Valdesem stejné sociální zázemí, jen v jiné generaci. Narodil se roku 1181 jako syn zámožného obchodníka se sukny. Jeho matka pocházela z urozené jihofrancouzské rodiny. Mladý František – vlastně Jan, protože František byla rodinná přezdívka – navštěvoval pouze několik málo let městskou školu.<sup>75</sup> Ve dvaceti letech upadl v bojích mezi Asissi a Perugií do zajetí. Po návratu v důsledku hádky s otcem byl vyděděn. Poté následovalo období vnitřních krizí a hledání a nakonec obrácení. Pasáž z Matoušova evangelia o vyslání učedníků (Mt 10,5p) mu vnuká jeho pravé poslání, a tak se František zavazuje roku 1209 k rigorózní chudobě a bezpodmínečnému následování Krista.<sup>76</sup> Společně s hrstkou bývalých přátel, které strhnul svým zaujetím novými horizonty – a pro zlatou mládež z Asissi to „nové horizonty“ byly, se toulá krajem, ošetřuje nemocné leprou a káže království boží. Sepisuje jakousi *formam vitae* jejíž úvodní postulát zní: „Žít život v plnosti Evangelia“.<sup>77</sup> Ve své závěti se František k této ústřední myšlence vrací: „...Nikdo mi neukázal, co bych měl dělat, nýbrž Nejvyšší sám mi vyjevil, že mám žít po způsobu svatého Evangelia.“<sup>78</sup> Tento moment je důležitý: Už ne imitace apoštolů, už ne jednotlivé postuláty, ale evangelium jako celek se stává výzvou.<sup>79</sup> Z tohoto pohledu je teď ovšem i ideál chudoby něčím no-

74 Z novějších publikací k tomuto tématu zaujme: Civitatum communitas. Studien zum europäischen Städtewesen I. Festschrift H. Stoob, ed. H. Jäger (Kolín n. R./Viedeň 1984).

75 Otázkou, do jaké míry byl František ve své době a prostředí „nevzdělanec“, se zabývá O. Schmucki, Ignorantus sum et idiota. Das Ausmass der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi: Studia historico-ecclesiastica (Řím 1977) 283-310.

76 Nejstarší legendy a životopisy, z nichž největší historickou hodnotu má: Thomas de Celano, Vita prima s. Francisci; Vita secunda; Tractatus de Miraculis, obsahuje 10. díl edice Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia. (Florence 1928). K faktografické analýze srov. S. Classen, Vom Franziskus der Legende zum Franziskus der Geschichte: Wissenschaft und Weisheit 29 (1966) 15-29.

77 Srov. L. Casutt, Die älteste franziskanische Lebensform. Untersuchungen zur Regula prima sine bulla (Graz/Viedeň/Kolín n. R. 1955).

78 Reedice K. Essera: Das Testament des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung (Münster 1949) 100-103.

79 Zde mohu odkázat na dvě zajímavé teologické studie: Ilarino Da Milano, La spiritualità evangelica anteriore a san Francesco: Quaderni di Spiritualità francescana 6 (Assisi

vým: Chudoba je totiž aspektem pokory a pokora je klíčem k Ježíši Kristu: „Amen pravím vám, jestliže se neobráíte a nebudete jako děti, nevejdete do království nebeského. Kdo se pokoří a bude jako toto dítě, ten je největší v království nebeském.“ (Mt 18,3n)

Tak František nevrací svému otci i šaty, které má na sobě, a nevychází do světa jako žebrák a pokorný kajcník, aby tomuto světu nastavil zrcadlo a burcoval ostatní k následování. I v konečném znění řehole menších bratří se jednou prosadí příkaz nekritizovat nikoho pro způsob života: „Varuji a nabádám bratry nepohrdat těmi, kdo nosí jemná a pestrá roucha a dopřávají si vybraných jídel a nápojů, ať každý soudí sám sebe a pohrdá sám sebou.“<sup>80</sup> Smyslem tedy není druhé k chudobě nabádat – více či méně ultimativně, ale v chudobě sloužit – nejen bohu, ale i lidem.<sup>81</sup> František měl samozřejmě agitační ambice, doufal – a do jisté míry oprávněně, že radostná zvěst, kterou se teď cesta chudoby stala, obsáhne větší a větší kruhy. V této intenci ležela také první žádost o aprobaci menších bratří.

Inocenc III. ji poskytnul zatím pouze ústně, udělil však Františkovi svěcení na diákona<sup>82</sup>, čímž byl další vývoj předznamenán. Fakt, že se František jako laik mohl stát náhle bez problémů kazatelem, zaměstnává historiky do dnešních dnů. Byla to charisma osoby a projevu, kterému papež podlehl, nebo experiment vybavit naprosto nezávadnou skupinu kajcníků, kteří se vědomě distancovali od jakéhokoliv teologizování, pravomocemi a sledovat účinek? Na každý pád se od tohoto momentu stává františkánské hnutí lavinou, která začne vyžadovat pevnější organizaci a strukturu. Od tohoto okamžiku se také počíná cesta k institucionalizaci a reglementaci františkánského hnutí, která vrcholí roku 1223 aprobací dodnes platné řehole prvního řádu (*regula bullata*).

Po dvou vycházejí menší bratří, aby kázali ne proti bohatcům, ale proti moci peněz. Františkáni nikdy nebrogili proti dualistickým kacířům, jak to činili valdenští. Františkův „Hymnus o slunci“<sup>83</sup> však vytyčil jen myslitelně

1963) 34–70; L. Izzo, *La semplicità evangelica nella spiritualità di s. Francesco d'Assisi* (Řím 1971). Vývojem pojmu evangelické dokonalosti ve františkánské literatuře od Františka z Assisi po Bonaventuru se zabývá D. V. Lapsanski, *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schriftum* (Paderborn 1973). Svou obsahovou hodnotu má i starší dílo A. Styra, *Franz von Assisi und das Evangelium Jesu* (Habelschwerdt 1930).

80 *Regula bullata*, cap. 2.

81 Rekonstruovat na základě Františkova sporého písemného odkazu, raného františkánského písemnictví a ostatních dobových pramenů jakousi „teologii chudoby Františka z Assisi“ je samozřejmě velmi problematické. Seriózní interpretace musí vycházet z faktu, že František ukázal jednotlivé motivy, kterým až františkánská teologie dala pevnou koncepci. Srovnej též: A. Mitterutzner, *Der heilige Franziskus von Assisi und die Armut. Eine genetische Darstellung seiner religiösen Anschauung von der Armut im Lichte der Quellen des 13. Jahrhunderts* (Brixen 1961); K. Esser, *Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi: Franziskanische Studien 44* (Werl 1951) 177–189; W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner: Wissenschaft und Weisheit 19* (1956) 197–211.

82 Celano, *Vita secunda*, cap. 11, 16.

83 Poslední mně známé kritické vydání originálního ital. textu: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, ed. K. Esser (Grottaferrata 1976) 68n.

vysokou hranici mezi askety „jiného světa“ a chudými, kteří se radují už teď.<sup>84</sup> V roce 1219 proklamuje františkánský sněm, že radikální chudoba celé komunity je principem její existence a působnosti, současně ale přijímá usnesení o hierarchické správě komunity na všech jejích úrovních. To už se ohlašuje nový přístup k Františkovu ideálu, nová potřeba jej aplikovat a interpretovat – ve jménu funkčnosti a misie.<sup>85</sup> Rudimentální organizační a správní prvky se už nezdají vyhovovat. František se obrací na svého kuriálního příznivce, kardinála Hugolina, aby se ujal dohledu nad další institucionalizací františkánského života při zachování jeho původní autenticity. V této kooperaci je sepsána roku 1221 první řehole (*regula prima*). Již při redakční práci je jasné, že se jedná o kompromis, který nemůže být konečným zněním. Duchovní, jako mezitím dominantní element mezi menšími bratry, se přiklání k většímu přiblížení na tradiční mnišské řehole; pro Františka je oproti tomu *vita minorum* prostě evangelium („Mlčte mi o řeholi sv. Benedikta...!“)<sup>86</sup> a brání se zavést jediné ustanovení, které nemá konkrétní biblický fundament. Výsledkem jsou vágní směrnice, které už o dva roky později dají podnět k přepracování.<sup>87</sup> Ve velmi konfliktním procesu vzniká nakonec roku 1223 definitivní verze řehole, která je neprodleně Honoriem III. aprobována; menší bratři se stávají řádem.<sup>88</sup>

Co se týče praxe chudoby, zůstalo nadále pravidlem, že obživa má být získávána fyzickou prací, jen v případě nezbytnosti žebrotou. Peníze nesmí menší bratři přijímat v žádném případě, ani jako dar ani jako mzdu. Přistěší, která jsou jim poskytnuta k dispozici, nemají považovat za svá a mají je pokládat jen za přechodné útulky. Všechny tyto principy bude řád v průběhu příštích desetiletí dílem z nezbytnosti, dílem novou orientací své misie (studium), dílem i laxností jednotlivců porušovat. Poruší i příkaz pokory: nepřijímat církevní úřady a žádné funkce, které implikují moc a její použití. Majoritní strana si při koncipování řehole prosadila v rozporu s příkazem Evangelia (Lk 9,3) článek, povolující vydávat členům na osobní žádost dva hábity. Ve stejné intenci je i obecný pokyn přizpůsobovat přísné předpisy ošacení daným klimatickým podmínkám.<sup>89</sup> Tyto prvky samozřejmě nejsou

84 Srov. K. Esser, Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit: Archiv. Francisc. Histor. 51 (Quaracchi 1953) 274–295.

85 František byl v té době na misijní cestě v Syrii. Po svém návratu také v prvním momentě usnesení sněmu anuloval; srov.: *Chronica fratris Jordani: Analecta Franciscana I.*, 4n.

86 Tak měl odpovědět František na návrhy bratří přijmout některou z tradičních řeholí. V této souvislosti měl také prohlásit: „Hospodin po mně žádá novou cestu prostoty...“ Výrok je poprvé tradován až na sklonku 13. století: *Speculum perfectionis* 68, cit.: K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (Leiden 1966) 29.

87 Referuje důkladně zejména Fr. Leo, in rotulis suis: *Analekten zur Geschichte des Franziskus*, 85n. K otázce „první řehole“ obecně: D. Flood, *Die Regula non bullata der Minderbrüder* (Werl 1967); L. Hardick, *Vom Franziskusleben zur Franziskanerregel: Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 27–39.

88 Dekret „Solet annullere“ z 29. listopadu: *Bullarium Franciscanum I*, ed. J. H. Sbaralea (Řím 1759) 15.

89 O změnách vůči první (neúplně dochované) řeholi informuje Celano, *Vita secunda*, cap.

nikterak na újmu radikálnímu příkazu chudoby, protože jeho kostra a esence zůstala zachována v postulátu kolektivní chudoby.<sup>90</sup> A tak se poprvé objevuje řád, který se vzdává veškerých vlastnických práv nejen individuálně, v osobě svých členů, ale jako celek. Roku 1224 se František vzdává vedení a odchází do ústraní na horu Alverna. Zde dostává stigmata. O dva roky později umírá v kostelíku Porteuncula, který kdysi – na samých začátcích své „nové existence“ – vystavěl z ruin.

Princip kolektivní chudoby však byl něco jiného v podmínkách masové organizace než v početně omezeném kruhu. Příkaz řehole „nemít nic společně“ samozřejmě komplikuje existenci na všech úrovních. Není nouze o donace stran církve i jednotlivců – dary tvoří nakonec existenční základnu řádu.<sup>91</sup> Jenže řehole příkazuje žádnou kumulaci, žádný hmotný základ nevytvářet. Kolektivní chudoba se musí stát právníkou fikcí, aby od ní nemuselo být odstoupeno vůbec. Ve čtyřicátých letech se tak stává papežský stolec vlastníkem veškerých hmotných statků, kterých františkáni užívají.<sup>92</sup> Problém je, že kolektivní chudoba je pro menší bratry současně znakem evangelické dokonalosti jejich života a řehole, oním plus oproti všem ostatním řádům. Zhruba současně vzniklí dominikáni, kteří přijali chudobu zpočátku jen jako mimikry pro své kazatelské aktivity, se sice na rozdíl od tradičních řádů vzdali vlastnictví ve smyslu dominia, ponechávají si je ovšem ve věcech potřeby.<sup>93</sup> Jsou tedy vlastníky svých konventů, studijních domů, sadů apod. Františkáni naproti tomu nevlastní přesně vzato ani své hábity. Životní úroveň obou řádů je víceméně stejná – na dnešní i tehdejší poměry extrémně nízká. Jedni si však nárokují dokonalost, oba dva pak větší evangeličnost než všechny ostatní církevní formace.

Výsledkem bylo, že nejprve museli dominikáni i františkáni teoreticky obhajovat radikální ideál dobrovolné chudoby proti teologům, náležejícím světskému kléru; posléze napadli dominikáni minority v jejich glorifikaci kolektivní chudoby. Rigorózní františkánská frakce mezitím žalovala řádové představenstvo pro nedodržování praxe chudoby v běžném životě. *Usus pauper*,<sup>94</sup> neboli maximální skromnost konzumu, jim však nebyla asketickým heslem vědomého omezování se v potřebách, ale příkazem ve smyslu evangelia velmi autentickým: neobklopovat se „na cestě“ zbytečnostmi. Tzv. „spory o chudobu“<sup>95</sup>, které provázely první století františkánské historie,

10, 15.

90 Srov. Regula bullata 6, 1,2: „Bratři nesmí brát nic do vlastnictví...“

91 Precizně a věcně o reálné kumulaci řádového majetku v průběhu 13. století: K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* (Münster 1911).

92 Dekret „Ordinem vestrum“ Inocence IV. ze 14. prosince 1245: Bull. Franc. I, 400.

93 Srov. Balthasar, *Geschichte*, 39n.

94 Neaktuálněji: D. Burr, *Olivi und Franciscan Poverty. The origins of the „usus pauper“ controversy* (Filadelfie 1992).

95 Poslední komplexní studii ke „sporům o chudobu“ je má diplomní práce z minulého roku, která je postavena na syntetizující interpretaci církevně-právních a teologických

skončily roku 1322 tím, že papež zbavil františkánský řád statusu kolektivního nevlastnění.<sup>96</sup> O sto let později sice získají menší bratři své právo „společné chudoby“ zpátky<sup>97</sup>; trauma z konfliktu, vzniklého ve chvíli, kdy se chudoba stala odznakem elity, ovlivnilo, zdá se, podstatně další vývoj řádu.<sup>98</sup> Polemika o dokonalosti františkánské chudoby měla ovšem i svůj progresivní rys. Poprvé v dějinách křesťanství byl v jejím rámci vznesen požadavek přesné definice – tedy kvalitativního a kvantitativního vymezení – chudoby Ježíše Krista a apoštolů pouze na podkladě novozákonních textů.<sup>99</sup>

Františkánství zůstalo nicméně i přes svou institucionalizaci v prvé řadě hnutím – ideálem. Ještě ve třináctém století dokázal tento ideál přitáhnout velké procento všech potencionálních *pauperes Christi* po celé Evropě. Už roku 1212 se připojuje Klára, aby se stala „matkou“ druhého řádu<sup>100</sup>, a ve dvacátých letech dává František jakousi *formam vitae* také laikům.<sup>101</sup> Jestliže klarisky (původně „chudé ženy od sv. Damiána“) žijí v kontrastu k putujícím a studujícím františkánům v přísné klauzuře, je to právě laický (třetí) řád, který se stane „vývěsním štítem“ Františkova poselství: „Bůh, který vidí dobré i zlé, nespatriil mezi hříšníky nikoho politováníhodnějšího a zbytečnějšího než mne a proto mě vyvolil, abych mátl urozené, mocné a moudré tohoto světa.“<sup>102</sup> Ludvík IX., Béla IV., Rudolf Habsburský se stávají terciáři. Stejně jako Dante, Petrarka, Kryštof Kolumbus...

Alžběta Durynská, dcera uherského krále a vdova po Ludvíku IV., se setkala s laickými františkány – a tedy s františkánstvím vůbec – v roce 1225. Ideál pokorné chudoby zřejmě odpovídal tomu, co sama už spontánně žila, a tak se stala františkánskou terciářkou. Jestliže už předtím pečovala sama –

pramenů: K. Feigl – Procházková, Die Logik der Krise. Die Kontinuität der franziskanischen Armutspolemik im 13. und 14. Jahrhundert (Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 1996). Srov. též: R. Lambertini, Apologia e crescita dell' identità francescana (1255-1279): Ist. stor. per il Medio Evo. Nuovi studi storici (Řím 1990).

96 Dekret Jana XXII. „Ad conditorem canonum“ z 8. prosince 1322: Extravagantes Ioannis XXII, 14,3. Corpus Iuris Canonici, ed. E. L. Friedberg, 2, 1225-1228.

97 Dekret Martina V. „Amabiles fructus“: Bull. Franc. II, 323n.

98 Řád menších bratří je od roku 1517 rozštěpena observanty akonventuály. Roku 1528 vzniká navíc reformní odnož kapucínů. Princip kolektivní chudoby si podrží pouze observanti.

99 Srov. Feigl-Procházková, Die Logik, 49-60; 71-89.

100 Klarisky sice přejala mnohé prvky z řehole benediktek, vybojovaly si ale právo „chudého života“ – tedy existence bez feudálního vlastnictví. Santa Clara Assisiensis. Regula, ed. W. Seton: Archivum Franc. Histor. 7 (Quaracchi 1914) 49-76. Doplnky: Privilegium paupertatis a domino Innocentio III. concessum, ed. Z. Lazzeri: tamtéž 11 (1958) 275n; Privilegium paupertatis a Gregorio IX. concessum: Textus originales Ministri Generalis O. F. M. ed. (Quaracchi 1897) 97n. Už roku 1233 zakládá Anežka česká s pěti sestrami od sv. Damiána klášter klarisek v Praze; následuje Salome z Galicie, polská královna Kunhuta.

101 Dochovaná forma vitae terciářů z roku 1224 je předmětem studie: H. Pazzelliho, San Francesco e il Terz'Ordine (Padova 1982).

102 Celano, Vita secunda, cap. 13, 10.

tak jako kdysi František, když ještě nemusel být představeným řádu — o nemocné ve špitále, o chudáky z městských ulic, objevovala se teď v kostele v davu chudiny. Tuto chudinu — a jednalo se o masu — živila ze svých prostředků. Stolovala s nimi ať již ve svém paláci nebo na městské dlažbě. Nejen Alžbětin „viditelný“ příklad, ale františkáni terciáři obecně popularizovali františkánské ideály tam, kde už menší bratři nebyli přítomni.<sup>103</sup>

Výše uvedené příklady, jakkoli efektní, nevypovídají o sociální struktuře františkánů a *pauperes Christi* obecně nic. Materialistická historiografie nerada upouští od teze, že hnutí chudoby bylo fenoménem zejména nižších sociálních vrstev a snažilo se — spíš instinktivně než reflektovaně — dodat své reálné situaci smysl a důstojnost. Z pramenů tento názor doložitelný není. Zůstaňme přitom ve sledovaném období u tří již prezentovaných skupin, které jednotlivě rys hnutí, a tedy širší bázi vykazují: humiliáti, valdenští a františkáni.

Humiliáti odvozovali v patnáctém století svůj původ od lombardské šlechty, která měla již na počátku 12. století založit první komunitu a přivést ji k zpracování vlny. Tato tradice byla historiky ve dvacátém století vyvrácena a nahrazena výkladem, že humiliáti vznikly v polovině 12. století v nejnižších vrstvách námezdníků.<sup>104</sup> Založením komunity začali navíc tito proletáři sami podnikat, což znamenalo sociální a ekonomický vzestup. Schéma je jasné: Humiliáti jsou od počátku činni ve vlnářství; objevují se ve stejné době, kdy vlnářství horní Itálie přechází od rodinné k námezdní formě výroby; jsou tedy reakcí na tyto procesy. Dělnictvo jako nová vrstva ovšem nevzniklo ze dne na den. Celý pozdní středověk existovaly různé formy výroby v jednom regionu vedle sebe. Tento výklad by navíc ubíral hnutí alternativní ráz a naopak by je činil progresivním ve smyslu podnikání, což odporuje údajům, které máme k dispozici. Humiliáti se už roku 1179 zavázali nosit jednoduchý oděv z nebarvených ani nebělených látek; jejich *propositum* z roku 1201 přikazuje výslovně nenosit „šaty přiléhavé ani nápadné střihem, tak jak se na křesťany sluší“.<sup>105</sup> To byl jistě protest proti dobovému luxusu nesmyslný v případě chudáků, kteří v tomto smyslu nemají žádnou volbu. Životní forma humiliátů nemohla navíc sloužit ekonomickému polepšení. Pilná práce a skromný život mohly sice sami o sobě vést k hmotnému zisku kolektivu; jiné předpisy ale tuto možnost současně znemožňovaly: Členové laického řádu byli například povinni „rozdat jako almužnu vše, co sami nepotřebují k skromnému životu“.<sup>106</sup> Už od sedmdesátých let 12. století se ke skupině

103 Veškeré dostupné prameny jsou citovány v historicko-teologickém sborníku: Die hl. Elisabeth, ed. K. Wenck (Tübingen 1908).

104 Níže rozvedená polemika se vztahuje konkrétně na dílo L. Zanoniho, Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII: Bibliotheca Historica Italica, ser. II vol. 2 (Milán 1911).

105 Viz odkaz 62).

106 " 63).

připojovali duchovní, bohatí měšťané a urození. Jakub z Vitry charakterizoval roku 1216 celé hnutí jako „veskrze vzdělané“.<sup>107</sup> Zatímco příslušnost mužů a žen z privilegovaných vrstev prameny dokládají, o „proletářském“ elementu není zmínky. Známe jejich náboženské cíle: žít se prací svých rukou, nehromadit majetek a nezískávat nepoctivě.

Valdenští se jako sekta skutečně v průběhu pozdního středověku etablovali mezi vrstvami. Nic ale nenasvědčuje tomu, že by se z nízkých sociálních vrstev rekrutovali už v průběhu 12. a 13. století.<sup>108</sup> Nevíme každopádně o jediném případě. První souputníci Valdese rozdali, jak prameny uvádějí, svůj majetek chudým. Nebyli tedy nuzného původu. Dobové označení *idiotae* a *illiterati* nevypovídá nic o sociálním postavení, znamená pouze nevzdělané či prostě laiky. Není nadto ve vztahu k valdenským ve 12. a 13. století příliš časté. Vůdce skupiny valdenských, která měla roku 1199 incident s biskupem v Metách, byl *magister presbyter*. Inocenc III. se sám pozastavoval nad tím, proč bývají valdenští označováni za nevzdělance, vždyť čtou přece bibli.<sup>109</sup> Ve skupině, jež se pod vedením Duranda od valdenských odpojila, bylo údajně „velké množství duchovních a všichni uměli číst“. To samé mělo platit pro společenství Bernarda Prima.<sup>110</sup>

Opat Bernard z Fontcaude se ve svém spise proti valdenským zabýval otázkou, jací lidé jsou nejvíce náchylní připojit se k této sektě. Došel přitom k celé řadě psychických znaků: nevinní, hloupí, spořádaní a slabí mezi nimi vždy více ženy. Jediná kategorie má také sociální aspekt: lakomí!<sup>111</sup> To nemůže znamenat nic jiného, než že se valdenským dařilo přivést k obrácení bohaté.

Co se františkánů týče, byl první, kdo se k Františkovi připojil, Bernardo Quintavalle, mladý boháč „*de nobilioribus, ditioribus et prudentioribus*“ z Asissi.<sup>112</sup> Dalším byl Pietro Cattaneo, „*vir litteratus et nobilis*“, který vystudoval práva v Boloni a eventuelně byl kanovníkem katedrální kapituly.<sup>113</sup> K dvanácti prvním bratrům roku 1210 patřil jeden mnich a dva šlechtici.<sup>114</sup> Původ ostatních je neznámý. V této prvotní františkánské komunitě byli tedy reprezentanti stejných vrstev, z kterých se rekrutovali i ostatní skupiny „hnutí chudoby“: bohatí měšťané, urození a duchovní. V průběhu 13. století se ovšem františkáni „zpestřili“ přírůstkem z řad učenců, umělců a řemeslníků.<sup>115</sup> V Německu se připojili ve stejné době: syn hraběte z Poppenburgu,

107 Viz odkaz 64).

108 Tomuto názoru razil na konci minulého století cestu K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts* (Gotha 1886) 6: „Muži a ženy jsou přijímáni bez rozdílu; většinou se jedná o příslušníky nejnižších, nejchudších tříd.“

109 Prameny cituje Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 97n, 162.

110 Srov. *Epistolae Innocentii III.* 11, 196: PL 215 Sp. 1513; *Epistolae* 15, 137: PL 216 Sp. 648.

111 *Liber contra Valdenses* 7: PL 204 Sp. 821n.

112 *Analecta Franciscana* III, 35.

113 Tamtéž, 4.

114 ”

115 Srov. *Analecta Franciscana* III, 184n; Julián ze Speyeru byl dvorním kapelníkem Ludvíka IX.; Eliáš z Cortony, následovník Františka ve vedení řádu byl původně výrobcem matrací.

krejčí, voják, učitel na katedrální škole...<sup>116</sup> Chceme-li sociální původ prvních františkánů vůbec upřesnit, potom musíme tvrdit, že to byli příslušníci všech stavů a vrstev (vyjma té nejnižší); nejsilněji zastoupeno přitom bylo bohaté měšťanstvo, dále duchovenstvo a šlechta. Nuzáci jsou často uváděni jako posluchačstvo kazatelů, ani v jednom jediném případě však není zmíněn chudás, který by se připojil.

Jediná iniciativa vyšlá skutečně z nejnižších vrstev byli tzv. apoštolští bratři z Parmy konce 13. století, jejichž vůdce Gerardo Segarelli se nejprve marně snažil o vstup do – mezitím poměrně elitního – františkánského řádu. Gerardo se tedy stal františkánem „na divoko“. Přidávali se k němu ovšem zbožní nejrůznější proveniencie, takže skupina se stala ideově podezřelou. Opětovné vyzvání papeže, připojit se k nějaké už existující kongregaci, bylo ignorováno a tak roku 1300 byl Segarelli jako kacír upálen. Jeho místo nastoupil charismatický Fra Dolcino s jistým teologickým vzděláním, který dal sektě apokalyptický náboj a vedl jí k sebevraždě ozbrojené defenzívy v horách severní Itálie.<sup>117</sup>

Zdá se tedy, že „chudý život“ *pauperes Christi* byl přijatelný – a také skutečně přijat – tam, kde znamenal individuální alternativu. Ještě zřetelnější je tento rys, podíváme-li se separátně na ženskou reprezentaci v rámci hnutí.<sup>118</sup>

Jakub z Vitry, nominovaný biskup z Akonu, se roku 1216 přičinil o to, aby Honorius III. povolil „zbožným ženám“ ze severozápadních diecézí společný život a náboženskou praxi, aniž by přitom musely vstoupit do některého již existujícího řádu nebo alespoň přijmout již aprobovanou řeholi. Tyto ženy směly žít ve společných domech, pokrývat minimální potřeby prací svých rukou a držet ve vlastním kruhu rozjímavá kázání. Kurie byla tenkrát poprvé konfrontována s „ženským požadavkem“ legality v rámci „hnutí chudoby“. Legalizační politika Inocence III. zasáhla jak víme takřka výlučně románské země a v první řadě mužské kazatelské iniciativy, na horizontu jejichž působnosti byly ženy pouze pasivním elementem – příjemcem.

Jakub z Vitry, který se stal tedy jakýmsi objevitelem a obhájcem autonomní ženské zbožnosti v Belgii, severní Francii a Německu, získal na svých cestách po Evropě patrně jako první pojem o „hnutí chudoby“ jako širokém, pestrém, ale i komplexním fenoménu. Roky byl zpovědníkem a duchovním rádcem Marie z Oigines, která byla ústřední postavou kruhu „zbožných žen“ v Belgii. Zde také vznikla idea ženské misie k albigenkým, „aby zbožnost působila

116 *Analecta* III, 185.

117 Odkazují na jedinou obsáhlejší studii, která je ovšem zaměřena na problém ideové excentricity hnutí: B. *Töpfer*, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlín 1964).

118 K níže uvedenému srov. zejména: J. *Greven*, *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter* (Münster 1912); G. *Koch*, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Berlín 1962); *Grundmann*, *Religiöse Bewegungen*, 170–198, 319–354.

tam, kde se od Boha tak mnozí odvrátili“. Po její smrti sepsal Jakub životopis „moderní světice“, jehož popularizace v jižní Francii měla být původnímu cíli náhradou. Při své cestě do Říma viděl všude stejný obraz: humiliáti, františkáni a katoličtí chudí uskutečňovali ty samé ideály, kterými žily jeho chránněnkyně. Jiní se pro tytéž ideály stali kacíři, přestože podle jeho přesvědčení patřili mezi „jediné živoucí síly církve“. Jakub z Vitry se tak stal prostředníkem; informoval své přátele v Belgii a informoval papeže o situaci tam. Zřejmě kontaktoval i některé lokální skupiny a napomohl tak jistému vědomí kontinua. Kardinál Hugolin vycházel z Jakobových informací o „zbožných ženách“, když začínal prosazovat duchovní patronaci františkánů a dominikánů nad sdruženími laických žen ve střední Itálii.

Stejně jako v jiných regionech, ovšem bez větší pozornosti kurie, se „hnutí chudoby“ šířilo na severních regionech západní Evropy dílem v rámci institucionalizovaných klášterů a konventů, dílem „divokou cestou“. Jinak než v románských zemích, zde byly od počátku jeho hlavním nositelem ženy. Většina z těch, které k chudobě povolali potulní kazatelé, se ovšem ve 12. století stala řeholnicemi. Již doboví pozorovatelé přitom rozpoznali, jakou úlohu zde tenkrát sehráli premonstráti s nesmírným množstvím ženských klášterů. Nový řád zjevně vyšel vsčíc již existujícím potřebám; nelze opomenout, že prosazování celibátu na konci 11. století mělo samozřejmě pro velké množství žen následný efekt bezprizornosti. Premonstráti se nicméně postupně ženskému noviciátu uzavírali a od roku 1198 ženy nepřijímali vůbec.<sup>119</sup> Tím se otevřela cesta alternativním formám ženské náboženské praxe.

Neméně významnou roli při jejich konstituování na počátku 13. století sehrály ovšem heretické proudy v severní Francii, Flandrech a Porýní, které měly podstatně jiné zabarvení než například v Lombardii a na albigenském jihu. Nikoliv dualismus, ale antisakrální tendence bývají nálezem vyšetřovacích protokolů v kacírských procesech.<sup>120</sup> Tam, kde existovalo přesvědčení o bezprostřední působnosti ducha svatého mimo sakrament, byl dán i předpoklad k vzniku „sebezaopatřovací“ zbožnosti – k „privatizaci církevního života“. Tato tendence byla v ženských iniciativách „hnutí chudoby“ integrována od počátku. Posílena o spiritualismus františkánské provenience v druhé polovině 13. století, se měla stát rizikovým faktorem bekyňství.

Výrazem „bekyně“ se označovali původně kacíři v jihofrancouzských oblastech. Na počátku 13. století se ve Francii užívá synonymně termínu „bekyně“ a „popelardi“ k označení náboženských, především ženských kruhů, jejichž zbožnost a způsob života budí v „konzervativních“ kruzích nedůvěru. Benediktýnský mnich Gautier z Coincy je ve svém pojednání z roku 1220 pranýřuje jako pokrytce a svatoušky: „Nikdo nemůže žít zcela bez majetku a nic nevlastnit a kdo předstírá, že tak činí, je odporný, Bohu protivný

119 Srov. *Epistolae Innocentii 1*, 198: PL 214 Sp. 174.

120 Srov. mimo jiné: Lambert, *Ketzerei*, 256–269.

pokrytec.<sup>121</sup> Životní formu, která údajně simuluje nemajetnost opisuje autor na jiném místě slovem *beginage*. Její nositelé jsou mu prostě *truanz* – vagabundi, asociálové. Gautier nemůže ovšem uvést jediný konkrétní přešupek proti církevnímu pořádku a učení; může jen kritizovat manifestní skromnost a zdrženlivost. Dráždí ho, že si tito lidé nárokují být na základě konkrétních činů lepší, pokornější, mírumilovnější, duchovněji – jedním slovem křesťanštější než ostatní: „Pobíhají po světě – bledí v tváři, s mírným, pokojným, trpícím výrazem, skloněnými pohledy; nejedí maso, nepijí víno – jako by byli svatí.“<sup>122</sup> Pro Gautiera je to všechno faleš, která jen zakrývá pýchu a ctižádost. Tato předpojatost nebyla v mnišských a klerikálních kruzích ojedinelá ještě dlouho poté, co jiné kruhy „hnutí chudoby“ našly svou akceptaci. Tady právě měla smysl agitační práce Jakuba z Vitry. V roce 1223 se poprvé termín „bekyně“ objevuje bez podtextu, vztáhnout na kruh „zbožných žen“ v Kolíně nad Rýnem. Postupně mluví prameny o ženách, „které lid nazývá bekyně“. Od poloviny 13. století se tak označují samy příslušnice ženských společenství, které přijaly model existence, legitimovaný Honoriem III..<sup>123</sup>

Ve chvíli ovšem, kdy se již zdálo, že si bekyně vybojovaly jako určitá forma „čtvrtých“ františkánských a dominikánských řádů své místo na slunci, stala se viditelnou i jejich inklinace k neortodoxním postojům v teorii i praxi. Od poloviny 13. století se ozývá se kritika proti přílišné volnosti života a působení. Zejména v jižní Francii se totiž bekyně postupně přimykají k opoziční františkánské frakci spirituálů a vagabundují po vzoru potulných kazatelů. Viennský koncil donutí roku 1312 bekyně k zaujetí jasné pozice, co se organizace a učení týče, a nakonec odsuzuje celou řadu heretických článků, ke kterým se některé bekyňské kruhy přihlásily.<sup>124</sup>

Sociální zázemí bekyňství naznačoval Jakub z Vitry: bohatství rodiny, perspektiva nebo již skutečnost „přiměřeného sňatku“.<sup>125</sup> Chudoba, fyzická práce, skromnost v oblečení a jídle zde tedy znamená stejnou měrou cestu zbožnosti i emancipace. Dostupné prameny se zdají tento motiv úniku potvrzovat. Každopádně není udržitelná hypotéza „zbožné alternativy“ neprovdaných či neprovdatelných. Marie z Oignies např. byla dcera z bohaté měšťanské rodiny, vdaná od svých čtrnácti let. V dospělosti se spolu s manželem zavázala slibem chudoby; rozdala veškerý majetek a starala se následně – stejně jako František z Asissi a Alžběta Durynská – o nemocné leprou. Podle jejího vzoru se v první polovině 13. století odloučila spousta provdaných žen od svých manželů, kteří zpravidla vstupovali do kláštera. (Od druhé poloviny 13. století vznikaly ovšem i mužské bekyňské skupiny, z nichž se postupně stávala společenství františkánů terciářů.) Tak se vytvářely bekyňské domy –

121 Cit.: Fabliaux et contes des poètes françois I., ed. M. Mèon (Paříž 1808) 270n.

122 Tamtéž 270

123 Grundmann, Relig. Bew., 186.

124 Dekret „Ad nostrum qui“: Clementinae, 1, 3,3: Corpus Iuris Canon. 2, 1183.

125 Jakobus Vitriacensis, Epistolae, ed. R. B. C Huygens (Leiden 1960) 47.

kolektivní domácnosti a současně řemeslnické (převážně soukenické) dílny. Stejně často líčí prameny bezmoc rodičů, kterým dcery „utekly“ do bekyňských domů bezprostředně před chystaným sňatkem.<sup>126</sup>

Bekyně se tedy rekrutovaly z vysoké i nižší šlechty, městského patriciátu, obchodnických vrstev. V pařížském bekyňském domě, zřízeném pod záštitou Ludvíka IX. žily jen šlechtičny.<sup>127</sup> Výlučně z urozených kruhů pocházely bekyně v Provence a jižním Německu; zde se nakonec přičlenily konventům dominikánek.<sup>128</sup> Tak jako v celém hnutí chudoby, nevyšel protest proti bohatství a „světské“ kultuře systému zvnějšku – od vývojem postižených a neprivilegovaných, ale z vlastních kruhů, které se na tomto vývoji podílely. Přitom bylo belgickému a německému prostředí vlastní totéž heslo, které razili valdenští a humiliáti: „nezískávat neprávem“. Nové možnosti obohacení se a sociálního povýšení byly tedy rozpoznány jako neslučitelné s duchem evangelia a s boží vůlí. Pro ženy konkrétně znamenal život v dobrovolné chudobě jedinou možnost „nebýt živena“.

Přes veškerou profilaci „hnutí chudoby“, co se jeho sociálního zázemí a náboje týče, je na místě opatrnost v přeceňování těchto aspektů v celkové definici fenoménu. Jistě, není náhodou, že se „hnutí chudoby“ nejvíce rozšířilo právě tam, kde dynamika hospodářského rozvoje byla nejmarkantnější: v Lombardii, jižní Francii, Belgii. Všude tady se ideál dobrovolné chudoby artikuloval jako odmítnutí „nespravedlivě nabytých statků“. Pod stejným heslem ovšem byly zavedeny církevní zákazy lichvy a úrokových půjček. Luxus světských vrstev se stal pro *pauperes Christi* jako negativní vzor záhy aktuálnější než pohodlí a plytkost „evangelického života“ duchovních stavů.<sup>129</sup> Nikde se však neshledáme se sociálními nebo ekonomickými požadavky ve prospěch slabších, nikde s požadavkem nivelizace obecné životní úrovně. A konečně: Zda fyzická práce patří k ideálu chudoby, nebo jestli kazatelé mohou žít z almužny, v tom si nebyli zajedno ani reglementovaní ani kacíři. Valdenští se právě polemikou o modus „dokonalé chudoby“ rozštěpují. Pro všechny to je ale teologický, nikoliv sociálně-etický problém.

126 Prameny uvádí Greven, Anfänge, 89n.

127 G. de Beaulieu, Vita Ludovici: Recueil des Historiens des Gaules et de la France; nouvelle édit. pub. de L. Delisle, XX, 12: „Domum insuper Parisius honestarum mulierum, que vocantur beguine, ...“

128 Srov. Greven, Anfänge, 63.

129 Tento důležitý moment nechává překvapivě nepovšimnut i L. K. Little, Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europa (Londýn 1978).