

Sommer, Petr

K poznání české církevní hmotné kultury 13. století

Archaeologia historica. 1989, vol. 14, iss. [1], pp. 53-63

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/139825>

Access Date: 16. 02. 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.

K poznání české církevní hmotné kultury 13. století

PETR SOMMER

Tento příspěvek si neklade za cíl zabývat se teorií kultury, stejně jako neaspiruje na přehled hmotných pramenů spojených s církevní kulturou středověku. Má být pouze pokusem o naznačení některých problémů, se kterými se setkáváme v oblasti kontaktu písemných a archeologických pramenů při poznávání té části duchovní kultury středověku, která se svým způsobem odráží v obou druzích pramenů; pramenů, o kterých konstatujeme, že se jejich výpovědi mnohdy vzájemně míjejí.

Úvodem je třeba obecně říci, že církevní kultura vykazuje oproti jiným složkám společenských jevů vyšší stabilitu, chceme-li statičnost. Přesto však i v ní nacházíme zjevné prvky vývoje, který se v některých fázích urychluje, ale vždy vykazuje velkou míru kontinuity. Proto lze většinou hodnotit i doklady výrazného vývoje církevní sféry „českého“ 13. stol. jako pokračování procesu zahájeného již v předchozích epochách. Tento vývoj je však méně radikální než např. prudký rozvoj sídelních forem 13. stol. a s tím spjaté ekonomiky. Snad to lze mimo jiné vysvětlit i tím, že ekonomický potenciál teprve v určité fázi růstu vyvolává i úpravu společenských vztahů. Navíc se církevní kultura, která je odrazem těchto vztahů, konstituuje nejenom na základě determinovaného vývoje myšlení, ale jako složka duchovní kultury vychází i z obecných dispozic lidské psychiky.

Pokusme se tyto teze dokumentovat výpovědí pramenů s poukazem na vyprávěcí možnosti archeologických pramenů.

Církevní poměry 13. stol. v Čechách se v současnosti obecně charakterizují v souladu s pozorovatelným pohybem v produkční oblasti celé společnosti, a to s poukazem na proces rozvoje církevní struktury, která se emancipuje jako další vůdčí společenská síla. V souladu s obecným trendem se česká církev ve 13. století snažila o vlastní samostatnost, což bývá dokládáno takovými dokumenty, jako je emancipační program biskupa Ondřeje, celková snaha o nezávislou strukturu far a děkanátů, budování samostatné hospodářské základny atd. Je však zřejmé, že tyto snahy nevyšly v jednoznačný úspěch, a to jak pro setrvačnost dosavadního domácího církevního vývoje, tak pro nemožnost účinné konfrontace české církve se světskou mocí (z nové liter. cf. souhrnně Žemlička 1986, 42—48, 101—104, 232—237). Mimo to je třeba odlišit obecnou snahu církve a špiček společnosti o prosazení křesťanské ideologie v celé společnosti od celkové úrovně duchovní kultury všech složek společnosti, což samo o sobě představuje velmi spletitou a mnohavrstevnou problematiku. Hovořili-li se v naší historické literatuře např. o tom, že v pražské diecézi vzniklo ve 13. stol. asi 200 far a že teprve ve 13. stol. bylo vlastně dosaženo skutečné christianizace země, měla by z toho vyplývat i radikální změna společenského myšlení, která by se projevila důsledným prosazením církevních principů do duchovní kultury všech úrovní společnosti, kterých se

tato druhá vlna christianizace týkala. Jak uvidíme na příkladech, nelze toto tvrzení přijímat beze zbytku, a to i proto, že poznání jednotlivých oblastí církevní kultury nepřináší důkazy o radikálním vývojovém zlomu, ale, jak již bylo řečeno, daleko více dokládá kontinuální vývojový posun související s novými společenskými podmínkami (k souhrnné charakteristice církevních poměrů 13. stol. u nás srv. Přehled I, 211—215).

Je třeba ještě říci, že pro účely tohoto příspěvku zužujeme pojem církevní kultura na ten její úsek, který přímo (formou pramenů) nebo nepřímo (poznatelným vztahem pramenů k ideologii) vydává svědectví o té složce duchovní kultury středověku, která souvisí s představami společnosti o řešení základních světonázorových otázek.

Doklady, které dokumentují již naznačenou kontinuitu vývoje církevní kultury českého středověku, lze sledovat mnoha směry. Jako první příklad tohoto tvrzení bychom mohli zvolit pohled na typ plynulého vývoje, v rámci něž předchozí dlouhodobý stav přechází v novou částečně odlišnou kvalitu. V církevní hmotné kultuře takový příklad poskytuje proces změn spjatých s eucharistickým kalichem. Jak je známo, kalich patří k nejdůležitější skupině předmětů liturgického vybavení sakrálních staveb, a to proto, že je spjat s ústředním mešním bodem, s transsubstanciací. V prvních staletích českého křesťanství se v souladu s vývojem v západní církvi vyskytoval mešní kalich nejenom jako liturgický předmět sloužící k přijímání kněží, ale sloužil rovněž k přijímání laiků, které bylo i u nás nejméně do 12. stol. včetně zcela obvyklé. Protože však kalich kněžský (*quotidianus*, *ev. minor*) nebyl pro laické přijímání vhodný, vznikly i tzv. kalichy zaopatřovací (*calix ministerialis*), jejichž formou byl *calix ansatus* (Wetzer, *Welte* VI, 1851, 63). Všechny uvedené formy kalicha stejně jako příslušný liturgický úzus dovolují středověké prameny předpokládat i v Čechách. Pouze *calix ansatus* známe z Kosmovy zmínky o bamberském kalichu, která nás příliš neopravňuje k předpokladu, že tento typ liturgické nádoby byl u nás obvyklý (... *commitit ei dominici corporis et sanguinis calicem aureum, qui... duas ex utroque latere habuit ansas, quod nos vulgo dicimus aures...*, Kosmas I, 37, 66, ř. 22—26). Samotné přijímání podobojí (laiků) je doloženo zcela bezpečně, a to zvláště Homiliářem opatovickým (např. ... *omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis domini accedere admonete...*, Hecht 1863, 22. ř. 22, nebo ... *ad perceptionem sanctae communionis, id est corporis et sanguinis domini nostri...*, Hecht 1863, 39, ř. 6—7). Homiliář opatovický rovněž přináší potvrzení skutečnosti, že laické přijímání podobojí i v raně středověkých Čechách souviselo s laickým kalichem, který má mít každý kněz připraven s viatikem ve formě hostie ponořené do vína (Hecht 1863, 83, ř. 13—15). Je pravděpodobné, že posun v chápání kalicha spojený s částečnou změnou formy kalicha je i u nás spojen s dobou po r. 1215, tedy po IV. lateránském koncilu. V této souvislosti je ovšem zajímavé, že tato synoda vlastně přijímání laiků podobojí výslovně nezrušila. Přesto, že farní liturgický provoz regulovala jasnými příkazy vztahujícími se k jednotlivým povinnostem farníka, ponechala v souvislosti s přijímáním krve Páně praktický provoz stranou a schválila nové dogma o transsubstanciaci, které na dosavadní praxi nic neměnilo. Protože však bylo nutné všeobecně zdůraznit význam kněžské funkce, začal se v 1. pol. 13. stol. po Evropě šířit zvyk, aby laici přijímali *sub una specie*. Závaznou normou se ovšem tento úzus mohl stát až poté, co minorita Alexander Halesius (+ 1245) dopracoval ideu transsubstanciačního dogmatu tzv. reální komitancí, tedy učením, že Kristus je přítomen celý i v nejmenší částičce krve nebo těla (Řičan, Molnár 1973, 457, 465; cf. také Hurter 1891, 374—376; Marti-

mort 1961, I, 450—451). Laický kalich tedy 13. století nepřežil¹ a stal se důkazem souvislosti formy liturgického předmětu s celkovým společenským vývojem. Změny v chápání kalicha se zároveň staly odrazem celkových církevních snah a trendů 13. století.

Připomeňme ještě, že se v rámci církevní hmotné kultury kalich vyskytoval také jako výrazný funerální prvek, a to jako kněžský symbol.²

Při sledování vývojových tendencí české církevní hmotné kultury nacházíme i řadu opuštěných a uzavřených vývojových linií. Výborně to dokládá příklad vývoje pojmů *agape* a *eulogia*. V začátcích křesťanství termín *agape* označoval tzv. hody lásky, při kterých byly chudým rozdávány posvěcené (benediktované) chleby (*eulogiae*; cf. *Martimort* 1961, II, 187, *passim*). V naší literatuře se vyskytují názory (např. Pokorný 1973, 61), že *eulogiae* jako posvěcené chleby dokládá ještě ve 12. stol. konstatování Homiliáře opatovického (*Eulogias per missas in diebus festis plebi tribuite*. Hecht 1863, 22, ř. 23). *Agape* však již v této době nebyla oněmi starými hody lásky. Tímto termínem se totiž od 10. století v našich pramenech označuje křesťanské milosrdenství almužny, tedy jev, který sice s původním smyslem dosti úzce souvisí, ale jehož náplň prošla zásadní změnou (cf. *LMAcLB* 2/1978, 102). O *agape* jako o křesťanském milosrdenství almužny hovoří již Kristiánova legenda (...*ewangelicum implens illud, quo iubetur agapen agere ignorante sinistra nostra, quid faciat dextra*. Ludvíkovský 1978, 28, ř. 55—56), což přesně odpovídá Kosmovým slovům chvály na biskupa Jaromíra Gebharta, která do své kroniky vložil k roku 1090 (...*consurgens ad agapem faciendum*..., *Kosmas* II, 42, 147, ř. 12—13). Mimo chronologický rámec tohoto příspěvku sahá skutečnost, že vývoj pojmu *agape* pokračoval i za závěr 13. stol., což dokládají prameny 14. stol., ve kterých *agape* označuje také hostinu na počest zemřelých (*LMAeLB*, l. c.). To představuje významové zkřížení s původním termínem *refrigerium* (cf. *Martimort* 1961, II, 306) a celkově jde o velmi radikální posun od původního smyslu.

K vyhodnocení vývoje pojmu *eulogia* nemůžeme přistoupit s takovou jistotou jako u předchozího termínu. Jasně je pouze to, že *eulogia* v pramenech nevystupuje v souvislosti s pojmem *agape*, a to proto, že se rituál *agape* radikálně změnil. Substantivum *eulogia* nacházíme v pramenech 12. stol., a to nejenom v již citovaném úryvku Homiliáře opatovického, ale i ve zlomcích z pražských synod (*LMAeLB* 10/1987, 434); to je sice důležité pro závěr, že *eulogia* je frekventovaným a zřejmě důležitým termínem spoluvytvářejícím fond české raně středověké církevní latiny, ale neříká to nic o jeho významové náplni. Na otázku, co znamenal termín *eulogia* v Homiliári opatovickém a v dokumentech pražských synod 12. stol., můžeme tedy odpovědět jenom s jistou mírou pravděpodobnosti, a to na základě výkladového materiálu shromážděného ve *Slovníku středověké latiny v českých zemích* (l. c.). Jeho autoři totiž vycházejí ze skutečnosti, že ve vrcholně a pozdně středověké latině vystupuje ekvivalent *eulogia* — požehnání. Tento význam přenášejí i do textů 12. stol., i když přímý doklad, že *eulogia* znamená i v českém raném středověku požehnání, není v žádném prameni k dispozici. Protože však není k dispozici ani žádný doklad toho, že by se v české církvi užívaly benedikované eulogie, a protože vrcholně středověký ekvivalent *eulogia* — požehnání naznačuje, že návazuje na starší výklad pojmu, je pravděpodobně i termín *eulogia* příkladem pozvolného vývoje jevu, který ovšem díky tomuto vývoji přestal patřit do oblasti hmotné kultury.

Zároveň je jasné, že ačkoliv *agape* a *eulogia* označují jevy, které po uzavření jedné vývojové etapy přešly do další oblasti a které rozhodně existo-

vally i ve 13. století, nelze je spojovat se změnami souvisejícími s tímto stoletím. Pro úplnost je třeba dodat, že tyto termíny svým řeckým původem souvisejí s oblastí jazykových rudimentů, které nacházíme v latinské západní liturgii jako doklad původních společných základů východní a západní obřadní orientace. V žádném případě však nemohou sloužit jako důkaz pro žijící nebo přežívající zbytky východní liturgie v Čechách. Podobně můžeme např. hodnotit Kosmovo líčení pohřbu knížete Břetislava II., ve kterém jeden z přítomných kněží užívá ve svém žalozpěvu fragmentů tzv. trishagia, které po celý středověk i novověk tvořilo součást velkopáteční adorace kříže: Anima Bracizlai, Sabaoth Adonay, vivat experts thanaton, Bracizlaus yskiros. (Správně interpretoval již F. Graus 1953, 54, pozn. 11; vlastní text velkopáteční adorace kříže podle Schotta 1910, 284 zní: Agios o Theos, Sanctus Deus, Agios ischyros, Sanctus fortis, Agios athanatos, eleison imas, Sanctus immortalis, miserere nobis.)

Jiný příklad vývoje církevní kultury, tentokrát formou naprosté kontinuity jevu, který bez formálních změn získává v různých společenských kontextech poněkud odlišnou náplň, bychom mohli dokumentovat významem opasku v pramenech nazývaného *cingulum militare*. Tento příklad vlastně pochází z oblasti laické kultury, která zde úzce souvisí s církevní kompetencí.

Cingulum militare je pojem, kterého si povšiml již J. Cibulka (1958, 279 až 280), a správně vysvětlil, že v prostředí karolínské církve představoval symbolický systém spjatý s bojovníckým nebo vojenským opaskem (jak bychom snad mohli spojení *cingulum m.* přeložit), který se dotýká jak problému úsilí církve o nadřazenost nad světskou mocí, tak otázky stratifikace raně feudální společnosti. V r. 852 se totiž mohučská synoda zabývala případem jakéhosi Albgise, který z francké říše unesl ženu Patrikovu a uprchl s ní na Moravu, kde byl světskou i církevní franckou mocí nedosažitelný. In contumaciam byl proto odsouzen kromě dalšího aby: ...deposito militari cingulo omni tempore vitae... permaneat... (CDB I, 4, č. 5, ř. 24–25). Stejnému trestu se musel dvakrát podrobit Ludvík Zbožný, a to v r. 822 v Attigny a 833 v Soissons, když: *cingulum militare deposuit et super altare collocavit*, což má mít jakožto součást pokání ten smysl: *ut post tantam ac talem poenitentiam nemo ultra ad militiam saecularem redeat* (citováno podle J. Cibulky, l. c.). Ludvík byl nejenom přinucen k pokání, ale odložením *cingula* na oltář zároveň ztratil právo na vládu. Je zřejmé, že stejně tak Albgis pozbyl uloženým pokáním své výjimečné světské postavení. Analogie k těmto případům nacházíme i v českém prostředí, a to zvláště v Kosmově kronice. Jde o líčení roztržky mezi Vratislavem II. a jeho bratrem Jaromírem; Jaromír poté, co byl proti své vůli vysvěcen na jáhna, opásal se *cingulo militari* a uprchl do Polska, což Kosmas beze všech pochybností vykládá jako krok odpadlictví a odvržení uděleného svěcení: ...*immo antiquus dicendus apostata Iulianus parma sacre militie non bene abiecta et gratia, quam per impositionem manus acceperat, neglecta sumpsit militare cingulum...* (Kosmas II, 19, 110, ř. 28–30, 111, ř. 1). Po smrti biskupa Šebíře však knížata Konrád a Ota přivedla svého bratra Jaromíra z Polska a odepnula mu *cingulum militare* (které v této souvislosti nazývá Kosmas adekvátním termínem *zona militaris*), což bylo nutné k tomu, aby mohl opět obléci kněžský šat a přijmout tonsuru: ...*discingunt eum zona militari, et iterum recipit habitum et tonsuram clericalem* (Kosmas II, 22, 114, ř. 1–3). Závažnost těchto aktů a tedy i symbolická důležitost opasku jsou zřejmé. Značný význam *cingula* doložený ve 12. století odpovídá významu bojovníckého opasku zmiňovaného i v pramenech 13. století, a to např. v pasážích z formuláře Jindřicha Italica, kancléře králů Přemysla II. a Václava II.

(LMAeLB 5/1983, 664). Při tomto srovnání však nelze pochybovat o tom, že se v komentované době od 9. do 13. století setkáváme s odlišným chápáním spojení *cingulum militare*. Výsada, kterou byl vlastník *cingula* obdařen, byla ve 13. „českém“ století zcela spojena s principy nedávno vzniklého šlechtictví, zatímco do 12. stol. znamenaly substantivum *militia* a adjektivum *militaris* příslušnost k předákům, jejichž statut bychom asi ještě nedokázali přesně definovat. *Cingulum* je však v celém tomto období a ve všech sledovaných prostorech významným atributem světského předáka, přičemž se symbolika *cingula* přinejmenším v penitenční souvislosti prolíná s oblastí církevní moci a církevního rituálu. Je také zajímavé pozorovat, že zatímco v prostředí francké církve 9. stol. se výkonný orgán — tedy synoda — chápe své pravomoci bez problémů a využívá při tom možnosti mocensky uchopit symboliku opasku, je česká církev o dvě století později stále tak závislá na světské moci, že *cingulum* zůstává výsadou, se kterou světská moc operuje podle své potřeby, a to i v závažných církevních otázkách. Navíc je snad možné uvažovat i o tom, že se *cingulum* promítlo do další ryze církevní sféry, jakou je oblast pohřbívání. *Cingulum* by totiž bylo možné spatřovat v opascích se zbraněmi nacházených u mrtvých na českých pohřebištích ještě i v mladohradištním období. Pokud by tomu tak bylo, otevřely by se cesty nejenom k přesnějšímu definování statusu pohřbených s opaskem a se zbraněmi, ale získali bychom i další důležitý doklad toho, že kontinuita jevu ještě nemusí být kontinuitou archeologického pramene.

Když v polovině 12. stol. svým dílem *Sententiarum libri quatuor* vybudoval Petr Lombardus z Novary systém církevního chápání sedmi hlavních svátostí (Říčan, Molnár 1973, 400, 456), vytvořil také teoretickou základnu pro stanovení liturgických povinností farářů ke svým farníkům a naopak. Podle tohoto pojetí byl ve 13. století nesporně budován i náš farní systém, v rámci něž doznával změn na dlouhou dobu definitivních úzus spojený s pohřbíváním. Vyjmeme oblast pohřebišť a hřbitovů z rámce celkové problematiky, a to pro dokumentaci další z variant vývojové kontinuity církevní hmotné kultury, kdy jedna vývojová etapa staršího jevu zvolna přechází do etapy druhé. Zabýváme-li se otázkami vzniku a existence středověkých pohřebišť, je zřejmé, že se dotýkáme jedné z nejkomplicovanějších oblastí duchovní a tím i církevní středověké kultury s mnoha nesporně interpretovanými hmotnými prameny. Je pozoruhodné, že praktické stránce této věci a jejímu zdůvodnění nevěnovaly církevní prameny téměř pozornost. Již samotná skutečnost, že podle křesťanského ritu je třeba pohřbívat nespálená těla do země, aby byl splněn předpoklad spasení při posledním soudu, se odvozuje vlastně jenom z I. dopisu sv. Pavla Korintským (zvl. počínaje 15, 35) a z evangelia sv. Jana (12, 24 a d.), které se však vyjadřují nepřímě (cf. Aichner 1915, 747). Přímým vzorem je zde pak evangelické svědectví o uložení Kristova těla do hrobu a o Kristově zmrtvýchvstání. V praktické úrovni je zřejmé, že konec žárového pohřbívání a nástup pohřbívání mrtvých těl souvisí jak s akulturačními tendencemi v Čechách na základě kontaktu s již christianizovanými zeměmi, tak s kněžskou pastorační činností, jejímž základem vždy bylo (mimo jiné) vštěpování principů *Symbolla* (např. Hecht 1863, 39, ř. 2). Nikajskokonstantinopolská podoba *Symbolla* se od 4. století téměř neměnila (Wetzer, Welte IV, 1850, 523—528) a bylo v ní pevně zakotveno dogma *resurrectionis carnis* (cf. Hurter 1891, 641 ss.). Je však třeba konstatovat, že kromě základních principů křesťanského pohřbu nejsou v teoretických církevních spisech detailně rozváděny ani otázky formálního uspořádání pohřebišť a způsobu ukládání mrtvých. Na tom nemění nic ani obecná konstatování opata Adamnana ze 2. pol. 7. stol. o ukládání

mrtvých hlavou k západu (Wetzer, Welte IV/1850, 639), úvahy o liturgickém významu světových stran zformulované Wallafriedem Strabonem nebo Amalarem Metským (Pokorný 1982, 44), Durandovy teorie světových stran (sepsané ve 13. stol., cf. Dölger 1925, 264) atd. Proto dodnes neznáme zákonitosti vzniku pohřebišť mladohradištního období, např. jejich vazby na dřevěné kostelní stavby; ne zcela podloženě však odpovídáme i na tak základní otázky, jako např. jak řadová pohřebišť sledovatelná u nás až do začátku 12. stol. odrážejí christianizaci země nebo zda je ukládání mrtvých do řad skutečně výrazem křesťanské teze posmrtné rovnosti všech lidí. Zatímco otázku dřevěných svatýň bude možné řešit asi pouze cíleným terénním výzkumem, zdá se, že na otázky spjaté s řadovými pohřebišti bude možné lépe odpovědět po rozboru franckých raně středověkých písemných pramenů, jejichž ohlas nalezneme pravděpodobně v pramenech českého původu. Zvláště důležitá jsou svědectví těch franckých písemností, které zdůrazňují právo každého zemřelého křesťana na vlastní hrob, který není dovoleno porušit (cf. Kyll 1972, 101).

Dalším závažným problémem, který je časově blíže k námi sledovanému období 13. stol., jsou otázky, kdy a proč došlo k opuštění principu řadových pohřebišť a ke vzniku pohřebišť etážových. V současnosti mezi archeology diskutovaná myšlenka, že etážová pohřebišť vznikla ve 13. stol. prosazením zásad farního přímusu, v sobě skrývá problém, jak překlenout období od začátku 12. stol. (konec řadových pohřebišť; problematika jejich datování a stav výzkumu viz četné studie Z. Krumphanzlové) do začátku 13. stol. (přibližně začátek etážových pohřebišť). Je zřejmé, že etážová pohřebišť souvisejí s principem plně prosazeného středověkého hřbitova jako prostorově ohrančeného místa opatřeného patřičným svěcením, se sakrální stavbou ve středu (Kyll 1972, 80—126). Podmínkou by mělo být, že tato sakrální stavba je vybavena právem pohřbu; jak se však zdá, setkáváme se právě v tomto bodě s řadou prohřešků proti tzv. farnímu přímusu. Hřbitov v tomto pojetí nese znaky, které vycházejí ze západoevropských církevních zásad přejímaných nepochybně v českých podmínkách. Je totiž součástí areálu spjatého s kostelní stavbou a nazývaného v latinských pramenech atrium. Cimeterium, tedy hřbitov, leží na území atria. Je nepochybné, že takto je třeba vykládat substantivum atrium, které uvádí Homiliář opatovický v homilii De sacerdotibus: Ecclesiae sint bene coopertae et cameratae et atrium sit sepe munitum. (Hecht 1863, 21, ř. 40). Ačkoliv zněním i obsahem vychází tato homiliářová formulace ze starších západoevropských předloh (Zelený 1973, 60, 76, pozn. 18), je vyloučeno, aby byla opsána mechanicky bez potřeby komentovat aktuální stav. Není totiž představitelné, aby homiliářové příručky stejně jako např. penitenciál (který je také součástí Homiliáře opat.) vkládaly do rukou kněžší materiál, který by nesouhlasil s životní realitou, pro jejíž regulaci tyto příručky vznikaly především. Proto se můžeme právem domnívat, že i naše prameny užívají termínu atrium pro již existující hřbitovy v okolí kostelů. Dalším potvrzením tohoto předpokladu je doslovné převzetí citované formulace do zápisů pražských synod 12. stol. a skutečnost, že se během středověku v české latinské prameně základně vyvinul ekvivalentní význam cimeterium — atrium (LMAeLB 3/1979, 310—311).

Jestliže je tedy atrium Homiliáře opatovického a zápisů pražských synod dokladem existence středověkého hřbitova s etážovým pohřbíváním (vynuceným prostorovou stísněností cimeteria), musíme začátek tohoto jevu posunout nejméně do 1. poloviny 12. století. Toto datování zřejmě potvrzují jak Homiliář opatovický, tak Kosmova kronika, které rozhodně odsuzují excesy spojené s pohřbíváním, čímž potvrzují aktuální snahu církve o kanonickou

régulaci funerální oblastí. Podle archeologického datování se autoři obou pramenů museli setkat ještě se závěrem řadových pohřebišť, která lze ve srovnání s církevní představou o hřbitovu u kostela považovat rovněž za exces svého druhu. Tato hypotéza odpovídající stavu poznání jak archeologických, tak písemných pramenů vede k tomuto závěru: archeologické datování zániku řadových pohřebišť (redatovatelného historicky) a historické datování začátku etážových pohřebišť (nedatovatelného archeologicky) dovoluje předpoklad současného dožívání prvního typu pohřebišť a nástupu druhého typu pohřebišť v 1. pol. 12. století. Skutečnost, že se v této době vyžadoval a pravděpodobně i praktikoval princip farního přímusu (který je vlastně jedním z předpokladů pro vznik etážových pohřebišť), dokládá např. dobře datovaný příběh ženy z Běstviny, jak nás o něm informuje Kanovník vyšehradský k r. 1136 [FRB II, 225—226]. Stejně tak požadavky Homiliáře opatovického na povinnost kněží nespouštět na mši do kostela jiné než své farníky (užívá se přímo termín parochiani; Hecht 1863, 22, 12—13) svědčí o živém záměru vybudovat základy farní sítě.

Se středověkými pohřebišti je spjata řada dalších komplikovaných problémů a jevů, z nichž bychom chtěli ještě upozornit na celkem známý, ale stále nesmírně zajímavý projev duchovní a do jisté míry i církevní kultury středověku a novověku, totiž na víru ve vampýry. Tuto víru nebo spíše pověru lze spojovat s dalším typem námi komentovaného kontinuálního vývoje církevní kultury dokumentované hmotnými prameny, a to s typem kontinuální tradice, u níž se poněkud mění forma projevů, ale podstata chápání jevu zůstává stejná. Víra ve vampýry (jak dokládají archeologické i písemné prameny) v procesu christianizace nezahynula a přežila až do doby nedávno minulé. Její podstatu, totiž víru v další posmrtnou existenci jedince, konec konců mohla řada křesťanských představ jenom posilovat.³ Již F. Graus (1965, 177, 470 aj.) upozornil na dvojakost středověkého chápání mrtvého, jehož tělesné pozůstatky a nemateriální podstata mají tvořit jakési póly posmrtné existence. Výpověď hagiografických pramenů, ze kterých F. Graus především vycházel, můžeme doplnit namátkou vybranými českými prameny, dokládajícími stále trvání vampyrických představ na našem území.

O tom, že se víra ve vampýry nevyhýbala ani osobám ve vysokém duchovním úřadě, svědčí zápisky opatovického Neplacha k létům 1336 o upírovi Myslatovi z Blova u Kadaně a 1346 o ženě upírovi z Levína (FRB III, 480, 481). Neplachovo vyprávění je opatřeno všemi hororovými atributy včetně probíjení mrtvol kůly a jejich spálení na hranici — ve druhém případě pro účinnost navrstvené z kostelních šindelů. K těmto dokumentům se zcela organicky řadí vyprávění Marka Bydžovského z Florentina o zavraždění Loreckých ze Lkouše v Šamonicích v r. 1571 (Kolár 1987, 141). Pohřeb obětí vraždy je doprovázen zjevnými protivampyrickými opatřeními, a to v přítomnosti kněze.

Víra ve vampýry je nepochybně trvalou součástí duchovní kultury středověku a zcela jistě tvořila součást pověrečných praktik, které souběžně s křesťanstvím představovaly především lidovou úroveň představ o světě a o možnostech obrany člověka před nepřízní okolního hmotného i nadpřirozeného světa. Tento obecný postoj, doložitelný dobře jak pro dobu přijímání křesťanství, tak pro dobu tzv. plně christianizované společnosti, je stále trvajícím ozvukem systémů spjatých s animistickou složkou pohanství, i když tato kontinuita nebyla u svých nositelů vědomá. Právě pro 13. stol. disponujeme vynikajícím pramenem dokumentujícím uvedené jevy ve střední Evropě, a to zápisy Mnicha Rudolfa z Ratibořských hor (Karwot 1955), které těsně souvisejí s výpovědí rozsáhlého souboru raně i vrcholně středověkých penitencních

příruček ze západní i střední Evropy. Komentovaný druh pověrečnosti vytvořil společně s křesťanstvím zvláštní hybrid, jehož součástí se staly i křesťanské praktiky a rekvizity, jak to ostatně známe i z novověkých písemných a etnografických materiálů (k vampyrismu v novověku např. Šindelář 1986, 214 ss).

Šíři církevní hmotné kultury 13. stol. dokumentují i prvky, které přímé předchůdce nemají, a představují proto zcela novou linii, která se stává tradicí teprve v následujících staletích. Jde např. o nejrůznější symboly poutnictví, o reálie spjaté s novými formami kultu (např. růžence) atd.⁴

Závěrem těchto tezí lze znovu konstatovat, že v církevní kultuře 13. století v Čechách, dokumentované hmotnými i písemnými prameny, ve značné míře sledujeme prvky vývojové kontinuity, která se týká řady projevů oficiální i neoficiální ideologické struktury pozorovatelné v různých společenských úrovních. Tato kontinuita je projevem značné státnosti církevní kultury, která jenom zvolna reaguje na změny v jiných oblastech společenské reality.

Poznámky

- 1 Jak dalece se specializovaný laický kalich uplatnil v raně středověké české církevní kultuře (konkrétně calix ansatus), však zatím nevíme.
- 2 Zatímco je jasné, že kalich a paténa jsou součástí symbolické výbavy vkládané do kněžských hrobů, je zřejmé, že další znak spojovaný s tzv. kněžskými hroby, totiž orientace mrtvého ve směru V-Z, souvisí až s potřidentskými novověkými tradicemi, jak o nich hovoří novověké *Rituale Romanum* (Hartmann 1913, 665). Kalich ev. paténa jsou doloženy jako kněžská pohřební výbava od pozdně románského období až do baroka (cf. hrob v chodbě ke kostelu sv. Bartoloměje na Pražském hradě — Borkovský 1969, 129 — hrob u J strany basiliky sv. Víta — Frolík 1988 — hrob kněze Mikuláše uváděný k r. 1603 u sv. Kiliána v Davli — Podlaha 1909, 208 — barokní hrob v rotundě sv. Petra a Pavla na Budči — Šolle, Váňa 1983, 27 — aj.).
- 3 Přímou v synoptických evangeliích nacházíme např. líčení setkání učedníků vedených Kristem s ďábelníky vyššími z hrobů v krajině Gergezenských/Gadarenských (zvl. Matoušovo evangelium 8, 28–34, aje i Marek 5, 1–30, Lukáš 8, 27–36).
- 4 Jako každé apodiktické tvrzení je i toto konstatování možné relativizovat. Např. růženec má své předchůdce v modlitebních šňůrách, jejichž princip přinesl na konci 11. stol. do Evropy Petr z Amiens (*Die Krippensammlung* 1985, 307–308).

Literatura

- AICHNER, S., 1915: *Compendium iuris eccleslastici, Brixiae*.
- BORKOVSKÝ, I., 1969: *Pražský hrad v době přemyslovských knížat*, Praha.
- CDB I: *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae*, ed. G. Friedrich, T. I., 1904–1907, Pragae.
- CIBULKA, J., 1958: *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*, *Monumenta archaeologica VII*, Praha.
- DIE KRIPPENSAMMLUNG 1985: *Die Krippensammlung des Salzburger Museums und Abwehrzauber und Gottvertrauen-Kleinodien Salzburger Volksfrommigkeit*, Katalog zur Weihnachtsausstellung 1985–86, Salzburg.
- DÖLGER, F. J., 1925: *Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster.
- FRB II: *Fontes rerum Bohemicarum II*, ed. J. Emler, V. V. Tomek, Pragae 1874.
- FRB III: *Fontes rerum Bohemicarum III*, ed. J. Emler, Pragae 1882.
- FROLÍK, J., 1988: *Druhý archeologický nález kalicha z Pražského hradu*, in: *Sborník Kruhu přátel Muzea hl. m. Prahy I*, 95–102.
- GRAUS, F., 1953: *Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské I.*, *Dějiny venkovského lidu od 10. do první poloviny 13. stol.*, Praha.
- 1965: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, *Studien zur Haglographie der Merowingerzeit*, Praha.
- HARTMANN, Ph. 1913: *Repertorium Rituum, Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen*, Paderborn.

- HECHT, F., 1863: Das Homillar des Bischofs von Prag, Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I., Quellensammlung, Prag.
- HURTER, H., 1891: Theologie specialis pars altera complectens disputationes tres de gratia, de sacramentis et deo omnium consummatore, Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae, T. III., Oeniponte.
- KARWOT, E., 1955: Katalog magii Rudolfa, Źródło etnograficzne XIII wieku, Prace etnologiczne IV, Wrocław.
- KOLÁR, J., 1987: Marek Bydžovský z Florentina: Svět za tři českých králů, Praha.
- KOSMAS: Cosmae Pragensis chronica Boemorum, ed. B. Bretholz, MGH SRG, nova series T. II., Berlin 1923.
- KYLL, N., 1972: Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeler, Rheinisches Archiv 81, Bonn.
- LMAeLB: Latinitatis mediæ aevi lexicon Bohemorum, Pragae. (u jednotlivých citacích uvedena čísla sešitů a rok vydání), ed. D. Martínková a kol.
- LUDVÍKOVSKÝ, J., 1978: Kristiánova legenda, Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily, Praha.
- MARTIMORT, A.-G., 1961: Handbuch der Liturgiewissenschaft I—II, Leipzig.
- PODLAHA, A., 1909: Posvátná místa Království českého, Arcidiecése Pražská, III, Praha.
- POKORNÝ, L., 1973: Liturgická tvář mladé diecéze, in: Tisíc let pražského biskupství, Praha, 45—54.
- 1982: Dvě liturgická pojednání, Theologické studie, Praha.
- PŘEHLED I: Přehled dějin Československa (do r. 1526), I/1, red. J. Purš, M. Kropilák, Praha 1980.
- ŘÍČAN, R., MOLNÁR, A., 1973: Dvanáct století církevních dějin, Praha.
- SCHOTT, A., 1910: Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum), Freiburg im Breisgau.
- ŠINDELÁŘ, B., 1986: Hon na čarodějnice, Západní a střední Evropa v 16.—17. století, Praha.
- ŠOLLE, M., VÁŇA, Z., 1983: Budeč — památník českého dávnověku, Praha—Kladno.
- WETZER, J., WELTE, B., 1850: Kirchen-Lexicon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, IV., Freiburg im Breisgau.
- 1851: Kirchen-Lexicon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, VI, Freiburg im Breisgau.
- ZELENÝ, R., 1973: Synodální život v pražském biskupství, in: Tisíc let pražského biskupství, Praha, 55—78.
- ŽEMLIČKA, J., 1986: Století posledních Přemyslovců (Český stát a společnost ve 13. století), Praha.

Zusammenfassung

Zur Erkenntnis der tschechischen materiellen Kirchenkultur des 13. Jahrhunderts

Der Beitrag versucht Probleme anzudeuten, denen die Archäologie und Historie bei der Auswertung der Kontakte schriftlicher und archäologischer Quellen begegnet, wenn diese jenen Teil der Geisteskultur des Mittelalters verfolgen, der sich in seiner Weise in beiden Arten der genannten Quellen widerspiegelt.

Es ist klar, daß die kirchliche Kultur statischer ist als andere Komponenten der gesellschaftlichen Erscheinungen. Trotzdem findet man auch in dieser Kultur Entwicklungselemente, die ein hohes Maß an Kontinuität aufweisen. Deshalb lassen sich auch Belege einer deutlichen Entwicklung der kirchlichen Sphäre des 13. Jahrhunderts in Böhmen als Fortsetzung des bereits in den vorhergehenden Epochen begonnenen Prozesses werten. Diese Entwicklung ist weniger radikal als beispielsweise die Entwicklung der Siedlungsformen und der mit ihr zusammenhängenden Ökonomik, was wohl unter anderem damit zusammenhängt, daß das ökonomische Potential erst in einer bestimmten Phase seines Wachstums auch Berichtigungen der gesellschaftlichen Beziehungen hervorruft. Außerdem ist die Kirchenkultur nicht nur Ergebnis der determinierten Entwicklung des Denkens, sondern geht als Komponente der Geisteskultur auch von allgemeinen Dispositionen der menschlichen Psyche aus.

Zweifellos bemühte sich die Kirche im 13. Jahrhundert als wichtige gesellschaftliche Kraft um Emanzipation. Ihre Bestrebungen gingen jedoch bei weitem nicht gerade zu den gestellten Zielen. Unter anderem äußerte sich das dadurch, daß trotz den Bemühungen um die Christianisierung der ganzen Gesellschaft in ihren verschiedenen Schichten eine reichlich konservative Denkart zu Ende lebte und überlebte, deren

Ergebnis eine auf die christliche Ideologie, und verschiedene Formen des animistischen Aberglaubens gegründete Geisteskultur gewesen ist. Wenn man also von einer zweiten Welle der Christianisierung Böhmens im 13. Jahrhundert und davon spricht, daß erst damals die Gesellschaft christlich war, sind die angeführten Vorbehalte im Auge zu bewahren.

Die kirchliche Kultur im Sinn des vorliegenden Beitrags stellt eine Verengung der Problematik auf jenen ihrer Abschnitte vor, der mit der Form der Quellen oder ihrem Bezug zur Ideologie das Streben der Gesellschaft bezeugt, grundsätzliche weltanschauliche Fragen zu lösen.

Die folgenden Beispiele wurden mit dem Ziel gewählt, nachweisliche Formen der Kontinuität (ev. Diskontinuität) in der Entwicklung der mittelalterlichen tschechischen Kirchenkultur zu dokumentieren.

Den Entwicklungstyp, in dem der vorhergehende, lange dauernde Zustand eine andere, teilweise unterschiedliche Qualität gewinnt, dokumentiert der Prozeß der im 13. Jahrhundert mit dem eucharistischen Kelch verknüpften Wandlungen. Die Typen der Kelche, die bis zum 12. Jahrhundert der Kommunion von Priestern und Laien dienten, sind größtenteils auch aus unseren Quellen bekannt. Nach dem IV. Lateranischen Konzil blieb bloß der priesterliche Kelch in Verwendung, womit der Kelch als Typ eines liturgischen Gefäßes wichtige kirchliche, aber auch gesellschaftliche Änderungen reflektiert. Erwähnenswert ist die Tatsache, daß der Kelch seit der spätromanischen Periode auch als Bestandteil der Grabausstattung der Priester diente.

Den Typ der geschlossenen Linie stellt das Entwicklungsbeispiel der Begriffe Agape und Eulogia vor. Die Agape tritt in tschechischen mittelalterlichen Quellen bereits seit dem 10. Jahrhundert als Terminus auf, der das christliche Almosen der Barmherzigkeit bezeichnet, also mit der ursprünglichen Bedeutung (Liebesmahl) nichts zu tun hat. Eulogia, das benedekte Brot, das ursprünglich zu Agape gehörte, wurde in Böhmen wohl überhaupt nicht verwendet. Dieser Terminus tritt in den Quellen (vielleicht schon seit dem 12. Jahrhundert) als Segnung auf. Beide Termini sind Bestandteile des in Böhmen verwendeten Lateinischen, spiegeln eine langjährige Entwicklung im Rahmen der ganzen katholischen Glaubenslehre, aber ihre ursprüngliche Bedeutung bildet einen geschlossenen Entwicklungsbereich der Kirchenkultur. Mit ihrer griechischen Herkunft gehören beide Begriffe zu den gemeinsamen Grundlagen der die östliche und westliche kirchliche Orientierung dokumentierenden Sprachrudimente, belegen jedoch entschieden nicht die Existenz von Resten der östlichen Liturgie in Böhmen — ähnlich erklären läßt sich beispielsweise das sogenannte Trishagion, das Kosma bei der Schilderung des Begräbnisses von Břetislav II. erwähnt.

Ein anderes Beispiel der durchaus kontinuierlichen Entwicklung der Kirchenkultur bietet die Analyse der Verwendung des in den Quellen *cingulum militare* genannten Gürtels. Es zeigt sich, daß das *cingulum militare* in Böhmen ebenso verstanden wurde wie im fränkischen Reich, daß es vom 9. bis in das 13. Jahrhundert (und weiterhin) das wichtige Attribut eines weltlichen Würdenträgers war und daß sich seine Symbolik zumindest im Bereich der Pönitentz mit jener der Kirchenmacht und des Kirchenrituals vermischt. Die Analyse des angeführten Begriffs bietet die Möglichkeit, das Prinzip des *cingulum militare* zur Erklärung der Gürtelfunde mit Waffen aus tschechischen mittel- und jungburgwallzeitlichen Grabstätten auszuwerten. Nachdem schriftlichen Quellen zufolge das *cingulum militare* (laut Kosma auch die *zona militaris*) in einer Zeit seine wichtige Funktion behielt, als es nicht mehr auf Grabstätten erschien, müssen wir feststellen, daß die Kontinuität der Erscheinung keine Kontinuität der archäologischen Quellen bedeuten muß.

Eine Menge von Problemen, die mit der materiellen und geistigen Kultur des Mittelalters zusammenhängen, stellt die Beisetzung der Toten vor. Mit Hilfe der Analyse schriftlicher und bei archäologischen Untersuchungen gewonnener Quellen kann man zu neuen Schlüssen gelangen. Nach dem Vorkommen des Terminus *atrium* in Quellen tschechischer Herkunft kann man sagen, daß das Ende der in den Beginn des 12. Jahrhunderts verlegten Reihengräber zweifellos mit dem Vorwiegen der Etagenfriedhöfe in der Umgebung hölzerner (?) und steinerner Sakralbauten als Bestandteil des Aufbaus eines Netzes von Pfarren zusammenhängt. Damit wird ein derzeit von den Archäologen diskutiertes Problem gelöst, nämlich die zeitliche Folge der Reihen- und Etagen-Gräberfelder.

Mit den Gräberfeldern hängt eine weitere Äußerung der geistigen und bis zu einem bestimmten Grad auch kirchlichen Kultur des Mittelalters zusammen — der Vampir-Aberglaube. Die materiellen Quellen dokumentieren in diesem Zusammenhang den Typ der kontinuierlichen Entwicklungstradition, bei der sich die Form der Äußerungen etwas ändert, daß Wesentliche der Auffassung dieser Erscheinungen jedoch gleich bleibt. Diese Entwicklungslinie reicht bis in die Neuzeit und war zweifellos ein dauernder Bestandteil der mittelalterlichen Geisteskultur, in deren Rahmen sie

zu den abergläubischen Praktiken gehörte, die vor allem das volkstümliche Milieu und Niveau der Vorstellungen von der Welt, sowie von den Möglichkeiten des Menschen vorstellten, sich der Ungunst der umgebenden und der übernatürlichen Welt zu erwehren.

Im 13. Jahrhundert beginnen auch neue Entwicklungslinien der kirchlichen materiellen, mit neuen Kulturformen (Rosenkranz, Symbole des Pilgertums u. a.) verbundenen Kultur.

Abschließend läßt sich abermals zusammenfassen, daß man in der Kirchenkultur des 13. Jahrhunderts in Böhmen markante Elemente einer Entwicklungskontinuität wahrnimmt, die als Ausdruck der statischen, nur allmählich auf Änderungen in anderen Gebieten der gesellschaftlichen Realität reagierenden kirchlichen Kultur anzusehen sind.

