

UNIVERZITA KARLOVA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav světových dějin

Bakalářská práce

Zuzana Smetanová

***La Queste del Saint Graal* v kontextu vrcholně
středověké spirituality**

La Queste del Saint Graal in the context of the High Middle Ages
spirituality

Praha 2019

Vedoucí práce: PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Th.D., Ph.D.

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucímu své práce PhDr. ThLic. Drahomíru Suchánkovi, Th.D., Ph.D. za ochotu, trpělivost a četné rady, které mi během psaní poskytoval.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 28. května 2019

Zuzana Smetanová

Klíčová slova

Legenda o Svatém Grálu, artušovská legenda, rytířská kultura, rytířská spiritualita, cisterciáci, sv. Bernard z Clairvaux.

Keywords

Legend of the Holy Grail, Arthurian legend, chivalric culture, chivalric spirituality, cistercians, St. Bernard of Clairvaux.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se soustředí na legendu o Svatém Grálu, konkrétně na její vrcholnou podobu *La Queste del Saint Graal*, a snaží se ji uvést do kontextu historického, kulturního a spirituálního vývoje západní Evropy 11. – 13. století. Práce nejprve popisuje obecnou politickou a společenskou situaci v západní Evropě vrcholného středověku, dále se věnuje soudobému duchovnímu a intelektuálnímu vývoji, poté charakterizuje rytířskou kulturu a literaturu a nakonec se zabývá samotným vývojem legendy o Svatém Grálu a rozborem *La Queste del Saint Graal*. Symbolika a spiritualita tohoto vrcholného díla z oblasti artušovské literatury je dáována do souvislosti s mnišskou a konkrétně cisterciáckou spiritualitou 12. století, ale je rovněž zdůrazněno, že vychází i ze specifík spirituality rytířské. Práce se pokouší o nalezení místa, které *La Queste del Saint Graal* zaujímá ve středověké křesťanské kulturní tradici.

Abstract

This bachelor thesis focuses on the legend of the Holy Grail, namely on its high version *La Queste del Saint Graal*, and tries to put it into the context of the historical, cultural and spiritual process in the western Europe of the 11th – 13th century. The thesis firstly describes the general political and social situation in the western Europe's High Middle Ages, then it pays attention to the contemporary spiritual and intellectual process, after that it characterizes the chivalric culture and literature and finally it concerns itself with the development of the very legend of the Holy Grail and the analysis of *La Queste del Saint Graal*. The symbolism and spirituality of this high work from the Arthurian legend field is linked with the monastic and particular cistercian spirituality of the 12th century, but it is also pointed out, that it grows as well from the specifics of the chivalric spirituality. The thesis tries to find a place, which *La Queste del Saint Graal* occupies in the medieval christian cultural tradition.

Obsah

Úvod.....	- 7 -
1. Obraz západní Evropy v 11. – 13. století.....	- 9 -
1.1 Předpoklady vývoje.....	- 9 -
1.2 Francie v 11. století.....	- 11 -
1.3 Obecný vývoj ve 12. století.....	- 15 -
1.4 Léta 1180–1230 a nástin vývoje ve 13. století.....	- 20 -
2. Duchovní svět západní Evropy v 11. – 13. století.....	- 26 -
2.1 Románský svět.....	- 26 -
2.2 Kořeny a projevy mysticismu 12. století.....	- 29 -
2.3 Cisterciácká spiritualita.....	- 32 -
3. Rytířská kultura vrcholného středověku.....	- 37 -
3.1 Obraz rytíře vrcholného středověku.....	- 37 -
3.2 Rytířstvo a církve.....	- 40 -
3.3 Rytířská literatura a dvorská kultura.....	- 47 -
4. Místo <i>La Queste del Saint Graal</i> ve spirituální tradici vrcholně středověkého Západu.....	- 57 -
4.1 Vývoj legendy o Svatém Grálu.....	- 57 -
4.2 Cyklus <i>Lancelot-Grál</i>	- 69 -
4.3 <i>Putování za Svatým Grálem</i> a jeho autorství.....	- 76 -
4.4 Symbolika a spiritualita <i>Putování za Svatým Grálem</i>	- 91 -
Závěr.....	- 102 -
Seznam použitých zdrojů.....	- 105 -
Seznam pramenů.....	- 105 -
Seznam literatury.....	- 106 -

Úvod

La Queste del Saint Graal, v překladu Jiřího Pelána *Putování za Svatým Grálem*, představuje vrcholné zpracování středověké legendy o Svatém Grálu. Legenda o Svatém Grálu vždy poutala pozornost jak odborné, tak laické veřejnosti. Pojem „grál“ zlidověl a označuje něco, čeho člověk touží dosáhnout. Jen málokdo však zná jeho skutečný původ a historické souvislosti, za kterých vznikl. V širším povědomí je obraz Grálu ukotven jako kalich, což však historické realitě odpovídá pouze zčásti. Ve své práci ukazují nejen to, že Grál mohl nabývat mnoha podob, ale také že byla daleko důležitější jeho imateriální podstata a symbolika. A ačkoliv se už ve středověku jednalo o objekt opředený tajemstvím, ve skutečnosti lze kořeny jeho symboliky racionálně vystopovat v dobovém kulturním a duchovním vývoji.

Ve své práci si kladu za cíl uvést vznik, vývoj a recepci legendy o Svatém Grálu a konkrétně *Putování za Svatým Grálem* do širšího kontextu historického, kulturního a spirituálního. Pro tento účel jsem si vymezila prostorové i časové hranice: zajímá mě oblast západní Evropy, především Francie v období vrcholného středověku, což znamená v 11. – 13. století. Spirituální kontext přitom považuji za nejdůležitější, a je mu tak vyhrazeno nejvíce pozornosti. Pokouším se ověřit, zda na legendu o Svatém Grálu mělo vliv soupeření světské a církevní moci, a zodpovědět, jakým způsobem absorbovala jednak obecně křesťanskou spiritualitu a jednak specifika klášterní a rytířské spirituality. Zároveň se pokouším zanalyzovat mentalitu, která se do *Putování za Svatým Grálem* otiskla. Mojí premisou přitom je, že *Putování* vzniklo jako prozaická rytířská romance, ale že výrazným způsobem reflektuje mystiku 12. století. Za tuto premisu vděčím obšírné odborné literatuře, která se již problematikou *Putování za Svatým Grálem* zabývala: patří k ní zejména díla francouzských literárních a kulturních historiků Alberta Pauphileta, Étiennea Gilsona a Ferdinanda Lota, ale i anglicky píšících literárních historiček Fanni Bogdanow, Pauline Matarasso či Andrey M. L. Williams. K jejich příspěvkům se blíže vyjádřím v průběhu práce.

Bakalářská práce je rozdělena do čtyř hlavních kapitol: první popisuje historické podhoubí, z něhož legenda o Svatém Grálu vyrostla. Akcent je přitom kladen na politický a společenský vývoj a interakci mezi světskou a církevní kulturou. Nejprve jsou zde nastíněna východiska tohoto vývoje, tedy situace v západní Evropě na konci raného středověku, poté se kapitola zaměřuje na region dnešní Francie, následně na obecný vývoj západní Evropy ve 12. století a nakonec na léta 1180–1230, neboť se jedná o období, kdy

se formovala legenda o Svatém Grálu a vzniklo *Putování*. Jen letmo je zde přiblížen i obecný vývoj ve 13. století.

Druhá kapitola je věnována duchovnímu vývoji západní Evropy vrcholného středověku. Cílem této kapitoly je postihnout mentalitu středověkého člověka a charakterizovat jeho svět, jak jej vnímal, z čeho pro něj sestával a jaké bylo jeho místo uvnitř tohoto světa. Větší prostor je zde vyhrazen mystické tradici středověkého Západu a s ohledem na výše zmiňovanou premisu zvláště cisterciácké spiritualitě, neboť ta představovala hlavní zdroj mysticismu, kterým se *Putování za Svatým Grálem* inspirovalo.

Třetí kapitola se zabývá rytířskou kulturou vrcholného středověku. Je zde nastíněn vývoj středověkého rytíře a jeho obecné charakteristiky. Zvláštní podkapitola je věnována vztahu mezi rytířstvem a církví, případně mezi rytířskou etikou a křesťanstvím. Poslední část se zabývá rytířskou literaturou, jejím vývojem a typy a zvláštní pozornost je upírána na fenomén kurtoazní lásky. V tomto kontextu je zde vylíčen i vývoj artušovské literatury.

Poslední, čtvrtá kapitola se již plně věnuje legendě o Svatém Grálu a *Putování za Svatým Grálem*. Nejprve kapitola mapuje vývoj legendy o Svatém Grálu, a to s důrazem na frankofonní oblast. Dále je zde nastíněna obecná charakteristika prvního svodu artušovské literatury, cyklu *Lancelot-Grál*, v rámci něhož je *Putování za Svatým Grálem* zachované. Poslední část tvoří samotný rozbor a výklad děje *Putování za Svatým Grálem*. Zde se pokouším zodpovědět otázku ohledně identity jeho autora a inspiračních zdrojů, ze kterých čerpal.

V otázce přepisu osobních jmen a názvů se držím jejich českých variant, v případě *Putování za Svatým Grálem* tak, jak byly předloženy v překladu Jiřího Pelána. K citaci děl ve starofrancouzštině využívám buď překladu Jiřího Pelána, nebo pro lepší orientaci vycházím z jejich anglických překladů. K citaci latinských děl používám buď vlastní překlad, anebo jej koriguji s existujícími českými překlady.

Metodologicky vycházím z dějin mentalit, zvláště z odkazu Georgese Dubyho, a také z kulturní historie, jak se ji pokusil definovat Peter Burke. Domnívám se, že k tomu, aby mohly být vyvozeny relevantní závěry ohledně historického významu *Putování za Svatým Grálem*, je třeba přistoupit na určitý způsob čtení, nalézt vhodný klíč, jak romanci interpretovat, a jsem přesvědčena, že se odhalení těchto interpretačních pravidel neobejde bez komplexního porozumění kultuře a době, z níž romance pochází. Proto svoji práci, již předkládám na následujících stránkách, koncipuji tak, jak bylo uvedeno.

1. Obraz západní Evropy v 11. – 13. století

1.1 Předpoklady vývoje

V 9. – 10. století čelila Evropa poslední vlně stěhování národů – nájezdům Normanů, Maďarů a Saracénů. Roku 911 si západofranský král Karel III. Prostřáček podrobil normanského náčelníka Rollona a zajistil si jeho poslušnost tím, že mu udělil hrabství Rouen jako léno.¹ Normané se v nově vzniklém vévodství Normandie usadili a začali postupně přejímat křesťanství a franskou kulturu. Maďaři byli poraženi východofranským králem Otou I. v bitvě na Lechu roku 955 a jejich kníže nedlouho poté přijal křest.² Saracénští piráti, usídlení na středomořském pobřeží dnešní Francie a ohrožující zdejší lodní dopravu, alpská údolí a povodí Rhône, byli pacifikováni v poslední čtvrtině 10. století.³ Se současně postupující reconquistou na Pyrenejském poloostrově dodala tato vítězství křesťanské Evropě sebevědomí. V nastalém klidu mohlo dojít k relativně nerušenému rozvoji zemědělství. Právě rozkvět venkova, ze kterého čerpala úzká skupina privilegovaných, umožnil budoucí kulturní pokrok 11. století.⁴

Západ kontinentální Evropy je v tomto období rozdělen na dva územní celky: Západofranskou a Východofranskou říši. Obě jsou dědictvím rozlehlé říše Karla Velikého, jemuž se, na rozdíl od jeho merovejských předchůdců, podařilo centralizovat moc v celé Galii a ovládnout navíc i jednotlivá území Germánie a severoitalskou Lombardii. Říše Karla Velikého navazovala politicky i kulturně na tradici římského impéria, což roku 800 potvrdila Karlova císařská korunovace, vykonaná papežem v Římě a stvrzující úzké vazby mezi panovnickou a církevní mocí.⁵ Pro Karlovy nástupce však bylo obtížné udržet tak rozsáhlou říši dlouhodobě jednotnou, a tak se v průběhu 9. století začala štěpit. Vládcí západní části říše, oddělené od východní verdunskou smlouvou z roku 843,⁶ museli záhy čelit postupující decentralizaci, která vedla k rozparcelování celé země na menší územní celky, vévodství a hrabství.⁷ V bojích s normanskými nájezdníky se roku 885 oproti Karlovcům ukázal jako schopnější severofrancouzský rod

¹ DRŠKA, Václav, Vznik národních monarchií v západní Evropě: Anglie a Francie. *Historický obzor*, roč. 1, č. 4, 1990–1991, s. 123.

² KELLER, Hagen, *Otoni: Jindřich I. Ptáčník, Ota I., II., III., Jindřich II.* Praha: Vyšehrad, 2004, s. 34.

³ FLETCHER, Richard, *Kříž a půlměsíc*. Praha: Mladá Fronta, 2004, s. 39–40.

⁴ DUBY, Georges, *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*. Praha: Argo, 2002, s. 13–14.

⁵ RICHE, Pierre, *Die Karolingen: Eine Familie formt Europa*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991, s. 142.

⁶ Tamtéž, s. 237.

⁷ FLORI, Jean, *Rytíři a rytířství ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 42.

Robertovců,⁸ kteří osobou Hugona Kapeta roku 987 definitivně ovládli západofranský trůn a vládli dále jako francouzští králové – Kapetovci.⁹

Ve Východofranské říši vyhasl rod Karlovců roku 911.¹⁰ Po krátkém mezidobí vlády Konráda I. (911–918), zvoleného východofranskými velmoži v zájmu zachování celistvosti říše, nastoupil na trůn saský vévoda Jindřich I. Ptáčník.¹¹ Stal se zakladatelem mocné saské dynastie či dynastie Otonů. Právě jeho tři následovníci, Ota I., Ota II. a Ota III., vládnoucí v letech 935–1002, rozvinuli ideu obnovení římského impéria, nazývanou v pramenech *renovatio imperii Romanorum*.¹² Ota I. cíleně navázal na římskou, a tedy i karolinskou císařskou tradici jak po stránce administrativní, tak po stránce kulturní. Po sérii vojenských úspěchů přijal roku 962 v bazilice sv. Petra v Římě od papeže císařskou korunu – vykonání tohoto aktu zaručovalo legitimitu ještě všem středověkým císařům pozdější Svaté říše římské.¹³ Otonští císaři se podobně jako Karel Veliký ve své vládě opírali o biskupy, které vybavili značnými pravomocemi, a snažili se o maximální sakralizaci panovnického úřadu, jež mu zvyšovala autoritu.¹⁴ Úkolem západního císaře, stejně jako v menším měřítku pomazaného krále, bylo, aby jako zástupce Boha na zemi udržoval mezi celým latinským křesťanstvem řád a mír a vedl jej ke spáse.¹⁵ Císařská ideologie se promítla do monumentálního „otonského umění“, oslavujícího Boží velikost.¹⁶ K přejímání antických forem docházelo i v oblasti vzdělání – humanismus pěstovaný na otonských a předtím i karolinských církevních školách umožnil záchranu významné části literárního dědictví starého Říma, formujícího evropskou kulturu.¹⁷ Otonská ideologie našla svého vrcholu v osobě Oty III. a následně v jeho nástupci Jindřichu II., jímž však saská dynastie roku 1024 vymírá.¹⁸ Její nástupkyně, dynastie sálských císařů, započatá Konrádem II., mocenské postavení Otonů neztratila, musela se však vyrovnávat s nově vyvstalými problémy. Tím nejdůležitějším byl osudový svár s římskou kurií, již z úpadku, v jakém se na konci raného středověku nacházela, pomohli reformní papežové v čele s Řehořem VII.¹⁹ Střetl se ideologicky s císařem Jindřichem IV.

⁸ Tamtéž, s. 44.

⁹ DRŠKA, V., Vznik národních monarchií v západní Evropě, s. 123.

¹⁰ REXROTH, Frank, *Deutsche Geschichte im Mittelalter*. München: C. H. Beck, 2005, s. 20.

¹¹ Tamtéž.

¹² DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 21.

¹³ KELLER, H., *Otoni*, s. 39.

¹⁴ Tamtéž, s. 88, 91.

¹⁵ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 19.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ RICHÉ, Pierre – VERGER, Jacques, *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 46.

¹⁸ KELLER, H., *Otoni*, s. 78.

¹⁹ REXROTH, F., *Deutsche Geschichte im Mittelalter*, s. 38.

a zažehl tak nejen půl století trvající spor o investituru,²⁰ ale předznamenal také rivalitu mezi církevní a světskou mocí, které začaly soupeřit o převahu nad západním křesťanstvem.

1.2 Francie v 11. století

Francouzské území bylo v 11. století mozaikou relativně autonomních vévodství a hrabství, která se navíc dále rozdrobovala na čím dál menší politické celky.²¹ Jejich páni, opevňující se před všudypřítomnými nepřáteli na svých nově stavěných hradech, odmítali poslušnost králi, který jim už za jejich služby nemohl poskytnout žádné záruky. Tak si francouzský panovník udržel přímou kontrolu jen nad vlastní rodinnou doménou v okolí Paříže, územím Île de France, a obsazováním určitých biskupských postů.²² Přednost před respektem k legitimní královské autoritě dočasně získalo vytváření a v menší míře už dodržování nových feudálních závazků. Stále většího významu nabývaly osobní vztahy mezi lenním pánem a vazalem – král, ač formálně nejvyšší feudál, byl tedy ignorován leníky, k jejichž území jeho faktický vliv nesahal.²³ To platilo zejména pro území jižní Francie, nazývané podle jazykové odlišnosti *Langue d'oc*.²⁴ Mocní feudálové, kteří si vydobyli autoritu v neklidných dobách 10. století, kdy jako jediní byli schopni zajistit bezpečnost ve svém manství, přenesli část královských funkcí na sebe.²⁵ Jelikož se však sami museli odvděčovat svým věrným za jejich služby udělováním různých beneficí, jejich moc se dále tříštila.²⁶ Výsledkem byl chaos, „feudální anarchie“,²⁷ stav, kdy každý feudál, který vlastnil pevnost a opíral se o hospodářské a vojenské zázemí ve formě poddaného rolnictva a ozbrojených služebníků, vytvářel malý nezávislý stát.²⁸ Plodem takového stavu byl nový typ společenské struktury, *milites*, tedy rytířstvo, válčící ve jménu svých pánů a integrující v sobě jak ideály vazalství, tak ideály královské.²⁹ Důsledkem takového vývoje byla ovšem i barbarizace a militarizace společnosti, proti níž rázně zakročila církev.

²⁰ Tamtéž.

²¹ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 44.

²² SEIBT, Ferdinand, *Lesk a bída středověku*. Praha: Mladá fronta, 2000, s. 91–92.

²³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 45.

²⁴ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 93.

²⁵ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 40.

²⁶ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 45.

²⁷ CARDINI, Franco, Válečník a rytíř. In: LE GOFF, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 70.

²⁸ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 40.

²⁹ Tamtéž, s. 47.

S úpadkem královského majestátu upadla také moc církevní. Jejich vzájemná provázanost trvala už od dob Karla Martela, který zaštitil biskupy a bránil jejich pravomoci za to, že část církevních statků rozdával jako léna svým věrným a rekrutoval z nich vojsko.³⁰ Institut vlastnického kostela, produkt germánského právního myšlení, tím však nezmizel.³¹ Spočíval v tom, že vlastníku půdy, na které byl zřízen kostel, patřil zároveň i tento kostel a k němu příslušející duchovenstvo.³² V době, kdy oslabený král a ani slabý papež nemohli zaručit církvi její ochranu, začala šlechta svého vlastnického práva na církevní objekty zneužívat – zabydlovala se například i s rodinami v klášterech, ovládala zcela tamější opaty a osobovala si právo jmenovat některé biskupy.³³ 9. a 10. století tak provázely pokusy o nápravu tohoto stavu, požadoval se zvláště návrat k přísnému dodržování řehole sv. Benedikta.³⁴ Preláti se však postupně do válečnické společnosti začlenili³⁵ a největší naději na úspěch získala církevní reforma, která by se feudálnímu zřízení přizpůsobila. Právě taková byla reforma clunyjská.

Úspěch opatství v burgundském Cluny, založeného roku 909 zbožným vévodou Vilémem z Akvitánie, který jej zprostil feudálních závazků (podléhalo jen papeži v Římě),³⁶ tkvěl nepochybně i v geniálních organizačních schopnostech jeho duchovních vůdců, velkých opatů Bernona, Odon, Mayeula z Forcalquier, Odilona z Mercoeur a Huguese ze Semur.³⁷ Reformní úsilí opata Odon, které směřovalo nejen k osamostatnění klášterů a celkové obrodě církve, ale i ke kultivaci laických věřících,³⁸ přineslo dva významné plody. U papeže Jana XI. si vymohl privilegia, že ve svých rukou může soustřeďovat správu více klášterů jako „opat opatů“ a že Cluny může přijímat mnichy, kteří unikli z jiných klášterů.³⁹ Za to Cluny odvádělo do Říma roční poplatek, což symbolizovalo jeho vazalský vztah vůči papežství.⁴⁰ Clunyjské hnutí si získalo ohlas a množství klášterů, brzy i za francouzskými hranicemi, se k němu začalo připojovat.

³⁰ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 38–39.

³¹ TRETERA, Jiří Rajmund, *Církev a církevní řády ve středověku*. In: SPUNAR, Pavel a kol., *Kultura středověku*. Praha: Academia, 1995, s. 53.

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž, s. 54.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Docházelo dokonce k tomu, že se duchovní účastnili bojů, jak o tom svědčí četné prameny z 10. století, ale třeba i postava bojujícího arcibiskupa Turpina z *Písně o Rolandovi*. CONTAMINE, Philippe, *Válka ve středověku*. Praha: Argo, 2004, s. 314.

³⁶ LAWRENCE, Hugh, *Dějiny středověkého mnišství*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 86.

³⁷ KAMENÍK, Milan, *Burgundsko – kraj mnichů: Citeaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 53.

³⁸ Tamtéž, s. 62.

³⁹ Tamtéž, s. 66.

⁴⁰ Tamtéž, s. 67.

Opatství si tak v západní Evropě vytvořilo celou síť na sobě závislých dceřiných ústavů. To odpovídalo tehdejšímu feudálnímu strukturám, které však Cluny zároveň překonávalo a svou činností přispívalo ke sjednocení společnosti.⁴¹

Právě clunyjské hnutí se v 11. století, době neustálých drobných soukromých válek, zasadilo o vyvinutí mírového úsilí, k němuž se postupně přidali i někteří biskupové⁴² a světszí páni a rytíři.⁴³ Neslo název *pax a treuga Dei* – mír a příměří Boží.⁴⁴ Spočívalo nejprve v zákazu boje na určitých místech (svatyně, špitály, tržiště aj.) pod hrozbou exkomunikace a později i v omezení bojů na určité dny.⁴⁵ K tomu, aby taková ustanovení získala vážnost, však bylo nutné podpořit je paradoxně silou. Tak clunyjské opati navázali už na starší církevní iniciativu získat pro církev ozbrojené bojovníky, kteří by ji ochraňovali a sloužili „dobré věci“.⁴⁶ Tím byla jinak nenáviděnému rytířstvu přiznána naděje na spásu.⁴⁷ Clunyjské monastické ideály vedly hospodářsky prosperující rytíře rovněž k tomu, aby ze strachu z Božího trestu upláceli kláštery, kde se mniši měli modlit za spásu jejich duše a duší jejich předků.⁴⁸ Jednotliví feudálové tak vlastně nahradili mimo jiné i královu funkci donátora románského umění, jež nyní vznikalo z iniciativy klášterů a věrně zachycovalo mentalitu doby.⁴⁹ Clunyjská politická angažovanost představuje počátek cílených snah o christianizaci rytířstva a vštípení mu základů čehosi, co by se dalo nazvat pozdější profesionální etikou.⁵⁰ Stejně tak však válečnické hodnoty pronikají duchem 11. století a dochází zároveň k militarizaci křesťanství – náboženských představ, kde Bůh coby nejvyšší feudál odměňuje věčným životem své věrné bojovníky,⁵¹ ať už mnichy, svádějící svůj „duchovní boj“ (*pugna spiritualis*),⁵² či v doslovném smyslu rytíře, jako například Rolanda z *Písně o Rolandovi*. Vrcholem těchto jevů je vstup rytířstva do služeb církve, umocněný vzmachem posíleného, gregoriánského papežství, které si ho najímalo pro boj s ideovými nepřáteli,

⁴¹ Tamtéž, s. 87.

⁴² Část duchovenstva (zejména biskupové Gerard z Cambrai a Adalbert z Laonu) byla naopak proti, protože role mírotvůrce podle nich náležela jedině králi a s ním spolupracujícím biskupům, a to na základě přirozenosti „tří řádů“ (*oratores, bellatores, laboratores*), jejichž funkce se podle nich neměly směřovat.

⁴³ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 72.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 159.

⁴⁷ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 43

⁴⁸ Tamtéž, s. 44.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 156.

⁵¹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 51.

⁵² CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 73.

ale postupně hlavně s pohany.⁵³ Tento trend (i s jinými příčinami) vedl roku 1096 k vyhlášení první křížové výpravy do Svaté země papežem Urbanem II.⁵⁴

Boží mír se postupně proměnil v mír hraběcí a knížecí a konečně, ve 12. století, i v mír královský.⁵⁵ Ve Francii pomalu docházelo k obnově centrální moci a autority biskupů. Úpadek královské moci byl zastaven s osobou Filipa I. na francouzském trůně.⁵⁶ Nedokázal sice zabránit sjednocení anglonormanské říše, vzniklé roku 1066 záborem anglosaské Anglie normanským vévodou Vilémem I. Dobyvatelem, podařilo se mu nicméně rozšířit korunní domény a připravit tak půdu pro nový vzestup francouzských králů.⁵⁷ Podobně jako císař Jindřich IV. musel řešit takzvaný spor o investituru s římskou kurií, který však v případě francouzského krále skončil smírem s papežem roku 1107 a jejich úzkým spojenectvím.⁵⁸ Vedl k oddělení duchovní (předání prstenu a berly) a laické investitury (předání žezla a postoupení světských statků s přísahou věrnosti)⁵⁹ a konečné přeměně systému vlastnických kostelů na pouhé patronátní právo světských vrchností k některým církevním objektům.⁶⁰

Proces obrody církve se završil kolem roku 1130,⁶¹ poté, co se jí podařilo uzavřít kompromis ohledně investitury i se sálskými císaři prostřednictvím tzv. konkordátu wormského z roku 1122,⁶² a co křesťanstvo dosáhlo mohutného úspěchu na Blízkém východě. Clunyská benediktinská reforma splnila svůj účel a už před přelomem století začaly zaznívat hlasy požadující novou úpravu mnišských norem. Proti clunyské zálibě ve hmotné nádheře a obsáhlé působivé liturgii byly stavěny staré ideály askeze, poustevnického života a individuální modlitby.⁶³ Začaly se rodit nové církevní řády, kartuziáni, přibližující se nejvíce poustevnickému ideálu, řády řeholních kanovníků dodržujících celibát, nejdůležitějším ze všech však byli cisterciáci, založení roku 1098 svatým Robertem z Molesmes v burgundském Cîteaux a řídící se „do slova a do písmene“⁶⁴ Benediktovou řeholí. Listinou *Carta caritatis* vydanou opatem z Cîteaux

⁵³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 159.

⁵⁴ THORAU, Peter, *Die Kreuzzüge*. München: C. H. Beck, 2008, s. 44.

⁵⁵ KAMENÍK, M., *Burgundsko – kraj mnichů*, s. 89.

⁵⁶ EHLERS, Joachim – MÜLLER, Heribert – SCHNEIDMÜLLER, Bernd, *Francouzští králové v období středověku*. Praha: Argo, 2003, s. 115.

⁵⁷ Tamtéž.

⁵⁸ Tamtéž, s. 119.

⁵⁹ TRETERA, J. R., *Církev a církevní řády ve středověku*, s. 58.

⁶⁰ Tamtéž, s. 54.

⁶¹ DUBÝ, G., *Věk katedrál*, s. 66.

⁶² REXROTH, F., *Deutsche Geschichte im Mittelalter*, s. 47.

⁶³ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 146.

⁶⁴ Tamtéž, s. 173.

Štěpánem Hardingem roku 1114 se cisterciáci odpojili od centralizovaného clunyjského systému a zavedli jako řídicí orgán generální kapitulu, kterou později při růstu počtu svých opatství každoročně svolávali a již pak v modifikované podobě převzaly i budoucí řeholní řády.⁶⁵ Skutečným vůdcem cisterciáků se stal opat z Clairvaux svatý Bernard (1090/1091–1153), který se nejvíce zasloužil o rozmach řádu a jehož mystická teologie i politická činnost ovlivnily celé 12. století.⁶⁶

1.3 Obecný vývoj ve 12. století

12. století je na evropském Západě dobou všeobecného hospodářského a kulturního rozmachu, vrcholem románské umělecké tvorby a počátkem gotiky, zlatou dobou rytířstva, rozkvětem vědění, návratem k humanismu a příklonem k jistému optimismu. Od 13. století ho odlišuje hlavně jeho myšlenková otevřenost, díky čemuž nikdy neupadlo k formalismu. Někdy se tak mluví o „renesanci 12. století“.⁶⁷

Klíčovou roli v tomto vývoji hrály křížové výpravy, které kromě kulturní výměny, obohacující křesťanskou společnost o nové prvky v oblasti každodenního života i myšlení a poznání, zprostředkovaly evropskému západu lepší představu o tom, kdo to byl Ježíš Kristus a jak vypadala jeho pozemská existence.⁶⁸ Nastává tak odklon od starozákonního Boha, panujícího světa ze svého nebeského království a trestajícího hříšníky, a zájem se obrací k novozákonnímu Bohu, který sestoupil na zem a stal člověkem, aby vykoupil lidské hříchy, Bohu milosrdnému a trpícímu, ale zároveň vítěznému.⁶⁹ Právě otázka lidského vtělení Boha zaplnila v nadcházející době myslí teologů, ale její kořeny lze vypočítat už před rokem 1100, a to zejména v klášteře v normanském Le Bec, kde si sv. Anselm z Canterbury pokládal otázku, proč se Bůh stal člověkem.⁷⁰ Anselmovy znalosti dialektiky a jeho důraz na rozum a racionální uvažování předjímalý zrod scholastické metody,⁷¹ kterou si záhy osvojili intelektuálové z biskupských škol, vznikajících nově při katedrálách ve městech. Na rozdíl od jejich klášterních předchůdkyň se na nich nevyučovala pouze teologie, nýbrž i *artes liberales*, právní vědy a částečně též

⁶⁵ AUMANN, Jordan, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha: Karolinum, 2000, s. 93.

⁶⁶ DAVY, Marie-Madeleine, *Románská symbolika: Duch 12. století*. Praha: Malvern, 2014, s. 39.

⁶⁷ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 69.

⁶⁸ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 91.

⁶⁹ Tamtéž, s. 89.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ OTISK, Marek, *Na cestě ke scholastice: Klášterní škola v Le Bec, Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Praha: Filosofia, 2004, s. 59.

medicina.⁷² Města, jež vzkvétala díky oživení obchodu a rozvoji dopravy, se tak stávala novými centry vzdělanosti, ale i umění.⁷³

Papež byl universální hlavou křesťanstva, a protože křesťanství na všech frontách vítězilo, zdálo se rovněž universálně platné a všechny odchylky od něj, včetně islámu, byly považovány za herezi.⁷⁴ Boj s herezí jakéhokoliv druhu zaměstnával církev po celé 12. století a přetrval i do staletí následujících, a to i přes konečný neúspěch křížových výprav a nové zeměpisné i vědecké objevy. Příklon k dogmatismu kontrastoval s upřímnou snahou církve 12. století působit osvětově, což se jí dařilo, přestože se někdy uchýlovala k drastickým prostředkům.⁷⁵

Roku 1145 usedl na papežský stolec první cisterciák, Evžen III.⁷⁶ Jeho rádcem byl Bernard z Clairvaux, jenž předtím ovlivňoval i papežskou politiku Inocence II.⁷⁷ V traktátu *De consideratione* přiznal církvi nejvyšší moc a rozvedl teorii „dvou mečů“, duchovního a světského – oba podle něj náležely papeži.⁷⁸ Papežovy mocenské ambice sledovaly cíl vytvořit rozsáhlý lenní systém, ve kterém by si k sobě připoutal jednotlivé křesťanské země, to se mu však účinně nepodařilo.⁷⁹ Dokázal si nicméně naklonit jižní Itálii a Sicílii, dobyté koncem 11. století Normany, a vyspělá honoitalská města, která odolávala tlaku nové císařské dynastie Štaufů, jež si je chtěla podmanit.⁸⁰ Zápas mezi císařem a papežem, oslabeným v letech 1159–1177 schizmatem, kterého využil ve své mocenské politice císař Fridrich Barbarossa,⁸¹ tedy pokračoval i po skončení boje o investituru a jeho dějištěm se stala severní Itálie.

Naproti tomu boj s kacířstvím jako takovým byl čímsi speciálním a děl se v souladu se zájmy světských vládců. Vyjadřoval snahu zabránit rozkolu v křesťanské společnosti, jejíž jednota byla úzkostlivě strážena.⁸² Kacířská hnutí bujela především na územích, kde neexistovala efektivní centrální správa a kde křesťanství nabylo „lyrické“ podoby, založené nikoliv na rozumovém uvažování, nýbrž na citových výlevech.⁸³

⁷² HEINZMANN, Richard, *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, s. 192.

⁷³ DUBÝ, G., *Věk katedrál*, s. 117.

⁷⁴ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 33.

⁷⁵ Tamtéž, s. 34.

⁷⁶ KAMENÍK, M., *Burgundsko – kraj mnichu*, s. 285.

⁷⁷ MELMUKOVÁ, Eva, IV. lateránský koncil roku 1215 a jeho význam pro další vývoj dějin. *Informační bulletin historické společnosti pro aktualizaci odkazu české reformace VERITAS*, č. 5, 1996, s. 3.

⁷⁸ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 31.

⁷⁹ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 229.

⁸⁰ Tamtéž, s. 230.

⁸¹ OPLL, Ferdinand, *Fridrich Barbarossa: Císař a rytíř*. Praha: Paseka, 2001, s. 217.

⁸² DUBÝ, G., *Věk katedrál*, s. 137.

⁸³ Tamtéž, s. 177.

Taková byla hlavně Itálie, ovládaná městskými komunami, a jižní Francie, odolávající stále nárokům francouzského krále.

Nejvýznamnější herezí 12. století bylo bezpochyby katarství, jež se s centrem v hrabství Toulouse rozšířilo po celém kraji *Langue d'oc*. Zlikvidovat se ho podařilo až křížovými výpravami v letech 1209–1229.⁸⁴ Nebezpečné bylo zvláště v tom, že vytvářelo stínovou hierarchii vůči katolickým církevním hodnostářům.⁸⁵ Bylo založeno na víře ve dva protikladné principy, „Boha“ dobra, světla a ducha, jenž na zem seslal svého anděla v podobě Ježíše Krista, a „Boha“ zla, temnot a těla; oba principy si byly rovnocenné a zápasily spolu o osud světa a duše člověka.⁸⁶ Člověk, pokud se chtěl vykoupit, musel napomoci vítězství Boha dobra, a to tak, že se vzdal všeho hmotného a tělesných požitků. Této naprosté askeze bylo schopno jen několik „dokonalých“, kteří však pouhým dotekem ruky dokázali přenést spásu i na slabší jedince, jež si tak až do chvíle smrti mohli užívat světského života.⁸⁷ To vyhovovalo zvláště trubadúrům a bohatým jihofrancouzským obchodníkům. Takový dualismus byl ovšem v přímém rozporu s učením katolické církve, která naopak zdůrazňovala jednotu světa a jeho stvoření jediným Bohem, jenž přijal podobu člověka, Bohem, od kterého pochází jak duch, tak hmota a k němuž se vše navrácí.⁸⁸ Podobně jako nově se utvářející španělská království fungovala jihofrancouzská kultura jako důležitý zprostředkovatel středomořských impulsů.⁸⁹ Přesto – a možná právě proto – bylo v zájmu francouzského krále i papeže si ji podmanit a přiřčenit ke katolickému světu. Když ve své misi obrátit katary na pravou víru neuspěli ani cisterciáci, přikročila netrpělivá církev k silovému řešení. Téměř současně s tím, jak se roku 1204 obrátila čtvrtá křížová výprava proti rozkolníkům v Konstantinopoli, demonstrujíc tak nadvládu západní církve, zaútočili francouzští křížáci s posvěcením papeže Inocence III. a krále Filipa II. na hrabství Toulouse, celé ho vyplenili a katary povraždili.⁹⁰ Zbytky přívrženců tohoto hnutí, rozptýlené po jižní Evropě, se z větší části podařilo obrátit v průběhu 13. století působením žebravých řádů.

Výprava proti albigenským byla důležitá i proto, že vedla k podmanění jižní Francie francouzským králem. *Langue d'oc* však nesestával pouze z odbojného hrabství Toulouse. Tvořily ho rovněž državy anglického krále, hrabství Anjou a vévodství

⁸⁴ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 243.

⁸⁵ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 136.

⁸⁶ OBERSTE, Jörg, „Křížová výprava“ proti albigenským. Praha: Argo, 2014, s. 32.

⁸⁷ Tamtéž, s. 33.

⁸⁸ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 137.

⁸⁹ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 243.

⁹⁰ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 140.

akvitánské a gaskoňské. Byly součástí takzvaného anjouovského impéria, které kromě území za Kanálem zahrnovalo i západní pobřeží Francie, hrabství Maine, Touraine a Poitou a vévodství bretaňské a normanské. Všechna tato území v určité míře kontroloval první anglický král z rodu Plantagenetů, Jindřich II.⁹¹ – část zdědil po otci, hraběti Geoffreym z Anjou, část po matce, anglické královně Matyldě, a rozlehlé vévodství Akvitánie a Gaskoňsko získal roku 1152 sňatkem s Eleonorou Akvitánskou, původně první manželkou francouzského krále Ludvíka VII.⁹² Hlavním protivníkem francouzského krále byl tedy – kromě německého císaře – ve 12. století anglický král, jehož mocenský rozmach, způsobený nejen výhodnou výchozí pozicí anglonormanských vládců, ale i vynikajícími organizačními schopnostmi Jindřicha II., výrazně zpomalil postup centralizace francouzského království. Anjouovské impérium se začalo rozpadat až na sklonku 12. století, s cílenými údery Filipa II. Augusta. Filip II. definitivně porazil slabého anglického krále Jana Bezzemka, spojeného s císařem Otou IV. z rodu Welfů, jenž byl sňatkově spřízněn s Plantagenety, v bitvě u Bouvines roku 1214.⁹³ Neznamenal sice úplnou ztrátu všech plantagenetských držav na kontinentě, k níž došlo až později, přispěla však významně k dosavadnímu úsilí sjednotit francouzské území pod vládou francouzských králů.

V osobách Jindřicha II., potažmo jeho syna Richarda Lví srdce, a francouzských králů Ludvíka VI., Ludvíka VII. a Filipa II. Augusta, se střetávala i rozdílná ideologie. Příčinou jejich vzájemné rivality bylo postavení, které Plantageneti vůči francouzskému králi zaujímal. Jednalo se vlastně o vztah vazala a lenního pána. Jakožto francouzští vévodové byli Plantageneti Kapetovcům podřízeni a teoreticky povinni lenní službou, což mocní angličtí vládcí považovali pochopitelně za nemyslitelné. Nicméně Ludvík VI. pokračoval v obnovování královské autority, vytrvale konsolidoval své královské državy, rozšířené jeho otcem Filipem I.,⁹⁴ a propagoval na nich starou královskou ideologii, podle níž měl král působit jako tmel francouzského lidu, být jeho vůdcem a ochráncem a sloužit církvi.⁹⁵ V tom ho podporoval jeho přítel, rádce a životopisec, opat Suger ze Saint-

⁹¹ GILLINGHAM, John, *The Angevin Empire*. London/New York: Arnold, 2001, s. 50–55.

⁹² EHLERS, J. – MÜLLER, H. – SCHNEIDMÜLLER, B., *Francouzští králové v období středověku*, s. 139.

⁹³ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 242.

⁹⁴ EHLERS, J. – MÜLLER, H. – SCHNEIDMÜLLER, B., *Francouzští králové v období středověku*, s. 123.

⁹⁵ Tamtéž.

Denis.⁹⁶ Benediktinské opatství Saint-Denis v Paříži bylo rodovým klášterem Kapetovců a francouzských králů vůbec, neboť zde byli pohřbíváni už franští vládci.⁹⁷ Suger na základě své reformační činnosti obnovil jeho věhlas a učinil z něj ideologické centrum celého království.⁹⁸ K opatství se vázalo mnoho legend, jež živily náměty epických zpěvů, starofrancouzských *chansons de geste*, opěvujících „sladkou Francii“ v čele s Karlem Velikým.⁹⁹ Suger spatřoval legitimitu Kapetovců právě v jejich návaznosti na Karlovice coby krále „z Boží milosti“. Kromě toho hlásal spojitost mezi francouzským králem a patronem Francie sv. Divišem, jehož ostatky opatství uchovávalo a jenž byl chybně ztotožňován s novozákonní postavou Dionýsiem Areopagitou.¹⁰⁰ Na základě četby jeho *Nebeské hierarchie*, ve skutečnosti díla anonymního novoplatónského mystika z 5. století, nazývaného Pseudo-Dionýsios Areopagita,¹⁰¹ objevil Suger mystické pojetí Boha jako světla.¹⁰² Pod jeho vlivem vypracoval novou uměleckou a architektonickou koncepci katedrály, kterou se mu podařilo realizovat ve velkolepé přestavbě opatského kostela v Saint-Denis v letech 1135–1144¹⁰³ – kostel je dnes považován za první gotickou stavbu v Evropě.

Naproti tomu Plantageneti žádný podobný mýtus, který by upevňoval jejich dynastickou legitimitu, neměli. Museli se opírat o autoritu vévodů a hrabat, kterou získali v průběhu 11. století, když se osamostatnili na francouzském králi a ztotožnili se s novou společenskou strukturou, rytířstvem.¹⁰⁴ Proto se Plantageneti pokusili posílit stavovskou identitu rytířů a jejich protikrálovskou vyhraněnost, a to rozpracováním tzv. „bretonské látky“, legendy o králi Artušovi a jeho rytířích, již propojili s dvorskou „akvitánskou látkou“ trubadúrů.¹⁰⁵ Cílem této nové estetiky, jež výrazně přispěla k formování specifické rytířské kultury, bylo nejen zastínit Kapetovce a vytvořit literární alternativu k *chansons de geste*, ale také ospravedlnit normanský vpád do anglosaské Británie: dílo Geoffreyho z Monmouthu *Dějiny britských králů* vytvářelo genealogickou legendu, která z anglických králů činila potomky uprchlých Trójanů a nositele imperiální myšlenky,

⁹⁶ PANOFSKY, Erwin, Suger, opat ze Saint-Denis. In: ŠOUREK, Petr (ed.), *Skutky opata Sugera. Bernard z Clairvaux opatu Sugerovi. Nač je v chrámu zlato? Vilémův životopis opata Sugera. Erwin Panofsky: Suger, opat ze Saint-Denis*. Praha: Triáda, 2003, s. 9.

⁹⁷ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 102.

⁹⁸ PANOFSKY, E., Suger, opat ze Saint-Denis, s. 10.

⁹⁹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 102.

¹⁰⁰ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 235.

¹⁰¹ PANOFSKY, E., Suger, opat ze Saint-Denis, s. 29.

¹⁰² ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha: Argo, 2007, s. 65.

¹⁰³ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 103.

¹⁰⁴ DUBY, Georges, *Tři rády*. Praha: Argo, 2008, s. 291.

¹⁰⁵ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 133.

neboť králi Artušovi se v jeho podání podařilo v boji proti Římanům získat državy na kontinentě.¹⁰⁶ Tím se naopak z Anglosasů, kteří ovládli keltskou Británii v 5. století, stali dobyvatelé a Normané jen navázali na dávno britskou tradici. Artušovská legenda, pěstovaná v poezii anjouovského dvora, si získala ohlas hlavně na knížecích dvorech kontinentální Evropy, a nakonec se ohnisko její tvorby přesunulo právě do Francie.

1.4 Léta 1180–1230 a nástin vývoje ve 13. století

V závěru 12. století nastal pro křesťanský svět zlom: roku 1187 byl v důsledku zdrcující porážky křižáckého vojska sultánem Saladinem v bitvě u Hattínu ztracen Jeruzalém.¹⁰⁷ Papež Řehoř VIII. reagoval vyhlášením třetí křížové výpravy, které se kromě Fridricha Barbarossy, jemuž se podařilo usmířit se s papežem Alexandem III. roku 1177,¹⁰⁸ účastnil také Filip II. August a Richard Lví srdce. Nezdar křížové výpravy předznamenala Fridrichova nešťastná smrt, ke které došlo roku 1190 při přechodu anatolské říčky Salef a jež způsobila rozpad císařského vojska.¹⁰⁹ Částečných úspěchů dosáhl alespoň anglický král Richard, když dobyl významné palestinské přístavní město Akkon a uzavřel mír se Saladinem.¹¹⁰ Jeruzalém se však do křesťanských rukou navrátit nepodařilo.

Nástupce Fridricha Barbarossy, jeho syn císař Jindřich VI., mezitím prostřednictvím své manželky zdědil bohaté a dobře organizované normanské království v jižní Itálii a na Sicílii.¹¹¹ Toto náhlé rozšíření štaufské moci do Středomoří znepokojilo především papeže, který byl nyní ohrožován Štaufy z obou stran, ze severu i z jihu. Po Jindřichově smrti došlo roku 1198 v Německu ke dvojí volbě: jednak byl králem zvolen Jindřichův bratr, Štauf Filip Švábský, jednak jako vzdorokrál příslušník odbojného říšského rodu Welfů, Ota Brunšvický.¹¹² Stejného roku usedl na svatopetrský stolec ambiciózní papež Inocenc III., který si nejprve zachoval neutralitu, ale nakonec za příslib toho, že nikdy nenapadnou papežské državy, podpořil v nastalém zápase Welfy.¹¹³ Když byl roku 1208 zavražděn Filip a Ota už rok po své císařské korunovaci vytáhl do Itálie,

¹⁰⁶ PELÁN, Jiří, Putování za příběhem o Svatém Grálu. In: *Putování za Svatým Grálem*. PELÁN, Jiří (ed.), Praha: Triáda, 2006, s. 301.

¹⁰⁷ FRÖHLICH, Roland, *Dva tisíce let dějiny církve*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 97.

¹⁰⁸ OPLL, F., *Fridrich Barbarossa*, s. 220.

¹⁰⁹ THORAU, P., *Die Kreuzzüge*, s. 95.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 96.

¹¹¹ REXROTH, F., *Deutsche Geschichte im Mittelalter*, s. 76.

¹¹² RAPP, Francis, *Svatá říše římská národa německého: Od Oty Velikého po Karla V.* Praha: Paseka, 2007, s. 155.

¹¹³ Tamtéž, s. 156.

aby obsadil Sicílii, která byla formálně papežským lénem, Inocenc jej exkomunikoval.¹¹⁴ Společně s francouzským králem pak podpořil štaufského dědice říšské koruny, jímž byl mladý syn Jindřicha VI., Fridrich Roger, budoucí císař Fridrich II Sicilský. Ten byl roku 1212 ve Frankfurtu zvolen králem¹¹⁵ a své postavení uhájil, když byl Ota společně s anglickým králem Janem poražen Filipem II. Augustem v bitvě u Bouvines. Císařem byl Fridrich korunován roku 1220.¹¹⁶

I Fridrich II. se však v průběhu své vlády dostal do sporu s honoitalskými městy a především s papežem, nejprve s Řehořem IX. a pak s Inocencem IV.¹¹⁷ Itálií tak i nadále otrásaly rozpory mezi dvěma frakcemi, ghibelliny, podporujícími císaře, a guelfy, zastánci papeže.¹¹⁸ V rámci šesté křížové výpravy se Fridrichovi, paradoxně exkomunikovanému, podařilo díky jeho diplomatickému umu získat alespoň titulárně hodnost jeruzalémského krále.¹¹⁹ Jeho přátelské styky se Saracény a přejímání orientální kultury, k němuž viditelně docházelo na jeho sicilském dvoře, však byly jen dalším trnem v oku církvi, která v něm viděla Antikrista.¹²⁰ Nicméně rozvoj věd a humanismu na Sicílii, který neutuchl ani po vymření Štaufů po polovině století, kdy v říši nastalo interregnum a Sicílii ovládl bratr francouzského krále Karel z Anjou, přispěl ke vzniku italské renesance.¹²¹

Anglický král, vytlačený tou dobou z evropského kontinentu, se musel vypořádat s novými problémy, které vyvstaly v důsledku jeho oslabení a vyčerpání země válkami. Roku 1215 donutili spojení angličtí baroni Jana Bezzemka vydat listinu s názvem *Magna charta libertatum*, která stvrzovala jejich práva a přiznávala jim účast na rozhodování o osudu země, čímž svým způsobem zakládala anglický parlamentarismus.¹²²

Naproti tomu francouzský král se octl v pozici nejmocnějšího monarchy Západu. V osobě Ludvíka IX. Svatého, vládnoucího v letech 1226–1270,¹²³ dosáhla vrcholu i francouzská královská ideologie. Ludvík natolik vynikal ctnostmi, že byl už několik desetiletí po své smrti svatořečen.¹²⁴ Byl pokládán za rytířský vzor – upevnil feudální

¹¹⁴ Tamtéž, s. 157.

¹¹⁵ RADER, Olaf B., *Fridrich II.: Sicilan na císařském trůně*. Praha: Argo, 2016, s. 56.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 75.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 77 a 270.

¹¹⁸ SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 241.

¹¹⁹ RADER, O. B., *Fridrich II.*, s. 245.

¹²⁰ Tamtéž, s. 15.

¹²¹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 182.

¹²² SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 253.

¹²³ EHLERS, J. – MÜLLER, H. – SCHNEIDMÜLLER, B., *Francouzští králové v období středověku*, s. 169.

¹²⁴ Tamtéž.

system a loajalitu svých vazalů, vymáhal právo a hájil spravedlnost, střežil mír a chránil církev, vymycoval kacířství, reformoval státní správu a soudnictví a významně tím přispíval ke sjednocování celé země.¹²⁵ Navíc vynikal i osobními ctnostmi a vedl příkladný život s příznačnou náboženskou horlivostí, osloven nejvíce ideály svatého Františka z Assisi.¹²⁶ Podobně jako jeho současníci přikládal důležitost uctívání ostatků, jež s křížovými výpravami a zvlášt' s dobytím Konstantinopole zaplavily Evropu. Od konstantinopolského císaře Balduina II. vyzískal četné relikvie týkající se Ježíšova života, především trnovou korunu.¹²⁷ Křížové výpravy svatý Ludvík podnikl dvě. První, započatá roku 1248 a cílená do Egypta, dopadla katastrofálně, neboť skončila zajetím samotného Ludvíka, který se osvobodil jen vydáním čerstvě dobytého strategického města Damietty a zaplacením vysokého výkupného.¹²⁸ V reakci na ztrátu téměř všech křesťanských držav ve Svaté zemi a s cílem napravit své předchozí neúspěchy podnikl Ludvík roku 1270 další výpravu.¹²⁹ Měla být vedena přes Tunis, zde však král, sužovaný nemocí, zemřel a výprava se rozpadla.¹³⁰ Ludvíkova kanonizace proběhla roku 1297 papežem Bonifácem VIII., který se tak mimo jiné snažil urovnat konflikt s Ludvíkovým vnukem Filipem IV. Sličným.¹³¹ Tento spor mezi francouzským králem a papežem ukončil jejich vzájemnou podporu a navázal na císařsko-papežský konflikt s tím rozdílem, že nyní už o evropskou hegemonii neusiloval císař, nýbrž formálně nižší světská instance, král.¹³² Bonifác, jehož mocenská politika představovala vrchol papežské teokracie, svůj boj prohrál. Roku 1303 byl přepadnut a zajat francouzskými agenty a jeho smrt, k níž došlo následkem utrpeného šoku ve stejném roce, předznamenala oslabení papežské autority na celé následující století, poznamenané „velkým schizmatem“ v důsledku vzniku takzvaného avignonského papežství.¹³³

Nicméně primát si papežství dokázalo uhájit po celé 13. století. Právně jej ukotvilo v závěrech dvou lateránských koncílů, v pořadí třetího lateránského koncílu, uskutečněného roku 1179, který upravil podmínky papežské volby a přijal tvrdá opatření proti heretikům,¹³⁴ a čtvrtého lateránského koncílu, pořádaného papežem Inocencem III.

¹²⁵ Tamtéž, s. 173–174.

¹²⁶ LE GOFF, Jacques, *Svatý Ludvík*. Praha: Argo, 2012, s. 54.

¹²⁷ Tamtéž, s. 106.

¹²⁸ EHLERS, J. – MÜLLER, H. – SCHNEIDMÜLLER, B., *Francouzští králové v období středověku*, s. 177.

¹²⁹ Tamtéž, s. 182.

¹³⁰ Tamtéž, s. 183.

¹³¹ Tamtéž, s. 184.

¹³² SEIBT, F., *Lesk a bída středověku*, s. 255.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějiny církve*, s. 253.

roku 1215, jenž schválil dogma o transsubstanciaci a s eucharistií související nařízení určená pro kleriky i laiky.¹³⁵ Dále uzákonil povinnou zpověď alespoň jednou do roka a zřídil papežskou inkvizici.¹³⁶

Církev se v té době opírala o nedávno vzniklé žebravé řády, jež reprezentovaly její novou, omládlou tvář. Cisterciáky na začátku 13. století postihlo to samé, co ke konci 11. století benediktiny: jejich řád, kvůli tomu, že masivně těžil ze zemědělské práce svých laických bratří, takzvaných konvršů,¹³⁷ zbohatl a ztrácel postupně duchovní autoritu. S rozvojem měst, jež koncem 12. století absorbovala většinu tvůrčích sil, přestávala církev, ustrnutá ve starých strukturách, založených na klášterním ideálu izolace od okolního světa,¹³⁸ disponovat možnostmi, jak efektivně ovlivňovat životy křesťanů. Navíc se cítila ohrožena, neboť na ni útočili kacíři a volnomyšlenkářští učenci nejen z pařížských škol, kteří tou dobou prostřednictvím arabských překladů objevovali kompletní Aristotelovo dílo,¹³⁹ jež obsahovalo výklad světa založený na premisách zdánlivě nesmiřitelných s učením Písma.¹⁴⁰ Církev tedy pod vedením papeže Inocence III. přešla do protiútoků.

Inocenc vycítil potenciál v sílícím hnutí, které požadovalo jako obvykle chudobu, ale také klid zbraní a všeobecnou lásku k Bohu a lidu.¹⁴¹ Uvědomil si, že pokud jej podpoří a přijme jeho ideály, podaří se mu tak odvrátit od odpadlictví spoustu duchovních autorit, které by naopak mohl využít v boji proti kacírům, sdílejícím většinou podobné ideály. Tímto způsobem církev získala dva velikány v osobách svatého Dominika a Františka z Assisi, jejichž vliv výrazně poznamenal následující duchovní vývoj.

Sv. Dominik, v mládí kapitulní kanovník u katedrály ve španělské Osmě, si sám uvědomil důležitost misijního působení mezi kacíři, když procházel jižní Francií a dostal se zde do styku s katary a jejich učením.¹⁴² Pochopil, že aby mělo snažení papežských legátů o jejich obrácení efektivitu, museli by vystupovat podobně střídmě jako sami katarští „dokonalí“, hlásající apoštolský způsob života, tedy s pokorou a v nezajištěnosti.¹⁴³ Dále si uvědomil, že na to, aby své katarské protivníky předčili

¹³⁵ Tamtéž, s. 254.

¹³⁶ MELMUKOVÁ, E., IV. lateránský koncil roku 1215 a jeho význam pro další vývoj dějin, s. 2–4.

¹³⁷ KAMENÍK, M., *Burgundsko – kraj mnichu*, s. 229.

¹³⁸ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 139.

¹³⁹ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 75. Starý soubor vědění, nazývaný *logica vetus*, tak nahradila aristotelická *logica nova*.

¹⁴⁰ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 139.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 141.

¹⁴² LE GOFF, Jacques (ed.), *Muži a ženy středověku*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 213.

¹⁴³ TRETERA, J. R., *Církev a církevní řády ve středověku*, s. 61.

argumentací v teologické diskuzi, chybělo misionářům dostatečné vzdělání.¹⁴⁴ A tak v oblasti Toulouse založil komunitu potulných kazatelů, kteří žili v největší chudobě, ale byli vyškoleni v základním teologickém vzdělání a při svém působení se neustále dále vzdělávali.¹⁴⁵ Pro jejich úspěchy rozšířil Inocencův nástupce Honorius III. mezi lety 1216 a 1219 jejich působnost na celé křesťanstvo a nechal je ustavit jako řeholní *Řád bratří kazatelů*.¹⁴⁶ Jejich konventy vznikaly ve městech, uprostřed davů, kde se z nich stala střediska intelektuální práce, a jejich příslušníci, jejichž vliv strmě stoupal, začali pronikat na nově se formující univerzity.¹⁴⁷

Naproti tomu sv. František z Assisi, syn zbohatlého obchodníka, narozený ve městě, prožil bujaré mládí jako laik, ale pak se obrátil a vzdal se veškerého svého majetku.¹⁴⁸ Zůstal věrný církvi, chodil a žebrol a kázal o pokání, ale zároveň o kráse a radostech světa a svým příkladem strhl spoustu lidí, kteří jej napodobovali.¹⁴⁹ Roku 1209 mu papež Inocenc povolil kázat a schválil jeho *Pravidla*, zakládající se pouze na úryvcích z evangelia.¹⁵⁰ Jeho hnutí oslovilo celou Itálii, kterou, co se týče náboženství, charakterizoval sklon k prostotě, radostnému lyrismu a citovým vznětům,¹⁵¹ takže ve Františkovi našla svůj vzor. Jeho význam byl pro církev nedocenitelný, protože dával příklad, a byl tak její mocnou ideologickou oporou. Když se však jeho vliv rozšířil i do Francie, chtěla i z jeho stoupců učinit bojovníky proti herezi a přílišné svobodě na školách. Roku 1223 schválil papež Honorius III. Františkův řád jako *Řád menších bratří* (minoritů)¹⁵² a od té doby byla část jeho příslušníků donucena působit jako kněží a intelektuálové na školách.¹⁵³ Společně s dominikány, kteří od roku 1233 sehrávali důležitou roli v inkvizici,¹⁵⁴ tak františkáni zaujali významné místo v systému katolické represe.¹⁵⁵

Nejvýznamnější školy se v této době, kdy se život ve městech lépe organizoval a institucionalizoval,¹⁵⁶ začaly proměňovat v univerzity, korporace řízené přesně

¹⁴⁴ FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějiny církve*, s. 105.

¹⁴⁵ LE GOFF, J. (ed.), *Muži a ženy středověku*, s. 213.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 143-144.

¹⁴⁸ LE GOFF, J. (ed.), *Muži a ženy středověku*, s. 222.

¹⁴⁹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 143-144.

¹⁵⁰ FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějiny církve*, s. 99.

¹⁵¹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 145.

¹⁵² LE GOFF, J. (ed.), *Muži a ženy středověku*, s. 224.

¹⁵³ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 146.

¹⁵⁴ LE GOFF, J. (ed.), *Muži a ženy středověku*, s. 214.

¹⁵⁵ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 146.

¹⁵⁶ LE GOFF, Jacques, *Intelektuálové ve středověku*. Praha: Karolinum, 1999, s. 65.

stanovenými pravidly. Vydobily si nezávislost jak na moci biskupa, tak na moci krále, avšak tím, že si zvolily za spojence papeže a daly se pod jeho ochranu, paradoxně sklouzly do jeho područí.¹⁵⁷ Staly se tak integrální součástí politiky Svatého stolce, která od nich nyní mohla vyžadovat poslušnost a využívat je k vlastním zájmům.¹⁵⁸ Příslušníci žebavých řádů ovládli hlavní teologické katedry, zpřísnilo výuku a podřídilo ji dogmatům.¹⁵⁹ Intelektuální činnost se v důsledku těchto změn začala soustřeďovat především na logické myšlení a umění argumentace, což utlumilo rozmach humanismu a scholastika se formalizovala.¹⁶⁰

13. století je také stoletím gotiky: koncepce gotické katedrály přesně odrážela scholastické myšlení, které se snažilo o *unum*, sumarizující výklad světa, kde jsou všechny jeho komponenty dohromady dokonalou, vyváženou jednotou. Usilovalo o dílo, jež by v sobě shrnulo všechna díla, jak je patrné z teologických sum, ale i z jiných literárních děl včetně těch z oblasti artušovské literatury a rovněž ze všech gotických katedrál.¹⁶¹ Jejich stavitelé navázali na koncepci opata Sugera, když se inspirovali dobovou představou světla jako největší proporce, *souladu o sobě*,¹⁶² a Boha jako proudu světelné energie, tvořícího barevný vesmír.¹⁶³ Za pomoci nových matematických a geometrických poznatků a s rozvojem proporčních estetických teorií vytvářeli stavby, které kopírovaly uspořádání universa, jež se snažily zachytit v jeho celku. V neposlední řadě pak majestátné katedrály vyjadřovaly triumf církve.

Františkáni a dominikáni dokázali spojit tradici rozumového uvažování s tradicí duchovní kontemplace.¹⁶⁴ Přesto se začaly ozývat nové protestní hlasy, kterým se nelíbilo především církevní autoritářství. Naději vzbuzovalo proroctví Jáchyma z Fiore o blížícím se příchodu zlatého věku, ve kterém nebude třeba církve.¹⁶⁵ Další cesty katolické teologie však v polovině století jasně určili dva velcí myslitelé, dominikán Tomáš Akvinský, kterému se podařilo smířit křesťanskou filosofii s Aristotelem, a svatý Bonaventura, františkán, jenž navázal na platonickou a augustiníánskou tradici a vytyčil tak směr k novému mysticismu.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 69.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 147.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 147-148.

¹⁶¹ PELÁN, J., Putování za příběhem o Svatém Grálu, s. 416.

¹⁶² ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 67.

¹⁶³ Tamtéž, s. 68.

¹⁶⁴ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 157.

¹⁶⁵ LE GOFF, Jacques, *Kultura středověké Evropy*. Praha: Odeon, 1991, s. 197.

¹⁶⁶ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 185.

2. Duchovní svět západní Evropy v 11. – 13. století

2.1 Románský svět

Pokud je legenda o Svatém Grálu reakcí na proměny společenského a politického uspořádání přelomu 12. a 13. století, je zároveň z hlediska mentality, která se do ní promítla, dědicem vzorce myšlení, jenž lze pozorovat i v románském umění a který bychom mohli označit za románské vnímání světa a kosmu.¹⁶⁷

G. Duby popisuje člověka 11. století jako bytost žijící v neustálém strachu a nejistotě, bloudící světem plným nástrah, nebezpečí a tajemných úkazů.¹⁶⁸ Tuto zkušenost zaznamenávají dobové monastické prameny, vnímající klášter jako jediné útočiště a místo, kde lze navázat spojení s Nejvyšším.¹⁶⁹ Bůh, kterého popisují, je Bohem starozákonním, všemohoucím vládcem a nelítostným soudcem, jenž na lidi, zaslepené hříchem a lopotící se v potu tváře jako Jób, shlíží ze svého skvoucího se nebeského trůnu.¹⁷⁰ Teology fascinuje především Janovo Zjevení a jeho velkolepé popisy nebeského Jeruzaléma. Vize nebeského království se odrážejí zvláště v umění, jež je koncipováno jako oběť Bohu a oslavuje dokonalost, harmonii a krásu Božího stvoření.¹⁷¹ Kontakt s Bohem je navazován skrze gesta, formule a obřady; důležitými prostředky jsou především hudba a liturgie.¹⁷² Tento iracionální a pesimistický pohled na svět vystřídalo po roce 1100 nadšení z Božího vtělení a s ním i rehabilitace člověka, a to jak v jeho tělesnosti, tak v jeho duševních schopnostech. Hluboko do 12. i 13. století však přetrvávala představa světa jako jakéhosi bludiště, ve kterém je třeba rozklíčovat Boží znamení a nechat se jimi vést. Všechny události přírody, veškerá lidská historie byla vnímána jako série Božích varování a tajuplných vzkazů, které měly člověku na jeho životní pouti pomoci nalézt správnou cestu k Boží milosti a spáse.¹⁷³ Objevování a výkladu všudypřítomných symbolů se věnovali učenci, kteří prošli filosofickým a teologickým vzděláním a na základě četby Písma a jiných autorit dokázali snáze odhalovat řád a pravidla v Bohem stvořeném vesmíru.

Do chvíle, než byl pro evropský středověk objeven Aristoteles, měl na tyto myslitele největší vliv Platón, známý bezprostředně jen ve formě dialogu *Tímaios*, jenž

¹⁶⁷ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 25–73.

¹⁶⁸ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 59–62.

¹⁶⁹ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 87.

¹⁷⁰ LE GOFF, Jacques, Středověký člověk. In: LE GOFF, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 12–13.

¹⁷¹ DUBY, G., *Věk katedrál*, s. 85–86.

¹⁷² Tamtéž, s. 63.

¹⁷³ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 67.

byl navíc zachován pouze v neúplném latinském přepisu.¹⁷⁴ Předkládal pro křesťanské myšlení srozumitelnou teorii vzniku světa a kosmu, podle které stavitel, *démiúrgos*, tedy Bůh, stvořil svět jako obraz věčného, absolutně krásného a pravdivého vzoru, tedy idejí.¹⁷⁵ Tento hmotný, viditelný svět je uspořádán podle určitých zákonitostí a lidská duše, toužící po kráse a dobru, se jejich odhalováním rozvzpomíná na ideje, čímž se přibližuje blaženosti.¹⁷⁶ Navíc člověk sám je podle Platóna replikou kosmického vzoru, což podpořilo ve středověku oblíbenou teorii makrokosmu a mikrokosmu a přesvědčení, že poznání Boha a universa musí vždy předcházet důkladné poznání sebe sama.¹⁷⁷ Platonismus v jeho širších souvislostech zprostředkoval Západu zejména sv. Augustin, který usiloval o smíření mezi křesťanským zjevením a klasickým vzděláním a pro 12. století představoval jednu z největších duchovních autorit.¹⁷⁸ Právě on zdůrazňoval jednotu universa a veršem z Knihy moudrosti (11:20)¹⁷⁹ dokazoval, že každá duchovní či hmotná entita zaujímá ve stvořeném vesmíru místo, které jí od Boha náleží.¹⁸⁰ Novoplatonismus pronikl na Západ skrze překlady Pseudo-Dionýsia a vnesl do tohoto obrazu koncepci hierarchie a emanace.¹⁸¹ Pseudo-Dionýsios inspiroval vrcholně středověkou teologii především svou naukou o světle a chápáním vesmíru a Boha jako nevyčerpatelného vyzařování krásy a dobra.¹⁸² Teorie o transcendentáliích, jakými bylo dobro, krása či pravda, upravila scholastika 13. století v duchu aristotelismu.¹⁸³ S jeho základy seznámil Západ už Boëthius, ale teprve scholastika začala plně operovat s aristotelským hylemorfismem, podle něhož objektivně existuje jen forma (*morfé*), která spojením s látkou (*hylé*) realizuje všechny konkrétní a individuální substance, jevící se jako dobré, krásné nebo pravdivé.¹⁸⁴ Na bázi polemiky platonismu a aristotelismu se odehrával i takzvaný spor o universálie, v jehož pozadí stála otázka, zda člověk při svém poznávání obecného poznává předmět v jeho idealitě, či jen jeho konkrétní, „akcidentální“ formu, od které teprve postupuje k obecným pojům.¹⁸⁵

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 28.

¹⁷⁵ IVÁNKA, Endre von, *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 39.

¹⁷⁶ Tamtéž, s.45.

¹⁷⁷ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 52.

¹⁷⁸ Značný vliv měli rovněž církevní otcové sv. Isidor ze Sevilly a sv. Řehoř Veliký.

¹⁷⁹ „Ale ty jsi všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou.“ („*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*“)

¹⁸⁰ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 47.

¹⁸¹ IVÁNKA, E. v., *Plato christianus*, s. 79–82.

¹⁸² ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 32, 65.

¹⁸³ Tamtéž, s. 42.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 43.

¹⁸⁵ IVÁNKA, E. v., *Plato christianus*, s. 44.

Těmito otázkami se však zabýval jen jeden proud filosofie 12. či počátku 13. století, a to ten, který vyšel z biskupských škol, kladoucích důraz na rozumovou stránku člověka. Jedním z jeho prvních a zároveň nejvýznamnějších představitelů byl Pierre Abélard, který se pomocí dialektiky snažil dobrat racionálního pochopení víry a výkladu křesťanské filosofie.¹⁸⁶ V otázce universalíí zastával názor, že existují jen v „přeneseném smyslu“ jako pojmy, které se shodují se „statusem“, jakousi podstatou reálně existujících věcí, ale samy že jsou bez založení v realitě.¹⁸⁷ Ve své etice polemizoval s Augustinovým pojetím svobodné vůle člověka a Boží milosti a navazoval tak na učení laonské školy, kterou jinak kritizoval.¹⁸⁸

Novopythagorejské teorie o kosmu jako harmonickém uspořádání prvků na základě vyčíslitelných vztahů mezi nimi rozvíjela především chartreská škola.¹⁸⁹ Čerpala přitom z Platónova *Tímaia*, ale také z Boëthia, který prostřednictvím překladů řeckých filosofů uvedl na Západ aritmetiku, geometrii, astronomii a hudbu, tedy nauku *quadrivia*.¹⁹⁰ Chartreská škola projevovala zájem o přírodní otázky a pokládala přírodu za jakousi organickou sílu, stojící při zrodu a vývoji věcí a zajišťující v Bohem stvořeném vesmíru řád.¹⁹¹ Světu chartreská škola přisuzovala Duši, kterou, shodně s Abélardem a novoplatonistickým výkladem, ztotožňovala s Duchem svatým, proti čemuž se část teologů výrazně ohrazovala.¹⁹²

Nauka o proporcích ve stvořeném světě vedla také k vypracování komplexních teorií tzv. *homo quadratus*.¹⁹³ Ty dále rozvíjely tradiční tematiku o vztazích mezi makrokosmem a mikrokosmem, tedy vesmírem a člověkem, a přikládaly číslu symbolické významy založené na řadě numerických shod.¹⁹⁴ Čtyřka a pětka byla čísla nejmagičtější s nejvíce významy, jak reflektuje například mystické dílo svaté Hildegardy z Bingenu.¹⁹⁵

Na pomezí racionalismu a mysticismu stála takzvaná svatoviktorská škola, vlastně klášterní škola řeholních kanovníků. Její hlavní představitel Hugo ze sv. Viktora se

¹⁸⁶ KOBUSCH, Theo, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha: Oikoymenth, 2013, s. 47.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 52.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 63.

¹⁸⁹ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 92.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 21. *Trivium* (gramatiku, rétoriku, dialektiku) zprostředkoval Západu karolinský učenec Alkuin z Yorku. Výuka *trivia* na škole v Chartres probíhala pomocí četby textů římských klasiků. Viz tamtéž, s. 41, 90.

¹⁹¹ ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 50–51.

¹⁹² DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 50.

¹⁹³ ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 52.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 53.

¹⁹⁵ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 186.

pokusil vyřešit rozpor mezi oběma pozicemi tím, že podřídil celé profánní vědění věrouce.¹⁹⁶ Podle něj všechny vědy spojuje společný původ a cíl, a to hledání Boha, tudíž je každá filosofie zároveň teologií.¹⁹⁷ Hugo ze sv. Viktora rozjímá nad krásou Božího stvoření a odhaluje za ním moudrost, od které člověka dělí tři úrovně poznání: filosofické, teologické a mystické.¹⁹⁸ Nejvýznamnější je pro něj tedy kontemplace neboli nazírání Boha, čímž se přibližuje svatému Bernardovi. Svatý Bernard z Clairvaux byl ve 12. století nejdůležitějším představitelem mystické tradice, a právě jeho pojetí filosofie jakožto „duchovního cvičení“ se smyslem vnitřní náboženské zkušenosti¹⁹⁹ zásadním způsobem ovlivnilo *Putování za Svatým Grálem*.

2.2 Kořeny a projevy mysticismu 12. století

Příklon k niternému prožívání víry souvisel se vznikem nových církevních řádů na přelomu 11. a 12. století, kdy už přestaly vyhovovat dosavadní mnišské zvyklosti a požadoval se návrat ke kořenům křesťanského monasticismu. K tomuto obratu přispěla i gregoriánská reforma, usilující o obrodu církve a hledající oporu a inspiraci v nejstarší křesťanské tradici.²⁰⁰ Nejvíce podnětné byly v tomto ohledu poustevnické životy poustních církevních otců, jako byl například svatý Antonín, ale třeba také svatý Jeroným, jehož zřeknutí se klasických autorů utvrdilo některé nové typy řeholníků v jejich odporu ke klasickému vzdělání.²⁰¹ Dalším zdrojem inspirace byl „apoštolský život“ prvotní křesťanské apoštolské obce v Jeruzalémě, spočívající mimo jiné i v aktivním kázání, který se podařilo napodobit spíše až žebravým řádům ve 13. století.²⁰² Zásadní samozřejmě bylo přísné dodržování řehole svatého Benedikta, k němuž se hlásili především cisterciáci, kladoucí důraz na manuální práci a prostotu životního stylu, liturgie i architektury.²⁰³

Hlavním zdrojem křesťanského mysticismu byla pochopitelně Bible, respektive její exegeze. Velký vliv měla na středověk exegeze Filóna Alexandrijského, jenž alegoricky vyložil knihu Genesis v duchu platonismu.²⁰⁴ Kléméns Alexandrijský a

¹⁹⁶ HEINZMANN, R., *Středověká filosofie*, s. 195.

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 198–199.

¹⁹⁹ KOBUSCH, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 71–72.

²⁰⁰ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 145.

²⁰¹ Tamtéž, s. 150.

²⁰² Tamtéž, s. 147.

²⁰³ AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 95.

²⁰⁴ HEINZMANN, R., *Středověká filosofie*, s. 29.

později Órigenés upozornili na komplementárnost Starého a Nového zákona a na možnost jejich paralelního čtení, Starý zákon tak začal být interpretován jako obraz Nového zákona.²⁰⁵ V průběhu vrcholného středověku se tříbila nauka o významech Písma a nakonec se ke konci 12. století dospělo k tomu, že Písmo lze číst ve čtyřech rovinách: v rovině historické, tedy doslovné, v rovině alegorické (aneb co má doslovný význam symbolizovat), v rovině tropologické (neboli morálky, která určuje, jak se máme chovat) a v rovině anagogické, tedy mystické, jež pomáhá dosáhnout Boha.²⁰⁶ Právě o posledně jmenované lze říci, že ji sledovali exegeti 12. století včetně Bernarda z Clairvaux, který věnoval zvláštní pozornost Písni písní, v níž v návaznosti na Órigenův výklad spatřoval předobraz hlubokého mystického spojení duše s Bohem.²⁰⁷ V neposlední řadě čerpali mystikové 12. století z díla Pseudo-Dionýsia Areopagity, jež slučovalo křesťanskou teologii s řeckým novoplatonismem, a z jeho výkladu Janem Scotou Eriugenou.²⁰⁸

Velký význam, a to nejen ve vztahu k Bernardovi z Clairvaux, měl pro mysticismus 12. století svatý Augustin. Inspirativní byl už svým životem, jenž vylíčil ve svém autobiografickém díle *Vyznání* – představoval vzor pro kající se hříšníky, jakým byla i literární postava Lancelota, pro jejíž osud mohl autor *Putování za Svatým Grálem* z *Vyznání* do jisté míry čerpat.²⁰⁹ Svým listem pojednávajícím o cudnosti, křesťanské lásce a svornosti jakožto základech řeholního společenství, vzniklým v souvislosti s komunitou duchovních žijících mnišským způsobem života, kterou jako biskup vedl, položil základ pro takzvanou augustiniánskou řeholi, již se v různých obměnách ve 12. století řídili řeholní kanovníci, neboli klerici, kteří se zřekli soukromého majetku a přijali chudobu a život v komunitě.²¹⁰ Teologicky ovlivnil Augustin 12. století takřka ve všem²¹¹ – svým platonickým pojetím Boha a lidské duše, svými pojednáními o Svaté Trojici, o Boží a pozemské obci a o čase, nejvíce však svým křesťanským humanismem a důrazem na lásku a zejména svou naukou o Boží milosti, již svatý Bernard rozpracoval. Augustinova důležitost však tkvěla i v něčem jiném – ve svém spisu *De doctrina christiana* předložil středověku jakousi první teorii znaku čili symbolu: definoval jej tak, že se jedná o věc, která v nás nevyvolá dojem, jaký bychom od ní za normálních okolností

²⁰⁵ ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 85.

²⁰⁶ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 117.

²⁰⁷ VENTURA, Václav, Svatý Bernard: Kázání na Píseň písní I. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní*. Praha: Krystal OP, 2009, s. 36.

²⁰⁸ ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 82.

²⁰⁹ FRESE, Dolores Warwick, Augustinian Intrusions in the Queste del Saint Graal: Converting ‚Pagan Gold‘ to Christian Currency. *Arthuriana*, roč. 18, č. 1, 2008, s. 9.

²¹⁰ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 162–163.

²¹¹ HEINZMANN, R., *Středověká filosofie*, s. 95.

čekali, nýbrž nás nad ní napadne něco jiného.²¹² Pomocí textové kritiky, jak bychom řekli dnes, pak vytvořil pravidla, umožňující rozpoznat obrazné výrazy v textu a zejména v Bibli, kde se vyznačují svou jinak obtížnou pochopitelností.²¹³ Jelikož však podle něj Bůh nepromlouvá skrze Písmo pouze *in verbis*, tedy slovy, nýbrž také *in factis*, tedy i skutky a fakty obsaženými v jeho historickém, doslovném významu,²¹⁴ je třeba pátrat i po přirozeném významu jednotlivých tvorů a prvků, o nichž se zmiňuje, tedy například různých živočichů, rostlin a nerostů.²¹⁵ Tím vlastně Augustin zdůraznil nutnost věd pro správný výklad Písma a inspiroval středověk k vytváření encyklopedií, které tyto významy kodifikovaly.²¹⁶

O svatého Augustina se tudíž mohli opřít i učenci rozvíjející profánní vědění. Na tomto místě se však sluší pozastavit a poznamenat pár vět k Bernardově přístupu k vědám a rozumu. Je nutné zdůraznit, že ani on je nepovažoval za neslučitelné s vírou, alespoň do určité míry. Po vzoru Augustina je totiž chápal jako berličku k jejímu správnému pochopení. V Kázání 36 na Píseň písni říká: „[Apoštol] nezakázal vědět, ale zakázal vědět více, než se sluší. [...] Samo o sobě je dobré každé vědění, které se opírá o pravdu [...].“²¹⁷ Kritizuje kleriky, kteří studují ze zvědavosti nebo pro svou vlastní slávu, což považuje za marnivost. Jediné správné je podle něj vzdělání za účelem vzdělávání jiných či pro povznesení sebe sama.²¹⁸ V dalším Kázání píše o přednosti poznání sebe sama a své nicotnosti, následovaném poznáním Boha, a jejich významu pro další učení: „Když jsou tedy v nás tyto dvě předcházející znalosti, pak již to poznání, které snad dál poroste, nevede k pýšce [...].“²¹⁹ Domnívám se, že osudový střet Bernarda a Abélarda jakožto představitelů mystické teologie a dialektiky vychází ze vzájemného nepochopení dvou zcela odlišných a zároveň plnohodnotných přístupů k teologii a filosofii obecně. Bernardovo stanovisko lze hodnotit jako přirozenou nedůvěru mystika upřednostňujícího empirický prožitek extatického navázání kontaktu s Bohem vůči učenci, jenž k hledání pravdy o Bohu a světě uplatňuje racionální postupy založené na logickém „gramatickém“ výkladu Písma a autorit. V důslednosti, s jakou se svatý Bernard zasadil o zavržení

²¹² ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 86.

²¹³ Tamtéž, s. 87.

²¹⁴ Tamtéž, s. 88.

²¹⁵ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 153.

²¹⁶ Tamtéž.

²¹⁷ „[Apostolus] non prohibet sapere, sed plus sapere quam oportet. [...] Est autem, quod in se est, omniscientia bona, quae tamen veritate subnixa sit [...].“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písni I*. Praha: Krystal OP, 2009, s. 472.

²¹⁸ Tamtéž, s. 474.

²¹⁹ „Hac ergo in nobis gemina praeunte notitia, jam ea quae forte supercreverit scientia minime inflat [...].“ Tamtéž, s. 484.

Abélardova učení na synodě v Sens roku 1140,²²⁰ lze spatřovat strach z hereze, která tou dobou začínala bujet na různých místech Francie a hrozila narušit jednotu církevního učení, jako se tomu stalo například už před sto lety v případě scholastika Berengara z Tours.²²¹ Pravou povahu mystické tradice a její odlišnost od spekulativní scholastiky pomáhá objasnit i nikoliv nepokorný Bernardův citát: „[...] dozvíš se více v lesích než v knihách. Stromy a skály tě naučí to, co od učitelů nikdy neuslyšíš.“²²²

Nicméně Bernard byl především zastáncem asketické religiozity a humanistické prvky se v něm střetávají s poukazováním na malost a hříšnost člověka. Nejpronikavější byl jeho odpor ke všem světským radovánkám, který se zrcadlí například v jeho „stupních pokory a pýchy“, jež vyjmenoval ve svém komentáři k řeholi sv. Benedikta,²²³ ale především v jeho kritice světského rytířstva v traktátu *De laude novae militiae*, který měl zajisté výrazný vliv na vývoj legendy o Svatém Grálu. To, v čem dle mého názoru spočívá Bernardova hloubka a velikost a kde se skutečně projevuje jeho lidská dimenze, je opravdovost jeho prožitků: jeho upřímnost, se kterou své texty vytváří, pokora, jež ho neopouští při jeho duchovním hledání, vnitřní konflikt, který sám se sebou často svádí, a především láska, jež pro něj ve své mystické podobě znamená podmínku a cíl všech duchovních snah.

2.3 Cisterciácká spiritualita

Pokud hovoříme o cisterciáckém vlivu na *Putování za Svatým Grálem*, je třeba kromě svatého Bernarda zmínit i dva jeho souputníky, Viléma ze Saint-Thierry (1075 až 1080–1148) a svatého Aelreda z Rievaulx (1110–1167). Začneme však přehledem nejdůležitějších tezí svatého Bernarda.

Ústředním tématem Bernardovy mystické teologie je postava Krista a touha po tom se mu připodobnit, splynout s ním.²²⁴ Krista čili Boha ztotožňuje s láskou, která nemá hranic a rozlévá se po světě – pokud se jí člověk otevře, ucítí Boží přítomnost a „radost“

²²⁰ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 82.

²²¹ Tamtéž, s. 66.

²²² „[...] aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CVI* [online]. [cit. 2019-4-22]. Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153_Bernardus_Claraevallensis_Abbas_Epistolae_Opera_Omnia_LT.doc.html

²²³ BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal OP, 1999, s. 18.

²²⁴ AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 96.

a „jásot“ v srdci.²²⁵ K tomu se však musí změnit z *člověka tělesného* na *člověka duchovního*.²²⁶ Zde Bernard mluví o čtyřech základních stupních duchovního růstu: lásce tělesné, zůstné, synovské a mystické.²²⁷ Nejprve člověk miluje sebe sama, své tělo a svého bližního, což je správné, pokud to nepřekročí správnou míru; zůstnou láskou nazývá lásku k Bohu ze strachu před Božím trestem a synovskou láskou naopak lásku k Bohu kvůli Bohovi samému, jenž se projevuje po způsobu Dobra a Krásy.²²⁸ Nejvyšším stupněm lásky je podle svatého Bernarda *transformatio*, připodobnění se postavě Milovaného, tedy spojení s Bohem.²²⁹ Jak zdůrazňuje E. Gilson, nedochází však ke substanciálnímu prolnutí Boha a člověka, nýbrž ke sloučení lidské a Boží vůle.²³⁰ Při dosažení tohoto nejvyššího stupně lásky nastává v reálném čase jakési vytržení, *excessus*, které má povahu prchavého okamžiku a zážitku podobného smrti.²³¹ Naplnění má tak tento čtvrtý stupeň pouze v blaženosti.²³² Odtud pak pramení pocit neuspokojení a jistá melancholie mystiků toužících po Jiném, zažívaná při kontemplaci pozemské krásy, odrážející krásu Boha.²³³

Důležité je Bernardovo pojetí Boží milosti a svobodné vůle člověka. Vychází ze svatého Augustina, když říká, že duše má tři schopnosti: paměť, rozum a vůli, jež byly stvořeny jako obraz Svaté Trojice.²³⁴ Vlivem prvotního hříchu se však od Trojice odvrátily a ze síly, moudrosti a čistoty upadly do slabosti, slepoty a nečistoty.²³⁵ Ovšem Trojice lidstvo neopustila – Bůh Otec vyslal na zem Syna, který mu dal víru, a Ducha svatého, jenž mu přinesl lásku, a jejich působením získala duše naději na návrat k Otci.²³⁶ Postupným obnovováním schopností duše dospívá člověk k poznání tří pravd: pravdy o sobě samém, vedoucí k pokoře, pravdy o druhých, vedoucí k soucitu a lásce k bližnímu,

²²⁵ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 59. Viz např. Kázání 31 na Píseň písní: „*Je to přece Slovo, které nejen zní, ale i proniká; které nejen mluví, ale i působí; nešumí pouze v uších, ale naplňuje lahodností naše city. Je tvář není vytvořená, ale tvořící; nepoutá tělesný zrak, ale plní srdce radostí: jeho půvab je v daru lásky, ne v barvě.*“ („*Verbum nempe est, non sonans, sed penetrans; non loquax, sed efficax; non obstrepens auribus, sed affectibus blandiens. Facies est non formata, sed formans; non perstringens oculos corporis, sed faciem cordis laetificans: grata quippe amoris munere, non colore.*“)
BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní I.*, s. 416.

²²⁶ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 81.

²²⁷ AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 97.

²²⁸ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 83.

²²⁹ KOBUSCH, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 75.

²³⁰ GILSON, Etienne, *The Mystical Theology of Saint Bernard*. New York: Sheed & Ward, 1940, s. 125.

²³¹ KOBUSCH, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 77–78.

²³² DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 84.

²³³ ECO, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, s. 84.

²³⁴ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 90.

²³⁵ Tamtéž.

²³⁶ Tamtéž, s. 91.

a Pravdy ve významu Boha.²³⁷ Bernard se tedy shoduje se svatým Augustinem, když tvrdí, že bez Boží milosti, tedy Kristova dobrovolného sebeobětování by spása člověka nebyla možná. V jedné věci se však Bernardův a Augustinův pohled rozcházejí: podle Bernarda nabízí Bůh milost všem a je jen na lidské vůli, požívající přirozenou svobodu rozhodování, jestli ji přijme nebo ne.²³⁸ Nejdříve říká: „*A tak svobodné rozhodování činí to, že chceme, milost pak, že chceme dobro.*“²³⁹ Následně však dodává: „*Svobodná vůle tedy působí, že jsme svoji, zlá pak, že jsme d'ábloví, dobrá, že jsme Boží. [...] Avšak ať jsme Boží, nebo d'ábloví, nikdy přece nepřestáváme být zároveň svoji. Zůstává stále při obojím svoboda rozhodování a díky ní trvá i příčina zásluhy, takže jsme po zásluze buď trestáni za zlo, které svobodně ze své vlastní vůle činíme, nebo jsme chváleni za dobro, které rovněž jinak než ze své vůle nemůžeme konat.*“²⁴⁰ Ačkoliv doznává, že dobrá vůle, k tomu, aby byla „dokonalá“ (*perfecta*), musí být svému Stvořiteli „podřízená“ (*subiecta*), v podstatě tvrdí, že se Bůh zavázal ke spáse duše, jež Boží milost přijala: „*Otec, jenž chce, aby všichni byli spaseni, přece o nikom nesoudí, že je hoden spásy, aniž předem nevyzkoušel souhlas jeho vůle.*“²⁴¹ Naproti tomu podle svatého Augustina si Bůh vybírá, komu svou milost udělí, což člověku zůstává až do poslední chvíle skryto.²⁴²

Významné místo v Bernardově mystice zaujímá také Panna Marie. Bernard svým dílem *Chvály panenské Matky* nejen že podnítil mariánský kult, nýbrž i do jisté míry inspiroval trubadúrskou lyriku, oslavující a idealizující ženu.²⁴³ V Bernardově pojetí je Panna Marie zprostředkovatelkou mezi lidstvem a Božstvím; jakožto nejdokonalejší z lidí mohla tělesně splynout s Otcem skrze Ducha svatého a počít tak Syna – Bohočlověka, poté, co k tomu před archandělem Gabrielem svolila svým „*fiat*“.²⁴⁴ Podle Bernarda musí člověk Mariino „*fiat*“ zopakovat, aby vůbec mohl dosáhnout mystického spojení

²³⁷ LOUTH, Andrew, Bernard and Affective Mysticism. In: WARD, sister Benedicta (ed.), *The influence of saint Bernard: Anglican Essays with an Introduction by Jean Leclercq OSB.* Oxford: SLG Press, 1976, s. 6.

²³⁸ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, Bernard z Clairvaux a jeho spis *De gratia et libero arbitrio.* In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *O milosti a svobodném rozhodování.* Praha: Karolinum, 2004, s. 15.

²³⁹ „*Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos.*“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *O milosti a svobodném rozhodování.* Praha: Karolinum, 2004, s. 50.

²⁴⁰ „*Itaque libera voluntas nos facit nostros, mala diaboli, bona Dei. [...] Ceterum sive Dei sumus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse et nostri. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti, quatenus merito vel puniamur mali, quod tamquam liberi ex propria voluntate efficimur, vel glorificemur boni, quod nisi aequae voluntarii esse non possumus.*“ Tamtéž, s. 52.

²⁴¹ „*Pater, qui omnes vult salvos fieri, nullum tamen iudicat salute dignum, quem ante non probaverit voluntarium.*“ Tamtéž, s. 72.

²⁴² MACHULA, Tomáš, Aurelius Augustinus, teolog Boží milosti. In: SVATÝ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi.* Praha: Krystal OP, 2000, s. 16.

²⁴³ CARDINI, F., Válečník a rytíř, s. 81.

²⁴⁴ LEONARDI, Claudio, Chvály panenské Matky – Úvod. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky.* Praha: Krystal OP, 1999, s. 70–72.

s Bohem.²⁴⁵ O Panně Marii pak mluví jako o „hvězdě“, která člověka vede, nebo jako o „Boží snoubence“, skrze níž se uskutečňuje vtělení Trojice v dějinách.²⁴⁶

Vilém ze Saint-Thierry, původně benediktinský opat, jenž dožil v cisterciáckém klášteře, byl prvním životopiscem svatého Bernarda a vášnivým obráncem doktríny o Nejsvětější Trojici proti Abélardovi.²⁴⁷ Základy jeho teologie se v podstatě neliší od Bernardových: pracuje s pojmem Boží lásky i se stupni duchovního vzestupu. Podle něj jsou tři, z nichž na prvním je člověk „začátečník“ a ke Trojici ho vedou smyslové tužby, je tedy člověkem „animálním“ – na tomto místě Vilém zdůrazňuje význam znamení a symbolů.²⁴⁸ Na druhém stupni je pak řízen rozumem a hledá důvody své víry prostřednictvím teologie či rozjímání Písma a na třetím se člověk stává duchovním, dokonalým křesťanem, jenž dospěl k mystickému zakoušení Trojice a „lásky, jež znamená pochopení“ – připodobňuje se Bohu.²⁴⁹

Svatý Aelred z Rievaulx, opat cisterciáckého kláštera v anglickém Rievaulx, obohatil cisterciáckou spiritualitu o koncept duchovního přátelství, jenž rozpracoval po vzoru Ciceronova *De amicitia* ve svém traktátu *De spirituali amicitia (O duchovním přátelství)*. Ke třem schopnostem duše Aelred přidává čtvrtou, totiž schopnost cítit emoce, kterou nazývá *affectus* a jež člověku umožňuje pociťovat „náklonnost“ či „zamilovanost“ vůči druhé osobě.²⁵⁰ Podle Aelreda je lidská touha po bližním přirozená (jak o tom svědčí Adamova touha po Evě) a ústí do různých forem „přátelství“, z nichž všechny jsou správné, neboť vycházejí z lásky,²⁵¹ musejí však být usměřňovány rozumem, aby nevedly ke hříchu.²⁵² Za ideální považuje Aelred přátelství „duchovní“ či „spirituální“, které se dá jen obtížně definovat, jež však představuje vztah, ve kterém se

²⁴⁵ Tamtéž, s. 70.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 72. Viz např.: „Říkám, že ona je přeslavná a vynikající hvězda, která je nutně vyzvednuta nad toto velké a rozsáhlé moře, září ctnostmi a svítí příkladem. Kdo se zmitáš ve vlnobití tohoto světa, uprostřed bouří a větrů, místo abys kráčel po pevné zemi, nespouštěj oči ze světla této hvězdy, nechceš-li, aby tě pohltila bouře! Povstanou-li vichry pokušení, narazíš-li na skaliska soužení, pohlédni na hvězdu, volej Marii. Doráží-li na tebe vlny pýchy nebo ctižádosti, skleslosti nebo žárlivosti, pohlédni na hvězdu, volej Marii. Zmitá-li lodkou tvé duše hněv, lakomství nebo svody těla, pohleď na Marii. V nebezpečích, v úzkostech, v pochybnostech měj na mysli Marii, vzývej Marii; ať nesejde ze rtů, ať nesejde ze srdce.“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, s. 95-96.

²⁴⁷ AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 99.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 100.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 101.

²⁵⁰ SOMMERFELDT, John R., Aelred of Rievaulx on Friendship. In: STERN-GILLED, Suzanne – GULTRER, Gary M., SJ (eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. Albany: SUNY Press, 2014, s. 230.

²⁵¹ Doslova Aelred říká: „Pramenem a počátkem přátelství je láska, neboť láska může být bez přátelství, ale přátelství bez lásky nikdy.“ („Fons et origo amicitiae amor est, nam amor sine amicitia esse potest, amicitia sine amore numquam.“) AELRED Z RIEVAULX, *De spirituali amicitia* [online]. [cit. 2019-4-22]. Dostupné z: <http://www.internetsv.info/AER.html>

²⁵² SOMMERFELDT, John R., Aelred of Rievaulx on Friendship, s. 233.

„ze dvou duší stane jedna“,²⁵³ přičemž obě jsou naplněny hlubokým štěstím a radostí a připraveny pro vzájemné sebeobětování.²⁵⁴ Takové přátelství zprostředkovává podle Aelreda přátelství se samotným Bohem, neboť Kristus se projevil jako „nejbližší přítel člověka“, a tudíž to, co člověk v duchovním přátelství zažívá, je vlastně láska k Bohu.²⁵⁵ Proto je klášter podle Aelreda nejen „školou Boží služby“, nýbrž i „školou lásky“ – mniši se v něm učí přátelství s Bohem skrze bratrskou lásku v komunitě.²⁵⁶ Právě takové se jeví i přátelství „grálových“ rytířů Galáda, Percevala a Bohorta, podrobované nejrůznějším zkouškám – dokonce v něm lze spatřovat nutný předpoklad k tomu, aby byl Grál vůbec nalezen.²⁵⁷

²⁵³ „Co tedy přináší větší štěstí, než spojit tak duši s duší a vytvořit ze dvou jednu [...]?“ („*Quid igitur iucundius, quam ita unire animum animo, et unum efficere e duobus [...]*“) AELRED Z RIEVAULX, *De spirituali amicitia* [online]. [cit. 2019-4-22]. Dostupné z: <http://www.internetstv.info/AER.html>

²⁵⁴ „*Jak prospěšné je pak [pro přátele] vzájemně pro sebe trpět, snažit se pro sebe, vzájemně si nést břemena, zatímco to každý považuje sladké, sám sebe zanedbávat pro toho druhého; preferovat vůli toho druhého nad svou vlastní, starat se o potřeby toho druhého spíše než o svoje; vzdorovat a vystavovat se neštěstím.*“ („*Quam utile tunc dolore pro invicem, laborare pro invicem, onera sua portare invicem, cum unusquisque pro altero semetipsum neglegere dulce habet; alterius voluntatem suae praeferre, illius necessitati magis quam suae ipsius occurrere; adversis semet opponere et exponere.*“) Tamtéž.

²⁵⁵ SOMMERFELDT, John R., Aelred of Rievaulx on Friendship, s. 239.

²⁵⁶ AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 102.

²⁵⁷ SÉVÈRE, Richard, Galahad, Percival, and Bors: Grail Knights and the Quest for *Spiritual Friendship*. *Arthuriana*, roč. 25, č. 3, 2015, s. 49.

3. Rytířská kultura vrcholného středověku

3.1 Obraz rytíře vrcholného středověku

Vývoj, kterým prošel *miles* od raného středověku a jenž pro něj znamenal přeměnu z pohanského válečníka ve společensky etablovaného a uvědomělého příslušníka rytířského stavu 12. – 13. století, byl bezpochyby složitý. Významnou část tohoto procesu, probíhající během 11. století ve feudálně roztržité Francii, jsme si již nastínili v první kapitole. Proto jen stručně ke genezi rytířství. Latinské slovo *miles*, v plurálu *militēs* označovalo původně prostě vojáka či osobu oprávněnou nosit zbraň, spojenou s výkonem nějaké veřejné funkce ve službě státu.²⁵⁸ Tato druhá funkce *miles* v průběhu raného středověku zanikla. V 11. století slovo *miles* převládlo nad všemi ostatními výrazy označujícími válečníky, shromážděné v družině kolem svého pána (*dominus*).²⁵⁹ Taková družina (*comitatus*) měla své kořeny už v barbarském světě, odkud také pramenily nejstarší rytířské hodnoty: odvaha, věrnost příteli ve zbrani a láska k vůdci, od kterého byly očekávány dary a ochrana za službu.²⁶⁰ Charakteristicky germánské bylo i zbožňování koně a zbraní, především meče, jenž byl obdařen jistou sakralitou, rozvíjenou později i v rámci křesťanství.²⁶¹ Rovněž obřad „pasování“ na rytíře měl svůj předobraz v germánských zasvěcovacích rituálech pro mladé bojovníky.²⁶² Ačkoliv slovo *miles* dlouho neodkazovalo na žádnou specifickou společenskou strukturu a případně se mohlo vztahovat i na pěší ozbrojence, postupně se stále více vymezovalo ve smyslu bojovníka, který měl dostatek prostředků na to, aby vlastnil koně a patřičnou zbroj a podrobil se náležitému výcviku.²⁶³ Právě od slova „kůň“ byl odvozen francouzský výraz *chevalier* a od slova „jezdec“ německý *Ritter*, z něhož vzniknul i český „rytíř“. Svoboda a míra závislosti těchto elitních válečníků na knížeti se lišila regionálně i podle času, největší autonomii však získali ve Francii, kde se z nich v průběhu 11. a 12. století začala vytvářet nová společenská třída.²⁶⁴ Proces formování rytířského stavu doprovázelo i jeho postupné uzavírání a splývání se starou dědičnou šlechtou, nicméně až do konce

²⁵⁸ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 18.

²⁵⁹ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 70.

²⁶⁰ Tamtéž.

²⁶¹ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 19.

²⁶² Tamtéž, s. 20.

²⁶³ KAEUPER, Richard W., *Medieval Chivalry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 76. Problematika sociálního původu rytířstva je složitá, ale většina rytířů pocházela z prostředí mladších, nezaopatřených synů ze šlechtických rodů a jejich nelegálních potomků, kteří plnili funkci kastelánů či konali ozbrojenou službu na dvoře svých často velmi vzdálených příbuzných, a to buď jako svobodnější vazalové, či v postavení závislejšího služebnictva. FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 52-53.

²⁶⁴ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 74.

vrcholného středověku nebyla tato skupina zcela homogenní a možnost stát se rytířem měli se svolením svých pánů dokonce ještě poddaní na konci 12. století.²⁶⁵

Postupné sebeuvědomování rytířů jakožto zvláštní sociální vrstvy vedlo ke vzniku určitých atributů, kterými se tato skupina odlišovala zejména od jiných, ne tak prestižních typů bojovníků, a na jejichž základě se její příslušníci mezi sebou vzájemně identifikovali. Po vnější stránce to byla specifika hmotné výbavy a bojové techniky rytířů a po vnitřní stránce nejrůznější standardy a rytířská etika.

Funkce rytířstva zůstávala i přes všechny jeho ideologické a kulturní přesahy ve sledovaném období především vojenská. Rytířská zbroj se v průběhu času měnila a přizpůsobovala se požadavkům doby, která se vyznačovala sílením západoevropských monarchií a od poloviny 12. století využíváním rytířů-žoldnéřů v jejich armádách.²⁶⁶ Zásadní pro rytířstvo byla rovněž zkušenost z účasti na křížových výpravách. Základem rytířské zbroje zůstávala až do pozdního středověku kroužková košile neboli hauberk, jež byla neustále zdokonalovaná a zesilovaná.²⁶⁷ Přes ni se začal od poloviny 12. století po vzoru křižáků přehazovat takzvaný varkoč, suknice, pokrytá pro vzájemné odlišení a poznávání rytířů heraldickou symbolikou.²⁶⁸ Nezbytným vybavením rytíře byla pochopitelně i přilba a štít, jejichž podoba i kvalita se různily.²⁶⁹ Ovšem nejzákladnějšími rytířskými atributy byl kůň a dvě hlavní útočné zbraně, meč a kopí. Ty se neměnily prakticky už od dob karolinské těžké jízdy, předznamenávající pozdější nástup rytířské válečné síly.²⁷⁰ Inovativní však bylo jejich použití: zatímco dříve se kopím vrhalo či nejrůzněji manévrovalo, nyní se pevně zakleslo do podpaží rytíře a v horizontální poloze se s ním provedl frontální útok, jehož síla byla drtivá.²⁷¹ Stabilitu rytíře v pohodlném sedle umocňovalo postupné zavádění třmenů.²⁷² Když se kopí zlomilo, tasil rytíř svoji oblíbenou zbraň, meč, jenž často dostával jméno, podobně jako rytířův kůň.²⁷³ Koní mohl mít dobře zaopatřený rytíř více, ale nejcennější byl pro něj kůň válečný, speciálně šlechtěný tak, aby ho dokázal unést v plné zbroji dohromady i se svou vlastní zbrojí a neztratil přitom náležitou rychlost a obratnost.²⁷⁴

²⁶⁵ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 63.

²⁶⁶ CONTAMINE, P., *Válka ve středověku*, s. 113.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 221.

²⁶⁸ KEEN, Maurice, *Chivalry*. New Haven/London: Yale University Press, 1984, s. 126.

²⁶⁹ CONTAMINE, P., *Válka ve středověku*, s. 90.

²⁷⁰ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 78.

²⁷¹ Tamtéž, s. 81.

²⁷² KEEN, M., *Chivalry*, s. 23.

²⁷³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 86.

²⁷⁴ DUŠEK, Jaromír, *Kůň ve službách člověka (středověk)*. Praha: Apros, 1995, s. 91.

Dobré a kompletní vybavení si však mohla dovolit jen nepatrná část rytířů, a tak byl kladen nemenší důraz na ideologické aspekty rytířstva. Rytíř byl rytířem pouze tehdy, byl-li pasován. Do té doby mohl sloužit jinému rytíři jako panoš.²⁷⁵ Pasování znamenalo ceremonii, při které došlo k předání zbraní, především meče novému rytíři. V průběhu času nabývala tato ceremonie na okázalosti a prohlubovala se i její symbolika, spjatá s křesťanstvím, což vedlo k tomu, že se čím dál více připodobňovala církevnímu obřadu.²⁷⁶ To souviselo se širší snahou církve christianizovat rytířstvo a spoluúčastnit se na vytváření rytířské etiky.

Samozřejmě existoval i soubor pravidel a ctností, jenž vyrůstal spíše z podstaty rytířstva jako uvědomělé válečnické kasty a jeho potřeby udržet si patriční prestiž, i když ani v tomto případě nelze popřít vliv křesťanských ideálů. Jednalo se například o rytířovu šlechtnost či o váhu čestného slova. Specifika válečné morálky rytířů měla své kořeny v teoretické rovnosti rytířů, jejich vzájemném solidárním cítění a smyslu pro čest a slávu.²⁷⁷ Na konci 11. století se vyvinula forma čestného souboje, v němž nebylo cílem protivníka zabít, nýbrž jej přemoci a v nejlepším případě i zajmout a požadovat po něm výkupné.²⁷⁸ Takové pojetí souboje souviselo i s takřka sportovním chápáním války: byla vnímána jako herní zápolení, které, byť nebezpečné, znamenalo příležitost k předvedení fyzické zdatnosti a chrabrosti rytířů a v neposlední řadě k získání kořisti, neboť válka představovala rytířovu jedinou obživu.²⁷⁹ Proto i jednotlivé středověké bitvy přinášely jen velmi málo obětí na životech rytířů, zato zde však umíraly relativně vysoké počty neelitních bojovníků.²⁸⁰

Po zklidnění feudálního kvasu v 11. století vedla rytířova ekonomická potřeba války ke vzniku turnajů, kde se princip čestného souboje mohl skvěle uplatnit.²⁸¹ Turnaj pro rytíře představoval nejen příležitost pro trénink a procvičení bojových metod, ale i platformu pro vytvoření náležitého sociálního statusu, získání věhlasu a utužení kolektivní ideologie.²⁸² Díky svému slavnostnímu charakteru se turnaj stal vyhledávanou a oblíbenou podívanou a dobové literární prameny v čele s rytířskými romány nám poskytují jeho nesčetné podrobné popisy.²⁸³ Turnaje však tvrdě kritizovala církev, a to

²⁷⁵ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 100.

²⁷⁶ KEEN, M. *Chivalry*, s. 64.

²⁷⁷ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 147.

²⁷⁸ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 79.

²⁷⁹ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 108.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 110.

²⁸¹ BARBER, Richard, *The Reign of Chivalry*. Newton Abbot: David & Charles, 1980, s. 19.

²⁸² Tamtéž.

²⁸³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 111.

jednak z důvodu zbytečného vyvolávání násilí a také pro jejich erotický podtón, neboť okatě sloužily i jako středověký sňatkový trh.²⁸⁴ Avšak veškeré církevní snahy turnaje zakázat či je nějak omezit zůstaly v průběhu vrcholného středověku prakticky bez efektu.²⁸⁵

3.2 Rytířstvo a církev

Přístup církve k násilí se během staletí proměňoval. Prvotní pacifismus raných křesťanů, odrážející se v dílech některých církevních otců, byl po uzákonění křesťanství jakožto jediného povoleného náboženství opuštěn.²⁸⁶ Zmínky o válce v Bibli se následně vykládaly jako odsouzení soukromého, individuálního násilí, nikoliv však samotného vojenského řemesla.²⁸⁷ Počínaje svatým Ambrožem začala být válka vnímána jako nutnost, a to nejen k obraně vlasti a společnosti před barbary, lupiči a násilníky, nýbrž i k ochraně vlastního křesťanství, především před heretiky.²⁸⁸ Svatý Augustin uznával jediné spravedlivou válku, jíž mýnil válku vedenou za účelem míru či spravedlnosti, tedy například pro pomstění nepravosti či zpětné dobytí neprávem nabytých statků.²⁸⁹ Právě takové pojetí války zakotvilo v církevní ideologii raného středověku, kdy křesťanská společnost musela čelit ze všech stran přicházejícím útokům.²⁹⁰ Za Karlovců militarizace křesťanství pokračovala, objevila se nicméně i první válečná etika: bitva byla vnímána jako Boží soud, zabíjení mělo být omezeno ve prospěch získávání zajatců, za prolitou krev se ukládalo pokání a klerici nesměli bojovat vůbec.²⁹¹ Ani to však nezabránilo některým raně středověkým papežům, aby v době ohrožení vybízeli křesťany k obraně církve s mečem v ruce za příslib odpuštění hříchů a věčné spásy v případě zahynutí.²⁹²

Rozhodující roli ve válce v raném středověku hrál panovník. Právě on nesl hlavní zodpovědnost za průběh války a za své vojsko, jehož svolávání se v době Karlovců uskutečňovalo ještě na základě poněkud modifikované branné povinnosti.²⁹³ V panovníkovi, posvěceném skrze pomazání, viděla církev svého ochránce, a právě u něj považovala užití násilí za legitimní, neboť vyplývalo z jeho zvláštního společenského

²⁸⁴ Tamtéž, s. 121.

²⁸⁵ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 90.

²⁸⁶ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 23.

²⁸⁷ CONTAMINE, P., *Válka ve středověku*, s. 308.

²⁸⁸ Tamtéž.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 309.

²⁹⁰ KEEN, M., *Chivalry*, s. 46.

²⁹¹ CONTAMINE, P., *Válka ve středověku*, s. 311.

²⁹² Tamtéž, s. 314.

²⁹³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 38.

postavení, jež v 11. století analyzovali biskupové Gerard z Cambrai a Adalbert z Laonu.²⁹⁴ Podle nich se lidé rozdělovali na základě svých funkcí do „tří řádů“: *oratores*, *bellatores*, *laboratores* („ti, co se modlí“, „ti, co bojují“ a „ti, co pracují“), z nichž první dva byly nadřazené třetímu a dohromady odrážely nebeské uspořádání.²⁹⁵ Do řádu *bellatores* byly původně zahrnovány jen nejvyšší feudální špičky, králové a knížata, podobně jako mezi *oratores* pouze vysoký klérus.²⁹⁶ Skutečnost, že toto schéma bylo artikulováno v 11. století, pramenila z komplikovaného postavení biskupů uprostřed feudálně roztržité společnosti a úpadku královské moci, a tedy potřeby je alespoň ideologicky pozvednout.²⁹⁷ Ironií osudu však toto rozdělení zpopulárnělo až ve 12. století, kdy si kategorii *bellatores*, zcela v rozporu s původním záměrem, přivlastnili rytíři.²⁹⁸ Jednalo se o součást procesu, v němž rytíři nabývali stavovského povědomí a přejímali některé královské ideály, čímž získávali ideologickou oporu a ospravedlnění pro své válečnické řemeslo.²⁹⁹

Od konce 11. století sílila snaha kleriků vzdělávat laiky a vštěpovat jim patřičnou křesťanskou morálku.³⁰⁰ Nejprve se týkala knížat a hrabat, zastupujících roli krále – jim byla věnována takzvaná „knížecí zrcadla“, podle nichž měli na svých územích zajišťovat mír a spravedlnost a rozdávat lidem almužny.³⁰¹ Jak však rostl význam rytířů, musela se církev čím dál více zabývat i jimi. Na mírových koncilech bylo v první řadě navrhováno, aby se rytířská udatnost a agresivita využila k ochraně *pauperes*, tedy chudých, a církevního majetku.³⁰² Rytířskou ideologii dále rozpracovávali takzvaní teoretici rytířstva.³⁰³ Pro ilustraci postačí zmínit dva, a to Jana ze Salisbury a Étienne de Fougères. Anglický učenec Jan ze Salisbury ve svém politickém traktátu *Policraticus* z roku 1159 předkládá model společnosti, v němž ji líčí jako tělo, jehož hlava představuje moc světskou a duše moc duchovní, přičemž duše tělo samozřejmě ovládá a posvěcuje; ruce pak znamenají rytířstvo a nohy rolnictvo a všichni ostatní pracující lid.³⁰⁴ Podle Jana měli rytíři „ochraňovat církev“, „bojovat proti zradě“, „projevovat úctu kněžím“,

²⁹⁴ DUBY, G., *Tři řády*, s. 17.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 46.

²⁹⁶ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 80.

²⁹⁷ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 172.

²⁹⁸ DUBY, G., *Tři řády*, s. 306.

²⁹⁹ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 272.

³⁰⁰ RICHÉ, P. – VERGER, J., *Učitelé a žáci ve středověku*, s. 133.

³⁰¹ DUBY, G., *Tři řády*, s. 273–274.

³⁰² CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 72.

³⁰³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 174.

³⁰⁴ JAN ZE SALISBURY, *Policraticus: Lib. V, Cap. II*. Toronto: Oxonii, 1909, s. 282–283.

„ochraňovat slabé“ a „udržovat mír“ a „pokládat život za své bratry“,³⁰⁵ a to na základě jejich přísahy poslušnosti panovníkovi. Étienne de Fougères, biskup z Rennes, napsal, že pokud rytíř „zrádně nezabije“ nebo nebude loupit, může být „spasen ve svém řádu“.³⁰⁶ Tak byla *ordo militum* přiznána funkce ve společnosti, jež dříve náležela výhradně králům a později nižším světským instancím. A právě tuto skutečnost odrážel obřad pasování, při němž docházelo k posvěcení zbraní a předání rytířského pásu a ostruh a odříkání formule rytířem, již dříve pronášel panovník při svém vstupu do funkce, přejímaje královské insignie a „církevní meč“ a slibuje ochranu církvi.³⁰⁷

Tím byla existence rytířstva ze strany církve legitimizována. Začal se rodit „rytířský ideál“, k němuž však, jak již bylo nastíněno, církev přispěla jen zčásti. Formování rytířské etiky probíhalo v době, kdy král znovu získával svou ztracenou moc a kdy se vedly diskuze na téma, zda je duchovní moc nadřazena světské. Proto se do pojednání o rytířích promítaly úvahy, do jaké míry je rytířstvo služebnictvem církve či krále.³⁰⁸ A proto se samotné rytířstvo muselo vymezovat jak proti duchovenstvu, tak proti králi. Bylo by tudíž chybné domnívat se, že rytíři jim předkládanou ideologii v plné míře přijímali, či snad že tato ideologie byla jednotná. A už vůbec nelze předpokládat, že se jí v praxi skutečně řídili. Vyjmenované ctnosti představovaly opravdu spíše jen ideál, jenž byl ovšem natolik přitažlivý, že se do rytířů paradoxně stylizovali sami králové a ke značné nelibosti urozených vrstev i bohatí měšťané. Avšak rytířská ideologie sestávala i ze zvláštní, svébytné složky, pramenící z vlastní rytířské spirituality, kterou odrážela a v určité míře i vytvářela bytostně rytířská literární tvorba, především rytířské romány, jež byly psané nikoliv latinsky, nýbrž vernakulárními jazyky. Nicméně ani tato oblast literatury, navzdory své programové vyhraněnosti a přítomnému antiklerikalismu, nezastírá úctu, již rytíři chovali ke křesťanským ideálům.³⁰⁹ Zvláště patrný je zejména respekt rytířů ke specifické formě křesťanského života, k poustevnictví,³¹⁰ které neohrožovalo jejich suverenitu a se kterým se mohli do jisté míry ztotožnit;³¹¹ jistou

³⁰⁵ „Sed quis est usus militiae ordinatae? Tueri Ecclesiam, perfidiam impugnare, sacerdotium uenerari, pauperum propulsare iniurias, pacare prouinciam, pro fratribus (ut sacramenti docet conceptio) fundere sanguinem et, si opus est, animam ponere.“ Tamtéž, s. 23.

³⁰⁶ ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le livre des manières*. Angers: Bibliothèque d'Angers, 1877, s. 25.

³⁰⁷ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 185.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 178.

³⁰⁹ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 273.

³¹⁰ DUBY, G., *Tři řády*, s. 321.

³¹¹ KAEUPER, Richard, The societal role of chivalry in romance: northwestern Europe. In: KRUEGER, Roberta L., (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 106.

otevřenost rytířstva vůči církevním christianizačním snahám dokládá i široké přijetí legendy o Svatém Grálu.

Největší ohlas mezi rytíři získala církevní snaha orientovat jejich válečnickost na boj s nepřáteli církve a výrazně je oslovily také asketické ideály.³¹² Nepočítáme-li mírové instituce, o kterých byla řeč v první kapitole, můžeme konstatovat, že k prvním snahám zverbovat rytířstvo k přímé ochraně církve docházelo v 11. století a výrazně se o to pokusil zejména papež Řehoř VII., jenž přispěl k vytvoření ideálního modelu „rytíře svatého Petra“ (*miles Sancti Petri*), přinášejícího i modifikaci pojmu *miles Christi*.³¹³ Ten nyní označoval bojovníka Kristova v pravém slova smyslu, a nikoliv jen ve smyslu duchovním, jak předkládala i Bible například v knize Job (7:1): „*Lidský život na zemi je militia*.“³¹⁴ Řehoř však *milites Christi* potřeboval k obraně papežství ve svém soupeření s císařem, nikoliv v boji proti nevěřícím, jenž vzbuzoval větší ohlas. Jinak tomu bylo v případě *reconquisty*, která probíhala na Pyrenejském poloostrově a při níž křesťanští válečníci na popud španělských velmožů bojovali proti muslimům. Náboženské zanícení, které tím vyvolali, se odrazilo v *chansons de geste*, francouzských rytířských eposech situovaných do doby Karla Velikého. Největší apel na rytířské náboženské cítění samozřejmě představovalo vyhlášení první křížové výpravy, k němuž došlo na konci 11. století papežem Urbanem II. během koncilu v Clermontu a jež podle Roberta Mnicha doprovázelo nadšené volání přizvaných velmožů: „*Deus vult!*“³¹⁵ O křížových výpravách toho bylo napsáno mnoho, a nemá tudíž smysl se jimi podrobněji zaobírat. Důležité je nicméně poznamenat, že účast na křížové výpravě byla všeobecně vnímána jako vrchol rytířské kariéry, neboť pro rytíře představovala jedinečnou příležitost, jak dosáhnout spásy: kromě samotné války proti nevěřícím, vedené s Božím požehnáním, znamenala zároveň strastiplnou pouť, jež měla hodnotu pokání a rytíř při ní mohl dostat asketickým ideálům, které byly středověkou společností tolik ceněny.³¹⁶ Navíc se jednalo o dobytí Svaté země a jejího hlavního města Jeruzaléma, království Kristova, kde znovu vztyčit kříž znamenalo pro západní křesťany výzvu a takřka povinnost.³¹⁷ Nicméně realitou zůstává, že církev, jejíž vlastní intence se v průběhu dvou staletí křížových výprav vyvíjely a měnily a názory jejich jednotlivých příslušníků na křížové výpravy zdaleka

³¹² KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 277.

³¹³ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 73.

³¹⁴ „*Militia est vita hominis super terram*.“

³¹⁵ „*Bůh to chce!*“ SWEETENHAM, Carol. *Robert the Monk's History of the First Crusade – Historia Iherosolimitana*. Aldershot: Ashgate, 2006, s. 53.

³¹⁶ CONTAMINE, P., *Válka ve středověku*, s. 322.

³¹⁷ Tamtéž, s. 323.

nebyly jednotné, svým slibem odměny pro křižáky bojující „za Boha“ vytvořila precedens, na který se rytíři mohli kdykoliv odvolávat.³¹⁸ „Boží požehnání“, tedy přitakání násilí vykonanému na nevěřícím, mohlo být a také bylo ze strany rytířů a militantního duchovenstva vykládáno jako ospravedlnění a posvěcení každého násilí, kterého se rytíř dopustil na jakémkoliv „nepříteli církve“ s vírou, ať už pravou či předstíranou, že má na své straně Boha.³¹⁹

U části rytířstva vyvrcholila úcta k askezi vznikem takzvaných rytířských řádů. Mnišstvo obecně představovalo největšího soka rytířů, protože dobrovolně přijímalo utrpení, a to i v době míru, a následovalo tak samotného Krista a svaté mučedníky, čímž si získávalo značnou autoritu ve společnosti. Rytíři hledali způsob, jak se mu co nejvíce připodobnit a nemuset se přitom vzdát své záliby ve fyzické aktivitě, jízdě na koni a boji.³²⁰ Přestože kanonické právo slučování mnišského a vojenského řemesla zakazovalo, posun významu spojení *miles Christi*, očišťující fyzický boj od hříchu a související s étosem křížových výprav, nakonec zrod takových asketických společenství mnichů-rytířů umožnil.³²¹ Původně se jednalo o řády zasvěcené péči o poutníky do Svaté země a jejich ochraně a následně i obraně Svaté země samotné. Počet těchto řádů časem rostl, jejich poslání se měnila a různily se i jejich osudy. My se zaměříme pouze na jeden z nich, a to na řád templářů. Založený byl roku 1118 „zbožnými a bohabojnými“ rytíři Hugonem z Payns a Godefroiem ze Saint-Omeru, kteří spolu s dalšími šesti druhy složili slib chudoby, čistoty a poslušnosti do rukou jeruzalémského patriarchy a dali se pod ochranu jeruzalémského krále Balduina II.³²² Tito „chudí rytíři Kristovi“, jak se sami nazývali, byli ubytováni v Jeruzalémě v části stavby, o níž se soudilo, že byla Šalamounovým chrámem, a proto se pro ně vžilo pojmenování „rytíři Templu“ neboli „templáři“.³²³ Uznání církví byli roku 1129 na koncilu v Troyes.³²⁴ Jejich řeholi přitom pomáhal sestavit sám svatý Bernard, a vycházela proto ponejvíce z benediktinské řehole a různých cisterciáckých observancí.³²⁵ Jejím základem byla účast na chórových modlitbách, společné stolování, prostý oděv, neokázalý vzhled a žádný styk se ženami.³²⁶ Zachovávala ovšem i prvky světského charakteru rytířů. Například hodinky zpívali k řádu

³¹⁸ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 277.

³¹⁹ Tamtéž, s. 286.

³²⁰ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 207.

³²¹ Tamtéž, s. 205–206.

³²² BARBER, Malcolm, *Noví rytíři: Dějiny templářského řádu*. Praha: Argo, 2007, s. 18.

³²³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 167.

³²⁴ Tamtéž.

³²⁵ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 208.

³²⁶ BARBER, M., *Noví rytíři*, s. 25.

přičlenění duchovní, rytíři mohli jen poslouchat a v případě své nepřítomnosti odříkávali otčenáš.³²⁷ Každý rytíř mohl mít k dispozici tři koně a jednoho zbrojnoše, nesměl však mít zdobené zbraně a oddávat se šlechtickým kratochvílím, jako byl třeba lov nebo sokolnictví.³²⁸ Charakteristický oděv templářů tvořilo bílé roucho a znakem byl červený kříž na bílém poli. Hlavou řádu byl velmistr a mezi členy patřili jednak plnohodnotní rytíři rekrutovaní z řad vojenské šlechty, jednak níže postavení seržanti neboli služební bratři.³²⁹ Na důkaz bratrství byla používána pečeť vyobrazující dva rytíře jedoucí na jednom koni.³³⁰

Svatý Bernard byl myšlenkou rytířských řádů nadšen. Sám byl podporovatelem křížových výprav a dobře věděl, že je ve Svaté zemi „zapotřebí bojujících rytířů a nikoliv zpívajících a lkajících mnichů“.³³¹ V rytířských řádech spatřoval ideální nástroj, jak přinutit k službě Bohu rytíře, jež nejevili zájem o tradiční podobu klášterního života a které jinak považoval za ztělesnění všeho zla.³³² Adresoval proto templářům na obranu před jejich kritikou svůj traktát *De laude novae militiae* neboli *O chvále nového rytířstva*. Toto pojednání až karikujícím způsobem vyzdvihuje přednosti svaté války a templářů na jedné straně a zkaženost a hříšnost světského rytířstva na straně druhé.³³³ O templářském rytíři Bernard píše: „*Je to vskutku odvážný rytíř, spolehlivý po všech směrech, a tak jako jeho tělo chrání brnění ze železa, chrání jeho duši brnění víry. Je tudíž dvakrát obrněn a nebojí se ani démonů, ani lidí. A nebojí se ani smrti, ten, kdo po ní touží. Proč by se měl totiž bát života nebo smrti, když žítí je pro něj Kristus a smrt zisk? Stojí rád a s vírou pro Krista; ale více se touží rozplynout a být s Kristem: to je totiž lepší.*“³³⁴ Následuje povzbuzení templářů, aby se neostýchali vést válku proti nepřátelům Krista, neboť jim přinese buď slavné vítězství, nebo mučednickou smrt, jež pro ně znamená ještě větší požehnání. Zato světskému rytířstvu, které podle Bernarda nebojovalo proti zlu, nýbrž

³²⁷ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 208.

³²⁸ BARBER, M., *Noví rytíři*, s. 26–27.

³²⁹ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 209.

³³⁰ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 75.

³³¹ BARBER, M., *Noví rytíři*, s. 23.

³³² LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 207.

³³³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 168.

³³⁴ „*Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem. Nec vero mortem lormidat, qui mori desiderat. Quid enim vel vivens, vel moriens metuat, cui vivere Christus est, et mori lucrum? Stat quidem fidenter libenterque pro Christo; sed magis cupit dissolvi, et esse cum Christo: hoc enim melius.*“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *De laude novae militiae* [online]. [cit. 2019-2-4]. Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153_Bernardus_Claraevallensis_Abbas_De_Laude_Novae_Militiae_Ad_Milites_Templi_Liber_MLT.pdf.html

samo zlo vytvářelo (zde Bernard pracuje se slovní hříčkou *militia – malitia*),³³⁵ hrozí Bernard zatracením: „*Pokrýváte své koně hedvábím a svá brnění nevím, jakými vlajícími hadry; malujete si kopí, štíty, sedla; udidla a ostruhy zdobíte zlatem, stříbrem a drahokamy: a v takové pompě, zběsile beze studu a s troufalou hloupostí, spěcháte k záhubě.*“³³⁶ Dále mu pokládá kousavé otázky, proč „si nechává narůstat zženštilou kštici, jež mu padá do očí“ a zahaluje „své jemné ruce do dlouhých rukávů“ a co je příčinou „jeho válek, když ne hněv, žízeň po slávě či dychtění po pozemském majetku“.³³⁷ Do kontrastu pak Bernard na dalších stránkách staví ušlechtilé vlastnosti templářů a popis jejich životního stylu a svůj traktát zakončuje místopisem Svaté země.

Není pochyb o tom, že rytířstvo Bernarda iritovalo, a na základě psychologizujícího čtení jeho sžíravé kritiky světského rytířstva lze možná částečně rekonstruovat důvod, proč tak vehementně podporoval templáře a křížové výpravy obecně. Ve chvále templářů téměř jistě spatřoval příležitost k agitaci proti rytířstvu jako takovému, či alespoň k apelu na jeho svědomí. Templáře si přitom značně idealizoval a je zřejmé, že v nich viděl více mnichy než rytíře. Co se týče křížových výprav, Bernard skutečně mohl věřit ve spásu rytířů, kteří se na ně vydali, ale zároveň je mohl propagovat s vědomím, že znamenaly odliv značné části rytířské populace z Evropy, a tudíž i úlevu pro zemi sužovanou soukromými válkami. Ať tak či onak, rytíři Bernardem proklamované hodnoty nepřijali a ideál rytířstva zůstával z větší části světský, ba dokonce směřoval k čím dál větší profánnosti.³³⁸

Zbývá jen doplnit, že díky darům, jež templáři ve velkém dostávali od významných světských i církevních patronů, jejich řád rychle zbohatnul a těšil se navíc mnohým privilegiím.³³⁹ To se na počátku 14. století stalo trnem v oku francouzského krále Filipa IV. Sličného, velkého dlužníka řádu, a nechal proto roku 1312 u papeže Klimenta V. řád zrušit.³⁴⁰ Templáři byli obviněni z kacířství, čarodějnictví, nemorálnosti atd. a jejich představitelé povětšinou násilně zlikvidováni.³⁴¹

³³⁵ Tedy rytířstvo – zlo.

³³⁶ „*Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos lorice superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento, gemmisque circumornatis: et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis.*“ Tamtéž.

³³⁷ Parafraze. Viz tamtéž.

³³⁸ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 170.

³³⁹ LAWRENCE, H., *Dějiny středověkého mnišství*, s. 209–210.

³⁴⁰ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 168.

³⁴¹ Tamtéž.

3.3 Rytířská literatura a dvorská kultura

Specificky rytířská literatura se začala objevovat počátkem 12. století. Jednalo se o literaturu psanou autory, kteří byli provázaní s rytířským prostředím, a určenou pro rytířské publikum, takže jí skrz naskrz prostupovala rodící se rytířská ideologie. Rytířská literatura výrazně pomáhala vytvářet a kodifikovat rytířské ideály a od konce 12. století fungovala jako platforma pro vyjádření rytířské stavovské vyhraněnosti. S tím souvisel její vývoj od prvotního prostého oslavování heroických činů ve válce až ke složitým příběhům, jež byly plné nejrůznějších symbolických postav a „dobrodružství“,³⁴² skrze něž rytíři hledali svoji identitu a smysl vlastní existence.³⁴³ Tomu se přizpůsobovaly i formy rytířské literatury: od nejstaršího epického literárního žánru vůbec, veršovaného eposu, určeného k přednesu, se postupovalo ke spíše již lyricko-epické veršované romanci a nakonec k prozaickému románu, čtenému zpravidla soukromě.³⁴⁴ Zvnitřnění rytířských příběhů souviselo se stále větší angažovaností kleriků, působících ve službách feudála, v tvorbě rytířské literatury, do které na základě svého klasického a církevního vzdělání vnášeli nové, dynamické prvky.³⁴⁵ Náměty rytířská literatura čerpala buď z antické tradice, nebo z většinou ústně tradovaného materiálu, jež vyrůstal ze substrátu starých, často ještě pohanských mýtů a příběhů – například legenda o králi Artušovi měla svůj předobraz v keltském folklóru.³⁴⁶ Jednalo se tudíž o příběhy vesměs fantaskní, plné nadpřirozených bytostí a zasazené do snových krajín, kde historické realitě odpovídala jen materiální výbava rytířů a prostředí kolem nich, výrazně však odrážely i rytířskou mentalitu a problematiku, kterou se museli zabývat.³⁴⁷ Z tohoto hlediska představuje rytířská literatura jedinečný typ pramene, vypovídající o tom, jak rytířstvo samo sebe vnímalo a jaký byl obraz, který se o sobě snažilo vytvořit či jemuž se chtělo přiblížit.³⁴⁸ Starší rytířská literatura se většinou zabírala vztahem rytíře a jeho pána, tedy vazala a feudála, a je plná náboženské exaltovanosti, neboť vznikala v době největšího nadšení z křížových výprav. Takový je i případ *chansons de geste*.³⁴⁹ Pozdější

³⁴² Francouzsky *aventure*.

³⁴³ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 293.

³⁴⁴ Slovo „román“ odkazovalo na skutečnost, že tato literatura vznikala v národním „románském“ jazyce, nikoliv v latině. BARBER, R., *The Reign of Chivalry*, s. 55.

³⁴⁵ GAUNT, Simon, Romance and other genres. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 47.

³⁴⁶ LOOMIS, Roger Sherman, *Grál: Od keltského mýtu ke křesťanskému symbolu*. Jihlava: H&H, 2006, s. 25.

³⁴⁷ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 197–198.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 198.

³⁴⁹ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 108.

literatura více odráží originalitu rytířské kultury, neboť popisovala její zábavy a každodenní život a vstřebávala do sebe kurtoazní ideály,³⁵⁰ formující se na feudálním dvoře. Navíc tíhla k individualizaci hlavních hrdinů a odkrývala tak rytířovy tužby, cíle a emoce.³⁵¹ Motiv rytířova putování za seberealizací vycházel zřejmě z nejistého života mladých rytířů, usilujících o patřičné sociální postavení,³⁵² a proto mu zvláště autoři z řad duchovenstva ve snaze vychovávat své obecnstvo dodávali didaktický rozměr.³⁵³ Všechny typy rytířské literatury pak spojuje úcta k fyzické síle, odvaze a chrabrosti rytířů, přičemž v naturalistických popisech boje se vyžívala spíše starší epická tvorba.³⁵⁴

Zmíňme z ní jen *chansons de geste*. Ty se totiž nejvýrazněji podílely na konstruování kodexu rytířských ctností. Dle přesného překladu se jednalo o „písň o činech“ velkých válečníků. Vytvářely cyklus, či více cyklů s různými ústředními hrdiny, rámcově situovaný do doby Karla Velikého a prostředí jeho palatinů. Že nebyly historicky přesné je nabíledni; spíše se do nich promítala historicko-společenská realita 11. a 12. století.³⁵⁵ Byly sepisovány nejprve v různě dlouhých „laissez“ s asonancí a později v desetislabičných rýmovaných verších a přednášeli je na dvoře feudála takzvaní žakéři.³⁵⁶ Nejstarší a nejdůležitější *chanson* je nepochybně *Píseň o Rolandovi*, sepsaná kolem roku 1100.³⁵⁷ Její příběh byl založený na události, k níž došlo v roce 778 v pyrenejském průsmyku Roncesvalles,³⁵⁸ když tudy procházel Karel Veliký se svou armádou, navraceje se ze svého tažení do muslimského Španělska.³⁵⁹ Jeho zadní voj byl napadnut skupinou Basků, vedenou pravděpodobně syny vládce Barcelony Suleimana ibn al-Arabiho, a výsledkem této potyčky byla ztráta několika významných Karlových bojovníků.³⁶⁰ Jedním z nich měl být podle Karlova životopisce Einharda i jakýsi Roland, správce bretonské marky.³⁶¹ Rolandova smrt dala okamžitě vzniknout epické tradici, posilované jistě skutečností, že skrze roncesvallský průsmyk vedla pouť do Santiaga de

³⁵⁰ „Kurtoazní“, tj. dvorské ideály souvisely i se zrodem *fin' amor* či *amour courtois*, čili kurtoazní lásky. Viz dále.

³⁵¹ GUREVIČ, Aron Jakovlevič, *Jedinec a společnost středověkého západu*. Praha: Argo, 2016, s. 133.

³⁵² DUBY, G., *Tři řády*, s. 321–322.

³⁵³ RIDER, Jeff, The other worlds of romance. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 122.

³⁵⁴ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 159.

³⁵⁵ JONES, Catherine M., *An Introduction to Chansons de Geste*. Gainesville: University Press of Florida, 2015, s. 2.

³⁵⁶ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 198.

³⁵⁷ KEEN, M., *Chivalry*, s. 102.

³⁵⁸ Francouzsky *Roncesvaux*.

³⁵⁹ JONES, C. M., *An Introduction to Chansons de Geste*, s. 63.

³⁶⁰ Tamtéž.

³⁶¹ BARBER, R., *The Reign of Chivalry*, s. 56.

Compostelly – potyčka se změnila v bitvu čítající tisíce a tisíce Saracénů a Roland začal být vnímán jako křesťanský hrdina, jako vazal-mučedník, jenž zemřel pro svého nadpozemského pána, samotného Boha.³⁶² Toto militarizované pojetí Boží služby, projevující se i postavou bojujícího arcibiskupa Turpina, ujišťujícího rytíře, že za nimi stojí Bůh, a zdůrazňování tělesného utrpení rytířů jakoby po vzoru Krista³⁶³ se odrazilo zejména v závěru druhé části *Písně*, kdy je už po bitvě a Roland umírá. Těsně před smrtí opěvuje Roland svůj meč Durendal, ukrývající ve svém jílci cenné relikvie, a v posledním aktu věrnosti pozvedá svou rukavici k nebesům jako obětinu Bohu, přičemž pro něj přiletí andělé a přenesou ho do ráje.

Neméně významné je zde i téma věrnosti vazala vůči králi, které nakonec v pozdějších *chansons* zcela převládlo.³⁶⁴ *Píseň* představuje pár nových, pravděpodobně ahistorických postav, mezi nimiž je i rytíř Ganelon. Právě on nese vinu za to, že je zadní voj Karlovy armády rozdrčen, neboť Rolanda nenávidí a zradí jeho i Karla a s nimi i celou svou vlast, když se zaprodá saracénskému vládci a prozradí mu polohu Karlova vojska. „Ganelonův soud“ a popis nemilosrdného potrestání „zrádce Ganelona“ rozčtvrcením zabírají poslední část *Písně* a znamenaly bezpochyby působivé *exemplum* pro rytířskou společnost, jež vnímala věrolomnost jako jeden z nejhorších prohřešků.³⁶⁵

Vedle lásky k Bohu, králi a vlasti je zde vyzdvihována rovněž přátelská láska mezi rytíři. Další fiktivní postava, rytíř Olivier, nejbližší Rolandův druh, ve skutečnosti ztělesňuje povahové rysy, jež jsou komplementární k Rolandovým a jedině jejich kombinací vzniká rytířský ideál.³⁶⁶ U Rolanda je to odvaha (*prouesse*), zatímco u Oliviera moudrost (*sagesse*) – a moudrost bez odvahy upadá do zbabělosti a odvaha bez moudrosti vede k bláznovství.³⁶⁷ Proto tragédii v Roncesvalles zapříčinilo částečně i Rolandovo pochybení, když kvůli své hrdosti odmítl uposlechnout Olivierových rad, aby zatroubil na roh a přivolal na pomoc Karla s jádrem jeho armády. S předstihem několika desítek let před svatým Aelredem je zde tak implicitně vyjádřeno, že bez přátelství se dokonalý rytíř neobejde.

Zato o ženě se *Píseň* zmiňuje pouze na několika místech, jednou ústy Olivierovými, když Rolandovi připomíná svou sestru Aldu, jíž se Roland zaslíbil. Ale

³⁶² CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 73–74.

³⁶³ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 298.

³⁶⁴ Jak o tom svědčí např. „cyklus vzpurných baronů“. FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 201.

³⁶⁵ BARBER, R., *The Reign of Chivalry*, s. 57.

³⁶⁶ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 75.

³⁶⁷ Tamtéž.

Rolanda jeho nastávající v bitevní vřavě vůbec nezajímá a nevzpomene na ni ani v okamžiku své smrti, kdy myslí pouze na Boha, Karla a Francii, přestože sama Alda na konci hyne zármutkem. Čas, kdy rytířovo srdce patřilo jedině jeho vyvolené ženě, měl teprve přijít.

Patříčné projevy emocí hrálo v rytířské společnosti vždy významnou roli. Ve světě, kde se vše odvíjelo od osobních mezilidských vztahů, byl kladen velký důraz na gesta; někdy až teatrální projevy emocí, provázející přátelské i nepřátelské svazky, ve skutečnosti spadaly pod určité normy chování, spoluvytvářející rytířskou morálku.³⁶⁸ Na jejich základě se rytíři odlišovali zvláště od nižších společenských vrstev, které, jak se obecně soudilo, nebyly ani schopné projevit žádné hlubší emoce.³⁶⁹ Proto rytíři v literatuře tak často pláčou či dokonce upadají do mdlob, běžné jsou popisy jejich zloby a touhy po pomstě či naopak obyčejného veselí.³⁷⁰ Samozřejmě nelze tvrdit, že by tyto emoce nebyly opravdové, naopak, pravděpodobně byly prožívány velmi intenzivně a vznikaly často impulzivně.³⁷¹ Přesto je nesporné, že měly svůj promyšlený společenský význam, a nejlépe o specifikách rytířských emocí svědčí právě kurtoazní láska.

Lásku k ženě jako literární téma objevili jihofrancouzští trubadúři 12. století. Jedním z prvních byl akvitánský vévoda Vilém IX., děd Eleonory Akvitánské, jenž ve svých provokativních milostných básních představil nový typ hrdiny, povyšujícího lásku na sám smysl života.³⁷² Jeho následovníci, pocházející z různého sociálního prostředí, zdůrazňovali milostnou službu dámě, jež byla většinou vdaná za urozeného pána, který si její lásku nezasloužil, neboť v ní viděl jen objekt a často se od ní na dlouhou dobu vzdaloval.³⁷³ Koncept kurtoazní lásky, jenž se z trubadúřské etiky vyvinul a jenž do severní Francie rozšířili takzvaní truvéři, byl plný protikladů: přinášela zároveň štěstí, zároveň smutek, byla popisována zároveň jako láska fyzická, zároveň jako láska platonická, spirituální.³⁷⁴ Na základě výzkumu, který jí byl věnován, lze nastínit důvody jejího zvláštního charakteru. V prvé řadě je třeba zmínit, že kurtoazie jakožto soubor pravidel, jimiž se řídil život na dvoře, vznikla v souvislosti se vzrůstáním počtu urozených mladých rytířů, kteří se v době míru neměli jak uplatnit a zoufale usilovali o sociální

³⁶⁸ BOQUET, Damien – NAGY, Piroška, *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Cambridge/Medford: Polity Press, 2018, s. 104.

³⁶⁹ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 314.

³⁷⁰ BOQUET, D. – NAGY, P., *Medieval Sensibilities*, s. 104–105.

³⁷¹ KAEUPER, R. W., *Medieval Chivalry*, s. 316.

³⁷² FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 202.

³⁷³ Tamtéž.

³⁷⁴ KAY, Sarah, Courts, clerks and courtly love. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 86.

zabezpečení.³⁷⁵ Jedno z řešení představoval sňatek s dcerou pána, jež by rytíři přinesla věnem statky, a o její srdce bylo třeba se utkat.³⁷⁶ Milostné tužby rytířů, sublimované do podoby idealizace ženy obecně, se však střetávaly s dvorskou pastorační činností kleriků.³⁷⁷ To mohlo způsobit zmiňovanou dvojznačnost kurtoazní lásky, zdánlivě paradoxní zduchovení milostné lyriky – avšak používání erotických metafor pro vyjádření spirituálních prožitků bylo ve skutečnosti běžné i v soudobé duchovní literatuře.³⁷⁸ Nepřekvapí proto ani zastoupení potulných kleriků mezi opěvovateli kurtoazní lásky, studentů, kteří ve svých milostných básních nepřestávali užívat církevní, především mariánskou symboliku.³⁷⁹ Problematičtější bylo zakomponování kurtoazní lásky do pozdějších romancí a románů. Zde se klerici, závislí na patronaci feudálů, museli vyrovnávat s explicitně světským pojetím kurtoazní lásky, kterou se navzdory tomu pokoušeli chápat jako zušlechťující ctnost, vedoucí k duchovnímu rozvoji rytíře, ačkoliv by ji měli ze svých pozic odsoudit.³⁸⁰ Dalším paradoxem kurtoazní lásky byla její sociální dvojitvárnost – na jedné straně byla vnímána jako soukromý rytířův cit a měla zůstat utajená, na druhé straně byla rytířova schopnost lásky považována za jednu z jeho ušlechtilých vlastností, kterými se měl veřejně prokázat.³⁸¹ Proto mnoho romancí bilancuje vztah mezi rytířovými soukromými a veřejnými závazky.³⁸² I přes svou rozpolcenost však kurtoazní láska jako literární *topoi*, ať už ve své platonické či tělesné podobě, vedla k vytvoření nové rytířské etiky a s ní i základů moderní dvornosti, k nimž patřila především úcta k ženě a nutnost ji ochraňovat, což válečnickou společnost nepochybně zásadním způsobem zjemnilo.

Aby dáma rytíři lásku oplatila, musel si ji dle kurtoazních pravidel zasloužit. Právě ona čtlná a nebezpečná dobrodružství, popisovaná v rytířských příbězích, byla často v nějakém smyslu službou dámě, k níž se rytíř zavázal. V reálném životě se tato dobrodružství odrážela například v rytířských turnajích, na nichž se rytíři snažili dobývat

³⁷⁵ ROUSE, Robert, Historical Context: Middle Ages and the Code of Chivalry. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 14-15.

³⁷⁶ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 84.

³⁷⁷ KAY, S., Courts, clerks and courtly love, s. 86.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 52.

³⁷⁹ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 299.

³⁸⁰ KAY, S., Courts, clerks and courtly love, s. 93.

³⁸¹ HINTON, Thomas, Chrétien de Troyes' *Lancelot, ou le Chevalier de la Charrette*: Courtly Love. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 375, 380.

³⁸² Tamtéž, s. 377.

srdce urozených panen.³⁸³ Nová dvornost byla naprosto legitimní, vedla-li skutečně ke vzniku šťastných manželství. Kurtoazní láska ve formě teskného toužení po pánově manželce byla plně akceptovatelná a duchovenstvem tolerovaná, jednalo-li se o lásku platonickou. Jisté vzrušivé znepokojení a jednoznačný odsudek církve vyvolávaly značně populární příběhy, jež oslavovaly lásku cizoložnou – mezi ně patřila zejména původem irská báje o Tristanovi a Isoldě a dále příběh o Lancelotovi a Guenevře.³⁸⁴

Kurtoazní ideály získaly největší ohlas na anglo-normanském dvoře krále Jindřicha II. a jeho manželky Eleonory Akvitánské. Právě přičiněním jejich dvorských básníků došlo ke spojení kurtoazních ideálů s takzvanou „bretonskou látkou“, tedy legendou o králi Artušovi a jeho rytířích. Polomytická postava krále Artuše, jenž měl, podobně jako Roland, svůj předobraz v nejstarších britských kronikách,³⁸⁵ se původně v literárních textech z 9. – 11. století objevovala v podobě bájného hrdiny, vůdce družiny bojovníků s nadpřirozenými schopnostmi,³⁸⁶ podnikajícího fantaskní dobrodružství.³⁸⁷ Tyto zlomkovité texty byly velšské provenience a zaznamenávaly pravděpodobně starou ústní tradici keltských bardů, jež měla s budoucí artušovskou legendou, jak ji známe dnes, pramálo společného. Zásadní zlom ve vývoji artušovské literatury přineslo dílo *Dějiny britských králů* velšského kněze Geoffreyho z Monmouthu, sepsané kolem roku 1130 a věnované mezi jinými i anglickému králi Štěpánovi z Blois.³⁸⁸ Popisovalo údajně – samozřejmě z větší části vybájené – dějiny britských králů před anglosaským zábořem Anglie, k nimž autor přiřadil i Artuše, jehož vyličil jako úspěšného dobyvatele a největšího hrdinu Bretonců. Linka Artušova života, jak je zde podána, už naznačuje příběh známý z pozdějších artušovských romancí a vystupuje v ní například kouzelník Merlin (rovněž postava keltského folklóru) či Artušův zrádný syn Mordred, původce zániku Artušovy říše.³⁸⁹ Další průlom znamenal *Román o Brutovi*³⁹⁰ anglo-normanského

³⁸³ CARDINI, F., *Válečník a rytíř*, s. 84.

³⁸⁴ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 206.

³⁸⁵ O bretonském náčelníkovi Artušovi, jenž se měl v 5. – 6. století postavit proti vpádu Anglů a Sasů na Britské ostrovy, se zmiňují bretonský klerik Gildas (*De excidio Britannie*), velšský mnich Nennius (*Historia Brittonum*) a velšské anály *Annales Cambriae*. ROUSE, R., *Historical Context: Middle Ages and the Code of Chivalry*, s. 16.

³⁸⁶ Poprvé se zde v modifikované podobě objevují jména některých pozdějších artušovských rytířů, například Kaye, Gauvain či Bedivera.

³⁸⁷ SAMEK, Daniel, *Minulost a budoucnost Británie podle Geoffreyho z Monmouthu*. In: GEOFFREY Z MONMOUTHU, *Dějiny britských králů*. Praha: Argo, 2010, s. 10-12.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 8.

³⁸⁹ ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad, Introduction. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 4.

³⁹⁰ Jméno Brut je zde použito v souvislosti se zakladatelskou legendou Bretonců, podle níž byli potomky skupiny uprchlých Trójanů, vedené právě hrdinou Brutem. Zakladatelské legendy s konceptem „přenesení

básníka Roberta Wace, jenž vznikl roku 1155 přímo na objednávku Eleonory Akvitánské. Ačkoliv byl více méně jen francouzskou parafrází Geoffreyových latinských *Dějin*, obohacoval vznikající artušovskou legendu o významné nové prvky: například o Artušův bájný meč Excalibur, o kulatý stůl, a zejména o první stopy po kurtoazní lásce.³⁹¹ V souvislosti s tím začala pomalu upadat role Artuše jako hlavního protagonisty – ustupoval do pozadí jako zastřešující postava štědrého krále-mírotvůrce a především držitele dvora na bájném hradu Kamelotu a pozornost se přenesla na dobrodružství jeho rytířů.³⁹² Tak vlastně plantagenetská artušovská literatura podporovala rytířskou ideologii proti vzrůstající se ideologii francouzského krále, jak byla vykreslena v *chansons de geste*, a symbolikou kulatého stolu prosazovala rovnost a harmonii mezi králem a jeho rytíři.³⁹³ Motiv kurtoazní lásky se na plantagenetském dvoře věnovalo větší množství literátů, mezi nimi i básnířka Marie de France, jež ve svých *laissez* (lejších) kromě příběhů vsazených do artušovského světa rozpracovávala i látku o Tristanovi a Isoldě.³⁹⁴ Ovšem největšího úspěchu se nová estetika dočkala právě na dvorech francouzských feudálů, odolávajících tlaku francouzského krále, tedy v Champagne a ve Flandrech, kam se i provdaly dvě z dcer Eleonory Akvitánské, Marie a Alix.³⁹⁵ Na obou dvorech působil asi nejdůležitější a nejvlivnější francouzský básník 12. století vůbec, Chrétien de Troyes.

O životě a sociálním původu tohoto umělce se příliš mnoho neví. Jednalo se zřejmě o vzdělaného klerika, se širokými znalostmi antické literatury, jenž sám sebe ve svých pracích nazýval „Chrétien“, což vlastně znamená „křesťan“.³⁹⁶ Tvůrčí byl hlavně mezi lety 1160–1185 a zemřel někdy před rokem 1191.³⁹⁷ Jeho pět artušovských romancí, *Erec et Enide*, *Cligés*, *Le chevalier au Lion (Yvain)*, *La chevalier de la charette (Lancelot)* a *Le conte du Graal (Perceval)* zásadním způsobem obohatilo artušovskou látku a vytyčilo směr jejího dalšího rozvoje.³⁹⁸ Vytvořil pravděpodobně i romanci o Tristanovi a

vlády“, *translatio imperii*, byly ve středověku velmi oblíbené. SAMEK, D., *Minulost a budoucnost Británie podle Geoffreyho z Monmouthu*, s. 8.

³⁹¹ MEYER, Matthias, The Arthur-Figure. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 84.

³⁹² ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad, Introduction, s. 9–10.

³⁹³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 209.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 206.

³⁹⁵ Tamtéž, s. 205.

³⁹⁶ PUTTER, Ad, The twelfth-century Arthur. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 44.

³⁹⁷ KRUEGER, Roberta L., Chrétien de Troyes and the Invention of Arthurian Courtly Fiction. In: FULTON, Helen, (ed.), *A Companion to Arthurian Literature*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009, s. 160.

³⁹⁸ Tamtéž.

Isoldě, ta se však bohužel nedochovala.³⁹⁹ Je to škoda o to více, že Chrétienův vztah ke kurtoazní lásce byl ve skutečnosti značně ambivalentní a snažil se ji smířit s tradičními rytířskými, ale i obecně křesťanskými hodnotami. Jeho první dílo, *Erec a Enida*, jež je ještě bez inskripce, je v podstatě oslavou manželství a harmonického porozumění mezi mužem a ženou.⁴⁰⁰ Otázkou poměru rytířské cti k lásce k ženě se zabýval i ve svých dílech *Cligés a Yvain*, jež vznikla někdy mezi lety 1177 a 1181 a která už byla připsána Marii Champagnské.⁴⁰¹ I zde je nad všechny jiné formy lásky kladena láska manželská, již se autor snaží uvést do souladu s ostatními kurtoazními ideály a s rytířstvím jako takovým.⁴⁰² Je proto paradoxní, že právě Chrétien ve své romanci *La chevalier de la charette* poprvé zpracoval téma cizoložné lásky mezi rytířem Lancelotem a královnou Guenevrou. Tento námět Chrétienovi zřejmě vnutila sama Marie Champagnská a Chrétien se ho chopil pravděpodobně s nelibostí.⁴⁰³ Ač tedy na jedné straně vykreslil Lancelota jako nejlepšího a nejušlechtilejšího rytíře, jehož láska jej podněcovala k boji proti zlu a záchraně Artušova ohroženého království, neopomenul přitom zdůraznit, že Lancelotova bezmezná oddanost Guenevře vedla zároveň ke ztrátě jeho osobní svobody a cti a uváděla ho do absurdních situací, jež měly jeho lásku prověřit. Tak například pro to, aby se dozvěděl, kam byla Guenevra unesena, nastoupil do obyčejného vozíku, používaného pro převážení vězňů – proto název romance *Rytíř s károu*, nebo se měl na Guenevřin rozkaz prokázat jako nejhorší rytíř v turnaji, což pro něj bylo v obou případech značně potupné. Přesto Lancelotův příběh rychle zpopulárněl (jistě i proto, že velkou část dvorského publika tvořily ženy)⁴⁰⁴ a brzy vznikaly jeho další verze, přičemž Lancelot se k velké nelibosti duchovenstva stal jedním z největších rytířských vzorů.

Ke konci života přešel Chrétien do služeb k Filipovi Flanderskému.⁴⁰⁵ Na dvoře tohoto významného křižáka se definitivně rozešel s kurtoazní doktrínou, když zde vytvořil svou poslední romanci, *Percevala aneb příběh o grálu*, v němž už pozemská láska nehrála téměř žádnou roli. Jedná se v podstatě o iniciační příběh mladého hrdiny, jenž prostřednictvím symbolických dobrodružství prochází fázemi duchovního růstu a mění se postupně z neurozeného a hrubého člověka ve dvorného rytíře, jímž však jeho

³⁹⁹ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 206.

⁴⁰⁰ KRUEGER, R. L., Chrétien de Troyes and the Invention of Arthurian Courtly Fiction, s. 164.

⁴⁰¹ BESAMUSCA, Bart, Readership and Audience. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 119.

⁴⁰² PUTTER, Ad, The twelfth-century Arthur, s. 47–48.

⁴⁰³ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 207.

⁴⁰⁴ PELÁN, J., Putování za příběhem o Svatém Grálu, s. 412.

⁴⁰⁵ BESAMUSCA, B., Readership and Audience, s. 120.

vývoj nekončí a pokračuje až k rytíři mystickému a náboženskému, jehož posledním cílem je dosažení tajuplného *grálu*.⁴⁰⁶ Skoro se nabízí otázka, zda se Chrétien neinspiroval stupni duchovního vzestupu popisovanými mystickými teology. Grálu však Perceval nedosáhl, neboť Chrétien uprostřed své práce zemřel, takže symbolika grálu zůstala nevyjasněná a poskytla prostor k různým interpretacím. O tom, že byl Chrétienův *Perceval* dílem značně inspirativním, svědčí fakt, že brzy po Chrétienově smrti vzniklo hned několik jeho pokračování a zrodila se legenda o Svatém Grálu.

Dílo Chrétiena de Troyes je zdánlivě paradoxní: na jedné straně oslavuje světský charakter rytířstva a posiluje jeho kulturní i politickou nezávislost, na druhé straně pokládá základy pro jeho mystickou interpretaci, a to tak podmanivým způsobem, jak se to samotné církvi nikdy nepodařilo. Avšak Chrétienova mystika byla speciální: čerpala jak z křesťanské, tak ze staré pohanské tradice, a tudíž vlastně jen radikálním způsobem rozvíjela dosavadní specifika rytířské spirituality. Pro vzrůstající se církve 13. století nicméně jím vyvolaná spiritualizace rytířské literatury představovala jedinečnou příležitost, jak se znovu pokusit christianizovat rytířstvo jako takové. Samozřejmě se jí to nepodařilo, avšak legenda o Svatém Grálu, produkt nižší církevní kultury, jistě ovlivnila celou artušovskou literaturu i s její postavou Lancelota a změnila artušovský svět v ještě větší studnici symboliky a tajemna, než jakou byl už předtím díky svému keltskému původu.

Artušovská literatura v žádném případě nepředstavovala jedinou oblast rytířské literatury, ale byla to oblast nejrozsáhlejší, nejrozmanitější a nejoblíbenější. Vznikala v různých národních jazycích a její ohlas je možné vystopovat i v české středověké literární tvorbě. Ve 13. století i později vznikaly po vzoru teologických *sum* velké svody artušovských příběhů, mezi něž patřil i cyklus Lancelot-Grál či pozdější takzvaná Post-Vulgáta, jež do artušovského světa zakomponovala i samotnou legendu o Tristanovi a Isoldě. Největší kompilát artušovských příběhů sestavil v 15. století sir Thomas Malory pod názvem *Morte d'Arthur*, čili *Artušova smrt*. Kromě obrovského množství zachovaných textů svědčí o oblíbenosti artušovské legendy i dokumenty, objevující se už od 13. století, popisující turnaje s artušovskou tematikou a různé hry na krále Artuše a jeho rytíře, které ve 14. století dobyly i městské prostředí a udržely se až do 16. století.⁴⁰⁷ Od konce 13. století lze rovněž vystopovat růst výskytu vlastních jmen původem

⁴⁰⁶ FLORI, J., *Rytíři a rytířství ve středověku*, s. 208.

⁴⁰⁷ PASTOUREAU, Michel, *Dějiny symbolů v kultuře středověkého Západu*. Praha: Argo, 2018, s. 262–263.

z artušovského světa.⁴⁰⁸ Nakonec o tom, jak byla artušovská legenda všudypřítomná a životaschopná, svědčí i to, že je v různých formách populární dodnes.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 261.

4. Místo *La Queste del Saint Graal* ve spirituální tradici vrcholně středověkého Západu

4.1 Vývoj legendy o Svatém Grálu

Chrétienův *Perceval* je bezesporu geniálním, po ideové i literární stránce propracovaným dílem, dotýkajícím se samotné otázky smyslu života a hlubin lidského nevědomí – i proto se stal předmětem mnohých psychoanalytických rozborů. Rozklíčovat poselství této poslední Chrétienovy romance jistě není snadný úkol; jedním z důvodů je i skutečnost, že zůstala nedokončená, a o naléhavosti jejího vnitřního obsahu svědčí množství romancí, jež na ni navazovaly, ale které jako by se jí mnohdy ani neodvažovaly dovést do konce.⁴⁰⁹ Zpětně lze smysl Chrétienova *Percevala* rekonstruovat jen částečně, a to se týká i zdrojů, ze kterých autor vycházel. V úvodu Chrétien tvrdí, že romanci sepsal podle předlohy, kterou mu poskytl jeho patron, hrabě Filip Flanderský. Pokud taková předloha skutečně existovala a nejedná se jen o literární *topoi*, je možné, že šlo o svod keltských mýtů, v nichž se často opakovaly motivy nemohoucího krále, spjatého s pustou zemí, či hrdinova dobrodružství v jakémsi zásvětí a především kouzelných předmětů včetně kopí a kotlíků nebo mís hojnosti, jež zřejmě posloužily jako předobraz Chrétienova grálu.⁴¹⁰ S jistotou lze tvrdit, že Chrétien, ať už ze svých keltských zdrojů čerpal jakkoliv intenzivně, vsadil pohanskou látku do křesťanského rámce a jeho *Perceval*, i přes svou tajemnost, odráží především křesťanskou spiritualitu a dobové náboženské cítění. Víme, že k duchovnímu pojetí romancí Chrétien směřoval v podstatě celou dobu své literární dráhy, ale teprve u *Percevala* (ačkoliv předtím trochu i u *Yvainu*) se tomu přiblížil i dějovou linkou.

Percevalův příběh začíná v lese, kde mladý Perceval, ještě neznalý své vlastní identity, žije s matkou, která mu chce zatajit existenci rytířského světa, protože se bojí, aby jej neztratila, stejně jako ztratila svého manžela a starší syny. Perceval si však povšimne kolem projíždějících artušovských rytířů, kteří mu připadají jako andělé, a zatouží stát se jedním z nich a svou matku, jež mu předtím udělí první lekci rytířského chování, opustí. Příběh pokračuje popisem Percevalova vývoje, plného dobrodružných a často příznačně humorných epizod, směrem k dokonalému rytíři, avšak s posláním dalece přesahujícím Artušův kulatý stůl. Percevalův příběh vrcholí jeho návštěvou iluzorního

⁴⁰⁹ TAYLOR, Jane H., The thirteenth-century Arthur. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 56.

⁴¹⁰ LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 48–62.

„grálového“ hradu, sídla ochromeného Krále Rybáře, jehož uzdravení a s ním i uzdravení celého jeho království se mělo odvíjet od zvláštního úkonu: Perceval coby účastník večere na grálovém hradu a svědek tajemného průvodu s krvácejícím kopím a grálem se měl otázat, proč kopí krvácí a komu se grálem posluhuje. Avšak Perceval, věrný dvorské doktríně, zakazující mu příliš mnoho mluvit a vyzvídat, tyto klíčové otázky ve správný čas nepoloží a svou spasitelskou úlohu nenaplní. Ráno se probouzí zcela osamocen a na dvoře objevuje jen svého přichystaného koně, na němž, podiven, odjíždí a tajuplný grálový hrad mizí. Poté potkává dívku, plačící nad smrtí svého milého, od které se dozvídá, jaké otázky měl Králi Rybáři položit, aby ho uzdravil; jakýmsi náhlým vnuknutím si přitom rozvzpomíná na své jméno: představí se jako Perceval. Dívka v něm poznává svého bratrance, ale tím Percevalovo odhalování vlastní identity, odvíjející se od stupně jeho duchovního poznání, nekončí. Příběh se uzavírá v momentě, kdy Perceval, po pěti letech bezradného bloudění a zoufalého hledání významu krvácejícího kopí a grálu, při němž docela zapomněl na Boha, potkává poutníka, jenž mu objasňuje příčinu jeho selhání v grálové zkoušce – opustil totiž svou matku, která následně zemřela žalem, avšak jejíž modlitby ho alespoň uchránily od všeho zlého. Dále mu vysvětluje, že osoba, již se grálem posluhuje, je otec Krále Rybáře a Percevalův strýc, který je natolik spirituální, že mu k životu stačí za den jedna jediná hostie, podávaná v grálu. Poutník sám se přitom představuje jako další Percevalův strýc a bratr jeho matky. Nakonec Percevala žádá, aby u něj pár dní zůstal a kál se za své hříchy, a nabádá ho, aby se řídil křesťanskou morálkou, pokud do nich nechce znovu upadnout: „[...] *chod' ve jménu pokání každé ráno do kostela, dříve než kamkoliv jinam, a budeš značně odměněn: nezapomeň tak učinit při každé příležitosti. [...] bude to k povznesení tvé duše. A když zde začne mše, budeš z toho mít ještě větší užitek: zůstaň zde, dokud kněz všechno neřekne a nezaspívá. Když to učiníš s vůlí, spasiš sám sebe a získáš čest a místo v Ráji. Miluj Boha, věř v Boha, uctívej Boha; uctívej ctihodné muže a ženy; a zastávej se kněží – to je služba, která stojí málo, a Bůh ji vpravdě miluje jako známku pokory. A když tě dívka či žena či sirotek požádají o pomoc, poskytni jim ji, bude to tak pro tebe lepší; [...] zajisti, abys tak učinil, bez pochybení. Radím ti to udělat pro své hříchy, pokud chceš nabýt zpět všechny ctnosti, které jsi kdysi míval.*“⁴¹¹ Tak mu uděluje poslední lekci, která již s kurtoazní doktrínou nemá nic společného.

⁴¹¹ CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval: The Story of the Grail*. Cambridge/Totowa: NJ, 1982, s. 67–70.

Na tomto místě Chrétien Percevala opouští. Samotná romance však pokračuje dál – autorova pozornost se totiž stáčí na paralelní příběh sira Gauvaina, snažícího se objasnit záhadu krvácejícího kopí, ten ale končí v délce přibližně devíti tisíc veršů uprostřed věty.⁴¹² Je předmětem dohadů, proč Chrétien Gauvainova dobrodružství do příběhu o grálu zařadil, jaký význam jim přikládat. Jako pravděpodobné se jeví vysvětlení, že Chrétien plánoval setkání obou rytířů, na němž by demonstroval Percevalovu spirituální, morální a snad i fyzickou převahu nad Artušovým nejoblíbenějším rytířem, předtím, než by se pustil do samotného vyprávění o Percevalově konečném úspěchu na grálovém hradu.⁴¹³ Zrcadlová kompozice či přímto roztržštěná epizodická struktura byla u artušovských romancí běžná a zřejmě vyrůstala z potřeb jejich posluchačů, neboť je udržovala v pozornosti a umožňovala jim vybrat si, cí linii příběhu zrovna sledovat.⁴¹⁴ Postava Gauvaina byla přitom jasně nejpopulárnější, a lze ji proto považovat za postavu, s níž se mohlo rytířské publikum v nejvyšší míře ztotožnit – proto i *První pokračování* Chrétienova *Percevala* v podstatě jen rozšiřovalo popis Gauvainových dobrodružství.⁴¹⁵ Chrétien mohl Gauvainovy oblíbenosti využít právě k tomu, aby skrze jeho ideologické střetnutí s Percevalem poukázal na nedostatky kurtoazie a nutnost duchovního pozdvižení rytířstva, ale to už se nacházíme v rovině čirých spekulací.

Samotný grál, v originále *graal*,⁴¹⁶ Chrétien popisuje jako mísu, na kterou by se dobře vešel i losos, nejedná se tudíž ještě o kalich, jenž je běžný pro pozdější interpretace slova „grál“. Přesto je v něm podávána hostie pro otce Krále Rybáře, což už poukazuje na eucharistickou symboliku, ačkoliv s celebrací mše nemá Chrétienův grálový průvod nic společného. Tvoří jej dva líbezní mladíci, nesoucí svícny, a, co je v tomto ohledu nejvíce podezřelé, dvě krásné panny, z nichž jedna nese stříbrnou mísu na krájení masa (tzv. *tailleur*)⁴¹⁷ a druhá zlatý grál, „*posetý nejrůznějšími drahokamy*“ a vyzařující „*světlo*

⁴¹² PICKENS, Rupert T. – BUSBY, Kate – WILLIAMS, Andrea M. L., Perceval and the Grail: The Continuations, Robert de Boron and Perlesvaus. In: BURGESS, Glyn S. – PRATT, Karen (eds.), *The Arthur of the French: The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2006, s. 222.

⁴¹³ Tamtéž.

⁴¹⁴ LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 20.

⁴¹⁵ TAYLOR, Jane H. M., *Rewriting: Translation, Continuation and Adaptation*. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 171–173.

⁴¹⁶ Definici starofrancouzského slova *graal* podává kolem roku 1215 opat froidmonského kláštera Helinand, který jej popisuje jako „širší hlubší mísu, na níž bývají boháčům servírovány drahé pokrmy“. Výraz byl pravděpodobně odvozen z latinského slova *gradale*, označující tentýž předmět. Viz LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 35 a KENNEDY, Edward Donald, *The Grail and French Arthurian Romance*. In: FULTON, Helen (ed.), *A Companion to Arthurian Literature*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009, s. 204.

⁴¹⁷ Vykládaný později jako patěna. LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 38.

tak jasné, že svíce vedle něj pobledly“.⁴¹⁸ Symbolika grálu je v tomto případě mlhavá, ale je možné, že ji Chrétien ani nijak hlouběji nepromýšlel – jednalo se prostě jen o další z podivuhodností, jichž byly jeho romance plné, mající spíše literární funkci, neboť na základě popisu tajemného procesí Percevalovými očima navozoval autor stejný pocit zvědavosti i u svého publika.⁴¹⁹ Důležitější než samotná grálová symbolika pro Chrétiena bylo spíše funkční postavení grálu a grálové epizody v jinak samozřejmě symbolicky pojatém příběhu duchovního vývoje mladého jedince.⁴²⁰ O symbolice krvácejícího kopí, proneseného kolem Percavala mladým panošem, je toho možné dovozovat ještě méně, ačkoliv zcela přirozeně vyvolávalo asociaci s Longinovým kopím; stejně jako grál však mělo svůj pravděpodobný předobraz v keltských mýtech, nejspíše v kouzelném kopí boha Luga.⁴²¹

Někteří historici spatřují užší souvislost mezi obsahem Chrétienova díla a dobovou situací v církvi a západním křesťanství obecně, a zvláště v jednom případě určitě právem: postava poustevníka, ukládající Percevalovi pokání, zřejmě odrážela v té době rezonující diskuze na téma povinné zpovědi, uzákoněné nakonec čtvrtým lateránským koncilem roku 1215.⁴²² Otázka, jestli se popis prostředí grálového hradu neinspiroval popisy Svaté země či postava nemocného Krále Rybáře leprou trpícím jeruzalémským králem Balduinem IV., zůstane asi navždy nezodpovězena, stejně jako nebudou potvrzeny některé hypotézy, že grál má svůj předobraz ve východní, především iránské spirituální tradici.⁴²³

Vidíme tedy, že Chrétienův *Perceval* vzbuzuje více otázek, než na kolik dokáže odpovědět. I proto vznikala *Percevalova* pokračování nebo nové samostatné příběhy *Percevalem* inspirované, a to jak ve verších, tak v próze. Mimo jakési dva „prology“, zabývající se Percevalovou minulostí a pro tematiku grálu vcelku nevýznamné,⁴²⁴ rozlišujeme v zásadě čtyři hlavní veršovaná *Pokračování*, dále prozaickou trilogii pomocně nazývanou *Malý Grál* od Roberta de Boron, prozaickou romanci *Perlesvaus* a prozaické *La Queste del Saint Graal*, v překladu Jiřího Pelána *Putování za Svatým*

⁴¹⁸ Celkový popis grálového procesí viz CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval*, s. 32–37.

⁴¹⁹ BARBER, Richard, *The Holy Grail: Imagination and Belief*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2004, s. 92.

⁴²⁰ Tamtéž, s. 93.

⁴²¹ LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 51.

⁴²² RAMM, Ben, *A Discourse for the Holy Grail in Old French Romance*. Cambridge: D. S. Brewer, 2007, s. 91.

⁴²³ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 203–204.

⁴²⁴ Jedná se o *Elucidation* a *Bliocadran*. Viz PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 215–221.

Grálem, v rámci cyklu *Lancelot-Grál* či *Vulgáta*, revidovaného v pozdější takzvané *Post-Vulgátě*. Jí se zde již nebudeme zabývat, neboť se nachází nad náš časový rámeček, stejně jako zde nebudeme rozebírat slavnou německou verzi grálové legendy *Parzival* básníka Wolframa von Eschenbacha, neboť ta je zase mimo náš prostorový rámeček.

Pokračování, alespoň dvě z nich jistě, spojuje společný původ na vlámském dvoře, který jako by si přivlastnil dědictví Chrétienova *Percevala*, sepsaného pro hraběte Filipa Flanderského.⁴²⁵ *Druhé* a *Třetí pokračování*, připisovaná autorům Wauchier de Denain a Manessier, byla věnována vnučce Filipa Flanderského Johaně, hraběnce flanderské v letech 1212–1244.⁴²⁶ Ani u anonymního *Prvního pokračování* a *Čtvrtého pokračování* Gerberta de Montreuil nelze vyloučit vazby na vlámské prostředí, ačkoliv vznikla geograficky jinde.⁴²⁷ Všechny rukopisy obsahující *Pokračování* jsou zároveň i edicemi Chrétienova *Percevala* – nové texty na něj totiž většinou bezprostředně navazovaly.⁴²⁸

První pokračování, vzniklé kolem roku 1200 a lišící se v různých rukopisech svou délkou, rozvádí, jak již bylo zmíněno, především příběh sira Gauvaina, pátrajícího po významu krvácejícího kopí.⁴²⁹ Je speciální svou epizodickou roztržitostí a zvláštní imaginativností, odrážející pravděpodobně velmi starý artušovský materiál, jiný, než z jakého čerpal Chrétien.⁴³⁰ Na rozdíl od Chrétiena mu jeho autor ponechal i starou vypravěčskou formu a neupravil jej do podoby uhlazené dvorské romance, takže ani nepromyslel symboliku grálu, k němuž se Gauvain sice dostává, ale který s příběhem ve skutečnosti nijak nesouvisí.⁴³¹ Hlavní charakteristikou grálu, jež se zde pohybuje volně, sám od sebe, je přitom to, že vyčarovává jídlo. *První pokračování* ho nicméně poprvé zve „Svatým Grálem“ a jen tak mimoděk jej, stejně jako krvácející kopí, dává do souvislosti s předměty spojenými s ukřižováním Krista – zjevně pod vlivem jiných nově vznikajících grálových romancí, neboť tato důležitá informace nemá v jinak zcela světském příběhu žádné opodstatnění.⁴³²

Druhé pokračování připisované básníku a hagiografovi Wauchierovi de Denain pochází rovněž z doby kolem roku 1200 a na *První* možná navazuje; je již mnohem

⁴²⁵ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 29.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 28–29.

⁴²⁷ Tamtéž.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 27–28.

⁴²⁹ TAYLOR, J. H., *The thirteenth-century Arthur*, s. 54.

⁴³⁰ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 223.

⁴³¹ Tamtéž, s. 224–225.

⁴³² BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 30–31.

soudržnější a kontrolovanější a navrácí se k Percevalovi, paradoxně však popisuje jeho dobrodružství, jež s grálem nemají žádnou spojitost.⁴³³ *Druhé pokračování* lépe reflektuje konvenční povahu romance, opět se zde objevují kurtoazní prvky a hledání grálu je zde pojato jako jakýsi rámeček, vyšší cíl světských dobrodružství.⁴³⁴ Zvláštní je, že když se Perceval nakonec znovu ocitá na grálovém hradě, je mu řečeno, že se dozví pravou povahu grálu a krvácejícího kopí, pokud se mu podaří spojit rozlomený meč, jehož motiv se objevuje už v *Prvním pokračování*; Perceval jej sice scelí, ale zůstane v něm drobná puklina, což symbolizuje, že Perceval stále nedosáhl potřebné duchovní úrovně – a podstata grálu i kopí zůstává i nadále nevyjasněná.⁴³⁵

Třetí pokračování prokazatelně sepsal pro Johana Flanderskou básník Manessier, jenž své vyprávění začíná v momentě, „když byl scelen meč“, navazuje tedy na *Druhé pokračování*.⁴³⁶ Dílo vzniklo někdy mezi lety 1214–1227 a je již ovlivněno cyklem Lancelot-Grál, zvláště jeho částmi *Lancelot* a *La Queste del Saint Graal*.⁴³⁷ Je ze všech pokračování nejvíce racionální a snaží se spíše vysvětlit než zatemňovat.⁴³⁸ Na počátku Král Rybář Percevalovi objasňuje původ grálu a kopí: krvácející kopí je podle něj kopí, jímž římský voják Longinus probodl ukřižovanému Ježíši bok, a grál je nádoba, do níž Josef Arimatejský zachytil Ježíšovu krev. Grálový hrad, nazývaný Corbenik, měl pak založit sám Josef, když uprchl do Británie – zde se objevuje motiv z díla Roberta de Boron – a Král Rybář je jeho potomkem, přičemž dívka, která nese grál, je královou dcerou, a dívka se stříbrnou mísou neboli *taillorem* královou neteří. Mečem, jenž Perceval scelil, měl údajně rytíř Partinal probodnout králova bratra Goondeserta,⁴³⁹ jehož pomstou je Perceval záhy pověřen. Právě Percevalovým pátráním po Partinalovi se zabývá většina děje *Třetího pokračování*, jinak rovněž epizodického, v němž nechybí ani postava Gauvaina. Jedná se tedy více o příběh krevní msty, jehož kořeny by se daly vystopovat opět v keltském materiálu, než o mystický příběh odvíjející se od křesťanské sakrality grálu a kopí.⁴⁴⁰ Na některých místech romance překvapuje svou krutostí, zejména v závěru, kdy Perceval vyléčí Krále Rybáře tím, že do Corbeniku doveze useknutou Partinalovu hlavu. Nato se Perceval dozvídá o svém příbuzenském vztahu k rodu Krále

⁴³³ TAYLOR, J. H., *The thirteenth-century Arthur*, s. 55.

⁴³⁴ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 228–229.

⁴³⁵ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 32–33.

⁴³⁶ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 234.

⁴³⁷ TAYLOR, J. H., *The thirteenth-century Arthur*, s. 55.

⁴³⁸ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 234–235.

⁴³⁹ Jméno se vyskytuje v různých obměnách, například ve formách Boon, Gron či Bron. LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 75.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 74.

Rybáře, tudíž i k Josefu Arimatejskému, a při hostině má konečně možnost nazřít do grálu, přičemž ho zalije pocit bezmezného štěstí. V samém závěru, po smrti Krále Rybáře, se Perceval stává králem na Corbeniku; po sedmi letech kralování odchází jako poustevník do lesa, kam ho následují i grál, kopí a *tailleur*, a ty s ním poté, co po deseti letech umírá, odcházejí do nebe. Percevalův příběh je tedy tímto poprvé ukončen. I přes svůj křesťanský rámeček je tato romance stále spíše světská a žádnou nutnost mravního povznesení rytířstva explicitně nenaznačuje.⁴⁴¹

Mezi *Druhé* a *Třetí pokračování* bývá v některých rukopisech vsunuté i takzvané *Čtvrté pokračování*, napsané přibližně v letech 1226–1230 básníkem Gerbertem de Montreuil.⁴⁴² Toto poslední pokračování, nejvíce ovlivněné *Putováním za Svatým Grálem*, se pokouší vyplnit zbývající mezery v souvislém vyprávění; vysvětluje například, proč Perceval nedokázal bezchybně scelit meč – neodpykal si totiž ještě svůj hřích, že opustil svou matku – a nechává Percevala zažívat alegorická dobrodružství, která jej postupně posouvají k duchovní a mravní dokonalosti, jakou můžeme pozorovat v *Putování* u postavy rytíře-spasitele Galáda. Proti tomu staví Gerbert do kontrastu Gauvainova zcela světská dobrodružství. Na vazby k *Putování* ukazuje rovněž autorův důraz na mravnost a sexuální čistotu Percevala a jeho vyvolené dívky Blancheflor, představené již v Chrétienově *Percevalovi*.⁴⁴³ Gerbertovo *Pokračování* končí tak, aby na něj Manessierovo mohlo bez problémů navazovat, a ze všech pokračování asi nejvíce vyzdvihuje důležitost Percevalovy vnitřní proměny.

Pokračování obecně spíše čerpají z ostatních soudobých grálových romancí, než že by legendu sama obohacovala o originální prvky. To rozhodně neplatí o druhém z nejvýznamnějších tvůrců grálové legendy, Robertu de Boron. Tento burgundský básník, píšící na dvoře dalšího významného křižáka, Gautiera de Montfaucon, hraběte z Montbéliardu, na přelomu 12. a 13. století,⁴⁴⁴ ovlivnil podobu grálové legendy natrvalo. Sepsal totiž „historii Grálu“, *L'estoire dou Graal*, v níž Grál, nyní s velkým G, definitivně spojil s eucharistickou symbolikou, když o něm pojednává jako o nádobě, do níž „rytíř“ Josef Arimatejský po Kristově ukřižování zachytil Kristovu krev. Ve svém dalším díle, *Merlinovi*, uvádí Grál do souvislosti s artušovskou Británií a ve svém posledním díle, *Percevalovi*, zasazuje Chrétienův příběh do rámce, jenž ve svých

⁴⁴¹ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 239.

⁴⁴² KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 205.

⁴⁴³ Tamtéž.

⁴⁴⁴ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 256.

předchozích dvou romancích vytvořil, a specificky jej dokončuje. Robert de Boron, možná vzdělaný laik, ale pravděpodobně klerik, byl velmi sečtělý nejen v Bibli, ale vyznal se i v apokryfech, a jeho snaha vytvořit jakési „páté evangelium“ je v jeho díle dobře patrná.⁴⁴⁵ I proto nemohla být nikdy legenda o Svatém Grálu církví oficiálně přijata.⁴⁴⁶ Svá první dvě díla, *L'estoire a Merlin*, sepsal ještě ve verších, a v této podobě se dochovala i v jednom rukopisu; jemu připisovaný *Perceval* se však objevuje pouze v próze, což z něj činí jeden z nejstarších starofrancouzských románů, a Boronovo autorství tak u něj nelze bezpečně ověřit.⁴⁴⁷ Ovšem i *L'estoire a Merlin* značně zpopulárněly až ve svých prozaických verzích, do kterých byly záhy převedeny. Oblíbenost prózy ve 13. století vysvětluje zvláštní posun v mentalitě autorů, kteří tváří v tvář autoritě dobových „historiografických“ děl považovali prozaický text za důvěryhodnější a „historičtější“ než text, jenž se musel řídit pravidly poezie.⁴⁴⁸ Kromě toho umožňoval ještě větší epizodičnost než veršovaná romance, což zvláště pozdějším velkým cyklům sumarizujícím artušovskou legendu vyhovovalo.⁴⁴⁹

Monumentální *L'estorie dou Graal* reflektuje znalosti západní křesťanské civilizace, jichž o Svaté zemi nabyta v důsledku křížových výprav, a možná i Robertovy osobní zkušenosti z Orientu, protože není vyloučeno, že navštívil svého pána Gautiera na Kypru, kde byl v letech 1202–1205 regentem.⁴⁵⁰ Stejným způsobem odráží také „ostatkovou horečku“, která v souvislosti s křížovými výpravami vypukla a jež způsobila import nejrůznějších předmětů, u nichž se předpokládala spojitost s Ježíšovou krví.⁴⁵¹ Dílo, vsazené do dějiště Ježíšova života, ambiciózním způsobem propojuje biblickou historii s rytířskými romancemi a činí tak biblickou látku nadmíru přitažlivou pro laickou aristokracii.⁴⁵² Začíná velkolepě, odkazy na Starý zákon, proroctvími o Ježíšově utrpení, popisem Mariina života a narozením Ježíše. Hlavní část týkající se Grálu vypráví o tajném Ježíšově učedníkovi Josefovi z Arimatie, „rytíři“ ve službách Piláta Pontského, jemuž

⁴⁴⁵ PELÁN, J., Putování za příběhem o Svatém Grálu, s. 371.

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 372.

⁴⁴⁷ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 257.

⁴⁴⁸ LACY, Norris J., The evolution and legacy of French prose romance. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 168.

⁴⁴⁹ Tamtéž.

⁴⁵⁰ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 39.

⁴⁵¹ Relikvií obsahujících údajně Ježíšovu krev bylo více, ale co se týče samotné nádoby, do níž měla být Ježíšova krev nachytána, byly hlášeny tři její objevy, přičemž nejdůležitějším byl zřejmě nález Garniera de Trainel, pozdějšího biskupa v Troyes, během čtvrté křížové výpravy – nádoba byla odeslána do Francie, kde se ztratila během Velké francouzské revoluce. Zbývající dvě jsou zachovány dodnes, jedna se nachází v Janově, druhá ve Valencii. Tamtéž, s. 167–172.

⁴⁵² Tamtéž, s. 40.

případně nádoba, v níž Ježíš při Poslední večeři konal svou svátost a jež byla pozdějšími interprety Roberta de Boron vykládána jako kalich.⁴⁵³ Josef Arimatejský po Kristově ukřižování poprosí Piláta o Ježíšovo tělo, které následně s Nikodémem sejmou z kříže a dříve, než jej pohrbí, nachytá Josef do nádoby krev z Kristových ran. Až potud se Robert drží evangelia, ačkoliv zmínku o nachytání Ježíšovy krve Bible neobsahuje – pocházela zřejmě z nám neznámé apokryfní tradice, jejíž existenci máme doloženou četnými obrazovými prameny.⁴⁵⁴ Následuje však pasáž, jež je převzatá z *Nikodémova evangelia*, pojednávající o Josefově uvěznění a o tom, jak se mu ve vězení zjevuje Kristus. Ježíš Josefa poučí o svém vykupitelském díle a o trojičním dogmatu – zde se ohlašuje vliv dobové teologie, již Robert de Boron do svého díla zakomponoval – a předá mu nádobu, poprvé označovanou jako Grál, zasvětil ho do tajemství eucharistie a naučil ho celebrovat mši. Robert si uvědomuje závažnost toho, co sděluje, a snaží se posílit důvěryhodnost své výpovědi tím, že se odvolává na jakýsi zdroj v podobě „velké knihy“ zvané Grál, obsahující „velká tajemství“. Po Josefově osvobození císařem Vespasiánem odchází Josef ze země a zakládá se svými učedníky komunitu ochránců Grálu, jež prosperuje, dokud se neukáže, že někteří její členové zhřešili. Na radu Krista slouží Josef mši, při níž Grál, zakrytý látkou, naplňuje osazenstvo stolu, symbolizujícího stůl při Poslední večeři, pocitem štěstí a blaženosti⁴⁵⁵ – ne však hříšníky, kteří jsou tímto rozpoznáni a vyobcováni a jimž je sděleno, že napříště má Grál spatřit jen ten, kdo toho bude hoden. Jedno místo u stolu přitom zůstává neobsazené a symbolizuje tak místo, kde při Poslední večeři seděl Jidáš – má být obsazeno až dokonalým rytířem, jenž jednou dosáhne Grálu. Vyvolený měl vzejít z rodu Josefova švagra Brona, zakladatele linie Králů Rybářů, jenž po Josefovi přijal Grál do opatrovnictví a vydal se i se svým příbuzenstvem do dalekých zemí na západě, kde měl hlásat evangelium – tak byl Grál dopraven až na Britské ostrovy, konkrétně do tajemného údolí Avalonu. Nejen, že tím Robert de Boron uvedl Grál do souvislosti s evangelizací Británie a artušovskou legendou, ale rovněž tak vytyčil Británii a králi Artušovi významné místo v dějinách spásy.⁴⁵⁶

Na tomto místě Robert de Boron své vyprávění končí, ačkoliv slibuje, že v něm bude pokračovat – avšak předtím, než tak učiní, chce vypovědět ještě jeden důležitý

⁴⁵³ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 204.

⁴⁵⁴ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 120–124.

⁴⁵⁵ Boron si zde hraje s etymologií slova „graal“ a odvozuje ji ze starofrancouzského slova „agreer“, které znamená těšit a při vyslovení zní velmi podobně. Na stejném principu bylo později slovo „graal“ dávano do souvislosti se slovem „grace“, což znamená milost. BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 43.

⁴⁵⁶ TAYLOR, J. H., *The thirteenth-century Arthur*, s. 56.

příběh, který je pro pochopení legendy klíčový. K dovyprávění své grálové historie se Robert, jak známo, už nevrátil. Příběhem, který avizoval, byl jeho *Merlin*, prohlubující spojitost legendy o Svatém Grálu s artušovskou legendou. Robert de Boron byl – pokud nepočítáme Geoffreyho z Monmouthu – prvním básníkem, který se specificky zabýval životem kouzelníka Merlina a jenž mu vymezil místo i v biografii samotného krále Artuše, neboť ve všech předchozích verzích artušovské legendy mizel Merlin ze scény ještě před Artušovým narozením.⁴⁵⁷ *Merlin* tak nevypráví pouze historii Merlinova početí, narození a jeho interakce s králem Vortigernem a otcem krále Artuše, Utherem Pendragonem, nýbrž obsahuje i Merlinovo svědectví o tom, jak byl Artuš počat, jak vyrůstal a jak se stal králem – což byl příběh inspirovaný Geoffreyem z Monmouthu a Robertem Wacem. Boronův *Merlin* znamená vlastně vsazení artušovského příběhu do grálové historie a tím jeho jakési první posvěcení. Pro nás má smysl všimnout si jen pasáží souvisejících s Grálem. Paradoxní je v tomto ohledu vztah Merlina ke Grálu, a to nejen proto, že se jedná o vztah původně pohanského kouzelníka ke svaté relikvii, nýbrž i kvůli Merlinově původu: je synem Satana, jenž ve snaze zplodit Antikrista znásilnil zbožnou pannu, ta však s Boží pomocí své dítě od Satanovy moci uchránila a chlapec Merlin, který se jí narodil, zdědil po svém otci znalost minulosti, ale Bůh jej vybavil rovněž schopností předpovídat budoucnost. Proto Merlin vypovídá o historii Svatého Grálu, zaznamenanou Robertem v *L'estoire* – možná že na údajnou „Knihu Grálu“, již měl sepsat Merlinův učeň Blažej, Robert de Boron odkazoval – a předpovídá slávu krále Artuše a jeho dvora. Uthera Merlin vybízí, aby založil Kulatý stůl, jenž by do třetice představoval stůl od Poslední večeře, i s prázdným místem, čekajícím na příchod vyvoleného rytíře – k tomu však mělo dojít až za vlády jeho syna Artuše. *Merlin* končí ve chvíli, kdy je Artuš korunován králem a kdy Merlin věští, že všechna zakletí Artušova království pominou a Artuš se stane římským císařem, až se objeví dokonalý rytíř, jenž naplní proroctví, obsadí prázdné místo, položí Králi Rybáři správné otázky, vyléčí ho a dosáhne Svatého Grálu.

Právě těmito skutky vrcholí poslední část Boronovy trilogie, jemu připisovaný *Perceval*. *Perceval* vychází z Chrétienova *Percevala* a také z *Druhého pokračování*, ale rozšiřuje je o nové epizody, jejichž hlavním protagonistou zůstává Perceval, a vypouští Gauvainovu linii příběhu. Je to tedy stále Perceval, komu připadá role vyvoleného rytíře z rodu Josefa Arimatejského a jenž ukončuje historii Svatého Grálu tím, že se stává jeho posledním strážcem a zároveň spasitelem Artušova království. Naplnění Božího poslání

⁴⁵⁷ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 248.

v podobě dosažení Grálu rytířem ze společenství Kulatého stolu znamená u Borona takřka posvěcení krále Artuše a jeho rytířů a vrcholný okamžik jeho vlády, za nějž do té doby platilo – v návaznosti na Geoffreyho z Monmouthu – Artušovo dobytí celé Evropy.⁴⁵⁸ Zbývá nicméně doplnit, že v Boronově *Percevalovi* je dokončen i samotný příběh o Artušovi a jeho království, započatý v *Merlinovi* – romance končí legendárním střetem mezi Artušem a jeho zrádným synem Mordredem, při němž se oba vzájemně zabijí a Artuš je přepraven na mýtický ostrov Avalon. Autorova inspirace *Románem o Brutovi* Roberta Wace je zjevná, příznačně však nechává kouzelníka Merlina, aby všechny přežil, zanechal o událostech svědectví a zemřel nakonec jako svatý muž ve svém úkrytu poblíž grálového hradu.

Konec grálové historie v podání Roberta de Boron se výrazně liší od závěru *Putování za Svatým Grálem* a ideologicky nekoresponduje s poselstvím cyklu *Lancelot-Grál* celkově, jenž jinak na Robertových romancích staví. Než se však plně zaměříme na cyklus *Lancelot-Grál*, zbývá uvést poslední romanci, která se Chrétienovým *Percevalem* inspirovala a s *Putováním* tvoří zajímavou paralelu. Jedná se o tajemný a zlověstný román *Perlesvaus*. Dílo vzniklo někdy kolem první čtvrtiny 13. století a není jisté, zda před *Putováním* nebo po *Putování*. Kompletně se dochovalo ve třech rukopisech, z nichž jeden obsahuje věnování významnému vlámskému politickému činiteli a křižákovi, Jeanovi de Nesle.⁴⁵⁹ Ze všech grálových romancí adresovaných křižákům je právě *Perlesvaus* nejvíce prodchnut křižáckou mentalitou, duchem válečného křesťanství a s ním spojenou krutou, archaickou imaginativností, velmi bizarní a plnou symbolických významů.⁴⁶⁰ Už v prologu je jasně naznačeno, o čem romance pojednává – „o svaté nádobě nazývané Grál, do níž byla zachycena drahocenná krev Spasitele v den, kdy byl ukřižován, aby vykoupil lidstvo a uchránil ho od Pekla“⁴⁶¹ – a podobně pateticky je zde veleben Zákony, který Ježíš obnovil a jenž je třeba následovat. Hlavní symbolické vyznění *Perlesvause* tak není těžké rozklíčovat: jedná se o souboj mezi Novým a Starým zákonem, mezi křesťanstvím a pohanstvím, mezi Bohem a pekelnými silami, kde Artušovi rytíři stojí na straně Nového zákona a prostřednictvím Grálu usilují o spásu světa.⁴⁶² A ten je třeba spasit, protože příběh *Perlesvause* začíná v bodě, kdy Perceval

⁴⁵⁸ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 205.

⁴⁵⁹ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 46.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 52.

⁴⁶¹ *The High History of the Holy Grail*. EVANS, Sebastian (ed.), Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999, s. 11.

⁴⁶² KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 207.

poprvé selže u grálové zkoušky, což uvrhne svět do chaosu a ovládnou ho temné síly – proto také Percevalovo jméno podřízeno účelové etymologii *Perd-les-vaus* (starofrancouzské slovo *perdre* znamená „ztratit“).⁴⁶³ Dobře promyšlený a dramatický děj je rozložen do čtyř vzájemně se prolínajících linií, sledujících osudy Percevala, Gauvaina, Lancelota a samotného Artuše, snažících se nalézt Grál – už zařazením krále Artuše mezi aktivní hrdiny je romance výjimečná. Dobrodružství, kterými jednotlivé postavy procházejí, jsou nabitá symboly a mnohdy přímo ztřeštěná, plná absurdních kontrastů, zajišťujících vyniknutí krásy a svatosti uprostřed hnusu a hříšnosti (podle některých badatelů je pitoreskní symbolika v *Perlesvausovi* výsledkem autorova duševního vyšínutí).⁴⁶⁴ Důležitou roli zde hrají sny, vize a vnitřní hlasy.⁴⁶⁵ Gauvain Grálu nedosahuje proto, že Králi Rybáři nepoloží správné otázky; Lancelot Grál ani nespatrií, a to kvůli tomu, že zhřešil s královnou Guenevrou, ta však v průběhu romance umírá. Zcela neočekávaně umírá i Král Rybář a grálový hrad obsazuje démonická figura, bratr Krále Rybáře, král z hradu Mortal, přičemž Grál mizí. Je na Percevalovi, aby porazil – a zabil – všechny nepřátele Nového zákona a grálový hrad osvobodil. Když se mu to nakonec podaří, Svatý Grál se znovu objevuje a Artušovo království je spaseno. Perceval nakonec vítězí nad samotným Satanem a odplouvá neznámo kam.

Celý příběh představuje zcela zjevně alegorii boje církve proti všem nekřesťanským živlům, pokud ne samotnou alegorii budoucího vítězství Krista nad Satanem, a obsahuje spoustu biblických, ale i antických a keltských reminiscencí a odkazů na jiné artušovské romance, což svědčí o širokém literárním přehledu autora.⁴⁶⁶ Autor – možná benediktinský mnich (což by vysvětlovalo důraz na asketičnost rytířů) – měl jistě vazby na anglické opatství Glastonbury, jež bylo kvůli své poloze uprostřed močálů považováno za mýtický Avalon⁴⁶⁷ a o němž se tradovalo, že ho založil sám Josef Arimatejský.⁴⁶⁸ Na spojitost s Glastonbury ukazuje závěr romance, kde autor sděluje, že čerpal z jakéhosi latinského rukopisu, nalezeného na ostrově Avalon, jenž anděl nadiktoval Josephovi, zřejmě synovi Josefa Arimatejského.⁴⁶⁹

Z vývoje, který jsme se zde pokusili v hrubých rysech shrnout, vyplývá, že romance inspirované Chrétienovým *Percevaalem*, až na výjimky, usilovaly o hlubší

⁴⁶³ TAYLOR, J. H., *The thirteenth-century Arthur*, s. 57.

⁴⁶⁴ LOOMIS, R. S., *Grál*, s. 87.

⁴⁶⁵ PICKENS, R. T. – BUSBY, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Perceval and the Grail*, s. 261.

⁴⁶⁶ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 397.

⁴⁶⁷ Roku 1190 zde byl dokonce ohlášeno objevení hrobky krále Artuše a jeho manželky Guenevry.

⁴⁶⁸ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 206.

⁴⁶⁹ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 396.

integraci grálové látky do artušovského světa, o její zasazení přímo do dějin Artušova království, čímž legenda spěla k cyklizaci. Všechna vyjmenovaná díla spojovala vazba k feudálnímu dvoru, jehož držitelé byli zpravidla významní křižáci, ve všech se tedy projevuje snaha autora-klerika oslavit rytířstvo, jež se vydalo na cestu spásy, jejímž prostředkem mělo být nalezení Svatého Grálu. Svatý Grál lze tak podle některých výkladů číst přímo jako symbol mystického cíle křížových výprav, dosažení toho, co „Bůh chce“ – což vlastně zůstávalo nejasné, stejně jako Grál, i přes racionální historický rámec, který mu Robert de Boron vytvořil, zůstával tajemným.⁴⁷⁰ Dosud všechny vyličené romance provázel optimistický pohled na rytířstvo a jeho schopnost spasit se vlastními silami, charakterizovaný konečnou spásou Artušova království – vedly tedy spíše k jakési sakralizaci rytířstva, a to i přes zřetelné moralizující tendence, než že by ho upozorňovaly na jeho hříšnost a předurčenost k zatracení a snažily se ho podřídit učení církve. A právě v tomto ohledu se bude od zbytku romancí nejvíce lišit *Putování za Svatým Grálem*.

4.2 Cyklus *Lancelot-Grál*

Tendence slučovat jednotlivé artušovské příběhy do logického celku, patrné v nově vznikajících artušovských romancích, vyvrcholily v monumentální *summě* artušovské legendy, cyklu *Lancelot-Grál*. Jedná se o soubor pěti obsáhlých romancí, *Joseph d'Arimathie* či také *L'estoire du Graal*, *Merlin* a jeho *Suite*, *Lancelot*, *La Queste del Saint Graal* a *Le mort le Roi Arthur*, jež souvisle vyprávějí dva vzájemně provázané příběhy, historii Svatého Grálu a krále Artuše a jeho rytířů. Ústřední postavou celého cyklu je přitom Lancelot, neboť jeho osud, nikoliv nepodobný osudu klasického tragického hrdiny, je na pozadí zmiňovaných témat sledován, on je hybatelem děje a s ním především se může divák ztotožnit.

Je s podivem, že takový literární kolos, obsahující přibližně 5000 stran standardního tisku,⁴⁷¹ zůstává koherentní a udržuje si logickou návaznost, ba dokonce že jeho jednotlivé části na sebe vzájemně odkazují a vnitřně spolu korespondují. Udivuje to o to více, že vznikal postupně, v nejšířším odhadu v letech 1215–1245,⁴⁷² a navzdory tomu, že plyne chronologicky, jeho části chronologicky vytvářeny nebyly. Vedle procesu vzniku cyklu bylo kriticky zkoumáno i jeho autorství, o němž se v samotném cyklu mlčí.

⁴⁷⁰ RAMM, B., *A Discourse for the Holy Grail in Old French Romance*, s. 4.

⁴⁷¹ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 416.

⁴⁷² Tamtéž, s. 415.

Několik rukopisů připisuje dílo významnému úředníkovi na dvoře Jindřicha II. Plantageneta, Walteru Mapovi, ten však zemřel již roku 1209,⁴⁷³ a jako autor byt' jen jediné části cyklu tak nepřipadá v úvahu,⁴⁷⁴ navíc se dospělo k závěru, že dílo vzniklo pravděpodobně v oblasti Champagne.⁴⁷⁵ Vzhledem k obsáhlosti cyklu i jeho různým stylistickým a místy i ideologickým odchylkám se rovněž upustilo od teze, že celý cyklus sepsala jediná osoba. Jako nejakceptovatelnější se dodnes jeví názor Jeana Frappiera, že tři hlavní části cyklu, *Lancelota*, *Putování* a *Artušovu smrt*, naplánoval jakýsi „architekt“,⁴⁷⁶ pravděpodobně s vazbami na cisterciácké prostředí, neboť je spojuje společná ideologie, a že zbylé dvě romance, tvořící „prequel“ k jádru sledovaného příběhu, *Estoire* a *Merlin*, byly k cyklu připojeny později.⁴⁷⁷ Za nejstarší část, která je zároveň nejobjemnější, se přitom považuje *Lancelot*, protože se dochoval i v necyklické verzi, jež končí jinak než jeho cyklická varianta a pochází z let 1215-1225.⁴⁷⁸ Jako další část, pravděpodobně reakční, vzniklo mezi lety 1225 – 1230 *Putování*, následované *Artušovou smrtí*; až poté, ve 30. a 40. letech 13. století, byl příběh doplněn o *Estoire* a *Merlina*.⁴⁷⁹

Cyklus se vyznačuje neobyčejnou literární vyspělostí: jeho autoři dokázali citlivě pracovat s jednotlivými motivy, stále se opakujícími,⁴⁸⁰ a jejich vzájemnou provázaností a mnohovýznamovostí, jíž využívali. Jako téměř moderní se jeví psychologie postav, velmi individualizovaných, ve srovnání s průměrnými středověkými romancemi neuvěřitelně plastických. O kvalitě cyklu jistě svědčí i fakt, že se dochoval asi ve stovce rukopisů, což znamená, že byl středověkým „bestsellerem“.⁴⁸¹ Jeho popularitě mezi

⁴⁷³ LACY, N. J., *The evolution and legacy of French prose romance*, s. 170.

⁴⁷⁴ R. Kaeuper dodává, že Walter Map nadto „nenáviděl cisterciáky“ a že to, že mu dílo bylo připsáno, svědčí buď o ignoranci skutečných autorů, anebo o jejich záměru donutit ho „obracet se v hrobě“. Viz KAEUPER, Richard W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 254.

⁴⁷⁵ PRATT, Karen, *The Cistercians and the Queste del Saint Graal*. *Reading Medieval Studies*, roč. 21, 1995, s. 70.

⁴⁷⁶ FRAPPIER, Jean, *Étude sur La Mort roi Artu*. Genève: Droz, 1972, s. 139.

⁴⁷⁷ FRAPPIER, Jean, *The Vulgate Cycle*. In: LOOMIS, Roger Sherman (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History*. Oxford: Oxford University Press, 1959, s. 295.

⁴⁷⁸ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 413.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 415.

⁴⁸⁰ Opakování středověkého čtenáře upozorňovalo na přítomnost Božího záměru, odpovídalo představě o neustálé renešanci Božího plánu, vycházející z novoplatonismu. Viz BURNS, Jane E., *Arthurian Fictions: Rereading the Vulgate Cycle*. Miami: Ohio State University Press, 1985, s. 2–3.

⁴⁸¹ KENNEDY, Elspeth (ed.) – SZKILNIK, Michelle – PICKENS, Rupert T. – PRATT, Karen – WILLIAMS, Andrea M. L., *Lancelot with and Without the Grail: Lancelot du Lac and the Vulgate Cycle*. In: BURGESS, Glyn S. – PRATT, Karen (eds.), *The Arthur of the French: The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2006, s. 274.

laickou aristokracií zjevně nepřekážel ani výrazně didaktický tón *Queste*, poukazující na nutnost mravní obrody rytířstva – k recepci *Queste* se ještě dostaneme.

Bezprostřední pohnutkou k formování cyklu mohla být spontánní potřeba „architekta“ „umravnit“ veřejnou poptávku po artušovských příbězích, z nichž jasně nejoblíbenější byl příběh o Lancelotovi a jeho lásce ke královně Guenevře. Jakýsi svod dnes většinou již neznámých příběhů o Lancelotovi představovala ještě necyklická *Próza Lancelot*, vyprávějící o Lancelotově královském původu a dětství v kouzelném jezeře u Jezerní paní, jejíž řeč, poučující Lancelota o ctnostech a povinnostech rytíře, se stala slavným manifestem rytířské etiky; dílo dále popisuje Lancelotův příchod ke dvoru krále Artuše, jeho okamžité zamilování se do Guenevry a následná dobrodružství, mezi nimiž rozpoznáváme i ta, jež byla inspirována Chrétienovým *Lancelotem*. Příběh v zásadě sleduje dvě témata, obvyklá v rytířských romancích 12. století, a to hledání vlastní identity a kurtoazní lásku.⁴⁸² Hledání vlastní identity zvláště koresponduje s Chrétienovým *Percevaem*, zde je však jeho cílem světská sláva a reputace.⁴⁸³ Necyklický *Lancelot* ani v nejmenším nenaznačuje, že by pouto mezi Lancelotem a Guenevrou mělo být hříšné, naopak, jejich láska je prezentována jako ctnost zušlechťující, jež z Lancelota činí nejlepšího rytíře a motivuje ho k dobrým skutkům.⁴⁸⁴ Právě to mohlo být trnem v oku „architekta“, zjevně to se rozhodl změnit – a to skrze propojení látky o Lancelotovi s legendou o Svatém Grálu.

Proto je legenda v cyklu uchopena netradičně. Jejím hlavním cílem je totiž zastínit příběh pozemské lásky příběhem o mystické lásce k Bohu a jeho hledání. Vychází jistě ze svých starších verzí, zejména z Roberta de Boron, ale představuje nového grálového hrdinu, dokonalejšího než Perceval a – co především – než Lancelot: je jím Lancelotův syn Galád. Okolnostem zrodu této postavy, v doslovném i přeneseném smyslu, se budeme věnovat zvlášť; na tomto místě jen zmíníme, že pozměněný závěr *Lancelota*, tedy jeho cyklická verze, se zabývá událostmi vedoucími k početí tohoto bezchybného rytíře a celkově připravuje půdu pro napojení nejspirituálnější části cyklu, *Putování za Svatým Grálem*. Zde se, jak uvidíme, uskutečňuje záměr ukázat rytířstvu cestu ke spáse, a to formou jakýchsi *exempel*, epizodických dobrodružství s alegorickými významy. Na

⁴⁸² Tamtéž, s. 295–296.

⁴⁸³ Tamtéž, s. 296.

⁴⁸⁴ KENNEDY, Elspeth, The Making of the Cycle. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 17.

pozadí dosažení Grálu Galádem prochází Lancelot vnitřní krizí, uvědomuje si své hříchy a podstupuje pokání.

Zajímavé místo v rámci cyklu zaujímá následující a poslední část, *Artušova smrt*. Mystická atmosféra *Putování* mizí a příběh se navrácí do reality artušovského dvora, přesto však s jednou výraznou změnou: Artušova říše začíná být vnímána jako zkažená, předurčená k zániku. Rytíře Kulatého stolu, kterým se nepodařilo Grálu dosáhnout, počíná stíhat neštěstí. Lancelot opět sklouzává ke starému hříchu, ale vlivem událostí, zahrnujících i následky Guenevřiny žárlivosti, je jeho vztah s Guenevrou prozrazen; nechtěně pak při záchraně Guenevry zabijí Gauvainovy bratry, což zapříčiní společné nepřátelství krále Artuše a Gauvaina vůči Lancelotovi, jež přeroste v občanskou válku. Do toho je Artušovo království napadeno Římany a Artuš jim musí vzdorovat, přičemž ustanovuje regentem svého údajného synovce, ve skutečnosti syna zplozeného v incestu s jednou ze svých sester, Mordreda. Ten ho, jak známo, zradí a utkává se nakonec s Artušem v bitvě u Camlannu blízko Salisbury, kde se oba dva vzájemně zabijí; se smrtí většiny Artušových rytířů končí i příběh jeho království.

Jediní, kdo Artušovu smrt přežijí, jsou paradoxně Lancelot a Guenevra a také jeden z grálových rytířů, Lancelotův bratranec Bohort. Všichni stráví zbytek života v ústraní, Lancelot a Bohort jako poustevníci, Guenevra v klášteře. Lancelotovi, jenž prochází největšími vnitřními proměnami a postupně se obnovuje jeho morální kredit, se před smrtí dostává milosti a je vzat do nebe.⁴⁸⁵ *Artušova smrt* je příběhem o lidské hříšnosti a nešťastné náhodě, jež je zde chápána ve starém, klasickém smyslu jako točící se kolo Fortuny.⁴⁸⁶ Samotný Artuš se v něm jeví jako tragická oběť, semletá vírem událostí pramenících z pochybení svých rytířů, především svého nejlepšího rytíře Lancelota. Ve skutečnosti i on dotváří obraz pokleslosti svého království, a to hlavně kvůli svému hříchu v podobě incestu s vlastní sestrou. Ačkoliv se zde popisuje rozklad Artušovy říše v důsledku nemorálnosti jejích rytířů, což jistě koresponduje s původní ideou pomyslného „architekta“, autor *Artušovy smrti*, dozajista jiný než autor *Queste*, se neuchyluje k prvoplánovému odsouzení všech světských rytířů, nýbrž naopak velmi obratně lavíruje mezi jednotlivými charaktery a zkoumá u každého zvlášť míru podílu na všeobecné tragédii, takže z postav činí skutečné lidské bytosti, zmítané vnitřními dilematy a budící v konečném důsledku soucit. Právě tato část představuje vrchol

⁴⁸⁵ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 210.

⁴⁸⁶ LACY, Norris J., *The Sense of an Ending: La Mort le Roi Artu*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 119.

humanismu v cyklu *Lancelot-Grál* a z pohledu moderních kritérií i vrchol literární, neboť nejlépe pracuje se čtenářem, s ironií a stupňováním tragiky a fatality celého příběhu.⁴⁸⁷

Proces cyklizace charakterizují dvě výrazné tendence, objevující se v průběhu vznikání jednotlivých částí cyklu *Lancelot-Grál*: jednak opakování a rozšiřování již uvedených motivů a jednak jejich reinterpretace. Patrné je to i na naposledy přidaných částech, *Estoire* a *Merlinovi*, jež ve velké míře rozvádějí zmínky ve vztahu k minulosti Artušova království nebo k historii Grálu uvedené v *Lancelotovi* nebo v *Putování*, k největšímu posunu ve významech však došlo v případě *Lancelota*, a to právě s ohledem na jeho propojení s legendou o Svatém Grálu. Jak jsme již uvedli, kvůli vzájemné návaznosti musely být učiněny i poměrně výrazné změny v samotném ději *Lancelota*, a to hlavně v jeho závěru. Zajímavé však je, že po celou dobu necyklické verze *Lancelota* bylo na grálovou zkoušku odkazováno jako na něco, co již proběhlo, a kde tudíž figuroval jako hlavní hrdina Perceval.⁴⁸⁸ I tak se autoru cyklické verze *Lancelota* podařilo všechny možné kontradikce odstranit (až na jednu)⁴⁸⁹ a dát nové významy mnoha klíčovým situacím: například když Lancelot na náhrobní desce v pevnosti, kterou dobude, odkrývá své jméno, nesymbolizuje to pokrok na jeho cestě v hledání vlastní identity, nýbrž ztrátu a duchovní sestup, neboť se v tu chvíli vzdává svého pravého křestního jména „Galád“.⁴⁹⁰ Stejně tak první polibek Lancelota a Guenevry neznamena počátek Lancelotovy dokonalosti a jeho uvedení do role ochránce Artušova království, ale je naopak vnímán jako první krok k jeho pádu.⁴⁹¹ Všechny epizody v cyklu *Lancelot-Grál* mají tedy více významů, neboť jsou dokola připomínány a reinterpretovány; všechny interpretace jsou si přitom rovnocenné a záleží na stádiu cyklu či preferencích čtenáře, jaký výklad zrovna upřednostní.⁴⁹²

Obecnou tendencí cyklizace bylo rozšiřování rámce příběhů, tedy jejich ukotvování v komplexnějším artušovském časoprostoru, jak se v průběhu doby vyvinul a

⁴⁸⁷ KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 312.

⁴⁸⁸ KENNEDY, E., *The Making of the Cycle*, s. 14.

⁴⁸⁹ Nebyla odstraněna zmínka o „třetí nejhezčí dívce na světě“, Percevalově sestře, na kterého je odkazováno jako na grálového hrdinu. Viz tamtéž.

⁴⁹⁰ KENNEDY, Elspeth, *The Re-writing and Re-reading of a Text: the Evolution of the Prose Lancelot*. In: ADAMS, Alison – DIVERRES, Armel H. – STERN, Karen – VARTY, Kenneth (eds.), *The Changing Face of Arthurian Romance: Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Cambridge: D. S. Brewer, 1986, s. 4. Proč bylo křestní jméno Lancelota „Galahad“, necyklický *Lancelot* nevysvětluje.

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 6.

⁴⁹² KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 278.

jak na něj bylo v jednotlivých romancích odkazováno jako na cosi samozřejmého, s čím byl čtenář obeznámen.⁴⁹³ To nakonec způsobilo přidání i posledních, respektive prvních dvou částí cyklu *Lancelot-Grál*, *Estoire* a *Merlina*. Zatímco *Estorie*, týkající se biblické historie Grálu a jeho transferu z Východu na Západ, vycházela přirozeně z *Estorie* Roberta de Boron, *Merlin*, odvozený od Robertova *Merlina*, čerpal rovněž z *Dějin britských králů* Geoffreyho z Monmouthu a z *Románu o Brutovi* Roberta Wace a připravoval spojení příběhu s *Lancelotem*. Obě poslední části pomohly dotvořit fantastický pseudohistorický rámec artušovského království, nazývaného *Logres*,⁴⁹⁴ a příběhů do něj zasazených, tedy jeho místo v biblické historii, historii spásy, v procesu christianizace britských ostrovů a stěhování národů – na pozadí vlády římských císařů. Oba texty také nejvýstižněji vyjadřují snahu inkorporovat do cyklu co nejvíce artušovských postav a motivů, co jen bylo možné.⁴⁹⁵

Estoire, vycházející z Robertovy *Estoire*, byla od počátku plánovaná jako „prequel“, jako prehistorie Grálu, která je líčena ve shodě s Robertem; představuje však mnoho nových postav, míst i epizod, jejichž hlavním účelem mělo být „vysvětlení“ některých pasáží v *Queste*, jejich cyklické ukotvení. Jako nejvýraznější se jeví přidání postavy Josefova syna Josepha, jehož samotný Kristus ustanovil prvním biskupem a jenž se stal představeným grálového společenství. Nové složité genealogie, vysvětlující Galádův původ, odrážejí snahu autora koncipovat cyklus ve stylu Bible. Autorovu troufalost potrhuje i jeho vyjádření v obsáhlém prologu, že vlastně jenom opisuje knihu, kterou mu Kristus věnoval. *Estoire* lze vnímat jako jakýsi Starý zákon cyklu *Lancelot-Grail*, v němž *Putování* představuje Nový zákon.⁴⁹⁶ Je plná nejrůznějších příběhů, v nichž Bůh aktivně vystupuje po starozákonním způsobu jako nelítostný a trestající.⁴⁹⁷ Jejich předmětem je většinou konverze, zpravidla většího počtu osob, následující po kázání hlavních představitelů. To mohlo odrážet dobové christianizační snahy františkánů, a zvláště misi svatého Františka za sultánem al-Kamilem v roce 1219.⁴⁹⁸ Spiritualita *Estoire* je tak oproti *Queste* rozdílná, neboť v *Queste* je naopak kladen důraz na individuální,

⁴⁹³ KENNEDY, E., *The Making of the Cycle*, s. 16.

⁴⁹⁴ *Logres* byl velšský název pro Anglii. LACY, N. J., *The evolution and legacy of French prose romance*, s. 61.

⁴⁹⁵ KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 277.

⁴⁹⁶ BARBER, Richard, *Chivalry, Cistercianism and the Grail*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 11.

⁴⁹⁷ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 430.

⁴⁹⁸ KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 282.

vnitřní konverzi, což svědčí o silnějším vlivu dobové mystiky. *Estoire* je rovněž textem o poznání militantnějším než *Queste*, a koresponduje tak s atmosférou romance *Perlesvaus*, s níž sdílí i pitoreskní představivost a bohatost na zázraky, jež jsou zde nahlížené očima jednotlivých postav.⁴⁹⁹

Merlin je naproti tomu částí nejracionálnější, tvořící doslova most mezi grálovou prehistorií a příběhem Lancelota, jenž bylo třeba pokřesťanit. Jedná se o ryze pseudohistorické dílo, popisující na základě Roberta de Boron, ale i Geoffreyho z Monmouthu a Roberta Wace a jiných pramenů Artušův příběh ve stylu staré rytířské epiky, jeho cestu ke královskému titulu, vítězství nad nepřáteli a boje se Sasy, svatbu s Guenevrou a ustanovení společenství rytířů Kulatého stolu. Právě v době nastoleného dvacetiletého míru se měly odehrávat všechny příběhy artušovských rytířů, ať už cyklické nebo externí, a právě účast na nejruznějších dobrodružstvích tvořila poslání artušovských rytířů (hledání Grálu lze vnímat jako jejich velkolepé završení).⁵⁰⁰ Na legendu o Svatém Grálu *Merlin* odkazuje na několika místech, o samotném Grálu se však zmiňuje pouze jednou a zajímavé je, že poněkud nepřesně, což svědčí o tom, že podstata Grálu ani v samotném cyklu nebyla úplně vyjasněná.⁵⁰¹ Z Boronova *Merlina* čerpá bezprostředně jen první část cyklického *Merlina*, druhou tvoří připsané pokračování *Merlina*, takzvaná *Suite*. V ní samotná postava Merlina ustupuje do pozadí,⁵⁰² přestává být *deus ex machina* artušovského světa a zaznamenatelem událostí – jednotliví rytíři budou nyní hlásit svá dobrodružství u dvora, kde je teprve zapíšíou již řádní muži církve, dvorští klerici. Ve stejnou chvíli se mění i sám Artuš a přebírá roli pasivního krále – nastává příchod kurtoazie, jejíž hodnoty ztělesňuje zvláště rytíř Gauvain.⁵⁰³ Nastolením dvacetiletého míru se *Merlin* rovněž rozchází s příběhem Geoffreyho z Monmouthu a Roberta Wace, na který bude zpětně navázáno až v *Artušově smrti*. Nejvýznamnějším příspěvkem k příběhu, s kořeny v neznámé tradici, jsou v *Suite* popsány události předcházející Lancelotově narození – v nich se bezprostředně v *Lancelotovi* pokračuje.

Cyklus *Lancelot-Grál* představuje vyvrcholení dosavadní prozaické literární tradice vůbec, ambiciózní gotickou *summu*, obratně propojující všechny známé

⁴⁹⁹ CHASE, Carol J., *The Gateway to the Lancelot-Grail Cycle: L'Estoire del Saint Graal*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 67.

⁵⁰⁰ BAUMGARTNER, Emmanuèle, *The Queste del saint Graal: from semblance to veraie semblance*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 108.

⁵⁰¹ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 72.

⁵⁰² Je uvězněná čarodějnicí Viviane, již z lásky naučil svá kouzla a o níž se později dozvídáme, že je i Jezerní paní, která vychovávala Lancelota.

⁵⁰³ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 437.

artušovské materiály po stránce narativní i filosofické. S ohledem na ideologicky poměrně jednoznačnou funkci grálové legendy uvnitř cyklu můžeme hovořit o klíčové tématu střetu mezi světskými a duchovními hodnotami, mezi „hříchem“ a „čistotou“ a případně mezi „světským“ a „nebeským“ rytířstvem.⁵⁰⁴ Cyklus nabízí polemiku se „starými“ principy kurtoazní lásky, jež je třeba opustit, a „novou“ asketickou zbožností, odrážející, jak si ještě přiblížíme, dobovou církevní doktrínu. Především se však jedná o monumentální a dojemný příběh Lancelotova života: Lancelot-rytíř, jehož postavení se dramaticky mění v závislosti na událostech, je hlavně člověkem-hříšníkem, jenž prochází mohutnou vnitřní konverzí, postavou sice fiktivní, ale značně realistickou. Samotná technika narace zůstává v jednotlivých částech cyklu věrná klasické středověké metodě, nazvané francouzským literárním historikem F. Lotem jako *entrelacement*.⁵⁰⁵ jedná se o střídání různých epizod, sledujících několik postav zároveň. Na rozdíl od některých starších romancí je však vyprávění cyklu do vysoké míry kontrolované, příběhy spolu vnitřně souvisí a jsou hierarchicky odstupňované – přední jsou vždy ty, které souvisí s Lancelotem, jehož příběh v sobě také jako jediný neobsahuje žádné mezery.⁵⁰⁶ Struktura díla tedy připomíná strom, kde kmen tvoří příběh Svatého Grálu a s ním spojený Lancelotův příběh a z kmenu vyrůstající větve a větévky představují příběhy ostatních rytířů.⁵⁰⁷ Dílo tak působí stejným dojmem jako středověká katedrála, neboť, slovy F. Lota, se v něm „každý detail, dokonce i ten nejpodružnější, nachází tam, kde je jeho místo.“⁵⁰⁸

4.3 Putování za Svatým Grálem a jeho autorství

Cyklus *Lancelot-Grál* aspiruje na to stát se stejným všeobjímajícím dílem jako například dobové světové kroniky – s nimi sdílí potřebu vylíčit sledovaný příběh od prapočátku a rozčlenit ho na určité vývojové stupně. Začíná, jak jsme již uvedli, biblickou *Estoire*, jež zde plní podobnou úlohu jako Starý zákon. Další fází cyklu se pak kvůli jeho propojení se světem rytířské literatury stává *Merlin*, zastupující dobu rytířských eposů,

⁵⁰⁴ V jedné části *Putování* je to tak přímo i deklarováno: „[...] na Hod svatodušní započali svěští rytíři a rytíři nebeští společný turnaj, to jest započali spolu Putování.“ *Putování za Svatým Grálem*. PELÁN, Jirí (ed.), Praha: Triáda, 2006, s. 147.

⁵⁰⁵ LOT, Ferdinand, *Étude sur le Lancelot en prose*. Paris: Champion, 1918, s. 65.

⁵⁰⁶ KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 298–299.

⁵⁰⁷ KELLY, Douglas, *Interlace and the Cyclic Imagination*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 58.

⁵⁰⁸ LOT, F., *Étude sur le Lancelot en prose*, s. 22.

plných neutuchajících bojů a válečného hrdinství. Následující nejrozlehlejší a klíčová pasáž, *Lancelot*, představuje rytířstvo plně podřízené pravidlům kurtoazie. *Putování*, jakýsi Nový zákon cyklu, dokazuje, že starý systém hodnot už nestačí a že je nutno odevzdat se novým, spirituálním hodnotám „nebeského rytířstva“. *Artušova smrt* znamená jakousi Apokalypsu cyklu, kterou přestojí jen ti, kteří se novému systému hodnot dokázali přizpůsobit.

Přechody mezi jednotlivými částmi cyklu jsou přitom pečlivě připravovány, aby působily co nejvíce plynule a přirozeně. Nejvýrazněji je ohlašován přechod ke kurtoazním hodnotám na konci *Merlina* a zcela evidentní jsou náznaky jejich krize na konci *Lancelota*. Právě postupnými změnami, směřujícími *Lancelota* ke *Queste* a nastolujícímu radikální proměně jeho atmosféry, se nyní budeme zabývat.

Po celou dobu děje *Lancelota* Lancelotovi jeho láska ke královně Guenevře přináší jen štěstí. Je také neochvějně přesvědčen o čistotě svého citu a o tom, že koná dobro. Díky jeho udatnosti je Artušovo království chráněno, vládne v něm mír. Že je jeho láska ke Guenevře ve skutečnosti podvrtným prvkem, si Lancelot neuvědomuje – v tom spočívá jeho tragika.⁵⁰⁹ Je slepě oddán kurtoazním pravidlům, je jejich ideálním služebníkem. Poprvé na Lancelotův osudný omyl upozorní Lancelotovo druhé dobrodružství na hřbitově, kde slyší hlas vycházející z hořícího hrobu – je to hlas zatracence z *Estoire*, Simeona, jehož Grál nepřijme mezi své – a oznamující mu, že jeho hrob může otevřít a plamen uhasit jen dokonale čistý rytíř, jenž přivede ke konci všechna dobrodružství v Artušově království. Je zde tak předpovídán příchod Galádův. V posledních epizodách *Lancelota* je rovnováha na Artušově dvoře stále křehčí – postavy stíhá neštěstí, Lancelota začíná jeho věrnost kurtoazní doktríně zrazovat a stejně jako Guenevra dospívá k pochybám ohledně správnosti svého jednání. Mezitím dochází k uvedení dvou grálových hrdinů – Lancelotova zbožného bratrance Bohorta a prostého Percevala: spolu s Galádem budou představovat různé typy charakterů, jež každý vlastní cestou mohou dosáhnout osvícení.⁵¹⁰

Klíčovými epizodami z hlediska návaznosti na *Queste* jsou však návštěvy jednotlivých rytířů na grálovém hradě Corbeniku, při nichž dojde i ke zplození Galáda. Postupně sem během svých dobrodružství zavítají Gauvain, Lancelot a Bohort. Návštěvy

⁵⁰⁹ KELLY, D., *Interlace and the Cyclic Imagination*, s. 62.

⁵¹⁰ FRAPPIER, J., *The Vulgate Cycle*, s. 305.

jsou chronologicky odstupňované podle duchovní dokonalosti rytířů.⁵¹¹ Gauvainova návštěva je katastrofální: jednak se mu nepodaří zcelit meč (zde se ozývá motiv z *Prvního a Druhého pokračování*), nyní spjatý se životem Josefa Arimatejského, ale neobstojí ani v jiných, fantastických zkouškách, doprovázejících jeho příchod na Corbenik. Přesto se nakonec dostane až do síně krále Pellese – krále z rodu Králů Rybářů, odvozujících svůj původ od Josefova švagra Brona – a je svědkem grálového procesí. Více než samotným Grálem je však zaujat krásnou dívkou, Pellesovou dcerou Amitou,⁵¹² jež Grál nese – a kvůli tomu jako jediný ze všech účastníků hostiny není Grálem obsloužen. V důsledku své netečnosti vůči spiritualitě Grálu je z Corbeniku násilně a potupně vypuzen a poustevník, předzvěst všudypřítomných vysvětlujících poustevníků v *Queste*, mu poté objasňuje, že Grál představuje nádobu, do níž byla nachytána Ježíšova krev, a sytí – jak v doslovném, tak v přeneseném smyslu – pouze ty, kdo jsou toho hodni.

Tím je naznačeno, že rytíř starých pořádků, byť dokonale dvorný, v grálové zkoušce uspět nemůže. Lancelotova návštěva Corbeniku má už jiný smysl. Podaří se mu sice obstat ve zkouškách, v nichž Gauvain selhal, čímž potvrdí svoji duchovní superioritu nad Gauvainem, účel jeho návštěvy však spočívá v něčem jiném: z popudu Pellese je očarován kouzelným lektvarem, aby si myslel, že Amita je ve skutečnosti Guenevra, a ulehne s ní – tak je počat Galád. Jedná se o akt plný paradoxů, neboť nejdokonalejší rytíř světa je tím zplozen v hříšném, cizoložném spojení, zprostředkovaném navíc pohanskou magií. J. Frappier poznamenává, že postavení, do něž tato epizoda krále Pellese klade, je trapné až burleskní,⁵¹³ ale že se tu vlastně jen opakuje motiv, jenž je v celém cyklu běžný. Sám král Artuš je počat v podobném magickém aktu, Lancelotův otec, král Ban, tímto způsobem přivádí na svět jednoho z velkých hrdinů cyklu, rytíře Hectora, a dokonce i jinak morálně bezúhonný Bohort je sveden v důsledku požití lektvaru lásky a přichází tak o své panictví. Cíl, který touto znepokojující epizodou autor sledoval, byl ovšem jednoznačný – nejen, že nejdokonalejší „nebeský“ rytíř musel být zplozen nejdokonalejším „světským“ rytířem, což podtrhovalo kontinuitu mezi oběma typy a důležitost kladných rytířských vlastností, například statečnosti,⁵¹⁴ ale dochází zde také ke spojení dvou významných rodů, známých už z *Estoire*: po matce měl být Galád potomkem prvního Krále Rybáře Brona a jeho manželky Enygei, sestry Josefa

⁵¹¹ KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 303.

⁵¹² V jiných verzích nazývána Elaine.

⁵¹³ FRAPPIER, J., *The Vulgate Cycle*, s. 301.

⁵¹⁴ KAEUPER, R. W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, s. 255.

Arimatejského, skrze nějž měl být spřízněn i s králem Davidem a tím pádem i se samotným Kristem, a po otci potomkem významného Josefova společníka Nasciena, z jehož rodu Lancelot odvozoval svůj původ. Tím byla Galádově zplození alespoň v určitém smyslu dodána legitimita.⁵¹⁵

Když na Corbenik přijíždí Bohort, v grálovém průvodu už nefiguruje Amita, neboť přišla o své panenství. Za dva roky navštěvuje Bohort hrad znovu a vidí zde již malého Galáda – později je Galád dán na výchovu do ženského kláštera poblíž Kamelotu. Bohort úspěšně plní všechny zkoušky a spatřuje nezahalený Grál v plném jasu a spolu s ním i kopí, jímž byl probodnut Ježíšův bok. Je mu však řečeno, že není oním vyvoleným rytířem, jenž má dovést dobrodružství Grálu do konce. Od této chvíle se už jen vyčkává, až dospěje Galád.

Nový systém hodnot, jenž se od konce *Lancelota* prosazuje a který určuje pravidla *Queste*, tedy zcela evidentně staví do popředí všech ctností sexuální čistotu; jako další významné ctnosti se tu jeví pokora (*humilitas*) a láska (*caritas*). Nejhorší hříchy v *Queste* oproti tomu představují smilstvo (*luxuria*) a pýcha (*superbia*). Násilí jako takové zde zavrženo není,⁵¹⁶ protože to by odporovalo podstatě rytířského stavu, a ten jako celek, jak ještě zdůrazníme, *Queste* neztrácuje, neboť i přes svůj výrazný duchovní náboj zůstává především rytířskou romancí. Vyzdvihuje však uměřenost (*temperatia*), slitovnost nad nepřitelem.⁵¹⁷ Jasného odsouzení se v *Queste* dostává násilí vyvolaného touhou po slávě, zpupností, jež je typické pro staré „světské“ rytířstvo; tím a mnohým jiným, jak si ještě ukážeme, upozorňuje *Queste* na pravděpodobnou inspiraci učením svatého Bernarda. Ještě před samotným vyličením děje *Putování* se s ohledem na důležitost odsouzení Lancelotova cizoložného vztahu s Guenevrou pozastavme nad zdůrazňovaným významem sexuální čistoty. Podle její míry u jednotlivých postav je vlastně odstupňovaná i jejich duchovní dokonalost.⁵¹⁸ Úplnými panici jsou pouze Galád a Perceval – jen Galád však splňuje nejvyšší stupeň čistoty, *virginité*, neboť nikdy nezhrěšil ani myšlenkou; Perceval odpovídá stupni čistoty popisovanému jako *pucelage*, protože málem podlehne svodům ženy, jež je ve skutečnosti přestrojeným ďáblem.⁵¹⁹ Bohort je sice dokonale

⁵¹⁵ J. Pelán navíc dodává, že akt Galádova zplození lze přirovnat k prvotnímu hříchu coby nutnému předpokladu Kristova spasitelského díla. PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 476.

⁵¹⁶ KAEUPER, R. W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, s. 255.

⁵¹⁷ PELÁN, J., *Putování za příběhem o Svatém Grálu*, s. 473.

⁵¹⁸ LACY, N. J., *The evolution and legacy of French prose romance*, s. 171.

⁵¹⁹ O rozdílu mezi *virginité* a *pucelage* pojednává pasáž ve vloženém vyprávění legendy o Stromu života: „Vězte pak, že čistota a panenství není totéž, nýbrž že je velký rozdíl mezi jedním a druhým. Neboť panenství se se nikterak nemůže čistotě rovnat, a vyložím vám, proč. Panictví a panenství je ctnost, již mají všichni ti a ty, kdo nepoznali jed tělesného obcování. Čistota je však vyšší ctnost a mnohem cennější:

asketický, ale o své panictví, byť nevlastní vinou, již přišel. V hierarchii duchovní dokonalosti stojí těsně pod grálovými rytíři Lancelot, a to Lancelot-kajícník, živoucí důkaz Bernardovy teze, že spásy může člověk dojit „i bez panenství, nikoliv však bez pokory“.⁵²⁰ Proti nim je stavěna trojice rytířů, ztělesňující v *Queste* starý řád, a tedy i vrchol všeho zlého: Gauvain, Bohortův bratr Lyonel a Lancelotův nevlastní bratr Hector – ti nejsou ani sexuálně bezúhonní, ani nejsou ochotni podstoupit pokání.⁵²¹ Jestliže má tedy samotné *Putování* epizodický ráz, pak jedině proto, aby poukázalo na mravní rozdíly mezi jednotlivými postavami, vytvořilo mezi nimi nápadné kontrasty.⁵²²

Putování začíná magicky v den Letnic; velké církevní svátky mají v artušovských příbězích obvykle funkci dnů, kdy se všichni Artušovi rytíři sejdou u Kulatého stolu, zde však má – ostatně jako všechno v *Queste* – tento fakt symbolický význam: na den seslání Ducha svatého přichází na Artušův dvůr i Galád, dokonalý rytíř a – jak je v průběhu děje opakovaně zdůrazňováno – obraz samotného Krista. Je mu teprve šestnáct, protože je však vyvolený, může usednout k prázdnému místu u Kulatého stolu, reprezentujícímu Kristovo místo u stolu Poslední večeře a Josephovo místo u stolu Svatého Grálu, a vytáhnout meč z plujícího kamene, což se mělo podařit jen nejlepšímu rytíři na světě – tím se potvrzuje jeho superiorita nad Lancelotem.⁵²³ S příchodem Galáda se nad Kulatým stolem zjevuje rovněž Grál: „A když seděli všichni za stolem a všichni se utišili, zaslechli přicházet hromové dunění, tak mohutné a tak úžasné, že jim připadalo, jako by se měl palác zřítit. Tu pronikl dovnitř sluneční paprsek a tak zazářil, že v síni bylo rázem sedmkrát jasněji než předtím. A všichni přítomní jako by byli náhle osvíceni milostí Svatého Ducha [...]. A když takto hodný čas setrvali, neschopni slova, hledíce jeden na druhého jako nemá zvěř, vstoupil do síně Svatý Grál, zastřený bílým hedvábím; nikdo však neviděl toho, kdo by ho nesl. Vstoupil hlavními palácovými dveřmi, a jakmile vešel, palác zaplavily tak krásné vůně, jako by v něm někdo rozsypal veškeré pozemské koření.“⁵²⁴ Grál zprostředkovává rytířům lahodná jídla – opět se tak ohlašuje jeho sytící

neboť ji nikdo nemůže dosíci, ať muž, či žena, byla-li v něm byt' jen touha po tělesném obcování.“
Putování za Svatým Grálem, s. 216–217.

⁵²⁰ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Chvály panenské Matky*. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, s. 79.

⁵²¹ KELLY, D., *Interlace and the Cyclic Imagination*, s. 63.

⁵²² KENNEDY, E. (ed.) – SZKILNIK, M. – PICKENS, R. T. – PRATT, K. – WILLIAMS, A. M. L., *Lancelot with and Without the Grail*, s. 306.

⁵²³ Doslova je zde Lancelotovi řečeno: „Včera ráno jste byl nejlepším rytířem na světě; a kdo mluvil o Lancelotovi, nejlepším rytíři na světě, mluvil pravdu; neboť včera jste jím byl. Kdo by to však dnes opakoval, musel by být nazván lhářem; neboť je tu někdo lepší než vy [...]“ *Putování za Svatým Grálem*, s. 19.

⁵²⁴ Tamtéž, s. 21.

funkce, jejíž materiální projev, „vyčarování“ jídla, je však jen metaforou pro jeho schopnost ukojit hlad spirituální, po věcech duchovních:⁵²⁵ „*A Svatý Grál plul síni kolem křesel, z jedné i z druhé strany; a jak míjel stoly, objevoval se na nich před každým stolcem právě ten pokrm, jaký si kdo přál. A jakmile byli všichni do jednoho obslouženi, Svatý Grál naráz zmizel [...]*“⁵²⁶ Pravý význam Grálu rytíři samozřejmě nechápou, ale jsou jím fascinováni a vábeni a poté, co zmizí, se společně rozhodnou vydat se ho hledat. Artuš touto myšlenkou není nijak zvlášť nadšen, protože tuší, že se mu spousta rytířů nevrátí,⁵²⁷ ale nakonec povoluje sto padesáti rytířům, aby opustili dvůr a pokusili se Grál nalézt. Stejně zdráhavě propouští Lancelota i Guenevra. Příběh se nadále zaměřuje v první řadě na dobrodružství rytířů Galáda, Percevala, Bohorta, Lancelota a Gauvaina.

Dobrodružství, kterými rytíři procházejí, mají často formu zkoušky a pokaždé symbolizují cosi transcendentálního – obsahují druhý, skrytý význam, jenž bývá ve většině případů vysvětlen náhodným mužem církve, nejčastěji poustevníkem či mnichem, ale jindy si na něj rytíři a společně s nimi i čtenář musejí přijít sami. Takových nevyložených pasáží v průběhu děje přibývá a cesta ke Grálu se tak stává obtížnější a více závisí na samotných schopnostech účastníků, do jejichž role je stavěn i čtenář – v tom spočívá didaktický rozměr *Queste*.⁵²⁸ Povaha těchto dobrodružství má vždy prověřit rytířovu sílu a vůli setrvat ve víře, jeho schopnost porozumět a začlenit se do systému nové hermeneutiky, v rámci níž je nutné jednotlivé události chápat, přistoupit na pravidla, kterými je třeba se řídit, aby bylo vůbec možné dospět ke Grálu.⁵²⁹ Neboť jak praví jeden z mudrců hned na počátku: „[...] *toto Putování není poutí za světskými statky, avšak musí být hledáním velkých tajů a tajemství Ježíše Krista a věcí nejhloběji skrytých [...]*“⁵³⁰ a před tím ještě: „[...] *nikdo na něm nesmí vzít účast, aniž byl vyzpovídán a rozhřešen, neboť nikdo nesmí vejít v tak vznešenou službu, aniž byl zproštěn a očištěn ode všech nepravostí a ode všech smrtelných hříchů*.“⁵³¹ Jak již bylo naznačeno, novým pravidlům se nepřizpůsobí Gauvain ani drtivá většina ostatních artušovských rytířů, neschopných

⁵²⁵ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 103.

⁵²⁶ *Putování za Svatým Grálem*, s. 21–22.

⁵²⁷ Artuš naříká několikrát, stále ve stejném duchu: „[...] *žádný křesťanský král neměl tolik dobrých rytířů a tolik srdnatých mužů u svého stolu jako já dnešního dne; a až odjedou, víckrát se u mého stolu nesejdou, tak jako tomu bylo dnes; a to je to, co mne nejvíce rmoutí*.“ Tamtéž, s. 23–24.

⁵²⁸ WILLIAMS, Andrea M. L., *The Adventures of the Holy Grail: A Study of La Queste del Saint Graal*. Bern: Peter Lang, 2001, s. 169–185.

⁵²⁹ DE LOOZE, Laurence, A Story of Interpretations: The *Queste Del Saint Graal* as Metaliterature. In: MAHONEY, Dhira B. (ed.), *The Grail: A Casebook*. New York/London: Garland Publishing, Inc., 2000, s. 239.

⁵³⁰ *Putování za Svatým Grálem*, s. 25.

⁵³¹ Tamtéž. K významu zpovědi a pokání v příběhu se ještě vrátíme.

vzdát se kodexu starých rytířských ctností. Lancelot, jenž je po celý děj označován za velkého hříšníka, obstává díky své pokoře a úspěšně zkouškami procházejí pouze Galád, Perceval a Bohort.

Zatímco u Percevala a Bohorta lze pozorovat určitý vývoj, Galád je dokonalejší od samého začátku a působí proto spíše jako vzor, jako učitel, jakým byl samotný Kristus.⁵³² Jeho dobrodružství spočívají hlavně v plnění proroctví, která byla v průběhu cyklu a především v *Estoire* formulována, týkajících se různých postav, například již zmiňovaného Simeona, ale také Krále Mrzáka, odrazu chromého Krále Rybáře z Chrétienova *Percevala*, a dále různých předmětů, například štítu s krvavým křížem, Davidova meče či rozlomeného meče na Corbeniku. Epizoda s vyléčením chromého krále a jeho Pusté země, navíc v nejasném vztahu ke Králům Rybářům, je zde přítom vedlejší a nemá zdaleka tak klíčový význam jako ve starších verzích grálové legendy; v souvislosti s tím Emmanuèle Baumgartner upozorňuje, že významu pozbyla i stará grálová otázka „komu se Grálem posluhuje“, a namísto toho je nyní nutné ptát se, co Grál ve skutečnosti znamená, co symbolizuje.⁵³³

Perceval a Bohort působí vedle Galáda mnohem více jako reálné lidské bytosti. Perceval musí v první řadě odolávat ďábelským pokušením, nejdříve v podobě černého koně, na němž je unášen vstříc divoké řece; záhubě v ní unikne jen díky tomu, že se přežehná křížem, což kůň-ďábel nesnese a Percevala shodí. Když se pak Perceval ocitá na pustém ostrově, doráží na něj ďábel v podobě svůdné ženy, jejímuž kouzlu Perceval málem podlehne, ale na poslední chvíli se vzpamatuje pohledem na kříž vyrytý na hrušce svého meče, dívka-ďábel se rozplyne a Perceval se potrestá zabodnutím meče do stehna. Bohort je rovněž konfrontován s ďáblem, a to v ještě zákeřnější podobě. Nejdříve je vystaven dilematu, pohybujícímu se na úrovni skutečně lidské a rytířské problematiky – musí se rozhodnout, zda zachrání svého bratra Lyonela, napadeného dvěma rytíři, nebo dívku unášenou jakýmsi jiným rytířem s úmyslem ji znásilnit. Vybere si záchranu dívky, avšak falešný kněz ho poté přesvědčí, že si vybral špatně a že jeho bratra mezitím zabili. Následně ho dovede do věže, kde jsou krásné panny, jež po Bohortovi chtějí lásku, a vyhrožují mu, že pokud jim nevyhoví, skočí z hradeb dolů – ďábel tak prokazuje, že umí manipulovat s city; Bohort však nátlak vydrží a kněz, dívky i věž se rozplynou. Posléze je Bohortovi potvrzeno, že v případě dilematu zvolil skutečně správné řešení – o tom, že

⁵³² BARBER, R., *Chivalry, Cistercianism and the Grail*, s. 9.

⁵³³ BAUMGARTNER, Emmanuèle, *L'Arbre et le pain: essai sur La Queste del Saint Graal*. Paris: CDU SEDES, 1981, s. 7, 154.

Lyonel za záchranu nestál, svědčí to, že se cítí být uražený a prahne po pomstě a vyzve bratra na souboj. Popis jejich střetu překvapuje svou brutalitou a agresivitou ze strany Lyonela, který neváhá zabít ani poustevníka, jenž se pokusí Bohorta bránit, a dalšího rytíře, který se Bohorta zastává; zásahem Božím však nakonec Bohort vítězí, ale nechává bratra žít.

Percevala tedy charakterizuje neotřesitelná, až naivní víra, Bohorta snaha a vytrvalost, doprovázená hlubokým niterným přesvědčením; Galád je dokonalý ze své podstaty a je k nalezení Grálu předurčen. Všechny tři rytíře pak spojuje to, že naplňují ideály *milites Christi*: vyhýbají se všudypřítomným úkladům ďábla, jenž „vede ve dne v noci nelítostný boj [...] neboť není hodiny, aby nečíhal na rytíře Ježíše Krista“,⁵³⁴ slouží Kristu jako nejvyššímu pánu, jsou poslušni církve a bojují s jejími nepřáteli. Vyloženě křižácký duch ovšem vyzařuje pouze z jedné pasáže, a to z jejich dobrodružství na hradě Carcelois: trojice rytířů hrad zcela vyvraždí, pročez zpytuje své svědomí, avšak předstoupí před ně muž v kněžském rouše a oznámí jim, že „vykonali ten nejlepší čin, jakého se kdy rytíři zhostili“, neboť „na světě není nikoho, kdo by tak nenáviděl Našeho Pána, jako tři bratři, kteří drželi tento hrad. A z toho velkého bídáctví se ti tři tak zvrhli, že byli horší než Saracéni, a nečinili nic, co by nebylo proti Bohu a proti svaté Církvi. [...] Pokání tu není na místě [...]. Nebyli to křesťané, ale největší bezbožníci, jaké jsem kdy viděl.“⁵³⁵ Zajímavá je jistě podobnost, již tato pasáž vykazuje s výroky papeže Inocence III. ohledně katarů, jež byly zdokumentovány v jednom z jeho listů z roku 1208;⁵³⁶ ačkoliv je spojitost mezi oběma prameny nepravděpodobná, není samozřejmě vyloučeno, že ortodoxní *Queste* křížovou výpravu proti albigenským zvláště na tomto místě do určité míry reflektovalo.

Naproti tomu Gauvain zabíjí rytíře bez rozdílu, doslova na setkání, jak sám přiznává, když promlouvá s Hectorem,⁵³⁷ a neprojevuje ani náznak slitovnosti. Nešťastnou náhodou zabíjí dokonce i jednoho ze svých nejlepších přátel, rytíře Yvaina. Při rozmluvách s muži církve je opakovaně označován za hříšníka a vybízen k pokání, ale bez výsledku. Stejně jako v případě Hectora i Lyonela, i on nalézá málo dobrodružství a prakticky nikdy nesouvisejí s Grálem. Poustevník mu vysvětluje nedostatek

⁵³⁴ *Putování za Svatým Grálem*, s. 118.

⁵³⁵ Tamtéž, s. 233–234.

⁵³⁶ NIEVERGELD, Marco, The inward crusade: the apocalypse of the *Queste del Saint Graal*. *Neophilologus*, roč. 92, 2008, s. 11.

⁵³⁷ „Čestně vás ujišťuji jako svého druha, že jsem při té jízdě jen tak mimochodem zabil více než deset rytířů, z nichž i ti nejhorší byli znamenití borci [...]“. *Putování za Svatým Grálem*, s. 151.

dobrodružství takto: „*Dobrodružství, jež se nyní konají, jsou významy a důkazy Svatého Grálu; a znamení Svatého Grálu se nezjevují hříšníkům či lidem, kteří jsou hříchem obklopeni. Vám se proto nikdy neukáží; neboť vy jste příliš nevěrný hříšník. Nesmíte si myslet, že ta dobrodružství, jež se nyní přiházejí, spočívají ve vraždění lidí a zabíjení rytířů. Jsou to věci duchovní, mnohem větší a podstatně hrdinštější.*“⁵³⁸ Je zde tak výslovně deklarováno, že dobrodružství, jimiž procházejí Galád, Perceval a Bohort, mají duchovní význam a že jsou manifestacemi Svatého Grálu, tedy znameními samotného Boha.

Dobrodružství související bezprostředně s Grálem zažívá paradoxně Lancelot, neustále konfrontován s tím, že úplný přístup ke Grálu je mu pro jeho hříšnost zapovězen. Poprvé se mu zjevuje Grál, když dřímá pod křížem u kaple – v jeho přítomnosti se však není schopen pohnout, což symbolizuje, že je nehoden interakce s Grálem, nehoden poznat Boží tajemství. Po této zkušenosti Lancelot procítá, uvědomuje si své hříchy, slibuje, že už do nich znovu neupadne (což, jak známo, v *Artušově smrti* poruší), zpovídá se a nastupuje cestu pokání, jež spočívá v nošení zíněného roucha, stravě v podobě chleba a vody, každodenní návštěvě mše svaté a zpovědi jednou týdně.⁵³⁹ Je mu sice řečeno, že Grál už nenalezne, nicméně mu jeden z poustevníků, do jejichž péče se vloží, říká, že „*mnoho lidí přebývalo dlouho ve tmě a v temnotách hříchu a nakonec je Náš Pán povolal do pravého světla, neboť viděl, že jejich srdce si toho žádá. Náš Pán neváhá, může-li pomoci svému hříšníkovi: jakmile si všimne, že se k němu obrací srdcem, myšlenkou či dobrým skutkem, ihned ho přichází navštívit. A jestli ten vyzdobil svůj příbytek a očistil jej tak, jak je hříšník povinen, Náš Pán sestoupí a spočine v něm [...].*“⁵⁴⁰ Bůh zde popisovaný je zcela evidentně Bůh novozákonní, slitovný, naslouchající lidskému srdci – obraz tohoto Boha dotváří i promluva Bohorta: „*Lidské srdce je veslo lodi: vede člověka, kam si žádá, do přístavu, nebo do bouře.*“⁵⁴¹ Podivuhodný důraz kladený na svobodu lidského srdce, přiznání možnosti svobodného výběru člověku, posiluje reakce svatého muže: „*Veslo má plavce, jenž je drží a ovládá a vede tam, kam chce; a stejně je to s lidským srdcem. Neboť vše dobré, co srdce činí, je dílem milosti a rady Svatého Ducha, a co činí špatně, přichází z podnětu Škůdcova.*“⁵⁴²

⁵³⁸ Tamtéž, s. 164.

⁵³⁹ Tamtéž, s. 133.

⁵⁴⁰ Tamtéž, s. 127.

⁵⁴¹ Tamtéž, s. 169.

⁵⁴² Tamtéž.

Lancelot, jenž mezitím prošel hlubokou mravní obrodou, se tedy nakonec – jako první ze všech rytířů – ocitá na hradě Corbeniku, kde je mu umožněno nahlížet grálové mši, celebrowané samotným synem Josefa Arimatejského, biskupem Josephem. Dostává se mu při ní vize Svaté Trojice: „*A před Svatou Nádobou stál stařec v kněžském rouše a zdálo se, že přistoupil ke svátosti oltářní. A když pozdvihl Corpus Domini, připadlo Lancelotovi, že nad vtyčenýma rukama moudrého muže vidí tři muže, z nichž dva vkládali nejmladšího z nich do rukou kněze; a on ho zdvihal nad hlavu, jako by ho ukazoval lidu.*“⁵⁴³ Jelikož však přistupuje ke Grálu blíže, než je mu dovoleno, „*pocítí závan tak horkého větru, jako by byl promíšen s ohněm, a ten ho tak zprudka šlehne do tváře, až se mu zdá, že ji má celou ožehlou.*“⁵⁴⁴ Lancelot je tak oslepen a znehybněn na plných dvacet čtyři dny, reprezentujících dvacet čtyři let, kdy žil v hříchu; jsou to však dny v blaženosti. Po „uzdravení“ se Lancelot vrací na dvůr krále Artuše.

Galáda, Percevala a Bohorta přivádí dohromady Percevalova sestra, pozoruhodný obraz dokonalé ženy, zbožné a moudré panny; ta je zavede k Šalamounově lodi. Šalamounova loď, nabitá symbolikou, kterou si ještě vyložíme, představuje artefakt, jež propojuje *Queste* se Starým zákonem, neboť skrze ni chtěl dát král Šalamoun svému potomku Galádovi najevo, že o jeho prorokovaném příchodu ví. Na lodi hrdinové zažívají dobrodružství Davidova meče, opředěného legendami, jenž nakonec připadá Galádovi, a čtou si zde také půvabný apokryfní příběh o Stromu života, z jehož dřeva byla Šalamounova loď částečně vyrobena. Poté se vydávají vstříc dalším dobrodružstvím. Při jednom z nich se Percevalova sestra obětuje pro Malomocnou paní, když ji svou krví vykoupí z nemoci. Ještě před samotnou návštěvou Corbeniku se postavy rozpojují, aby mohlo dojít k poslednímu setkání mezi Galádem a Lancelotem – jedná se o láskyplné shledání syna s otcem, nikoliv spasitele s hříšníkem. Galád poté pět let zbavuje Artušovo království všech protivenství v podobě různých dobrodružství, jež přivádí ke konci, a nakonec se svými druhy navštěvuje Corbenik. Popis mše, jíž se Galád, Perceval a Bors na Corbeniku účastní, představuje jeden ze spirituálních vrcholů *Queste*: jedná se o deklarativní propojení Grálu se svátostí eucharistie a zázrakem transsubstanciací.⁵⁴⁵ Rytíři se stávají účastníky působivého obřadu, na němž participují samotní andělé a nesou svaté Kopí, z něhož stéká krev do Grálu. Pak se po vykonání svátosti oltářní biskupem Josephem stávají přímými svědky transsubstanciací a Boží inkarnace – z Grálu vystupuje

⁵⁴³ Tamtéž, s. 255–256.

⁵⁴⁴ Tamtéž, s. 256.

⁵⁴⁵ FRAPPIER, J., *The Vulgate Cycle*, s. 307.

sám ukřižovaný Kristus a osobně jim láme hostii: „[...] *Josephus přistoupil ke svátosti oltární. Chvilí mlčky stál a pak vzal ze Svaté Nádoby hostii, učiněnou na způsob chleba. A když ji pozdvihl, z nebe sestoupila osoba, která vypadala jako dítě a jejíž tvář rudě planula ohněm; a vstoupila do chleba, takže všichni v síni zjevně spatřili, že chléb má podobu tělesného člověka. Josephus jej chvíli držel v rukou a pak jej znovu vložil do Svaté Nádoby. [...] Josephus [...] náhle zmizel a nikdo z nich nevěděl, kam se poděl. [...] Tu náhle druzi spatří, jak ze Svaté Nádoby vystupuje člověk, který je zcela nahý a jehož ruce, nohy a tělo krvácejí. [...] Tu sám vzal Svatou Nádobu a přistoupil ke Galádovi. Galád poklekne a on mu podá jeho Spasitele. A Galád ho přijme velmi radostně a se sepjatýma rukama. A stejně učiní i všichni ostatní; a všichni jsou si jisti, že jim byla vložena do úst hostie v podobě chleba.*“⁵⁴⁶ Ježíš k nim pak promlouvá o Grálu – jeho řeč uvedeme na jiném místě. Následně je vybízí, aby odvezli Grál na východ, a s pozoruhodnou tvrdostí prohlašuje: „*A zdalipak víš, proč [Svatá Nádoba] odchází? Protože zdejší lidé jí neslouží ani ji nectí, jak je náležité. I oni byli živeni milostí této Svaté Nádoby, zvolili si však bědný a světský život. A protože se jí tak špatně odvděčili, zbavím je pocty, kterou jsem jim prokázal.*“⁵⁴⁷

Úplný vrchol romance tedy měl ještě přijít. Na Šalamounově lodi odplouvají Galád, Perceval a Bors i s Grálem do města Sarraz, zjevného symbolu Jeruzaléma.⁵⁴⁸ Tam je Galád, poté, co je rok i se svými druhy vězněn a sycen milostí Svatého Grálu, nakonec provolán králem a po roce je zde, v „duchovním paláci“, grálová mše sloužena znovu: nyní však Josephus umožňuje Galádovi nahlédnout přímo do Grálu. V tomto jedinečném okamžiku absolutního splynutí s Bohem a pochopení všech Božích tajemství Galád umírá: „*A Galád přistoupil a pohlédl do Svatého Grálu. A jak tam pohlédl, celý se rozechvěl, jak to bývá, když smrtelné tělo nazírá věci duchovní. Nato Galád vztáhl své ruce k nebi a pravil: ‚Pane, vzývám tě a děkuji ti, žes naplnil mou touhu, neboť nyní vidím zjevně a patrně, co si člověk nedokáže pomyslet a jazyk vyslovit. Vidím počátek velkých udatností a příčinu všech hrdinství; vidím zázrak nad zázraky! A protože je tomu tak, krásný sladký Pane, že jste splnil mé přání a dal jste mi spatřit to, po čem jsem vždycky dychtil, prosím Vás, abyste mi ve stavu, v němž se nacházím, a v této převeliké radosti dovolil odejít z tohoto pozemského života a vejít v život věčný.‘ [...] Nato se Galád vrátil ke stolu a padl na lokty a na kolena; a netrvalo to dlouho a klesl tváří na dlaždice, neboť*

⁵⁴⁶ *Putování za Svatým Grálem*, s. 269–270.

⁵⁴⁷ Tamtéž, s. 270–271.

⁵⁴⁸ PRATT, K., *The Cistercians and the Queste del Saint Graal*, s. 72.

duše z jeho těla odešla.“⁵⁴⁹ Jedná se o extatický zážitek par excellence, popisovaný mystiky a přirovnávaný k okamžiku smrti – v Galádově podání dochází doslovného naplnění. Společně s Galádem je pak do nebe vzat i Grál a Kopí. Perceval odchází do kláštera, kde rovněž brzy umírá a Bors se vrací do Artušova království, aby po starém způsobu podal zprávu o výsledku putování za Svatým Grálem.

Na první pohled je *Queste* naprosto specifickým dílem, jež pouze typologicky spadá pod pojem „romance“ – ve skutečnosti je na něj častěji odkazováno jako na „anti-romanci“.⁵⁵⁰ Neguje totiž všechny znaky romance, či přesněji, podřizuje je odlišnému interpretačnímu schématu, založenému na nové eticko-mravní doktríně. Základní stavební prvek romance, epizodické „dobrodružství“, zde přebírá formu jakéhosi *exempla*, příběhu s alegorickým významem, jehož účelem je jeho aktéry či čtenáře duchovně povznést. Právě vysoká míra alegoričnosti odlišuje *Putování* nejvýrazněji od zbytku romancí v cyklu a činí ho raritní i v rámci ostatní dobové fikce – v tomto ohledu s ním snese srovnání snad jen *Román o růži*. Alegorický, a tedy duchovní význam jednotlivých epizod předčívá přitom svou důležitostí dalece ten doslovný a vyžaduje určitý způsob čtení, představující klíč k jeho správnému výkladu. Částečný návod na to, jak jednotlivá dobrodružství chápat, poskytují všudypřítomní mužové církve, kteří se vždy odněkud vynoří a v dlouhé homiletické pasáži vysvětlí, co měly jednotlivé prvky dobrodružství symbolizovat. To by však neuspokojilo ani postavy, ani čtenáře, kdyby navíc nedisponovali jakýmsi vnitřním zrakem, umožňujícím jim vůbec vnímat duchovní rovinu příběhu – zrakem, jenž jim pochopitelně otevřela znalost Písma. Neboť právě Bible představuje knihu alegorických příběhů par excellence a možnosti, jak ji interpretovat, byly ve 13. století již dávno definovány.⁵⁵¹ Kvůli neschopnosti správného výkladu nemohl nikdy Grálu dosáhnout Gauvain a nelze vyloučit, že ze stejného důvodu považovala i značná část „nezasvěceného“ středověkého obecnstva *Putování* za nudné.⁵⁵² Bylo však v zájmu autora, aby romance zůstala atraktivní pro veškeré rytířské publikum, a tak čtenáři netečnému vůči duchovnímu smyslu nabídl alespoň materiální linii příběhu, v němž mravně dokonalého a Bohem vyvoleného Galáda nechal vyniknout

⁵⁴⁹ *Putování za Svatým Grálem*, s. 276–277.

⁵⁵⁰ KAEUPER, R. W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, s. 253.

⁵⁵¹ BAUMGARTNER, E., *The Queste del saint Graal*, s. 112.

⁵⁵² WILLINGHAM, Elizabeth Moore, An Introduction to *La queste del Saint Graal* of Yale 229. In: WILLINGHAM, Elizabeth Moore (ed.), *La queste del Saint Graal (The Quest of the Holy Grail) from the Old French Lancelot of Yale 229 with Essays, Glossaries, and Notes to the Text*. Turnhout: Brepols, 2012, s. 1.

i jako nejlepšího bojovníka.⁵⁵³ Duchovně citlivější a spiritualitě více otevření diváci si však jistě uvědomovali, že *Putování* znamená především symbol pátrání po Božích tajemstvích či Bohu samotném, a spatřovali v něm příležitost ke kontemplaci či sebereflexi.⁵⁵⁴

Kdo byl ovšem autor, který se odvážil zahalit tak hluboce spirituální příběh do hávu tak nízké literární formy, za jakou byla rytířská romance církví považována, a koncipovat ji navíc jako biblický text, na nějž je nutno uplatnit i stejné principy exegeze? Tuto otázku si pokládaly celé generace badatelů. Už sama takto formulovaná otázka o autorovi něco vypovídá: ať už to byl kdokoliv, chtěl povznést rytířskou fikci, dát jí hlubší smysl a očistit ji od hříchu, který v sobě zvláště kvůli příběhu o Lancelotovi a o Tristanovi nesla.⁵⁵⁵ Vzhledem k významnému postavení poustevníků, ale i jiných osob církve v příběhu o spirituální pouti rytířů, jež kázáním těchto osob naslouchají a podřizují se jim, se jeví jako pravděpodobné, že sám autor byl církevním příslušníkem. Jistě byl vysoce vzdělaný v teologii a orientující se v dobovém teologickém diskurzu, neboť celé dílo se dá v podstatě považovat za určitou – a nutno podotknout že ortodoxní – reflexi otázky liturgie, eucharistie, transsubstanciacie a Boží inkarnace, zpovědi, Boží milosti, trinitárního dogmatu, ale třeba i mariánského kultu (k teologii v *Queste* se ještě vrátíme).⁵⁵⁶ Avšak to, že se autor dopustil takové „svatokrádeže“ – podle slov E. Baumgartner⁵⁵⁷ – ve své snaze vytvořit rytířům jakési nové „evangelium“ formou rytířské romance, přivést je na cestu spásy jejich vlastními prostředky, jej diskvalifikuje od toho, vnímat jeho hlas jako oficiální hlas církve. Autor se od něj zřejmě vědomě odklonil, neboť měl nejspíše zkušenost s tím, že společnost založenou na válečnických hodnotách jinak než způsobem pro ni přitažlivým o nutnosti obrácení se k Bohu nepřesvědčí – i proto je například Gahalad nejlepším účastníkem turnaje, ačkoliv proti turnajům, jak známo, oficiální církev po celý vrcholný středověk brojila.⁵⁵⁸ Nabízí se tak pochopitelně řešení, že autor *Queste* byl klerikem na nějakém feudálním dvoře, stejně jako tomu bylo prakticky u všech ostatních autorů grálových legend. Jenže proti tomu hovoří několik faktorů. Jednak je *Queste* jiná než ostatní grálové legendy, je ideologicky promyšlenější a jistě více v neprospěch obyčejného, „světského“ rytířstva. Co je však významnější,

⁵⁵³ KAEUPER, R. W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, s. 260.

⁵⁵⁴ WILLINGHAM, E. M., An Introduction to *La Queste del Saint Graal* of Yale 229, s. 1.

⁵⁵⁵ BAUMGARTNER, E., *The Queste del saint Graal*, s. 113–114.

⁵⁵⁶ Tamtéž, s. 113.

⁵⁵⁷ Tamtéž, s. 112.

⁵⁵⁸ KAEUPER, R. W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, s. 256, 260.

akcentuje *Queste* výrazně monastické hodnoty, a to nejen sexuální čistotu a askezi obecně, stejně jako pokoru a kajícnost, ale i individuální, až osobní přístup k Bohu. Jestliže P. Matarasso mluví o *Queste* jako o produktu „posledního rozkvětu monastické kultury“,⁵⁵⁹ míní tím především kulturu cisterciáckou. Neboť právě v ní je nejvýrazněji zakódováno mystické pojetí cesty k Bohu, jeho dosažení skrze extatické vytržení. Z tohoto pohledu je zajímavé vnímat *Queste* i jako určitou reakci na dobový vzmach racionalismu, scholastickou víru v rozum, která se dle slov G. Dubyho od konce 12. století koncentrovala do Paříže a spojila se zde s králem, reformovanou církví a aristotelismem na školách, jež představovali společného nepřitele jak rytířské kultury, tak tradičního monasticismu.⁵⁶⁰ *Queste* je totiž odrazem spíše iracionální tužby po něčem vyšším a lepším, než jsme my, souznící více s platonickým přístupem ke světu a mystickou filosofií.⁵⁶¹

Pochopitelně se však nejedná o jediný důvod, proč považovat autora *Queste* za nějakým způsobem spjatého s cisterciáckým prostředím. Už A. Pauphilet⁵⁶² upozorňoval na četné podobnosti mezi náboženským chováním postav v *Queste* a návyky cisterciáků, jak je předepisovaly cisterciácké *Consuetudines*, a jako nejnápadnější uváděl analogii mezi cisterciáckým způsobem vykonávání pokání a tím, jak se tohoto úkonu zhostil Lancelot. Zvláště E. Gilson⁵⁶³ pak poukázal na spojitost mezi soteriologií *Queste* a Bernardovou naukou o Boží milosti a její nenahraditelné roli v procesu lidské spásy; samotný Grál přitom označil za symbol Boží milosti, zprostředkované Duchem svatým. Zároveň zdůraznil, že rytíři měli možnost svobodné volby, zda nabízenou Boží milost, tedy Grál, přijmou, a zda tak budou participovat na utváření vlastního osudu, což odpovídá i Bernardově pojetí svobodné vůle člověka.⁵⁶⁴ Další paralely mezi ideologií *Queste* a učením svatého Bernarda zkoumala F. Bogdanow.⁵⁶⁵ Příznačný je důraz na lásku, jež otevírá cestu k Bohu a jíž měla být naplněna srdce Galáda, Percevala, Bohorta i Lancelota. Jaké zvláště nápadné se jeví rovněž všudypřítomné kvalitativní rozlišování

⁵⁵⁹ MATARASSO, Pauline, *The Redemption of Chivalry: A Study of the Queste del Saint Graal*. Genève: Droz, 1979, s. 242–243.

⁵⁶⁰ DUBY, G., *Tři řády*, s. 322–323.

⁵⁶¹ KENNEDY, E. D., *The Grail and French Arthurian Romance*, s. 210.

⁵⁶² PAUPHILET, Albert, *Études sur La Queste del Saint Graal*. Paris: Champion, 1921.

⁵⁶³ GILSON, Étienne, *La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal*. *Romania*, roč. 51, 1925, s. 321–347.

⁵⁶⁴ Tamtéž, s. 327.

⁵⁶⁵ BOGDANOW, Fanni, *An Interpretation of the Meaning and Purpose of the Vulgate Queste del Saint Graal in the Light of the Mystical Theology of St Bernard*. In: ADAMS, Alison – DIVERRES, Armel H. – STERN, Karen – VARTY, Kenneth (eds.), *The Changing Face of Arthurian Romance: Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Cambridge: D. S. Brewer, 1986, s. 23–46.

mezi „světským“ a „nebeským“ rytířstvem, hovořící o možném vlivu Bernardova traktátu *De laude novae militiae*, jenž je sám na této distinkci založen a vypočítává hříchy „světského“ a ctnosti „nového“ rytířstva, tedy templářů. Trojice hlavních hrdinů *Queste*, představitelů „nebeského“ rytířstva, zůstává, jak jsme viděli, věrna svému vojenskému řemeslu, avšak stejně jako templáři bojuje „za svatou věc“, proti nepřítelům víry. Kromě ideologických podobností na cisterciácký element v *Queste* poukazují ještě jiné, více materiální záležitosti. Například přímou asociaci na templáře vyvolává Galádův štít, znázorňující červený kříž na bílém poli, stejně jako bílé oděvy mnichů v *Queste* upomínají na bílé kutny cisterciáků.

I přes zdánlivé množství těchto důkazů nepanuje v otázce cisterciáckého autorství *Putování* jednoznačný konsensus. Někteří badatelé v čele s Karen Pratt⁵⁶⁶ upozorňují, že inspiraci mohl autor čerpat z mnišské kultury obecně a že byl pouze lépe obeznámen s cisterciáckou produkcí; P. Matarasso se zabývala přímým vztahem mezi *Queste* a Biblií a patristickou literaturou.⁵⁶⁷ Myšlenka, že dílo vzniklo v cisterciáckém skriptoriu, byla již z větší části opuštěna, a to hlavně proto, že „tvořit verše“ bylo příslušníkům cisterciáckého řádu výslovně zakázáno na kapitulách v Cîteaux v letech 1199 a 1202 a negativní vztah choval řád k veškerému světskému písemnictví.⁵⁶⁸ Avšak R. Barber správně zdůrazňuje, že cisterciácký řád měl nejbliže k rytířskému prostředí, byl s ním nejtěsněji provázán a snažil se ho nejvíce ovlivňovat, jak o tom svědčí mimo jiné soudobé dílo významného cisterciáka Caesaria z Heisterbachu *Dialogus miraculorum*.⁵⁶⁹ Jedná se o knihu *exempel*, určenou sice v první řadě novicům, ale obsahující i příběhy o rytířích, jež jsou svým vyzněním často velmi podobné epizodickým dobrodružstvím v *Queste*.⁵⁷⁰ Podle Barbera mohl být autorem *Queste* například zbožný rytíř, vzdělaný v teologii a usilující o pozvednutí své oblíbené literatury, možná se chystající strávit zbytek svého života v cisterciáckém klášteře.⁵⁷¹ Podle P. Matarasso se mohlo jednat o dílo cisterciáka, poslaného z nějakého důvodu na feudální dvůr, či mladého adepta na cisterciáckého mnicha.⁵⁷² Možností je mnoho a spojitost s cisterciáckou spiritualitou je u *Putování* evidentní; úplnou pravdu ohledně jeho autorství se však již zřejmě nikdy nedozvíme.

⁵⁶⁶ PRATT, K., *The Cistercians and the Queste del Saint Graal*, s. 69–96.

⁵⁶⁷ Tamtéž, s. 87.

⁵⁶⁸ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 94.

⁵⁶⁹ BARBER, R., *Chivalry, Cistercianism and the Grail*, s. 7.

⁵⁷⁰ Tamtéž, s. 7–8.

⁵⁷¹ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 73, 159.

⁵⁷² MATARASSO, P., *The Redemption of Chivalry*, s. 240.

Závěrem lze připomenout, že i přes svůj negativní nádech a kritiku světského rytířstva si *Putování* získalo značnou oblibu, jak o tom svědčí čtyřicet tři v úplnosti dochovaných rukopisů.⁵⁷³ Zbývá si odpovědět na otázku, proč. V první řadě se jedná o příběh, kde s Bohem interagují příslušníci rytířského stavu, ti, a nikoliv mniši docházejí spásy. I přes výrazně výchovný záměr tím vlastně *Queste* rytířstvo oslavuje, legitimizuje. Legenda o Svatém Grálu jako taková přitom mohla rytířům substituovat hagiografické příběhy, jež se jim mohly zdát nudné, a posilovala jejich suverenitu, neboť kult Svatého Grálu neměl v oficiální církvi zastání. Už z povahy věci tak mohla laická aristokracie na vytváření tohoto kultu participovat, což pomáhalo formovat její svébytnou spiritualitu. *Putování za Svatým Grálem* coby výrazně religiózní materiál inkorporovaný do ryze světské legendy o králi Artušovi lze tudíž vnímat jako text, jenž sloužil rytířstvu k rozjímání a v určitém smyslu mu lichotil, neboť vytvářel dojem, že se vedle světských záležitostí zabývá i věci věčnými. Je otázka, do jaké míry se tím podařilo naplnit autorův diskutovaný „christianizační“ záměr.

4.4 Symbolika a spiritualita *Putování za Svatým Grálem*

Mircea Eliade o symbolu říká, že „odhaluje některé – ty nejhlubší – aspekty skutečnosti, které vzdorují jakémukoli jinému prostředku poznání“.⁵⁷⁴ Hovoří také v souvislosti se symbolem o „náhle osvobozeném obrazu“, znamenajícím „touhu po něčem jiném, než je současný okamžik“, po „nedosažitelném a nenávratně ztraceném – po ‚ráji‘“.⁵⁷⁵ M.-M. Davy dodává, že symbol neexistuje v čase, že je znamením „neviditelného, duchovního a vzdáleného“ a že „odhaluje tajemství, ačkoliv je zároveň chrání před nepovolanými zraky“.⁵⁷⁶ Pro Svatý Grál jsou to zřejmě nejvhodnější charakteristiky. A protože, jak je řečeno hned na začátku *Queste*, reprezentuje Grál to, „co by si lidské srdce nedokázalo pomyslet a co by jazyk smrtelného člověka nedokázal vyslovit“,⁵⁷⁷ je nutné, aby i příběh o něm využíval symbolický jazyk, aby cesta za ním byla popsána v obrazech, v podobenstvích. Rámec, ve kterém se toto symbolické hledání uskutečňuje, je přitom katolický, neboť, jak zdůrazňuje E. Baumgartner, autor počátku 13. století zkrátka neměl jinou možnost.⁵⁷⁸ Proto svět *Putování* představuje jakési

⁵⁷³ BAUMGARTNER, E., *The Queste del saint Graal*, s. 107.

⁵⁷⁴ ELIADE, Mircea, *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004, s. 10.

⁵⁷⁵ Tamtéž, s. 15.

⁵⁷⁶ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 117–118.

⁵⁷⁷ *Putování za Svatým Grálem*, s. 25.

⁵⁷⁸ BAUMGARTNER, E., *The Queste del saint Graal*, s. 113.

kolbiště, na němž dochází k archetypálnímu střetu dobra se zlem, zahalenému do hávu střetu Boha s ďáblem, jenž je zde nazýván „Škúdce“,⁵⁷⁹ a dále symbolicky vyjádřenému střetem Nového a Starého zákona, „nebeského“ a „světského“ rytířstva a tak dále. Symbolika je v tomto případě dále prohlubovaná – objekty a subjekty zastupující dobro jsou většinou bílé, ty, které zastupují ďábla, většinou černé; Nový zákon a Církev často reprezentuje mladší dívka, Starý zákon a Synagoga starší žena. Důležitou roli zde hraje i symbolika zvířat – přítomnost Boha značí například lev či jelen, přítomnost ďábla zase had. Někdy vystupují Bůh i ďábel ve své syrové podobě – Bůh zejména v závěru jako inkarnovaný Ježíš Kristus, ďábel například v jedné z počátečních epizod, kdy dokonce sám vypráví jeden z příběhů, přičemž je popisován jako „*tak ohavný, že není takového lidského srdce, aby se nezaleklo*“ a promlouvá „*strašným a hrůzoplým hlasem*“.⁵⁸⁰ S oběma principy, dobrým i špatným, Bohem i ďáblem, je neustále konfrontován člověk, který, pokud chce dosáhnout spásy, si musí všímat Božích znamení a následovat je. Množství dobrodružství, ale i vizí a snů rytířů, jichž je *Putování* plné, je navíc metaforické v celé své komplexnosti, a to na stejný způsob jako biblická podobenství. Jako příklad můžeme uvést sen, který má Bohort před svým dilematem, zda zachránit bratra nebo pannu: „*Zdalo se mu, že přišel do krásného a rozlehlého domu, který připomínal kapli. A když vstoupil, našel tam muže, sedícího na stolci. A kus od něho po jeho levici rostl shnilý a červivý kmen: tak trouchnivý, že sotva stál; a po jeho pravici byly dvě kvetoucí lilie. Jedna z těch květin se nakláněla k druhé a chtěla jí uzmout její bělost. Moudrý muž je však oddělil, takže se už jedna druhé nedotýkala. A netrvalo dlouho, a z obou květin vyrazil strom, bohatě obsypaný plody. Když se toto událo, moudrý muž pravil Bohortovi: ,Bohorte, nebylo by bláhové dát zajít těm květům a pečovat o onen shnilý kmen, aby se nezhroutil?‘ – ,Pane,‘ odpověděl Bohort, ,vpravdě ano. Neboť mám za to, že tento kmen je bez ceny, a tyto květy jsou mnohem podivuhodnější, než se může zdát.*“⁵⁸¹ A později se Bohortovi od jednoho mnicha dostává vysvětlení: „*Kmen bez síly a moci znamená tvého bratra Lyonela, v němž nepřebývá žádná ctnost Ježíše Krista, jež by ho podepřela. Hniloba znamená velké množství smrtelných hříchů. Jež v sobě den po dni nadržoval a nahromadil, takže může být nazván shnilým a červivým kmenem. Dva květy po pravé straně znamenají dvojí čistotu: jedním je rytíř, kterého jste včera zranil, a druhým panna,*

⁵⁷⁹ Ve starofrancouzštině *anemis*. Viz *La Queste del Saint Graal*. PAUPHILET, Albert (ed.), Paris: Champion, 1923.

⁵⁸⁰ *Putování za Svatým Grálem*, s. 124.

⁵⁸¹ Tamtéž, s. 174–175.

*kteřou jste vysvobodil. Jedna ta květina se naklání k druhé: to byl rytíř, který chtěl pannu získat násilím a chtěl ji zbavit panenství a uzřout její bělost. Moudrý muž je však rozdělil, což znamená, že Náš Pán si nepřál, aby její bělost byla takto ztracena, a proto přivedl vás, abyste je rozdělil a zachránil bělost obou.*⁵⁸²

Již jsme se zmiňovali o tom, že výklad *Queste* do značné míry ulehčuje znalost biblické exegeze, již lze v případě *Queste*, „Nového zákona“ cyklu *Lancelot-Grál*, uplatnit i přes to, že se co do celkového konceptu *Queste* a Nový zákon ne vždy shodují. Řeč by tedy měla být spíše o metodě exegeze: *Queste* lze vykládat jak po rovině doslovné, tak po rovině tropologické, alegorické a anagogické.⁵⁸³ Tyto čtyři roviny si budeme ilustrovat na rytíři Galádovi. V doslovném smyslu je Galád rytíř, syn Lancelota, oplývající všemi vyžadovanými ctnostmi: čistotou, pokorou, trpělivostí, slitovností, spravedlivostí, láskou, zbožností, obětavostí. Nadto je to nejchrabřejší rytíř na světě, nejlepší ve svém řemeslu, a stejně tak rytíř „nejspanilejší“. V morálním smyslu je Galád příkladným křesťanským rytířem, ideální *miles Christi*, jenž ukazuje cestu ke spáse. Na alegorické úrovni je Galád zosobněním samotného Krista. Pro toto tvrzení lze nalézt v textu celou řadu důkazů. Už hned za začátku se o Galádově příchodu například praví: „A tato skutečnost, že Otec vyslal na zem svého Syna, aby vykoupil svůj lid, je nyní obnovena. Neboť tak jako s jeho příchodem prchly blud a bláznovství a pravda byla od té chvíle patrná a zjevná, vyvolil si vás Náš Pán mezi všemi rytíři, abyste v cizích krajích zmáhal obtížná dobrodružství a dal všem poznat, kterak se udála. Proto lze srovnat váš příchod s příchodem Ježíše Krista, ne co do vznešenosti, ale co do podoby.“⁵⁸⁴ Je zde zároveň poukazováno na to, že podobně jako Ježíšův příchod, i Galádův příchod byl dlouhá staletí prorokován. Zcela zjevně je přitom zdůrazňována paralela mezi Kristovou funkcí „rušitele“, či spíše „naplňovatele“ Starého zákona, jenž vyvádí lidstvo z bludu a vede ho ke světlu, a Galádovou rolí „svatého rytíře“, jenž ukončováním všech dobrodružství v Artušově říši uzavírá éru starého rytířství a vytyčuje mu novou cestu a nové poslání. Avšak „co do vznešenosti“ je Kristův a Galádův příchod pochopitelně nesrovnatelný: Ježíš byl sám inkarnovaný Bůh a jediný vykupitel lidstva – proto Galád a Grál nefungují jako nástroje spásy artušovského rytířství, neboť rozhodnutí o tom, zda bude spaseno, náleží jedině Bohu, a protože rytíři jím nabízenou milost nevyužili, nechal Bůh Galáda i Grál zmizet. Pokud tak dle slov P. Matarasso označujeme Galáda za

⁵⁸² Tamtéž, s. 189–190.

⁵⁸³ PRATT, K., *The Cistercians and the Queste del Saint Graal*, s. 72.

⁵⁸⁴ *Putování za Svatým Grálem*, s. 44.

spasitele rytířstva,⁵⁸⁵ pak jedině v alegorickém smyslu jako spasitele rytířského řádu, neboť skrze jeho osobu, následováním jeho příkladu může být rytířstvo vykoupeno. Další citát znovu dokazuje intenci připodobnit Galáda Kristu, přičemž využívá symboliky barev, a zároveň odhaluje další konceptuální nesrovnalost s Novým zákonem: „Nyní vám povím, jak přišel na Artušův dvůr Rytíř v rudé zbroji.⁵⁸⁶ [...] Náš Pán slíbil svým apoštolům před svým ukřižováním, že je přijde navštívit, a oni čekali, zkroušení a vylekaní, až ten slib splní. A stalo se o Letnicích, že dleli všichni v jednom domě a vrata byla zavřená, sestoupil mezi ně Duch Svátý v podobě ohně a utěšil je a zaplašil jejich pochybnosti. Pak jim přikázal, aby se rozešli, a poslal je do cizích zemí kázat a zvěstovat svaté Evangelium. Takto tedy Náš Pán přišel apoštoly na Svatodušní hod navštívit a utěšit. A mám za to, že podobně vás přišel utěšit Rytíř, kterého máte ctít jako svého mistra a pastýře. Neboť tak jako Náš Pán přišel v podobě ohně, přišel Rytíř v rudé zbroji, tedy v barvě, která se ohni podobá. A tak jako vrata domu, kde dleli apoštolové před Kristovým příchodem, byla zavřená, byla zavřená i brána paláce, nežli přišel Rytíř. A stalo se, že přibyl mezi vás tak náhle, že ani ten nejmoudřejší nevěděl, odkud přišel. A téhož dne bylo započato Putování za Svatým Grálem a Kopím, jež bude trvat do té doby, než se o Grálu dozvíme pravdu, a pro něž se už udála v této zemi mnohá dobrodružství.“⁵⁸⁷ Zatímco se však apoštolové rozešli po světě, aby hlásali Evangelium, zde je účinek Boží milosti opačný, rytíři se naopak vydávají Grál a s ním i Boha hledat. Jiné důkazy Galádovy podobnosti s Kristem jsou již spíše náznakové: zajímavý je například původ samotného jména „Galád“, ve starofrancouzštině *Galaad*, neboť podle některých badatelů odkazuje na biblickou horu Galád či Gileád, která byla, jak dokazuje zvláště A. Pauphilet,⁵⁸⁸ ve středověkých biblických komentářích překládána jako *testimonii acervus*, „hora svědectví“,⁵⁸⁹ a tudíž označována za podobenství Krista – v Kristovi se totiž měla soustředit svědectví všech proroků. Nepřehlédnutelné jsou rovněž Galádovy léčebné schopnosti, ať už je uplatňuje na Krále Mrzáka či na náhodného mrzáka v Sarrazu. V poslední výkladové rovině, v anagogické, lze Galáda vnímat jako duši toužící po Bohu, dle slov K. Pratt⁵⁹⁰ jako „nevěstu“ (*sponsa*) z Písně písní, uzavírající mystický sňatek s Bohem.

⁵⁸⁵ MATARASSO, P., *The Redemption of Chivalry*, s. 37.

⁵⁸⁶ Galahad je popisován jako s rudou zbrojí.

⁵⁸⁷ *Putování za Svatým Grálem*, s. 83.

⁵⁸⁸ PAUPHILET, A., *Études sur La Queste del Saint Graal*, s. 135–141.

⁵⁸⁹ Tato etymologie jména hory *Galád* vychází z knihy Genesis, neboť na této hoře uzavřeli smlouvu Jákob s Lábanem, již byl Bůh svědkem.

⁵⁹⁰ PRATT, K., *The Cistercians and the Queste del Saint Graal*, s. 72.

V souvislosti s hledáním vhodného způsobu exegeze mohli čtenáři narážet na problém v podobě vysoké míry intertextuality, jež je v *Queste* přítomná. Intertextualitou a jejím významem pro metaforickou strukturu *Queste* se zabývala celá řada badatelů, nejvýznamněji už A. Pauphilet, dále P. Matarasso a nejnověji A. M. L. Williams. Intertextualitou se míní odkazy na jiná díla, žánry či ústně tradované příběhy, než jakými je výchozí text, který bez toho, aniž by byla tato díla čtenáři známá, ztrácí poněkud na srozumitelnosti. Nicméně je nutné uvědomit si, že středověký člověk byl na intertextualitu zvyklý, protože středověká literatura s oblibou přejímala různá *topoi* a motivy z nejrůznějších textů, většinou hojně čtených, z nichž pochopitelně nejdůležitější byl opět biblický text. A odkazů na Bibli, jak jsme již viděli, je v *Queste* přehršel: někdy jsou zcela konkrétní, jako v případě převyprávění některých novozákonních podobenství, jindy subtilnější, spíše jen náznaková, a někdy téměř neznatelná, jako v případě Galádova jména, ale vždy plní úlohu, která jim v příběhu náleží. Kromě biblických prvků lze v *Queste* najít i velké množství apokryfních a hagiografických prvků a odkazů na dobovou teologii, jimiž se budeme zabývat na příhodnějším místě. Poslední dvě velké oblasti literární, ale i ústní tradice, ze kterých *Queste* čerpala, byly samozřejmě starší grálové legendy, jejichž znalost čtenáři chápání textu výrazně usnadňovala, a také keltské mýty, na jejichž základě legenda o Svatém Grálu z části vyrostla.⁵⁹¹ Konkrétní a ty nejzákladnější výsledky bádání v oblasti intertextuality *Queste* shrnula A. M. L. Williams takto: z oblasti Starého zákona čerpá *Queste* nejvíce z knihy Genesis, žalmů a Písně písni, z oblasti Nového zákona z Evangelíí, Skutků, Epištol a Apokalypsy, z oblasti starších grálových legend z Chrétienova *Percevala*, jeho prvních dvou *Pokračování* a pochopitelně z díla Roberta de Boron.⁵⁹²

My si stručně vyložíme jednu výrazně intertextuální a symbolicky nejkompexnější pasáž v *Queste* a pokusíme se objasnit její funkci v příběhu, a totiž pasáž se Šalamounovou lodí, související s přiloženou legendou o Stromu života. Šalamounova loď, postavená králem Šalamounem, jak již bylo řečeno, proto, aby propojila Šalamouna s posledním potomkem jeho rodu, Galádem, svůj jasný předobraz v Bibli nemá. Přesto je zde spojitost s biblickou tradicí nepřehlédnutelná – loď může být obrazem buď Noemovy archy, nebo Šalamounova chrámu.⁵⁹³ Fakt, že byla částečně postavena ze dřeva Stromu

⁵⁹¹ Výzkumem keltského materiálu v *Queste* se zabíral zvláště R. S. Loomis a dále také J. Frappier.

⁵⁹² WILLIAMS, A. M. L., *The Adventures of the Holy Grail*, s. 24.

⁵⁹³ COOPER, Lisa H., Bed, Boat, and Beyond: Fictional Furnishing in *La Queste del Saint Graal*. *Arthuriana*, roč. 15, č. 3, 2005, s. 35.

života, reflektuje nejspíše středověkou legendu o Svatém Kříži, podle níž mělo být na stavbu kříže, na němž byl Kristus ukřižován, použito dřevo ze stromu poznání.⁵⁹⁴ Samotná verze legendy o stromu poznání či Stromu života v *Queste* je přitom originální; její základ tvořil pravděpodobně původně řecký apokryf o Adamovi a Evě z 3.-4. století.⁵⁹⁵ Příběh je zde vylíčen takto: Evě po utržení jablka zůstala v ruce větévka, na které jablko viselo; když ji po vyhnání z ráje zasadila, vyrostl z ní krásný strom, jenž byl celý bílý, a Eva jej dále rozmnožila, takže z něj vzešlo několik dalších bílých stromů. Po početí Ábela, předobrazu Krista, strom změnil svou barvu na zelenou a byl opět dále rozmnožen; a po Ábelově vraždě Kainem, předobrazem Jidáše, strom zrudl a už se žádná jeho ratolest nikdy neuchytila. Symbolika barev je zde jasně vyložena: bílá signalizuje čistotu, zelená dobrotu a lásku Stvořitele, rudá Kristovu oběť. Strom byl lidským pokolením nazýván optimisticky jako Strom života a nikdy nezašel; a když král Šalamoun přemýšlel, jak dát Galádovi najevo, že o jeho příchodu ví, poradila mu jeho „vychytralá“ žena, aby využil dřevo ze Stromu života, neboť jedině ono může vydržet v nepoškozeném stavu celá tisíciletí. A tak byla zbudována Šalamounova loď, do níž bylo umístěno lože, sestavené ze všech tří barev Eviných stromů, na lože položena koruna a Davidův meč, obdařený závěsníkem z koudele, neboť závěsník adekvátní nádheře a vznešenosti meče se nepodařilo nalézt.

Výklad této pasáže může být i vzhledem k absenci souvisejících pramenů obtížný, ale přesto se o něj několik badatelů v čele s A. Pauphiletem⁵⁹⁶ pokusilo. Zcela zjevně je příběh stylizován jako polemika mezi Starým a Novým zákonem, zdůrazňující kontinuitu mezi nimi a posilující paralelu mezi prorokovaným příchodem Galáda a Krista. Na lodi je umístěn tento nápis: „*Hleď, muži, který chceš na mne vstoupit, ať jsi kdokoli, abys byl naplněn vírou, neboť já jsem víra pravá. A proto než vstoupíš, zpytuj ledví, zda nejsi poskvrněn, neboť já jsem víra a zbožnost. A jakmile zapřeš víru, i já tě zapru, a nedostane se ti ode mne ani opory, ani pomoci, nýbrž budeš zbaven všeho, jestliže budeš byt jen málo přemožen bezbožností.*“⁵⁹⁷ Že loď ztělesňuje víru, není nijak překvapivé; archa byla často, v návaznosti na sv. Augustina, označovaná jako předobraz Církve, chrámu, těla Kristova.⁵⁹⁸ Využití dřeva Stromu života na stavbu lože může signalizovat souvislost s výše zmiňovanou legendou o Svatém Kříži, neboť když Galád, plující vstříc své smrti

⁵⁹⁴ PELÁN, J., Putování za příběhem o Svatém Grálu, s. 483.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 482.

⁵⁹⁶ PAUPHILET, A., *Études sur La Queste del Saint Graal*, s. 144–156.

⁵⁹⁷ *Putování za Svatým Grálem*, s. 204.

⁵⁹⁸ DAVY, M.-M., *Románská symbolika*, s. 207.

do Sarrazu, na lože ulehá, pravděpodobně to v jistém smyslu symbolizuje akt Kristova ukřižování. Minimálně však dřevo ze Stromu života funguje jako další pojítka mezi Galádem a Starým zákonem, dokonce samotnou křesťanskou prehistorií. Meč, umístěný na loži a obsahující další nápis, nařizující každému nepovolanému, aby se ho nedotýkal a pod pohrůžkou smrti jej nevytáhal z pochvy, může být metonymií rytířství, a vedle něj ležící koruna zase královské hodnosti – a oba atributy, jak známo, Galádovi náleží, a když ulehá na lože, ztělesňuje je metaforicky již vlastní osobou.⁵⁹⁹ Závěšník z koudele má význam poměrně jednoznačný – symbolizuje Starý zákon, který musí být nahrazen Novým zákonem – tak Percevalova „moudrá“ sestra, antipod Šalamounovy „vychytralé“ ženy, připíná k meči závěšník nový, utkaný z jejích vlasů. Jak upozorňuje A. M. L. Williams, dlouhé vlasy ve středověku symbolizovaly marnivost či ženskou manipulativnost, a tím, že si je Percevalova sestra uřízla, se vlastně očistila.⁶⁰⁰ Předobrazy postav jsou rovněž celkem zřetelné: zatímco Šalamounova žena symbolizuje Evu, Percevalova sestra Pannu Marii. Hlavní funkcí pasáže je tedy vlastně znovu symbolicky ztvdřit Galádovu úlohu nového Krista, nastolujícího nové pořádky.

Stejně jako autor nemohl opustit rámec křesťansky pojímaného světa, nemohl se ani v případě spirituality vzdálit ortodoxní křesťanské nauce. Náznak dualismu mezi dobrem a zlem je tak opravdu jen náznakem – d'ábloví jsou přiznány církví uznávané charakteristiky: „[...] kdysi přebýval v nebi v družině andělů. Byl tak krásný a skvoucí, že z té veliké krásy náramně zpychl a chtěl se rovnat Svaté Trojici. Tehdy pravil: ‚Vystoupím nahoru a budu podoben krásnému Pánu.‘ Jak to však vyslovil, Náš Pán, který nikterak nechtěl, aby se jeho dům poskrvnil jedem pýchy, ho svrhl z vysokého stolce, kam ho posadil, a poslal ho do temného domu, jenž se nazývá peklo. Když se viděl tak ponižena z vysokého stolce a z náramné urozenosti, v níž byl zvyklý přebývat, a pohroužena do věčné tmy, usmyslel si, že zdvihne ustavičný boj proti tomu, kdo ho tam uvrhl.“⁶⁰¹ To, co se do *Queste* promítlo z aktuálního církevního diskurzu, je především důraz na svátosti, a to zejména na svátost smíření, jež tvořila jeden z hlavních bodů jednání čtvrtého lateránského koncilu roku 1215, kde byla uzákoněna povinnost zpovídat se nejméně jednou do roka. Pasáží, zdůrazňujících důležitost zpovědi, lze v *Queste* nalézt hned několik. Poustevník například Lancelotovi praví: „[...] vidím, že vás [Náš Pán] stvořil krásnějšího, než je kdokoliv druhý, a lepšího [...]. Ale stanete-li se i přes ten dar, kterým

⁵⁹⁹ WILLIAMS, A. M. L., *The Adventures of the Holy Grail*, s. 119.

⁶⁰⁰ Tamtéž, s. 121.

⁶⁰¹ *Putování za Svatým Grálem*, s. 117.

vás obvěnil, jeho nepřítelem, vězte, že vás vkrátku obrátí vniveč, pokud ho ihned nepožádáte o milost pravou zpovědí a upřímným pokáním a nápravou života.“⁶⁰² Jinde zase: „[...] nikdo nemůže přijít ke svému Stvořiteli leč branou čistoty, to jest zpovědi. Neboť nikdo nemůže být očištěn a zproštěn vin, pokud ho pravá zpověď nenavštíví; jen zpověď vyháni Škůdce.“⁶⁰³ Co se týče dogmatiky, zastává autor, jak jsme si již mohli povšimnout, i ortodoxní postoj ke Svaté Trojici, velkolepě popsané v případě Lancelotovy účasti na grálové mši na Corbeniku. Avšak to nejdůležitější, co *Queste* reflektuje, je nepochybně dogma o transsubstanciaci, jež bylo formulováno rovněž na čtvrtém lateránském koncilu a které ukončilo dlouhá staletí sporů ohledně povahy přítomnosti Krista v podstatě svátosti oltářní. Podle závěrů čtvrtého lateránského koncilu dochází k přepodstatnění jak chleba, tak vína v tělo a krev Kristovu, a Kristus je tedy rovným dílem přítomný jak v hostii, tak ve víně; na základě toho, z části proto, aby nedocházelo ke ztrátám a znečištění Kristovy krve, začala být laikům při přijímání podávána jen hostie, což bylo vnímáno jako dostačující.⁶⁰⁴ Stejný názor zastával i autor *Queste*, jak vyplývá ze všech pasáží, při kterých postavy přijímají „*Corpus Domini*“, a jak dokumentuje zvláště jedna deklarativně pravověrná pasáž, při níž se kněz, sloužící mši a držící hostii, Bohorta ptá: „*Bohorte, vidíš, co držím?*“ – „*Pane,*“ odvěti Bohort, „*vidím. Vidím, že držíte mého Spasitele a mé vykoupení v podobě chleba. Neviděl bych Ho v této podobě, ale mé oči, jež jsou pozemské a nemohou vidět věci duchovní, mi nedovolují vidět Ho jinak, neboť mi upírají Jeho pravou podobu. Avšak nikterak nepochybuji, že toto je pravé tělo a pravý člověk a plné božství.*“⁶⁰⁵ Nejvýrazněji pochopitelně transsubstanciační nauku odráží popis závěrečné mše na Corbeniku, kdy do posvěcené hostie vstupuje sám Kristus a před zraky všech se zhmotňuje. Bližším výkladem grálové mše se budeme zabývat již přímo v souvislosti s Grálem. Nyní ještě zopakujme, že kromě dogmatiky sleduje autor i subtilnější teologickou linku, a to tu, jež tvoří paralelu s učením svatého Bernarda z Clairvaux. Je jí především idea Boží milosti, na niž se postavy stále odvolávají; když Bůh rytířům na Kamelotu „*prokázal tak velikou čest a nasýtil je milostí Svaté Nádoby*“,⁶⁰⁶ podnítil v nich touhu nalézt Grál, tedy jakýsi zdroj Boží milosti, a skrze něj se přiblížit Bohu. To se shoduje s Bernardovým tvrzením,

⁶⁰² Tamtéž, s. 69.

⁶⁰³ Tamtéž, s. 166.

⁶⁰⁴ SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav, *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013, s. 313.

⁶⁰⁵ *Putování za Svatým Grálem*, s. 170–171.

⁶⁰⁶ Tamtéž, s. 22.

že jediné „*láska od Boha vzbuzuje v duši lásku k Bohu*“⁶⁰⁷ a že Bůh nabízí svou milost všem, přičemž je jen na individuální duši, zda ji přijme nebo ne. Na podmínky dosažení spásy, souznící rovněž, jak již bylo poukázáno, s Bernardovou etikou, však dokážou přistoupit pouze čtyři z rytířů, a to Galád, Perceval, Bohort a Lancelot. Zvláště v Galádovi přitom rezonuje typicky bernardovská touha po mystickém splnutí s Bohem, jak je patrné z jeho promluvy, když cestou do Sarrazu Percevalovi vysvětluje, proč si přeje zemřít: „*Když jsme, není to dávno, viděli část zázraků Svatého Grálu, tak jak nám je ukázalo Boží milosrdenství, a já jsem spatřil tajemství, jež nejsou patrná každému, nýbrž jen služebníkům Ježíše Krista, tu, patře na ty věci, jež si nelze pozemským srdcem pomyslet a jazykem vyslovit, pocítil jsem takovou sladkost a tak velikou radost, že vím, že kdybych byl v té chvíli odešel ze světa, nikdo by neumíral šťastnější.*“⁶⁰⁸ Všechny čtyři postavy se přitom často nacházejí ve stavu niterné kontemplance a Lancelot takto vydrží dokonce celý měsíc na člunu, živen jen božskou manou, snad milostí Grálu, neboť, jak bylo řečeno, všechny duchovní jevy v *Queste* jsou určitou manifestací Svatého Grálu. Správná odpověď na Boží volání, odevzdanost a srdce naplněná pokorou a láskou nakonec hlavním hrdinům umožňují Grálu dosáhnout.

Na tomto místě si již konečně můžeme položit otázku, co tedy samotný Grál představuje, co symbolizuje, jaký má význam? Jedinou, vágní definici Grálu v celém *Putování* podává samotný Kristus během mše na Corbeniku: „*Toto je mísa, z níž Ježíš Kristus o Velikonocích jedl beránka se svými učedníky. Toto je mísa, z níž čerpali milost všichni ti, jež jsem našel ve své službě. Toto je mísa, již nevěrník nikdy nespasí, aniž by toho náramně nelitoval. A protože je gratia plena,*⁶⁰⁹ *nazývá se Svatý Grál.*“⁶¹⁰ Autor *Queste* tedy jeví pramalý zájem o Grál jakožto materiální objekt; Grál je pro něj především symbol, a jako takový je vnímán i všemi postavami po celou dobu vyprávění, kdy je na něj odkazováno jako na zdroj Boží milosti a uchovávatele Božích tajemství. Někteří badatelé se jeho význam pokusili vyložit následovně: A. Pauphilet označil Grál za obraz samotného Boha,⁶¹¹ E. Gilson, jak již bylo zmíněno, za Boží milost,⁶¹² Myrrha

⁶⁰⁷ *Amor Dei amorem animae parit* [...]. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní*, s. 302.

⁶⁰⁸ *Putování za Svatým Grálem*, s. 273.

⁶⁰⁹ Tedy „plná milostí“ – jedná se o slovní hříčku.

⁶¹⁰ Tamtéž, s. 270.

⁶¹¹ PAUPHILET, A., *Études sur La Queste del Saint Graal*, s. 144–156

⁶¹² GILSON, É., *La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal*, s. 321–347.

Lot-Borodine za Ducha svatého,⁶¹³ W. E. M. C. Hamilton za symbol eucharistie;⁶¹⁴ P. Matarasso správně podotkla, že podob, ve kterých se Grál v průběhu celého textu cyklu *Lancelot-Grál* objevuje, je mnoho, stejně jako charakteristik přisuzovaných mu v samotném *Putování*, a vyzvala proto při jeho výkladu k opatrnosti.⁶¹⁵ Já se s jejím názorem ztotožňuji – domnívám se přímo, že přesnou specifikaci symbolika Grálu nevyžaduje, neboť tajemství, která ukrývá, jsou v samotném textu označována jako něco, co je rozumem nepomyslitelné a jazykem nepopsatelné. Grál tak zajisté může symbolizovat všechno výše zmíněné dohromady a zároveň vše, co si středověký křesťan mohl představovat pod Božím mystériem. Spojitost s Boží milostí je nicméně nepřehlédnutelná – Boží milost je však spíše atributem Svatého Grálu než jeho samotnou podstatou.

Smysl má jistě zabývat se tím, v jakých souvislostech se Grál objevuje – mimo pasáží, dokazujících jeho sytící a léčebnou funkci,⁶¹⁶ je to především v souvislosti s eucharistií, což odpovídá jeho celkové koncepci, neboť, jak známo, byl definován jako nádoba, ve které Kristus podával svátost při Poslední večeři. Zvláštní je, že v *Queste* není zmínka o tom, že by do něj byla nachytána Kristova krev – naopak, hovoří se o něm především jako o míse, z níž Kristus jedl při Poslední večeři beránka. Tomu odporuje koncept Grálu z pozdější *Estoire*, kde je popisován jako kalich. Kalich by však nevyhovoval potřebám autora *Queste*, pro nějž bylo zásadní tělo Kristovo, a proto Grál připodobnil spíše ciboriu. Materiální povahu Grálu nebylo v cyklu zjevně třeba sjednocovat, protože důležitější byla jeho nehmotná podstata. Tak se Grál v *Queste* odpoutává od Corbeniku a zjevuje se podle své vůle – jeho zjevení v Kamelotu v den seslání Ducha svatého, doprovázené hromobitím a libými vůněmi, jistě symbolizuje zjevení samotného Boha. Podobně jako na jiných místech, i zde je přítom popisován jako zdroj nadpozemského světla – i Bůh byl pod vlivem novoplatónské filosofie popisován jako světlo – a je zároveň zakrytý hedvábím, což symbolizuje zastřenost a nepřístupnost Božích tajemství. Do nezakrytého Grálu vlastně nahlíží jen Galád, a to při poslední grálové mši v Sarrazu, kdy jsou mu veškerá Boží tajemství odhalena. A jak zdůrazňuje J.

⁶¹³ LOT-BORODINE, Myrrha, Les grands secrets du Saint-Graal dans la *Queste* du Pseudo-Map. In: NELLI, Rene (ed.), *Lumière du Graal*. Paris: Cahiers du Sud, 1951, s. 151–174.

⁶¹⁴ HAMILTON, W. E. C. M., L'interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal*. *Neophilologus*, roč. 27, 1842, s. 108.

⁶¹⁵ MATARASSO, P., *The Redemption of Chivalry*, s. 181–183.

⁶¹⁶ Léčebná funkce Grálu je v celém cyklu doložena několikrát, v *Queste* zvláště v případě blíže nespecifikované postavy chromého rytíře, jenž je za přítomnosti Lancelota ležícího pod křížem moci Grálu vyléčen.

Frappier, děje se tomu tak skutečně skrze eucharistii, eucharistie zde má tedy klíčový význam pro zprostředkování Boží milosti a Božích zázraků.⁶¹⁷

Je třeba si uvědomit, že právě grálové mše, jež ostatně nemají vždy stejnou podobu, ani Grál samotný nejsou v příběhu nikým a ničím vysvětleny. Právě u nich tedy autor ponechal největší prostor čtenářově vlastní exegezi. Zcela nevysvětleno je například krvácející kopí, ačkoliv u něj se jistě předpokládalo, že si ho čtenář spojí s Longinovým kopím. Zvláštní je participace andělů na mši – R. Barber poznamenává, že účast andělů na mši západního ritu je cizorodý prvek, a upozorňuje na možný import z východní, pravoslavné tradice.⁶¹⁸ To by jen potvrzovalo souvislost grálových legend s křížáckým prostředím. Zajímavým způsobem dokládá *Queste* i určitou dramaturgii liturgie ve 13. století (jednalo se zvláště o pozvedání hostie, často za zvuku zvonku, za účelem posílení vážnosti okamžiku, v němž došlo k jejímu přepodstatnění; působivá liturgie byla odrazem vzrůstajícího sebevědomí církve, úspěšně bojující s herezí).⁶¹⁹ Dramatičnost liturgie grálové mše na Corbeniku zvyšuje především obraz stékající krve z kopí do Grálu, obsahujícího hostii, a tedy deklarativní propojení krve a těla Kristova, vrcholící velkolepou inkarnací Ježíše Krista. V sestupující postavě je podle P. Matarasso přítomný Kristus jako dítě, počatý Duchem svatým, v hostii jako Kristus reinkarnovaný, z Grálu pak vystupuje Kristus ukřižovaný.⁶²⁰ V tomto okamžiku je naplněna eucharistická funkce Grálu a odhaleno eucharistické mystérium. Poslední stupeň tajemství Grálu, již zcela nevýslovných a nepopsatelných, nahlíží pouze Galád, když je účasten poslední grálové mše v Sarrazu; v okamžiku jeho extatické smrti odchází na nebesa i sám Svatý Grál, aby už navždy zůstal skryt před zraky nepovolaných.

⁶¹⁷ FRAPPIER, J., *The Vulgate Cycle*, s. 307.

⁶¹⁸ BARBER, R., *The Holy Grail*, s. 99.

⁶¹⁹ Tamtéž, s. 138.

⁶²⁰ MATARASSO, P., *The Redemption of Chivalry*, s. 186.

Závěr

Legenda o Svatém Grálu je známým a významným výtvozem kultury vrcholného středověku. Méně známé však je, za jakých okolností vznikla, co k jejímu vzniku vedlo a jaké místo zaujímá uprostřed středověké spirituální tradice. Na předchozích stránkách jsem se pokusila zrekonstruovat vývoj, který jejímu zformování předcházel, a zanalyzovat mentalitu, která se do ní otiskla. Zaměřila jsem se přitom na její vrcholnou podobu, již nabyla dílem s názvem *La Queste del Saint Graal*, tedy *Putování za Svatým Grálem*, tvořícím jednu z částí prvního svodu artušovské literatury, cyklu *Lancelot-Grál*. Snažila jsem se zasadit *Putování za Svatým Grálem* do kontextu historického, společenského, kulturního a duchovního vývoje západní Evropy vrcholného středověku a poukázat na inspiraci, jak obsahovou, tak ideologickou, již z tohoto vývoje mohlo čerpat. Jako metodologické východisko mi přitom posloužila kulturní historie a dějiny mentalit.

Ovzduší, ve kterém se legenda zrodila, bylo prosycené nadšením z křížových výprav a uctívání ostatků. Kladla jsem si otázku, zda ji lze vnímat jako nástroj, jímž se církev snažila „christianizovat“ rytířské prostředí. Soustředila jsem se na linii střetávání světské a církevní moci, která se vine jak politickými, tak kulturními dějinami sledovaného období. Zjistila jsem nicméně, že legenda o Svatém Grálu představuje spíše plod jejich spolupráce, k níž docházelo na úrovni feudálních dvorů. Pochopila jsem, že níže postavení klerici měli často mezi laickou aristokracií své chlebodárcce a ochraňovatele, a byli tudíž ve své snaze spolupůsobit při utváření rytířské etiky značně přístupní kompromisům. A právě tito klerici byli tvůrci legendy o Svatém Grálu, jež dotvářela specificky rytířskou spiritualitu, složenou jak z křesťanských, tak z pohanských prvků.

Přesto jsem si povšimla, že *Putování za Svatým Grálem* představuje mezi všemi verzemi legendy anomálii. I ono sice vyrůstá z určitého kompromisu mezi světskou a církevní mocí, jeho povaha je však rozdílná. Křížové výpravy daly vzniknout ideálu „vojáka Kristova“, *miles Christi*, jenž na jedné straně schvaloval a posvěcoval vojenské řemeslo, ale na druhé straně nařizoval rytířstvu poslušnost církvi a boj s jejími nepřáteli. Tyto parametry nejlépe splňovaly rytířské řády, jejichž zásluhou byl charakter *miles Christi* doplněn o asketickou religiozitu. A právě nárokům kladeným na ideální *miles Christi* nápadně vyhovují postavy *Putování*, jež jsou zde označovány za „nebeské rytíře“. V *Putování za Svatým Grálem* lze tedy skutečně spatřovat jakýsi pokus o christianizaci,

apel na morální proměnu „světského“ rytířstva v „nebeské“ rytířstvo „vojáků Kristových“, využívající podobnou rétorikou jako oficiální církevní hlasy.

Domnívám se ovšem, že i kdyby byl v *Putování za Svatým Grálem* tento záměr přítomen, i kdyby bylo zamýšleno jako jakýsi „trojský kůň“, agitace zaobalená do formy rytířské fikce, jeho skutečný efekt je nejspolehlivější. Věnovala jsem se otázce autorství *Putování za Svatým Grálem* a došla jsme k závěru, že i přes vysoké ideály, které jsou v něm přítomné, a navzdory autorově nezpochybnitelnému teologickému vzdělání se stále jedná o produkt nízké církevní kultury, dobrovolně se chápající bytostně rytířského tématu a využívající světskou literární formu, rytířskou romanci. Stejně lze popřít výchovný charakter *Putování*, je však třeba mít na paměti, že se jednalo o četbu, která rytířům přinášela potěšení, a spíše než imperativ je v ní obsaženo doporučení, navržen vzor, jak dojít ke spáse.

Je nutné si uvědomit, že *Putování za Svatým Grálem* v první řadě reagovalo na koncept kurtoazní lásky a odsuzovalo populární příběh o Lancelotovi a jeho lásce ke královně Guenevere. Jeho hlavním cílem bylo tudíž „umravnit“ artušovskou legendu a dát jí vyšší smysl. Nepřekvapí proto, že *Putováním za Svatým Grálem* více než kteroukoliv jinou verzí legendy o Svatém Grálu prostupují monastické ideály, kvůli čemuž se jeví jako pravděpodobné, že autor byl nějakým způsobem spjat s mnišským prostředím. Vyjmenovala jsem možné důkazy, že se jednalo o prostředí cisterciácké. Za jisté považují, že se autor inspiroval mystickou tradicí 12. století, kde nejvýraznější duchovní autoritu představoval svatý Bernard z Clairvaux, jehož učení *Putování* nápadně odráží. Dále se mi zdá nezpochybnitelné, že byl autor pravověrný, neboť ve svém díle reflektoval i dogmatiku a církevní praktiky 13. století.

Viděli jsme, že *Putování za Svatým Grálem* využívá symbolický jazyk. Snažila jsem se nastínit kořeny vrcholně středověkého symbolismu a charakterizovat jej. Stručně jsem zmapovala vývoj křesťanského mysticismu, který se symboly hojně pracoval. Za nejdůležitější studnici křesťanské symboliky i křesťanského mysticismu jsem označila Bibli, z níž, jak jsem se snažila dokázat, *Putování za Svatým Grálem*, ale i celý cyklus *Lancelot-Grál* koncepčně čerpaly. Blíže jsem se pokusila charakterizovat duchovní svět a kulturu 12. a počátku 13. století. Následně jsem zkoumala jejich vliv na samotné *Putování* a snažila se odhalit jeho místo uvnitř tohoto kontextu. Dokázala jsem, že *Putování za Svatým Grálem* vyrůstá zcela na základech vrcholně středověké spirituality, a to jak obecně křesťanské, tak specificky mnišské a rytířské.

Domnívám se, že *Putování za Svatým Grálem* nikdy neztratilo svou hodnotu, a to nejen kvůli své nadčasové kvalitě. Myslím si, že jeho námět „putování“ za vytouženým poznáním čehosi vyššího, jakéhosi smyslu bytí, může-li to tak být řečeno, je dodnes aktuální a lidé se na tuto pouť nikdy nepřestali vydávat.

Seznam použitých zdrojů

Seznam pramenů

AELRED Z RIEVAULX, *De spirituali amicitia* [online]. [cit. 2019-4-22]. Dostupné z: <http://www.internetsv.info/AER.html>

BERNARD Z CLAIRVAUX, *De laude novae militiae* [online]. [cit. 2019-2-4]. Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153_Bernardus_Claraevallensis_Abbas_De_Laude_Novae_Militiae_Ad_Milites_Templi_Liber_MLT.pdf.html

BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CVI* [online]. [cit. 2019-4-22]. Dostupné z: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153_Bernardus_Claraevallensis_Abbas_Epistolae_Opera_Omnia_LT.doc.html

BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní*. Praha: Krystal OP, 2009.

BERNARD Z CLAIRVAUX, *O milosti a svobodném rozhodování*. Praha: Karolinum, 2004.

BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal OP, 1999.

ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le livre des manières*. Angers: Bibliothèque d'Angers, 1877.
The High History of the Holy Grail. EVANS, Sebastian (ed.), Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval: The Story of the Grail*. Cambridge/Totowa: NJ, 1982.

JAN ZE SALISBURY, *Policraticus*. Toronto: Oxonii, 1909.

La Queste del Saint Graal. PAUPHILET, Albert (ed.), Paris: Champion, 1923.

Putování za Svatým Grálem. PELÁN, Jiří (ed.), Praha: Triáda, 2006.

Seznam literatury

- ADAMS, Alison – DIVERRES, Armel H. – STERN, Karen – VARTY, Kenneth (eds.), *The Changing Face of Arthurian Romance: Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Cambridge: D. S. Brewer, 1986.
- ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad, Introduction. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 1–17.
- AUMANN, Jordan, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha: Karolinum, 2000.
- BARBER, Malcolm, *Noví rytíři: Dějiny templářského řádu*. Praha: Argo, 2007.
- BARBER, Richard, Chivalry, Cistercianism and the Grail. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 3–12.
- BARBER, Richard, *The Holy Grail: Imagination and Belief*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- BARBER, Richard, *The Reign of Chivalry*. Newton Abbot: David & Charles, 1980.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle, *L'Arbre et le pain: essai sur La Queste del Saint Graal*. Paris: CDU SEDES, 1981.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle, The *Queste del saint Graal*: from *semblance* to *veraie semblance*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 107–114.
- BESAMUSCA, Bart, Readership and Audience. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 117–132.
- BOGDANOW, Fanni, An Interpretation of the Meaning and Purpose of the Vulgate *Queste del Saint Graal* in the Light of the Mystical Theology of St Bernard. In: ADAMS, Alison – DIVERRES, Armel H. – STERN, Karen – VARTY, Kenneth (eds.), *The Changing Face of Arthurian Romance: Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Cambridge: D. S. Brewer, 1986, s. 23–46.
- BOQUET, Damien – NAGY, Piroska, *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Cambridge/Medford: Polity Press, 2018.

- BURGESS, Glyn S. – PRATT, Karen (eds.), *The Arthur of the French: The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2006.
- BURNS, Jane E., *Arthurian Fictions: Rereading the Vulgate Cycle*. Miami: Ohio State University Press, 1985.
- CARDINI, Franco, Válečník a rytíř. In: LE GOFF, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 69–99.
- CONTAMINE, Philippe, *Válka ve středověku*. Praha: Argo, 2004.
- COOPER, Lisa H., Bed, Boat, and Beyond: Fictional Furnishing in *La Queste del Saint Graal*. *Arthuriana*, roč. 15, č. 3, 2005, s. 26–50.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Románská symbolika: Duch 12. století*. Praha: Malvern, 2014.
- DE LOOZE, Laurence, A Story of Interpretations: The *Queste Del Saint Graal* as Metaliterature. In: MAHONEY, Dhira B. (ed.), *The Grail: A Casebook*. New York/London: Garland Publishing, Inc., 2000, s. 237–259.
- DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003.
- DRŠKA, Václav, Vznik národních monarchií v západní Evropě: Anglie a Francie. *Historický obzor*, roč. 1, č. 4, 1990–1991, s. 119–124.
- DUBY, Georges, *Tři řády*. Praha: Argo, 2008.
- DUBY, Georges, *Věk katedrál: Umění a společnost 980–1420*. Praha: Argo, 2002.
- DUŠEK, Jaromír, *Kůň ve službách člověka (středověk)*. Praha: Apros, 1995.
- ECO, Umberto, *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha: Argo, 2007.
- EHLERS, Joachim – MÜLLER, Heribert – SCHNEIDMÜLLER, Bernd, *Francouzští králové v období středověku*. Praha: Argo, 2003.
- ELIADE, Mircea, *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004.
- FLETCHER, Richard, *Kříž a půlměsíc*. Praha: Mladá Fronta, 2004.
- FLORI, Jean, *Rytíři a rytířství ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- FRAPPIER, Jean, *Étude sur La Mort roi Artu*. Genève: Droz, 1972.
- FRAPPIER, Jean, The Vulgate Cycle. In: LOOMIS, Roger Sherman (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History*. Oxford: Oxford University Press, 1959, s. 295–318.

- FRESE, Dolores Warwick, Augustinian Intrusions in the Queste del Saint Graal: Converting ‚Pagan Gold‘ to Christian Currency. *Arthuriana*, roč. 18, č. 1, 2008, s. 3–21.
- FRÖHLICH, Roland, *Dva tisíce let dějiny církve*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- FULTON, Helen (ed.), *A Companion to Arthurian Literature*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009.
- GAUNT, Simon, Romance and other genres. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 45–59.
- GILLINGHAM, John, *The Angevin Empire*. London/New York: Arnold, 2001.
- GILSON, Étienne, La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal. *Romania*, roč. 51, 1925, s. 321–347.
- GILSON, Etienne, *The Mystical Theology of Saint Bernard*. New York: Sheed & Ward, 1940.
- GUREVIČ, Aron Jakovlevič, *Jedinec a společnost středověkého západu*. Praha: Argo, 2016.
- HAMILTON, W. E. C. M., L'interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal*. *Neophilologus*, roč. 27, 1842, s. 94–110.
- HEINZMANN, Richard, *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000.
- HINTON, Thomas, Chrétien de Troyes' *Lancelot, ou le Chevalier de la Charrette*: Courtly Love. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 373–388.
- CHASE, Carol J., The Gateway to the *Lancelot-Grail Cycle*: *L'Estoire del Saint Graal*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 65–74.
- IVÁNKA, Endre von, *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- JONES, Catherine M., *An Introduction to Chansons de Geste*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.
- KAEUPER, Richard W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KAEUPER, Richard W., *Medieval Chivalry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- KAEUPER, Richard, The societal role of chivalry in romance: northwestern Europe. In: KRUEGER, Roberta L., (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 97–114.
- KAMENÍK, Milan, *Burgundsko – kraj mnichů: Citeaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- KAY, Sarah, Courts, clerks and courtly love. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 81–96.
- KEEN, Maurice, *Chivalry*. New Haven/London: Yale University Press, 1984.
- KELLER, Hagen, *Otoni: Jindřich I. Ptáčník, Ota I., II., III., Jindřich II.* Praha: Vyšehrad, 2004.
- KELLY, Douglas, Interlace and the Cyclic Imagination. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 55–64.
- KENNEDY, Edward Donald, The Grail and French Arthurian Romance. In: FULTON, Helen (ed.), *A Companion to Arthurian Literature*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009, s. 202–218.
- KENNEDY, Elspeth (ed.) – SZKILNIK, Michelle – PICKENS, Rupert T. – PRATT, Karen – WILLIAMS, Andrea M. L., Lancelot with and Without the Grail: *Lancelot du Lac* and the Vulgate Cycle. In: BURGESS, Glyn S. – PRATT, Karen (eds.), *The Arthur of the French: The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2006, s. 274–324.
- KENNEDY, Elspeth, The Making of the Cycle. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 13–22.
- KENNEDY, Elspeth, The Re-writing and Re-reading of a Text: the Evolution of the *Prose Lancelot*. In: ADAMS – Alison, DIVERRES, Armel H. – STERN, Karen – VARTY, Kenneth (eds.), *The Changing Face of Arthurian Romance: Essays on Arthurian Prose Romances in memory of Cedric E. Pickford*. Cambridge: D. S. Brewer, 1986, s. 1–9.
- KOBUSCH, Theo, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha: Oikoymenh, 2013.
- KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- KRUEGER, Roberta L., Chrétien de Troyes and the Invention of Arthurian Courtly Fiction. In: FULTON, Helen, (ed.), *A Companion to Arthurian Literature*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009, s. 160–174.
- LACY, Norris J., The evolution and legacy of French prose romance. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 167–182.
- LACY, Norris J., The Sense of an Ending: *La Mort le Roi Artu*. In: DOVER, Carol (ed.), *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003, s. 115–124.
- LAWRENCE, Hugh, *Dějiny středověkého mnišství*. Praha: Vyšehrad, 2001.
- LE GOFF, Jacques (ed.), *Muži a ženy středověku*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- LE GOFF, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- LE GOFF, Jacques, *Intelektuálové ve středověku*. Praha: Karolinum, 1999.
- LE GOFF, Jacques, *Kultura středověké Evropy*. Praha: Odeon, 1991.
- LE GOFF, Jacques, Středověký člověk. In: LE GOFF, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 9–37.
- LE GOFF, Jacques, *Svatý Ludvík*. Praha: Argo, 2012.
- LEONARDI, Claudio, Chvály panenské Matky – Úvod. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal OP, 1999.
- LOOMIS, Roger Sherman (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages: A Collaborative History*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- LOOMIS, Roger Sherman, *Grál: Od keltského mýtu ke křesťanskému symbolu*. Jihlava: H&H, 2006.
- LOT, Ferdinand, *Étude sur le Lancelot en prose*. Paris: Champion, 1918.
- LOUTH, Andrew, Bernard and Affective Mysticism. In: WARD, sister Benedicta (ed.), *The influence of saint Bernard: Anglican Essays with an Introduction by Jean Leclercq OSB*. Oxford: SLG Press, 1976, s. 1–10.
- MAHONEY, Dhira B. (ed.), *The Grail: A Casebook*. New York/London: Garland Publishing, Inc., 2000.
- MACHULA, Tomáš, Aurelius Augustinus, teolog Boží milosti. In: SVATÝ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha: Krystal OP, 2000.

- MATARASSO, Pauline, *The Redemption of Chivalry: A Study of the Queste del Saint Graal*. Genève: Droz, 1979.
- MELMUKOVÁ, Eva, IV. lateránský koncil roku 1215 a jeho význam pro další vývoj dějin. *Informační bulletin historické společnosti pro aktualizaci odkazu české reformace VERITAS*, č. 5/1996, s. 2–4.
- MEYER, Matthias, The Arthur-Figure. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 79–95.
- NELLI, Rene (ed.), *Lumière du Graal*. Paris: Cahiers du Sud, 1951.
- NIEVERGELD, Marco, The inward crusade: the apocalypse of the *Queste del Saint Graal*. *Neophilologus*, roč. 92, 2008, s. 1–17.
- OBERSTE, Jörg, „Křížová výprava“ proti albigenským. Praha: Argo, 2014.
- OPLL, Ferdinand, *Fridrich Barbarossa: císař a rytíř*. Praha: Paseka, 2001.
- OTISK, Marek, *Na cestě ke scholastice: Klášterní škola v Le Bec, Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Praha: Filosofia, 2004.
- PANOFSKY, Erwin, Suger, opat ze Saint-Denis. In: ŠOUREK, Petr (ed.), *Skutky opata Sugera. Bernard z Clairvaux opatu Sugerovi. Nač je v chrámu zlato? Vilémův životopis opata Sugera. Erwin Panofsky: Suger, opat ze Saint-Denis*. Praha: Triáda, 2003, s. 7–52.
- PAUPHILET, Albert, *Études sur La Queste del Saint Graal*. Paris: Champion, 1921.
- PELÁN, Jiří, Putování za příběhem o Svatém Grálu. In: *Putování za Svatým Grálem*. PELÁN, Jiří (ed.), Praha: Triáda, 2006.
- PICKENS, Rupert T. – BUSBY, Kate – WILLIAMS, Andrea M. L., Perceval and the Grail: The Continuations, Robert de Boron and Perlesvaus. In: BURGESS, Glyn S. – PRATT, Karen (eds.), *The Arthur of the French: The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2006, s. 215–273.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav, Bernard z Clairvaux a jeho spis *De gratia et libero arbitrio*. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *O milosti a svobodném rozhodování*. Praha: Karolinum, 2004.
- PRATT, Karen, The Cistercians and the *Queste del Saint Graal*. *Reading Medieval Studies*, roč. 21, 1995, s. 69–96.
- PUTTER, Ad, The twelfth-century Arthur. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 36–52.

- RADER, Olaf B., *Fridrich II.: Sicilan na císařském trůně*. Praha: Argo, 2016.
- RAMM, Ben, *A Discourse for the Holy Grail in Old French Romance*. Cambridge: D. S. Brewer, 2007.
- RAPP, Francis, *Svatá říše římská národa německého: Od Oty Velikého po Karla V.* Praha: Paseka, 2007.
- REXROTH, Frank, *Deutsche Geschichte im Mittelalter*. München: C. H. Beck, 2005.
- RIDER, Jeff, The other worlds of romance. In: KRUEGER, Roberta L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 125–131.
- RICHÉ, Pierre – VERGER, Jacques, *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2011.
- RICHÉ, Pierre, *Die Karolingen: Eine Familie formt Europa*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
- ROUSE, Robert, Historical Context: Middle Ages and the Code of Chivalry. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 13–24.
- SAMEK, Daniel, Minulost a budoucnost Británie podle Geoffreyho z Monmouthu. In: GEOFFREY Z MONMOUTHU, *Dějiny britských králů*. Praha: Argo, 2010.
- SEIBT, Ferdinand, *Lesk a bída středověku*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- SÉVÈRE, Richard, Galahad, Percival, and Bors: Grail Knights and the Quest for *Spiritual Friendship*. *Arthuriana*, roč. 25, č. 3, 2015, s. 49–65.
- SOMMERFELDT, John R., Aelred of Rievaulx on Friendship. In: STERN-GILLED, Suzanne – GULTRER, Gary M., SJ (eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. Albany: SUNY Press, 2014, s. 227–244.
- SPUNAR, Pavel a kol., *Kultura středověku*. Praha: Academia, 1995.
- STERN-GILLED, Suzanne – GULTRER, Gary M., SJ, (eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. Albany: SUNY Press, 2014.
- SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav, *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013.
- SWEETENHAM, Carol. *Robert the Monk's History of the First Crusade – Historia Iherosolimitana*. Aldershot: Ashgate, 2006.

- ŠOUREK, Petr (ed.), *Skutky opata Sugera. Bernard z Clairvaux opatu Sugerovi. Nač je v chrámu zlato? Vilémův životopis opata Sugera. Erwin Panofsky: Suger, opat ze Saint-Denis*. Praha: Triáda, 2003.
- TAYLOR, Jane H. M., Rewriting: Translation, Continuation and Adaptation. In: TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, s. 467–182.
- TAYLOR, Jane H., The thirteenth-century Arthur. In: ARCHIBALD, Elizabeth – PUTTER, Ad (eds.), *The Cambridge Companion to the Arthurian Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 53–68.
- TETHER, Leah – McFAYDEN, Johnny (eds.), *Handbook of Arthurian Romance: King Arthur's Court in Medieval European Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017.
- THORAU, Peter, *Die Kreuzzüge*. München: C. H. Beck, 2008.
- TRETERA, Jiří Rajmund, Církev a církevní řády ve středověku. In: SPUNAR, Pavel a kol., *Kultura středověku*. Praha: Academia, 1995, s. 43–65.
- VENTURA, Václav, Svatý Bernard: Kázání na Píseň písní I. In: BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní*. Praha: Krystal OP, 2009.
- WARD, sister Benedicta (ed.), *The Influence of Saint Bernard: Anglican Essays with an Introduction by Jean Leclercq OSB*. Oxford: SLG Press, 1976.
- WILLIAMS, Andrea M. L., *The Adventures of the Holy Grail: A Study of La Queste del Saint Graal*. Bern: Peter Lang, 2001.
- WILLINGHAM, Elizabeth Moore, An Introduction to *La queste del Saint Graal of Yale 229*. In: WILLINGHAM, Elizabeth Moore (ed.), *La queste del Saint Graal (The Quest of the Holy Grail) from the Old French Lancelot of Yale 229 with Essays, Glossaries, and Notes to the Text*. Turnhout: Brepols, 2012.