

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Diplomová práce

Anglická mystika pozdního středověku

English Mysticism in the Late Middle Ages

Studijní program: **Teologie**

Studijní obor: **Pravoslavná teologie**

Forma studia: **Prezenční**

Vedoucí práce:

Dr. Jaroslav Hrdlička

Autor:

Karel Kotrlý

Praha, 2007

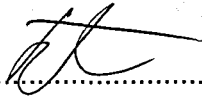
PODĚKOVÁNÍ

Mé poděkování patří vedoucímu této práce, panu doktoru Jaroslavu Hrdličkovi z Husitské teologické fakulty UK, za metodické vedení práce, cenné podněty, ochotu a vstřícnost. Dále děkuji paní doktorce, Evě Fischelové z katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK, za všestrannou podporu.

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Anglická mystika pozdního středověku napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 9. 8. 2007


.....
podpis

Anotace:

Název: *Anglická mystika pozdního středověku*

Vzhledem k tomu, že anglická mystika je u nás ve střední Evropě velmi málo známá, tak věnuji první kapitoly této práce historickému úvodu, který má za úkol co možná nejkomplexněji nastínit situaci v pozdně středověké Anglii. Po stručném přehledu politických dějin počínaje Eduardem I. a konče bitvou na Bosworském poli roku 1485. Následuje expozice každodenního života obyvatel Anglie té doby. V dalších kapitolách stručně popisují vývoj myšlení, který se promítá do církevních dějin snahou o emancipaci laiků. Jádro práce *Anglická mystika pozdního středověku* představuje pokus o historicko-teologickou expozici postav anglické mystiky, která zahrnuje, jak jejich životy, tak díla. Jedná se o Richarda Rolla, Waltera Hiltona, anonymního autora spisu *The Cloud of Unknowing*). V závěrečné kapitole věnuji pozornost ženské spiritualitě na příkladech poustevnice Juliany z Norwiche – autorky v současnosti vysoce ceněného díla *Zjevení Boží lásky* a poutnice Margery Kempe s její vášnivou spiritualitou.

Klíčová slova:

západní spiritualita; pozdní středověk; anglická mystika; ženský mysticismus; poustevnictví; středověké poutnictví; Richard Rolle; Walter Hilton; Juliana z Norwiche; Margery Kempe

Summary

Title: *English Mysticism in the Late Middle Ages*

This work can be divided to the two main themes which the first one has a function of introduction this for Central Europe a little exotic theme. First chapters treat of History of England in the Late Middle Ages. I want to present this historical period from reign of Edward I. to Henry Tudor's victory at the Battle of Bosworth in 1485 in its complexity. There is exposition of short political history and every day life of inhabitants in the late medieval England. There is also short exposition of churches history in England and intellectual life and its consequences for spirituality of ordinary men. The main part of the work English Mysticism in the Late Middle Ages I tried to centralize into the historical and theological exposition of the lives and writings of some representative English mystics like Richard Rolle of Hampolle, Walter Hilton and anonymous author of Cloud of Unknowing, as objective as possible presenting the facts which I found in the literature. In the final chapters I dealt with female mysticism in this period. England made the two great female mystics Julian of Norwich who spent her life like anchoress and her Showings of Divine Love is often studied book in nowadays and the pilgrim Margery Kempe with her highly passionate spirituality.

Keywords:

western spirituality; Late Middle Ages; English mystics; female mysticism; eremitism; medieval pilgrimage; Richard Rolle; Walter Hilton; Julian of Norwich; Margery Kempe

OBSAH:

1. ÚVOD	7
2. ANGLIE POZDNÍHO STŘEDOVĚKU	9
2.1. Stručný nástin politických dějin.....	9
2.2. Každodenní život v Anglii pozdního středověk.....	18
2.3. Život v období po Černé smrti.....	20
2.4. Církev v anglickém pozdním středověku.....	21
2.5. Myšlení a vzdělání v Anglii pozdního středověku.....	28
2.6. Velké postavy, spojené s anglickými univerzitami v letech 1272-1485.....	31
2.7. Hnutí lollardů.....	36
3. ANGLICKÁ MYSTIKA POZDNÍHO STŘEDOVĚKU	39
3.1. Všeobecný nástin.....	39
3.2. Richard Rolle, poustevník z Hampole.....	40
3.2.1. Úvod.....	40
3.2.2. Život Richarda Rolla.....	42
3.2.3. Učení a dílo Richarda Rolla.....	44
3.3. Walter Hilton (před 1343-1396).....	47
3.3.1. Život.....	47
3.3.2. Učení a dílo.....	47
3.3.3. Teologie v <i>The Scale of Perfection</i>	49
3.4. <i>The Cloud of Unknowing</i>	51
3.4.1. Vznik a otázka autorství.....	51
3.4.2. Teologie spisu.....	52
3.4.3. <i>The Cloud of Unknowing</i> a současná spiritualita.....	53
4. POUSTEVNICE JULIANA Z NORWICHE A POUTNICE	
MARGERY KEMPE	55
4.1.1. Mystická zkušenost v ženské spiritualitě pozdně středověké Anglie.....	55
4.1.2. Stručný nástin ženské středověké spirituality a jejích anglických specifik...55	

4.2. Juliana z Norwiche (*1342, + po roce 1416).....	59
4.2.1. Ženské poustevnictví.....	59
4.2.2. Život.....	62
4.2.3. Verze a dochované rukopisy <i>Zjevení Boží lásky</i>	68
4.2.4. Stručný nástin <i>Zjevení Boží lásky</i>	71
4.2.5. Souhrn teologie Juliany z Norwiche.....	79
4.3. Margery Kempe (kol. roku 1373 - 1438).....	80
4.3.1. Fenomén ženského poutnictví ve středověku.....	80
4.3.2. Zachované písemné zprávy poutníků o cestách do svaté země do sepsání popisu pouti Margery Kempe.....	85
4.3.3. Život.....	87
4.3.4. Rukopisy <i>The Book of Margery Kempe</i>	91
4.3.5. Teologické akcenty v díle Margery Kempe.....	92
4.3.6. Popis poutě do Jeruzaléma podle <i>The Book of Margery Kempe</i>	93
5. ZÁVĚR	101
SEZNAM LITERATURY.....	102

1. ÚVOD

V předkládané práci je mým hlavním tématem *Anglická mystika pozdního středověku*. Na počátku musím vymezit, jaký obsah se bude skrývat pod tímto názvem. Pozdní středověk v Anglii začíná nástupem Eduarda I. na trůn roku 1272, končí vítězstvím Jindřicha Tudora na Bosworthském poli a nástupem dynastie Tudorovců.¹

Tato práce je o mystice, což je v dnešním jazyce velmi frekventované slovo. Často se v běžné mluvě používá výraz mystický pro něco tajemného. Další si představují pod pojmem mystika extáze, stigmata a podobné záležitosti. To podle mého názoru nemusí mít s mystikou - v tom smyslu, jak toto slovo používám – co do činění. Evelyn Underhill říká: *Předmětem a metodou mystiky je láska.*² Tato charakteristika je sice už o něco lepší, ale je příliš vágní, protože láska je slovo s mnoha významy. Nedokáži podat všemi akceptovatelnou definici mystiky, proto jen uvedu, jak užívám slovo mystika v předkládané práci. Především musím zdůraznit, že mluvím o křesťanské mystice, ač se tento fenomén vyskytuje v mnoha náboženstvích. Křesťanskou mystikou rozumím takovou formu spirituality, která je založena na kontemplativní modlitbě – vztahu mezi Bohem a člověkem. Většinou bývá christocentrická (existují výjimky jako Mistr Eckhart). O mystice začínám mluvit tehdy, když se na této cestě kontempace určitým způsobem pokročí. Nemohu stanovit hranici, jak velký to má být pokrok, protože se jedná o živou zkušenost, na kterou nechci aplikovat scholastický pojmový aparát.

V této práci nejprve stručně představuji jednotlivé oblasti života pozdně středověké Anglie. Poté přecházím k postavám a dochovaným textům anglické mystiky.

¹ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 5.

² Viz. UNDERHILL, E. *Mystika*. Praha : Dybbuk, 2004. s. 117.

Pojednání o nich jsem rozdělil do dvou kapitol, v první se zabývám Richardem Rollem, Walterem Hiltonem a anonymním spisem *The Cloud of Unknowing*. Ve druhé kapitole, věnované mystice, se soustřeďuji na ženskou mystiku ve dvou z jejích možných forem, protože tyto dvě formy byly v Anglii velmi časté a také proto, že osobnosti Juliany z Norwiche a Margery Kempe k tomu přímo vybízejí. Kapitola jim věnovaná je vystavěna tak, že spiritualita Juliany a Margery vyplývá z kontextu jejich způsobu života, tedy z poustevnictví - v případě Juliany z Norwiche - a vášnivá a neklidná spiritualita Margery je neoddělitelně spjata s jejím neustálým putováním z jednoho svatého místa na druhé.

2. ANGLIE POZDNÍHO STŘEDOVĚKU

2.1. Stručný nástin politických dějin

Pozdní středověk v Anglii začíná nástupem panovníka Eduarda I. na trůn - vládl od roku 1272 - a končí nástupem Jindřicha VII. Tudora po vítězství na Bosworthském poli roku 1485. Toto období je politicky velmi nestabilní. Život obyvatelstva je poznamenán morovými epidemiemi a ochlazením klimatu. Nicméně anglický pozdní středověk je bohatý svým duchovním životem, který po sobě zanechal stopy v podobě teologických pojednání i děl, vyvěrajících z hluboké spirituality, jež jsou často psána už v anglickém jazyce.³

Eduard I. byl první panovník od dobytí Anglie Normany roku 1066, který používal anglický jazyk, jež předtím živořil v nejnižších vrstvách společnosti.⁴ Během své úspěšné vlády si definitivně podmanil Wales (r. 1273). V roce 1290 vypověděl všechny Židy z království. Tento skutek býval interpretován jako projev Eduardova přitakání svému národu proti cizákům, které nenáviděl prostý lid, ale králi byli užiteční. Zdá se však, že k tomu krále vedly pragmatické důvody. Vypovězení Židů z Anglie bylo důsledkem konkurenčního boje mezi Židy a Lombard'any. Finančnictví bylo dlouho doménou Židů z prostého důvodu. Půjčování na úrok bylo hříchem. Co bylo pro křesťany nepřijatelné, neplatilo pro Židy, a tak byli bankéři většiny evropských panovníků. Nicméně ve 14. století jim směle konkurují bezskrupulózní Lombard'ané, kteří králi dokázali, že ho dovedou efektivněji financovat, dali mu výhodnější podmínky, a tak získali v království monopol.⁵ Mauroise uvádí, že král nechal Židy odejít se vším movitým majetkem a

³ Anglicky jsou psána díla Waltera Hiltona, Juliany z Norwiche, Margery Kempe, většina děl Richarda Rolla poustevníka Hampolského i velké dílo negativní teologie, anonymní *Oblak nevědění*.

⁴ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 119.

⁵ Srov. MORTON, A. L. *Dějiny Anglie*. Praha : Svoboda, 1950. s. 75.

námořníky, kteří je během deportace z Anglie okradli, nechával věšet.⁶ Na domácí politické scéně byl král donucen k revolučním ústupkům, protože byl zapleten do válek s Francií, ve Skotsku a musel udržovat pořádek ve Walěsu. Roku 1295 svolal tzv. *vzorný parlament*⁷, který se stal modelem pro všechny další podobné instituce, protože se zde poprvé objevil orgán, který reprezentoval rozvrstvení společnosti. Vedle vyšší šlechty a rytířů z jednotlivých hrabství poprvé zasedli jako poslanci i měšťané. Pro ilustraci uvádím některé z nich: Jan Pekař, Jindřich Řezník, Vilém Krejčí aj.⁸ Pollard říká: *Objevení osvobozených nevolníků po boku hrabat a prelátů ve velké radě království je nejvýznačnější událost v anglických dějinách třináctého století.*⁹ Král získal prostřednictvím usnesení parlamentu peníze, které potřeboval, ale roku 1297 musel vydat potvrzení Charty, což byl slib, že král nevypíše nové daně bez souhlasu parlamentu. Král se střetl s papežem Bonifácem VIII. po vydání bully *Clericis laicos*, kde se zakazovalo duchovenstvu platit jakoukoli daň světské moci. Eduard I. na to reagoval konfiskací církevních statků a vlny. Mnišstvo bylo na straně Říma, zatímco světský klérus spíš stranil králi. Nakonec se vše vyřešilo kompromisem.¹⁰ Eduard I. vydal také zákon *o majetku mrtvé ruky*, který zakazoval odkazovat půdu klášterům bez králova svolení.¹¹

O rok později sesadil skotského krále Johna Balliola, což vyvolalo ve Skotsku vlnu povstání, které bylo zpočátku úspěšné. Vůdce rebelů William Wallace byl zajat a pověšen spolu s ostatními zajatci pro výstrahu roku 1305¹², což nezabránilo Skotům v novém povstání, které vedl ve Scone roku 1306 korunovaný skotský král

⁶ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 122.

⁷ Srov. MORTON, A. L. *Dějiny Anglie*. Praha : Svoboda, 1950. s. 79.

⁸ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s.36.

⁹ tamtéž s.36.

¹⁰ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 122.

¹¹ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 37.

¹² Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 130

Robert I. Bruce (1306 -1329). O rok později král Eduard I. umírá v bitevním tažení proti Skotům. Do čela království se tak dostal jeho syn, král Eduard II. (1307-1327). Roku 1310 zvolili angličtí baroni dvacet jedna pomocníků ve správě království z řad vyšší šlechty. Za jeho vlády došlo k rozdělení parlamentu na sněmovnu lordů a dolní sněmovnu.¹³

Roku 1312 byl i v Anglii rozpuštěn mocný řád templářů. Obešlo se to bez krvavého pronásledování, protože na rozdíl od Francie proti nim nestál silný panovník. Mladý Eduard II. byl roku 1314 poražen Robertem I. Bruce (bojoval vyzbrojen pouze válečnou sekyrou)¹⁴ v bitvě u Bannockburnu a Skotsko se stalo *de facto* znovu nezávislým. Podle mladší tradice pomohli k vítězství Skotů templářští rytíři.¹⁵ V této bitvě Angličané nebyli schopni využít trojnásobné přesily (20.000 Angličanů x 6.500 Skotů).

Královna Isabella, kterou Eduard II. zapudil pro svou nezřízenou náklonnost ke svému příteli Petrovi Gavestonovi, a její milenec sir Roger Mortimer se roku 1326 v čele rebelské armády přeplavili z Francie a o rok později (1327) parlament sesadil Eduarda II. z trůnu. Toto sesazení krále, které následovalo po vzpouře baronů, bylo provedeno zcela právně čistým způsobem a stalo se precedentem pro další podobné případy.¹⁶ Eduard II. se vzdal trůnu ve prospěch svého patnáctiletého syna Eduarda III. Sesazený král byl pak o devět měsíců později brutálně zavražděn. Podle nejrozšířenější verze ho jeho osobní stráž nabodly na rozžhavené železo.¹⁷

Roku 1328 vymřeli Kapetovci ve Francii a na trůn nastoupil Filip z Valois jako

¹³ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 43.

¹⁴ Srov. HYLAND, A. *The Warhorse 1250-1600*, Sutton Publishing, 1998, s. 38.

¹⁵ Srov. MACKENZIE, W. M., *The Battle of Bannockburn: a Study in Mediaeval Warfare*, Glasgow: James MacLehose 1913.

¹⁶ Srov. MORTON, A. L. *Dějiny Anglie*. Praha : Svoboda, 1950. s. 79.

Filip VI. Eduard III. uplatnil svoje právo na léno aquitánské, nicméně roku 1329 odmítl složit vazalskou přísahu Filipovi VI. Ve Skotsku se situace pro Angličany nevyvinula příznivě a první válka za Skotskou nezávislost skončila uznáním nezávislosti Skotska *de iure* Edinburghsko-Northamptonskou dohodou z roku 1329. Tato dohoda byla ještě dílem poručníků Eduardových, Isabelly a Mortimera. Následujícího roku je Eduard nechal oba zatknout. Mortimer byl obviněn ve 14 bodech z vlastizrady a následně popraven. Isabella byla odsunuta do ústraní.¹⁸

Eduard III. se rozhodl podpořit zájmy Balliolovy ve Skotsku a vtrhl tam. V bitvě na Halidon Hill porazil Skoty roku 1333.

Filip VI. vyhlásil roku 1337, že Eduard III. ztrácí léno aquitánské a narušil se svým vojskem hranice Aquitánie. Eduard III. na to odpověděl tím, že se prohlásil francouzským králem a tímto začala stoletá válka (1337-1453). O rok později získal Eduard III. pro svůj nárok podporu svaté Říše římské, která ho uznala jako francouzského krále (dohoda v Koblenz 1338). Vítězstvím v námořní bitvě u Sluys Anglie získal plnou kontrolu nad kanálem La Manche. Anglický parlament vydal čtyři statuta, ve kterých stanovil, že cla a jejich výše jsou určována pouze parlamentem samým.

Eduard III. podnikl s dobře vyzbrojenou početnou armádou invazi na kontinent a srazil se s ještě početnější armádou Filipa VI. v bitvě u Kresčaku, kde na francouzské straně našel hrdinnou smrt i český král Jan Lucemburský. O rok později se Angličanům podařilo dobýt Callais. Roku 1348 zasáhla Anglii s velkou silou morová epidemie. Během prvního roku řádění černé smrti v Evropě poklesl počet obyvatelstva o 20-40%.

Vzhledem k tomu, že od roku 1309 sídlil papež v Avignonu (Avignonské zajetí

¹⁷ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 131.

¹⁸ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 278.

papeže 1309-1377) a byl pod dohledem francouzských králů, tak v Anglii viděli nutnost omezení papežských zásahů na anglickém území. Stalo se tak nejdříve ještě za pontifikátu Klimenta VI. (1342-1352), když anglický parlament odejmul papeži právo na udělování beneficí cizincům. V tomto trendu pokračoval dál Statute of Praemunire (1353), který zakazoval odvolání se k papeži a napomáhání výkonu papežské vůle bez králova schválení na anglickém území bylo trestné. Stalo se tak za pontifikátu papeže Innocenta VI. Nutno poznamenat, že Anglie se v této době stala zemí, která nejvíce přispívala do papežské pokladny. Příjmy papeže z Anglie činily pětinasobek královského důchodu Eduarda III.¹⁹

Eduard, řečený Černý princ, syn Eduarda III., porazil v roce 1356 francouzskou armádu v bitvě u Poitiers a podařilo se mu dokonce zajmout krále Jana II. Dobrého. Francouzi rezignovali na otevřená válečná střetnutí a opevnili se ve svých hradech. Na pozici válku nebyli Angličané připraveni.²⁰ Na francouzském území se roku 1358 rozhořelo povstání Jacquerie, které započalo v úrodné oblasti severně od Paříže. Jednalo se o útoky zbídačovaných venkovanů na sídla šlechticů, kteří byli ve válce. Sedláci nebrali, jak bylo zvykem, šlechtice do zajetí, ale cíleně je zabíjeli, což Angličany znepokojovalo.²¹ Tato rebelie byla krvavě potlačena.

První fáze stoleté války skončila roku 1360 smlouvou Bretigenskou, ve které se Eduard III. formálně vzdal francouzské koruny a nároku na vévodství Normandské a naopak mu bylo vráceno vévodství Aquitánské, které bylo vyvázáno z léna francouzského.²² Období míru však netrvalo dlouho.

Roku 1369 se válka Anglie s Francií znovu rozhořela. Následujícího roku Eduard Černý princ vyplnil Limoges. Francouzské jednotky provedly úspěšnou

¹⁹ Srov. MORTON, A. L. *Dějiny Anglie*. Praha : Svoboda, 1950. s. 74.

²⁰ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 136.

²¹ tamtéž s. 136.

²² Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 42.

protiofenzívu a zmocnily se důležitých měst na pobřeží. Po vítězství v námořní bitvě u La Rochelle získala Francie kontrolu nad kanálem La Manche.

Již o rok později John of Gent, vévoda z Lancasteru, syn Eduarda III., vede novou anglickou invazi do Francie, ale již následujícího roku 1374 musel spěchat do Anglie, aby se ujal vládních záležitostí, protože Eduard III. trpěl stařeckou demencí (v posledních letech života zcela podléhal vlivu komorné Alice Perrersové, která zasedala i na královském soudu)²³ a Eduard Černý princ byl vážně nemocen. Tak bylo umožněno jednání o příměří mezi oběma znesvářenými stranami. Příměří bylo uzavřeno roku 1375 v Bruggách.

Eduard Černý princ svolal roku 1376 parlament kvůli zavedení vládních reforem, ale téhož roku umírá. Anglickým králem se stal jeho syn Richard II. (1377-1399). Zanedlouho (roku 1381) musel čelit povstání sedláků a městských řemeslníků, kteří neunesli uvalení daně z hlavy.²⁴ Roku 1382 si patnáctiletý král bere stejně starou Annu Českou, dceru Karla IV. a Alžběty Pomořanské. Při svém příplutí do Doveru se její loď srazila a byla zničena, což bylo vykládáno jako zlé znamení. Nejdříve proto nebyla oblíbená, čemuž nahrával její velký český doprovod, který byl velmi nákladný. Richard ji miloval a postupně získala oblibu i u lidu.²⁵ Díky její družině se dostaly reformní myšlenky záhy do Prahy.²⁶ Anna rozdávala často almužny a na dobovém vyobrazení klečí před králem, když prosí, aby někomu odpustil. Takto zasáhla např. v roce 1402, když prosila za Londýňany či za život Sira Simona Burleye.²⁷ Královna zemřela ve věku 27 let na mor, což Richarda II.

²³ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 180.

²⁴ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 42

²⁵ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 16.

²⁶ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 154.

²⁷ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 16.

zdrtilo natolik, že nařídil Sheen (sídlo, na kterém zemřela) srovnat se zemí. Manželství s Annou nepřineslo kýžené politické výhody, ale přispělo k nárůstu počtu českých studentů v Oxfordu, kteří si osvojili Wiklefovo učení a seznámili se s myšlenkami lollardského hnutí.²⁸ Jan z Gentu se neúspěšně pokusil získat na základě nároku své ženy korunu kastilskou (1388). Roku 1389 se plně ujal Richard II. svého úřadu (dovršil požadovaný věk 22 let).

Richard II. vedl vojenský zákrok na získání Irska v letech 1394-1395. Rok po návratu se oženil se sedmiletou francouzskou princeznou Isabellou.

Roku 1399 umřel králův strýc Jan z Gentu a jeho nejstarší syn Jindřich z Bolingbroke se vylodil se svými 40 společníky v Yorkshiru. Záhy měl 60 tisíc oddaných následovníků, a tak byl Richard II. sesazen a králem byl pomazán Jindřich z Bolingbroke jako král Jindřich IV. (1399-1413). Moc tohoto panovníka výrazně omezil parlament prostřednictvím své dolní sněmovny. Nemohl ani vypsat daně pro svoji potřebu.²⁹ Richard II. byl následujícího roku zavražděn na Pontefractském hradě a Owen Glendower se prohlásil princem waleským a začal rebelii. Zatím docházelo k pronásledování lollardů. Jindřich IV. pronásledoval Owena Glendowera do Walesu. Následujícího roku 1403 rozdrtil Jindřich IV. Percyovskou rebelii a zabil Harryho Percyho, řečeného Prchlivec.³⁰ Jindřich IV. vycházel lépe s církví než s parlamentem a roku 1401 vydal zákon *De Heretico comburendo*, který umožnil upalování kacířů.³¹

Jindřich IV. zemřel roku 1413 a na trůn nastoupil jeho syn Jindřich V. (1413-1422), který ještě jako princ waleský slavil vítězství nad Velšany (1406). Tento vnesl nárok na francouzský trůn. Vyhlásil křížovou výpravu proti Francii a o rok

²⁸ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 17.

²⁹ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 45.

³⁰ tamtéž s. 46.

později (1415) podnikl se 6.000 muži (5.000 lučištníků s dlouhými luky a 1.000 těžkooděnců) invazi do Normandie při osmidenním pochodu na Calais. Bylo důležité nepopudit proti sobě obyvatelstvo, proto vydal zákaz znásilňování žen a vylupování kostelů pod trestem oběšení.³² Porazil francouzskou armádu v bitvě u Azincourtu. V této bitvě měli Francouzi výraznou početní převahu a o výsledku rozhodl nový vynález - dlouhý luk s dalekým dostřelem a vyšší průrazností, které nemohla na bližší vzdálenost většina brnění vzdorovat. V této bitvě padlo 10.000 Francouzů,³³ Angličané přišli o 500 mužů.³⁴ Jindřich V. si vzal za manželku dceru francouzského krále Kateřinu a nechal se korunovat francouzským králem.³⁵ Tato fáze stoleté války končila roku 1420 dohodou z Troyes, kde byl Jindřich IV. prohlášen regentem Karla VI. a po jeho smrti nástupcem.³⁶ Jindřich V. umřel roku 1422 na úplavici a zanechal po sobě devítiměsíčního syna. Téhož roku zemřel i francouzský král Karel VI.

Na anglický trůn usedl nezletilý Jindřich VI. (1422-1462). Jeho regent, vévoda Jan z Bedfordu, uštědřil francouzskému vojsku porážku v bitvě u Cravant. Roku 1428 zahájil Jindřich VI. obléhání Orleansu, které následujícího roku prolomili obležení Francouzi pod velením Jany z Arku. Francouzský král Karel VII. je korunován v Remešské katedrále. O rok později Burgundánek zajali Janu z Arku a vydali ji Angličanům, kteří ji po procesu a dobrozdání Sorbonnských mistrů³⁷ upálili jako čarodějnici na hranici v Rouenu roku 1431. Téhož roku byl Jindřich VI. korunován v Paříži francouzským králem. Nicméně drtivou protiofenzívu Francouzů se

³¹ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 155.

³² tamtéž s. 156.

³³ tamtéž s. 156.

³⁴ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 5.

³⁵ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s. 45.

³⁶ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 156.

Angličanům nepodařilo zastavit. Roku 1453 padlo do francouzských rukou Bordeaux a Angličanům zůstalo na území Francie jen město Callais. Jindřich VI. byl velmi zbožný muž, který trpělivě snášel despotickou manželku Markétu z Anjou, pod královským rouchem nosil kajčnickou žíněnou košili a konal mnoho zbožných skutků. Roku 1453 se u něho začaly objevovat znaky šílenství.³⁸ Regentem po dobu královny nemoci byl jmenován Richard, vévoda z Yorku. Po dvou letech se král uzdravil a Richarda z Yorku nahradil Somerset a samotný Richard byl vyloučen i z královské rady. Tímto začala válka růží (1455-1485) mezi rodem Lancasterů a Yorků. Ještě téhož roku byl v bitvě u St. Albans poražen a zabit Somerset.

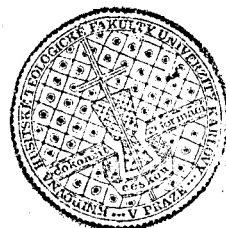
Roku 1460 došlo k bitvě na Wakefieldu. Richard, vévoda z Yorku, byl poražen a zabit. Earl z Warwicku, řečený Tvůrce králů, získal Londýn pro Yorkshirskou stranu. Po bitvách u Mortimer's Cross a Towtonu roku 1461, kde byla Lancasterská strana poražena, se Richardův syn Eduard z Yorku stal anglickým králem jako Eduard IV. (1461-1483). O tři roky později se mu podařilo uvěznit Jindřicha VI. v Toweru. Roku 1466 se vystupňovaly spory mezi Warwickem a Eduardem IV. Začalo se formovat spojení s Ludvíkem XI. O čtyři roky později (1470) se Warwick otevřeně přihlásil k Lancasterské straně. Porazil v bitvě Eduarda IV. a znovu uvedl na trůn sesazeného Jindřicha VI. O pouhý rok později Eduard IV. v bitvě (Barnet, 1471) porazil a zabil Warwicka. Téhož roku umřel Jindřich VI. Pravděpodobně byl ve vězení v londýnském Toweru zavražděn.

Roku 1475 podnikl Eduard IV. vpád do Francie, aby ztrestal Lancasterského spojence. Téhož roku byl mezi Francií a Anglií sjednán Piequigninský mír.

Po smrti Eduarda IV. roku 1483 nastoupil na trůn v dětském věku Eduard V.,

³⁷ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 158.

³⁸ tamtéž s. 160.



kterého jeho strýc Richard, vévoda z Gloucestru, nejdříve sesadil z trůnu a poté ho s jeho bratrem nechal zavraždit v Toweru. Vládl pak jako Richard III. (1483-1485). Podle Pollarda měl schopnosti velkého krále, ale znemožnil se krvavou cestou k moci.³⁹

Jindřich Tudor, zásoben penězi i vojskem francouzským králem Karlem VIII., se srazil v rozhodující bitvě války růží s Richardem III. v bitvě na Bosworthském poli. Jindřich Tudor zvítězil a Richard III. byl zabit. Válka růží skončila, začala éra Tudorců. Po bitvě byla koruna Richarda III. nasazena na hlavu Jindřicha VII.⁴⁰

2.2. Každodenní život v Anglii pozdního středověku

V období před velkým morem roku 1348 byla Anglie ve třináctém a první polovině století čtrnáctého silně přelidněná. Toto tvrzení se zakládá na zkoumání technologické výbavy, která určuje schopnost využívání přírodních zdrojů a dalších přírodních podmínek, jako klima a ostatní faktory, které člověk nemůže ovlivnit. Produktivita práce se nemohla zvýšit a rostl počet obyvatelstva, což se projevilo na poklesu ceny pracovní síly.⁴¹ V oblastech, kde se přelidnění výrazněji projevovalo, se nedostatek půdy snažili překonat vysušováním blat a zúrodnováním nevhodné půdy, což nemělo příliš dobré výsledky. Důsledkem snahy o rozšiřování orné půdy bylo, že začaly chybět pastviny pro dobytek, který začal z vesnic pomalu mizet a v oblastech nejhůře postižených, kde nebyla ani možnost rybolovu, se projevoval u chudších vesničanů nedostatek bílkovin.⁴²

Ve třináctém století se i na ostrovech projevil průměrný pokles teplot o několik stupňů, což bylo nepříznivé samo o sobě, ale fatální následky měl doprovodný

³⁹ Srov. POLLARD, A. *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921. s.46.

⁴⁰ Srov. MAUROIS, A. *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993. s. 162.

⁴¹ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 91.

⁴² tamtéž s. 95.

vzestup dešťových srážek. Došlo k znehodnocení zemědělské půdy v níže položených oblastech, zejména u vodních toků. Zejména se to týkalo předtím pracně odvodněných pozemků. Zvláště ničivé povodně byly v letech 1315-1316, dokonce kvůli tomu byly opuštěny celé vesnice.⁴³ Např. vzestup mořské hladiny zničil 4.000 akrů sto let předtím pracně vydobyté zemědělské půdy na Sussexkém pobřeží.

V letech 1315-1322 proběhla tzv. agrární krize, která vznikla jednak katastrofální neúrodou a velkou ovčí epidemií, jednak epidemií dobytka, která následovala. V tomto období se prohlubovaly ekonomické rozdíly mezi bohatými hrabstvími na jihu a východě a chudými na západě a severu Anglie. Bohatství se soustředilo v nížinách od Somersetu na západě, Lincolnského hrabství a Norfolkku na jihovýchodě až po Yorkshir na východě. V těchto oblastech byla i největší produktivita práce. Po roce 1250 započal proces vývoje od závislého venkovana ke svobodnému sedlákovi.⁴⁴

Po roce 1300 můžeme mluvit o postupném zavedení práva na venkov, protože jsou očišťovány cesty od gangů lapků a systematicky vyhledávány jejich skrýše. První úřady proti lotříkům⁴⁵ M.E. byly zřizovány na základě výnosu Eduarda I. z roku 1304. Mezi příkazem a realizací práva uběhla těžko určitelná doba. Z dobových písní víme, že tito úředníci byli mezi vesničany pro svoji tendenci k jednání *zákon jsem já* oblíbeni asi jako exekutoři v naší době.⁴⁶

Vznikaly gangy, které braly zákon do vlastních rukou a úspěšně odolávaly královské moci.

⁴³ tamtéž s. 93.

⁴⁴ tamtéž s. 106.

⁴⁵ *traylebastoun*

⁴⁶ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 109.

Na konci třináctého století došlo k určité profesionalizaci řemesel. Před tím se řemesla na venkově pěstovala jako doplněk k zemědělským pracím. Řemeslník, který tuto práci ve vesnici vykonával, neměl vysoký sociální status.⁴⁷ V této době vzrostl význam trhů. Určité oblasti se stávaly proslulými svými výrobky, např. sklářství z Hambletonu, kovodělci z Rotherfieldu v Sussexu. Před koncem třináctého století se začalo užívat kamenné uhlí pro práci se železem v Newcastleu (dříve se užívalo dřevěné uhlí). V bohatších domácnostech se začalo dokonce uhlím topit. Nejvíce dokladů z archeologických vykopávek máme o rozvoji hrnčířství. Velký rozkvět zažívaly trhy a řemeslnická výroba suvenýrů pro poutníky v nejvýznamnějším poutním místě království - Cantenbury a na dalších poutních místech. Krásný příklad všedního života a jeho problémů nám na dobovém pozadí poutě ke sv. Tomáši Becketovi podává Chaucer ve svých *Canterburských povídkách* (pracoval na nich v letech 1380-1390), které byť s uměleckou licencí a nadsázkou, zobrazují život běžných lidí a ukazují způsob, jakým si ustavovali svět, ve kterém žili. Velmi populárním projevem zbožnosti se v této době stalo poutnictví a s ním přišla záliba nejen pro ostatky svatých, jak tomu bylo od počátku církve vždy a všude, ale i o zbožné suvenýry. Tak byly kostely vyzdobovány např. mapou svaté země nebo kamenem z Betléma, napodobeninou Veroničiny roušky, karafou vody z Jordánu atd. Tyto zbožné suvenýry v kostelech nepřežily časy reformace.⁴⁸

2.3. Život v období po Černé smrti

Epidemie moru, která zasáhla i Anglii v letech 1348-49 a později 1361, 1368-69, zdecimovala počet obyvatelstva. Tento úbytek je současnými autory hodnocen různě. Platt zdůrazňuje pozitivní důsledek vyřešení otázky přelidnění a možnosti

⁴⁷ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 118.

⁴⁸ tamtéž s. 139n.

nastartování hospodářského růstu.⁴⁹ Jiní autoři, např. Hatcher a Miller, v tom vidí katastrofu, ze které se Anglie vzpamatovávala celé patnácté století.⁵⁰ Úbytek kléru činil po první morové vlně asi 40%. Jako příklad můžeme uvést velmi bohaté opatství St. Alban, kde první rok epidemie nepřežilo z méně než 60 mnichů 47.⁵¹ V sousední Francii, která s Anglií válčila, činil úbytek populace následkem moru a války dvě třetiny obyvatelstva.⁵² U venkovanů v některých oblastech vymřely celé vesnice. Údajně byl tento mor tak nakažlivý, že se přenášel i na zvířata, která hynula. Na některých místech Anglie zbyl tak malý počet živých, že nestačili pohřbívat mrtvá těla.⁵³ V období po moru se rozmohly tlupy lotříků, které přepadaly pcectné. Atmosféra strachu a nenávisti přerostla do selského povstání v roce 1381, které bezprostředně zapříčinilo vybírání daně z hlavy v letech 1380-81. Již od počátku století se šlechta snažila neúměrně zatěžovat poddané nevolnickou prací a nyní se postupně začalo přecházet na peněžní dávky, což se prosadilo až ve století patnáctém.⁵⁴ Zapojení lollardů do selského povstání nepřineslo pro reformu církve nic.⁵⁵

2.4. Církev v anglickém pozdním středověku

V Anglii pozdního středověku ještě trval boj o prvenství mezi arcibiskupy z Yorku

⁴⁹ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 126.

⁵⁰ Srov. HATCHER, J. – MILLER, E. *Medieval England: Towns, Commerce and Crafts 1086-1348.* London : Longman, 1995. s. 37.

⁵¹ Srov. DENTON, W. *England in the Fifteenth Century.* London : George Bell and Sons, 1888. s. 99.

⁵² tamtéž s. 82.

⁵³ tamtéž s. 98.

⁵⁴ MORTON, A. *Dějiny Anglie.* Praha : Svoboda, 1950. s. 90.

⁵⁵ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 138.

a arcibiskupy z Cantenbury. Do těchto sporů musel často zasahovat sám král.⁵⁶ Od roku 1133 až do vlády Jindřicha VIII. byl v zemi ustálený počet biskupství, a to 17 anglických a 4 biskupství ve Walesu.⁵⁷ V anglické církvi byla od krále Jana (1214) deklarována svobodná volba biskupa kapitulou. V praxi tomu bylo jinak. Často rozhodovala králova vůle nebo papežská intervence. Obvykle to bylo tak, že král dostal biskupy, jaké chtěl a papež dostal finanční dar.⁵⁸ Ovšem rokem 1400 se biskupové, rekrutující se z řad královských úředníků, dostali pod 15% složení anglického episkopátu.⁵⁹ Pantin zmiňuje výrok papeže Klementa VI. *Kdyby chtěl anglický král za biskupa osla, tak ho dostane.*⁶⁰ Nicméně už během 13. stol. převládli na biskupských stolcích muži s univerzitním vzděláním z Oxfordu, Cambridge nebo Paříže.⁶¹ Oproti předchozím staletím klesá počet biskupů řeholníků. Ve 14. stol. tvoří už jen kolem 20% episkopátu. Velká změna ve složení anglického episkopátu nastala během pontifikátu Jana XXII. (1316-34), který - sám kanonista - najmenoval více biskupů právníků, protože se snažil odsouvat do pozadí teology, kteří se mu zdáli pro pastorační nevhodní.⁶² Dále v Anglii pobývali kuriální úředníci minimálně v hodnosti biskupa, kteří byli často cizinci a téměř vždy měli napjatý vztah s králem, protože koordinovali výběr finančních dávek pro papeže.⁶³

Kromě biskupů měly velký vliv kněžské kapituly při katedrálních chrámech. Zde

⁵⁶ Srov. THOMPSON, A. *The English clergy and their organization in the later middle ages*. Oxford : Clarendon Press 1947. s. 8.

⁵⁷ tamtéž s. 40.

⁵⁸ Srov. PANTIN, W. A. *The English Church in the Fourteenth Century*. Cambridge : University Press, 1955. s. 11.

⁵⁹ tamtéž s. 11.

⁶⁰ tamtéž s. 13.

⁶¹ tamtéž s. 14.

⁶² tamtéž s. 18.

⁶³ Srov. PANTIN, W. A. *The English Church in the Fourteenth Century*. Cambridge : University Press,

byl velký počet dobře zajištěných kněží v různých hodnostech (děkani, precentoři, ekonomové, kancléři). Děkani byli voleni celou kapitulou, ostatní důstojenství uděloval příslušný biskup.⁶⁴ Další složkou kléru bylo farní duchovenstvo, které tvořilo velmi rozmanitou skupinu, od držitelů bohatých obročí až po kněze bez obročí a sídla. Víme, že univerzitní mistři pobírali často obročí, aniž by se ve své farnosti ukázali. Např. Wyclif byl postupně od roku 1361 do roku 1384 držitelem třech obročí a z Oxfordu odešel až v posledních dvou letech.⁶⁵ Dále zde byli kněží, kteří patřili k zádušním bratrstvům a jejich povinností bylo sloužit mše za zesnulé, svázané s jejich bratrstvem a vzpomínat je v modlitbách, aby uspíšili vysvobození duše dobrodince z ohně očistcového.⁶⁶ V čele zádušního bratrstva stál vikář, který pod sebou mohl mít více kaplanů, kteří se kromě sloužení zádušních mší museli účastnit i liturgie hodin v chóru.

V období po velkém moru se často zdůrazňuje, že farní kostely byly proměněny v pohřební kaple (mortuary chapel) svých farníků. Jako k takovým k nim lidé přistupovali a tomu odpovídala i jejich výzdoba. Motiv smrti a zahrávajícího těla spíše než kostlivce byl charakteristický pro toto období. Le Goff uvádí příklad ze sousední Francie: *Na křesťanských hrobech a náhrobcích se objevují ležící skulptury mrtvých či tlejících těl jako...na hrobce kardinála Lagrangea: zobrazená mrtvola upozorňuje kolemjdoucího na jeho pomíjivost a nutnost pokory: "Brzo budeš to, co já, odporná mrtvola, pastva červů."*⁶⁷ Tento trend měl za následek fascinaci smrtí a kult pohrdání tělem, které už nebylo chápáno jako Boží stvoření, ale jako symbol marnosti, pomíjivosti. Téma tance smrti je jedním z nejoblíbenějších ztvárnění v sakrálních stavbách Anglie této doby. Díky

1955. s. 20.

⁶⁴ tamtéž s. 26.

⁶⁵ Srov. THOMPSON, A. *The English clergy and their organization in the later middle ages*. Oxford : Clarendon Press 1947. s. 103.

⁶⁶ tamtéž s. 132.

⁶⁷ LE GOFF, J. – TRUONG, N. *Tělo ve středověké kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2006. s.94.

svým zemřelým a prožívání všudypřítomnosti smrti se však lidé všech stavů začali ve zvýšené míře starat o svůj kostel a zvelebovat ho. V této době roste počet staveb majestátních věží kostelů a více se investuje do jejich výzdoby. Některé kostely jsou opečovávány určitými povoláními (např. vysloužilci z anglo-francouzské války z válečného lupu sponzorují vylepšení *svého* kostela).⁶⁸ Vznikají špitální kostely se štědrými donacemi a i samotné špitály. Někdy bylo záměrem donátora, aby na jednu osobu připadla jedna malá vytápěná místnost, kde by měl klid a mohl sám jíst a pít (špitál, jehož mecenášem byl William de la Polle).⁶⁹ S koncem 13.stol. se přestávají v Anglii zakládat kláštery. Ve 14. stol. již vzniká pouze několik řeholních domů augustiniánských kanovníků. Cisterciáci - v Anglii velmi bohatí z finančních transakcí - dostali zmírněná pravidla papežskou konstitucí *Fulgens sicut stella* Benedikta XII.(1334-42), který byl sám cisterciák.⁷⁰ Pravidla byla zmírněna i augustiniánským kanovníkům a benediktýnům. Zmizela vegetariánská strava a byla dána volnost k velmi liberální interpretaci pravidel. Rozdíl mezi černými benediktýny a bílými cisterciáky podtrhovala rozdílná ekonomická východiska. Benediktýnská opatství vytvářela plně soběstačné téměř městské útvary, které byly obklopeny velkostatkem. Ekonomika byla postavená na rentách a příjmech z velkostatků, na kterých pracovali zdarma vesničané. Cisterciáci naproti tomu začínali v zemědělské krajině, kterou si sami museli obdělávat. Dokázali velmi efektivně pěstovat ovce a s jejich vlnou obchodovat, tak že u některých autorů vznikl dojem, že na tento obchod měli monopol.⁷¹

Do problémů se dostávají nejdříve menší klášterní komunity, které ztratily sponzory (zaniká 9 komunit augustiniánů kanovníků a několik menších

⁶⁸ Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 135.

⁶⁹ tamtéž s. 155.

⁷⁰ Srov. THOMPSON, A. *The English clergy and their organization in the later middle ages.* Oxford : Clarendon Press, 1947 s. 164.

⁷¹ Srov. KNOWLES, D. *The Religious Orders in England.* Cambridge : University Press, 1948. s. 64nn.

benediktýnských klášterů). I bohaté ženské kláštery omezují počet mnišek. V těchto kláštorech jsou po celou dobu pozdního středověku největším problémem toulavé jeptišky (představené často některé sestry v životě neviděly), které byly neustále v pohybu mezi kláštery, přespávaly často v hostincích a kazily dobré jméno komunity.⁷² Na konci 15. stol. v Anglii opadá zájem o vstup do klášterů. Řeholníci často odmítají jít z velkých komunit do vylidněných klášterů na daleký venkov, kde by byli odříznuti od všeho dění.⁷³ Některé kláštery se snažily čelit nepříznivé situaci obchodním podnikáním. Např. mniši z odlehlého kartuziánského kláštera na Mount Grace v Yorkshiru a úspěšnější benediktýni z Tavistocku začali záhy po roce 1476 - kdy byla ve Westminsteru poprvé v Anglii vytištěna kniha - provozovat tiskárnu.⁷⁴ Úpadkem členů a chátráním klášterů trpěli obzvláště cisterciáci, premonstráti a benediktýni.⁷⁵ Jen jeden z klasických mnišských řádů si uchoval - navzdory úpadku kázně v ostatních klasických mnišských komunitách - i v pozdním středověku ducha zakladatele sv. Bruna. Byli to kartuziáni, kteří měli v Anglii do roku 1343 pouze dva kláštery (oba v Somersetu). Byl to jediný mnišský řád, jehož kláštery v Anglii se zakládaly ve 14. a počátkem 15. století.⁷⁶ Poslední největší a nejbohatší kartuziánský klášter, Ježíše Betlémského v Shene, založil král Jindřich V. roku 1414.⁷⁷

Zvláštním anglickým fenoménem jsou katedrální kláštery, které vznikaly již od 10. stol. v době nájezdů Normanů a byly osazovány černými benediktýny. V této době se i episkopát rekrutoval z řad mnichů. V pozdním středověku, kdy biskupové byli

⁷² Srov. PLATT, C. *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994. s. 157.

⁷³ tamtéž s. 157.

⁷⁴ tamtéž s. 160.

⁷⁵ tamtéž s. 168.

⁷⁶ Srov. THOMPSON, E. M. *The Carthusian Order in England.* London : S.P.C.K., 1930. s. 133nn.

⁷⁷ Srov. THOMPSON, A. *The English clergy and their organization in the later middle ages.* Oxford : Clarendon Press 1947. s. 183.

většinou světští kněží, vznikaly rozpory mezi biskupem a mnichy, protože ten původně vykonával úřad opata těchto klášterů. Nejčastějším řešením tohoto problému bylo zavedení funkce voleného převora s tím, že biskup zůstal formálně opatem. Nicméně tyto kláštery se nevyhnuly všeobecnému úpadku v 15. stol.⁷⁸

Situace žebrevých řádů v Anglii se pochopitelně velmi lišila od tradičních mnišských komunit, a to díky jejich specifikům. Mendikanti měli: volnost pohybu, na základě papežského privilegia možnost kázat všude a zpovídat bez povolení biskupa. Dokonce mohli i pohřbívat. Vzhledem k tomu, že sídlili ve městech, tak znali lépe potřeby obyvatel měst. Vůbec nepodléhali biskupovi, ale jen svému představenému. Na lyonském koncilu v roce 1274 bylo rozhodnuto, že konečný počet žebrevých řádů se zastaví na čtyřech. Proto v této práci mezi mendikanty nezahrnuji křížové bratry a trinatariány, i když tak byli tehdejší společností chápáni.⁷⁹ Zastřešující pojem žebrevé řády – mendikanti - budu používat pro tyto řehole: dominikány, františkány, karmelitány a augustiniány eremity. Poslední dvě jmenované, původně kontemplativní řehole, upravily časem svoje pravidla v duchu dominikánských pravidel. Nejdříve je upravili i karmelitáni, kteří přesídlili po ztrátě Svaté země do Evropy. V roce 1240 se pod záštitou anglických křížáků Simona a Ralpa Freshbournů dostali do Anglie, kde obdrželi odlehlá území v Kentu a Northumberlandu pro své poustevny.⁸⁰ Papež Inocent IV. jim už v roce 1247 povolil změnu pravidel, aby se připodobnili ostatním žebrevým řádům. Od roku 1249 působí v Cambridge a od roku 1256 i v Oxfordu. Karmelitáni na své generální kapitule v Londýně roku 1381 připodobňují i správu řádu dominikánskému modelu, poté i augustiniáni a konkurovali dominikánům na univerzitách, např. od roku 1368 v Oxfordu. V Anglii pozdního středověku

⁷⁸ Srov. KNOWLES, D. *The Religious Orders in England*. Cambridge : University Press, 1948. s. 254-263.

⁷⁹ Srov. SWANSON, R. N. *Mendicants and Confraternity in Late Medieval England*. in: *The Religious Orders in Pre-Reformation England*. Rochester : Boydell & Brewes, 2002. s. 121nn.

⁸⁰ Srov. KNOWLES, D. *The Religious Orders in England*. Cambridge : University Press, 1948. s. 196.

působily všechny žebravé řády, i když počtem a vlivem nejvíc bylo františkánů a dominikánů. Dominikáni a františkáni nacházeli na univerzitách značné uplatnění, jak o tom pojednám v oddíle, věnovaném vzdělávání. Obě řehole byly v Anglii již od dvacátých let 13. stol. a získaly ve městech značný vliv. Dominikáni, františkáni a v menší míře karmelitáni a augustiniáni eremité se snažili ovládnout univerzity, což vyvolávalo srážky se světským klérem. Zde se jednalo o celoevropský jev.⁸¹ V Anglii docházelo k těmto třenicím až po roce 1300, což je rok, kdy tento naléhavý problém na kontinentě musel řešit papež Bonifác VIII. Bulou *Super Cathedram*, kde se snažil o smírné řešení. Podle této buly mohli mendikanti kázat ve stanovený čas v řádových kostelech, ve farních pouze na pozvání. Zpovídat mohli pouze ti, kterým bylo uděleno povolení. Pohřby mohli příslušníci žebravých řeholí vykonávat s tím, že 25% odměny odvedou farnosti.⁸² Boj se rozhořel znovu, kdy biskup z Armaghu Richard Fitzralph (1300-1360) obvinil roku 1350 v Avignonu před papežem Klementem VI. žebravé řády, že rozvracejí pořádek v diecézích. Již roku 1348 přijali v Oxfordu opatření, že do žebravého řádu nesmí vstoupit nikdo pod 18 let, ani k tomu nesmí být do tohoto věku nabádán. Později podobné opatření přijala i Cambridge, ale již roku 1402 Jindřich IV. povoluje žebravým řádům postup v získávání nových členů dle jejich vlastního uvážení.⁸³ Roku 1379 zaútočil na příslušníky žebravých řádů Wyclif, který byl dříve jejich příznivcem. Ostrou kritiku směřoval především na jejich kult eucharistie, který považoval za modloslužbu. Dále je obviňoval ze lživé interpretace Kristovy chudoby a v neposlední řadě z toho, že lid namísto křesťanskému životu učí novým pověrečným rituálům a kultům. Wyclif vidí v žebravých řádek nechtěný přívěšek církve, který na ni parazituje. Geoffrey Chaucer a William Langland ve svých dílech tyto myšlenky zpopularizovali tak, že

⁸¹ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 217.

⁸² tamtéž s. 218.

⁸³ tamtéž s. 218.

můžeme mluvit o antimendikantské anglické tradici.⁸⁴

2.5. Myšlení a vzdělání v Anglii pozdního středověku

Charakteristickým pozdně středověkým útvarem pro vzdělávání a zároveň prostorem svobodného myšlení jsou univerzity. V Anglii vznikla univerzita v Oxfordu roku 1200 a v Cambridge roku 1209, přičemž Oxford byl věhlasnější. Obě univerzity byly založeny na pařížském modelu sdružení žáků a vyučujících pod autoritou kancléře univerzity, který byl zástupcem biskupa. Od Pařížské Univerzity se lišily hlavně tím, že kancléři na obou školách nemuseli být potvrzeni biskupem. Toto privilegium bylo později rozšířeno na úplné vynětí z církevní jurisdikce, tak se stalo v případě Oxfordu roku 1395 a roku 1432 pro Cambridge. V Anglii tedy neměl biskup nad svobodným badáním žádnou moc, protože kancléř byl inkorporován do univerzity, čímž se posílila soudržnost univerzitního organismu.⁸⁵ Druhou významnou odchylkou od pařížského modelu bylo opuštění od rozdělení na jednotlivé *národy* v případě artistické fakulty. Cambridge od tohoto ustoupila roku 1262 a Oxford ji následoval roku 1284. Nicméně na Oxfordu vládla rivalita mezi studenty z oblastí na sever od Temže – *boreales* a těmi na jih – *australes*, což bylo příčinou stálých sporů mezi univerzitou a městem.⁸⁶

Tak jako na ostatních univerzitách se spíše obraceli pro potvrzení univerzitních privilegií na panovníky než na papeže. Ačkoli první chartu svobod obdržel Oxford roku 1214 od Inocenta III. a potvrzena byla Inocentem IV. roku 1254, další privilegia už přicházela od krále. Tak Eduard I. dal univerzitě v Oxfordu privilegium, později odsouhlasené parlamentem, že kancléř univerzity soudí všechny případy v rámci akademické obce kromě případů vraždy a zmrzačení.

⁸⁴ Srov.. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 219.

⁸⁵ tamtéž s. 550.

⁸⁶ tamtéž s. 551.

Dále bylo měšťanům roku 1293 zakázáno prodávat studentům shnilé maso, užívat špinavou vodu k vaření piva pro studenty a prodávat jim zkažené víno. Vzhledem k tomu, že král musel tento zákaz opakovat roku 1305, tak si umíme představit, jaké vztahy panovaly mezi studenty a měšťany. Král také musel zakročit proti překupnictví s potravinami, jejichž předražování pro studenty zakázal.⁸⁷

Na den sv. Scholastiky roku 1355 propuklo v Oxfordu násilí, mnoho členů akademické obce bylo zabito měšťany a část města byla spálena. Král Eduard III. na jejich ochranu vydal přísný zákon, který sankcionuje urážku člena akademické obce pod trestem smrti a ztrátou údu. Stanovil také, že členové akademické obce jsou pod královskou ochranou a jsou vyvázáni z placení daní.⁸⁸

V uspořádání studia Oxford i Cambridge následovala Paříž. Studium svobodných umění trvalo sedm let, přičemž bylo možné získat po pěti letech hodnost bakaláře. Po dalších dvou letech bylo možno dosáhnout titulu magistra. Pokud se adeptovi podařilo zdárně absolvovat sérii veřejných disputací, tak mu byla udělena *licentia docendi*. Ve svobodných uměních si na ostrovech nedělali nic z papežského zákazu Aristotela a jeho přírodovědecké spisy pečlivě studovali. Dokonce můžeme mluvit o *oxfordském vědeckém hnutí*, které se soustředilo kolem Merton College v letech 1320-1360.⁸⁹

Absolvent svobodných umění si mohl dále vybrat ze čtyř doktorských programů – medicíny, civilního práva, kanonického práva a teologie. Medicínský obor byl založen na teoretických znalostech, čerpaných z Galéna a Hippokrata. Studium civilního práva bylo založeno na studiu Justiniánova korpusu. Pro církevní právo byly rozhodující Gratiánovy tzv. Dekretálky. Standardní učebnicí pro teologický

⁸⁷ Srov.. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 551.

⁸⁸ tamtéž s. 552.

⁸⁹ tamtéž s. 552.

obor byly *Sentence* Petra Lombardského. Studium teologie trvalo sedm let a kromě Sentencí se studoval Nový i Starý zákon s výklady církevních otců. Pro tento účel vznikla literární forma *catena*, což byl řetězec výroků různých církevních otců na jednotlivé knihy, většinou evangelia, sestavený z jejich různých děl a pochopitelně vytržený z kontextu. Cateny postupovaly systematicky verš po verši a připojovaly k nim komentáře otců. Nejznámější dílo tohoto druhu je *Catena Aurea* od Tomáše Akvinského. Po sedmi letech studia mohl student dosáhnout hodnosti bakaláře teologie. Po další sérii veřejných disputací během 7-8 let mohl dosáhnout hodnosti doktora. Studium teologie tedy trvalo 14-15 let, ale po roce 1350 bylo možné obdržet doktorát již po 10 letech.⁹⁰

Žebraví mniši působí v Oxfordu již od roku 1230, ale jako *studium generale* je univerzita uznána roku 1250 pro minority a až roku 1267 pro dominikány.⁹¹ Po roce 1277 se díky velkému množství žebrevých mnichů formuje tendence přináležet k určité škole, např. hlavou františkánské školy byl J. Duns Scotus. Karmelitáni se do univerzitního života zapojili až počátkem 14. stol., kdy Oxford vydal nejvýznamnějšího karmelitánského teologa středověku Johna Baconthorpa, který patřil do okruhu Bradwardinových *calculators*.⁹² Posledním žebrevým řádem, co do významu pro univerzity, byli augustiniáni eremité, kteří bojovali proti nominalismu, a proto generál řádu Tomáš ze Štrasburku omezil augustiniánská *studia generale* roku 1355 na Paříž, Oxford a Cambridge. V Anglii se v tuto dobu ockhamismu nedařilo, naopak nastal velký návrat realismu.⁹³ Vzdělání na univerzitách se příliš dlouho nebránili ani příslušníci starších konzervativních mnišských řádů. Např. cisterciáci začali posílat svoje členy na univerzity od roku

⁹⁰ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 553.

⁹¹ Srov. KNOWLES, D. *The Religious Orders in England*. Cambridge : University Press, 1948. s. 166.

⁹² tamtéž s. 242.

⁹³ tamtéž s. 242.

1245 a benediktýni s omezeními od roku 1247, řádně pak od roku 1277.⁹⁴ Od tohoto data založení řádného benediktýnského studia v Oxfordu prudce narostl počet studujících černých mnichů na obou univerzitách. V 15. stol. tvoří dokonce mezi studenty většinu.⁹⁵ Postupem času se v Oxfordu stále víc obraceli ke studiu přírodních věd a logiky, rozlišení na teologické školy pozbylo důležitosti.

2.6. Velké postavy, spojené s anglickými univerzitami v letech 1272-1485

Počátkem tohoto období působí v Oxfordu Roger Bacon, zvaný *doctor mirabilis*, který vychází z františkánské školy a její nauky o iluminaci. Jeho hlavní dílo *Opus maius* zahrnuje pojednání o chybách lidského myšlení, vymezení vztahu přírodovědy a teologie, dále matematiku i etiku. Bacon kladl důraz na experiment. Ostatní jeho díla se zabývají přírodovědnou tematikou.⁹⁶

Oxfordská tradice je tak silná, že kancléř této univerzity a arcibiskup z Cantenbury Kilwardby, ač sám dominikán, se roku 1277 připojuje k pařížskému Stephanu Tempierovi a také odsuzuje averroismus a tomismus. Jeho seznam je daleko více namířen proti tomistům než Tempierův. Tomismus nechápe jako běžnou herezi, ale jako metodologicky zhoubný postup. Na Oxfordu se Aristoteles používá spíš pro přírodní vědy. Jeho metafyzika zde není většinou přijímána. Kilwardbyho nástupce v Cantenbury, františkán John Peckham (+1292), říká o averroistech a tomistech: *naplňují celý svět spory o slova... bouří myšlení a ničí intuici.*⁹⁷

Koncem 13. stol. působil na Oxfordské univerzitě a jako hlava františkánské školy Johannes Duns Scotus (1264-1308), který se snažil usmířit klasickou augustinovskou iluminační nauku v Bonaventurovské interpretaci s tomistickým přístupem. Tento jeho náročný pokus si vyžádal vypracování přesného pojmového

⁹⁴ Srov. KNOWLES, D. *The Religious Orders in England*. Cambridge : University Press, 1948. s. 25.

⁹⁵ Srov. BROOKE, C. L. N. – KNOWLES, D. *The Evolution of Medieval Thought*. Longman, 1988. s. 20.

⁹⁶ Srov. KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha, 1993. s. 211n.

aparátu, proto se mu dostalo přívěska *doctor subtilis*. Duns Scotus kolem roku 1300 přesídlil do Paříže a nedlouho před smrtí do Kolína nad Rýnem. Z jeho oxfordského období se nám dochovalo dílo *Opus Oxoniense*.

V učení Dunse Scota nacházíme pojetí dvojí pravdy (přirozené a nadpřirozené, která se dává ve víře) a také novinku ve scholastice – primát vůle nad intelektem. Toto pojetí se zakládá na rozvinutí Augustinových myšlenek.⁹⁸

Začátkem 14. stol. opouští oxfordská škola aristotelskou fyziku. Stalo se tak pod vlivem matematika Thomase Bradwardina, který inicioval skupinu nazývanou *calculatores* (počtáři). Bradwardin rozvinul nauku o *proportiones* (poměrech), čímž trvale ovlivnil matematiku a fyziku. Ve svém díle *De causa Dei* popisuje možnost univerzální všepoznávající vědy.⁹⁹

Nejvýraznější postavou nejen Oxfordu, ale celé scholastiky první poloviny 14.stol., byl William Ockham (1285-1347). Kratochvíl ho nazývá: *největším analytickým myslitelem 14.století*.¹⁰⁰ Ve františkánském řádu byl od 14 let. V mládí byl ovlivněn spirituálními bratřími. Tuto větev františkánského řádu pro jejich pranýřování bohatství církve pronásledoval papež Jan XXII. Ockham od roku 1309 studoval, v Oxfordu roku 1319 získává hodnost *bacalarius formatus* a již o dva roky později má inaugurační přednášku jako magistr teologie. V Oxfordu, píše svá dvě nejdůležitější díla, což jsou: *Summa totiusque logicae* a *Expositio aurea super totam artem veterem*. Své útoky vede proti realismu s jeho připodobněním obecniny k extramentální věci.¹⁰¹

Proti Ockhamovi se roku 1323 postavil kancléř univerzity Jan Lutterell a jeho

⁹⁷ KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha, 1993. s. 215

⁹⁸ tamtéž s. 218n.

⁹⁹ tamtéž s. 223n.

¹⁰⁰ tamtéž s. 225.

¹⁰¹ Srov. LIBERA, A. *Středověká filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 425.

práce označil za vedoucí k ateizmu a nihilismu. Další Ockhamovi osudy byly plně pronásledování. Nejdříve byl vězněn v Avignonu, odkud utekl k Ludvíku Bavorovi a angažoval se v rámci skupiny říšských teologů v boji s papežem. Byl dokonce exkomunikován, ale zemřel v církvi. Jeho nominalistická nauka se stává hlavním způsobem myšlení na univerzitách koncem 14. stol. Ockhamův empirismus formulovaný v požadavku, aby výklad neobsahoval nic, co není přímo nutné k tomu, aby to byl výklad zkušenosti, byl nazván Ockhamovou břitvou. Spolu s vyzdvihnutím role logiky umožnil odpoutání myšlení od aristotelské scholastiky.¹⁰²

Poslední velkou postavou myšlení v Anglii pozdního středověku byl oxfordský teolog John Wyclif (asi 1330-1384), který velmi ovlivnil myšlení i politické události v Českých zemích. Narodil se někde v severním Yorkshiru, pravděpodobně v nižší šlechtické rodině. Titul bakaláře svobodných umění získal na Merton College v Oxfordu roku 1356. Roku 1360-61 získal titul magistra na Balliol College a téhož roku byl vysvěcen na kněze. Zastával vícekrát úřad rektora. Po roce 1371 se angažoval politicky ve službách Edwarda Černého prince a Jana z Gentu. V letech 1376-78 působil jako teologický poradce Jana z Gentu. Lambert říká: *Ve světské politice byl Wyclif hluboce konzervativní, zatímco v církevních otázkách se přiblížil k anarchismu.*¹⁰³ Wyclifova nauka byla na žádost londýnského biskupa Williama Courtenaye odsouzena papežem Řehořem XI. v 18 bodech roku 1377.¹⁰⁴

V roce 1380 označila komise, složená z jeho oxfordských kolegů, jeho nauku o eucharistii jako heretickou. Wyclifův odpůrce Courtenay se stal zatím arcibiskupem z Cantenbury a svolal do Londýna koncil. Tam bylo roku 1382

¹⁰² Srov. KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha, 1993. s. 226n.

¹⁰³ Viz. LAMBERT, M. *Středověká hereze.* Praha : Argo, 2000. s.341.

¹⁰⁴ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485.* London : Greenwood Press, 2002. s. 588.

odsouzeno mnoho jeho tezí. Nebyl však exkomunikován a mohl se odebrat na svoje obročí v Lutterworthu, kde zemřel náhle 31. prosince 1384.¹⁰⁵ Koncil v Kostnici rozhodl roku 1415, že mají být jeho spisy spáleny a tělo vyjmuto z posvěcené země, což bylo vykonáno až v roce 1428, kdy bylo tělo zpopelněno a popel vysypán do řeky Swift.¹⁰⁶ Wyclifovy nejvýznamnější spisy *Summa de ente*, *De ecclesia* a *De officio regis* jsou prodchnuty platónským realismem. Houževnatě bojoval proti teologům myslícím po způsobu *via moderna* a nepřestával bránit Platóna proti Aristotelově obvinění, že myslí ideje jako něco odlišného od Boha.¹⁰⁷ Wyclifův realismus sebou přinesl učení, že pravá církev, v níž křesťané vyznávají víru v Nikájsko-cařihradském vyznání: *Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*, reálně existuje u Boha. J.A. Robson říká: *Wyclif definoval ideje jako prostředky, kterými Bůh tvoří to, co je mimo něho jako boží přirozenost v působení a jestliže jsou ideje v Bohu, tak obojí jak idea sama tak to, co je jí prodchnut, o jsou věčné v Bohu.*¹⁰⁸ Pozemská církev je na ni nedokonalou účastí.¹⁰⁹ Wyclif se výrazně podílel na překladu kompletní Bible do angličtiny. Snad byl autorem překladu evangelií a Skutků apoštolských.¹¹⁰ Existovaly dvě verze překladu podle Vulgáty, z nichž starší byla překládána pod dohledem Mikuláše Hereforda do roku 1382. Vyznačovala se otrockým překladem latinských slov, tak některá místa vyzněla v angličtině nesmyslně. Druhá verze byla přeložena Wyclifovým sekretářem Johnem Purveyem, který ve svém prologu z roku 1395-6 obhájí způsob překladu, jenž není doslovný, ale snaží se vystihnout smysl. Dále

¹⁰⁵ Srov. WILIE, J. A. *The History of Protestantism Book Second Wicliffe and His Times, or Advent of Protestantism*. Cassel, 1899. s. 145.

¹⁰⁶ Srov. FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B. *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 587n.

¹⁰⁷ Srov. ROBSON, J. A. *Wyclif and the Oxford Schools: The Relation of the "Summa de Ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*. Cambridge, 1961. s. 174.

¹⁰⁸ tamtéž. s. 173.

¹⁰⁹ Srov. KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II*. Praha, 1993. s. 233n.

¹¹⁰ Srov. PENNIMAN, J. H. *A Book about the English Bible*. New York : Macmillan, 1919. s. 337.

obhazuje právo na překlad do lidového jazyka a užitečnost její četby, což ukazuje na lollardské prostředí.¹¹¹ Wyclif, který vyzýval k sociální odpovědnosti křesťanů a učení o odpustcích, ji označil za simonii,¹¹² bezpochyby přímo inspiroval svým učením lollardské hnutí.

Do českých zemí se Wyclifovo učení dostalo v 70. letech 14. stol. a podle Sousedíka byl největším znalcem Wyclifa u nás učitel Mistra Jana Husa, Stanislav ze Znojma (+1413). Zpočátku u nás nebyl Wyclif pochopen, k jeho docenění dochází až kolem roku 1400.¹¹³ V Čechách, nakloněných Wyclefovi, se usadil anglický teolog Petr Payne(1380-1456); zvaný Mistr Engliš. F. M. Bartoš ho nazývá ve své stejnojmenné studii diplomatem husitské revoluce.¹¹⁴ Payne byl protivníkem Jana Příbrama a hájil před ním Wyclifovo učení.¹¹⁵ Byl to Mistr Engliš, který přednesl obhajobu husitství pře králem Zikmundem v Bratislavě a svou řeč zakončil slovy: *Pravda vítězí nade vším*.¹¹⁶ Dostal se na stranu sirotků, v bitvě u Lipan byl zajat a musel být vykoupen. Při vyjednávání kompaktát vedl disputaci se španělským kanonistou Palomarem.¹¹⁷ Po návratu do Čech uznal legitimitu arcibiskupa Jana Rokycany a stáhl se do emauzského kláštera. Roku 1451 vyjednával v Konstantinopoli možnost přijetí, aby byli Rokycanovi *utrakvisté* přijati do společenství Konstantinopolským patriarchátem. Winter uvádí, že byl dokonce legát konstantinopolského patriarchy roku 1451 v Praze.¹¹⁸ Dobyť

¹¹¹ Srov. BRUCE, F. F. *History of the Bible in English*. Guildford : Lutterworth Press, 1979. s. 49n.

¹¹² Srov. WYCLIF, J. *Johannis Wycliffe Dialogus, sive Speculum ecclesie militantis*. London, 1886. s. 79.

¹¹³ Srov. SOUSEDÍK, S. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praha : Vyšehrad, 1998. s. 42.

¹¹⁴ Srov. BARTOŠ, F. M. M. *Petr Payne, diplomat husitské revoluce*, Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1956.

¹¹⁵ Srov. BARTOŠ, F. M. *Husitská revoluce II. Vláda bratrstev a její pád 1426-1437*. Praha : Academia, 1996. s. 18.

¹¹⁶ tamtéž s. 47.

¹¹⁷ tamtéž s. 136n.

¹¹⁸ Srov. WINTER, E. *Tisíc let duchovního zápasu*. Praha : Ladislav Kuncíř, 1940. s. 94.

Konstantinopole Mehmedem II. tyto snahy navždy pohřbilo. Engliš umírá v Praze roku 1456.

2.7. Hnutí lollardů

Lollardství bylo spontánní hnutí křesťanů, kterým šlo o zvnitřnění náboženské zkušenosti a o její promítnutí do sociálního života. Inspirovali se učením Johna Wyclifa. Lollardské hnutí bylo nepříliš početné. Příznivci hnutí pocházeli většinou z nižších sociálních vrstev. Nicméně církevní hierarchie se jimi cítila být velmi ohrožena. Lollardství připravilo cestu příchodu reformace svými požadavky na Bibli v národním jazyce, odstranění nepořádků v kněžstvu a odstraněním rituálů, které vznikaly v pozdním středověku v souvislosti s kultem svatých a Panny Marie. Teologicky kladli důraz na svobodu člověka, odmítali dědičný hřích a proto je někteří autoři označují jako pelagiány.¹¹⁹

Samotné původně hanlivé označení lollardi vzniklo až po roce 1390 a má původ buď v Anglii, Chaucerem v Cantenburských povídkách užívaném slově *loller* (pobuda, flákač) nebo v latinském slově *lolium* (plevel). Dalšími možnostmi je pojmenování podle Lolharda - valdenského kazatele, bývalého františkána působícího ve Francii na území pod anglickou správou, který byl upálen roku 1370 v Kolíně nad Rýnem. Poslední hypotézou je odvození z holandského *lollaerd* (mumlal).¹²⁰

Wyclif byl mnoha současníky viněn, že svým učením podnítil mimo jiné i selské povstání roku 1381. V čele rebelů byl chudý farní kněz John Ball, který byl dost možná bývalým Wyclifovým studentem. Jedním z požadavků povstalců bylo očištění církve od nadužívání majetku a peněz. Jako jasně antiklerikální se povstání

¹¹⁹ Srov. SMITH, H. M. *Pre-Reformation England*. London : Macmillan, 1938. s. 268.

¹²⁰ Srov. DREES, C. J. *Lollardy in: Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 318.

profilovalo vraždou arcibiskupa Sudburyho. Tento čin povstalců obhajoval Mikuláš z Herefordu jako spravedlivý pro člověka, který falešně obvinil Wyclifa z herezí.¹²¹ Od tohoto křídla povstání se Wyclif distancoval ve spise *Dè blasphemia*, ale v očích církevních představitelů byl stále otcem této revolty. Skuteční Wyclifovi žáci zatím kázali laikům v Midlandu a okolních hrabstvích. Tuto skupinu kazatelů vedl oxfordský teolog Mikuláš Hereford spolu s Wyclifovými studenty Johnem Astonem a Lawrence Bedemanem. Ve svých kázáních kritizovali bohatství církve, nepořádný život kléru a velmi ostře žebravé řády. Tato skupina začala kritizovat i koncepci transsubstanciacie. Wyclifův bývalý sekretář John Purvey ve spolupráci s Herefordem a Alyngtonem dokončil roku 1387 překlad Bible do angličtiny. Dále šířili mezi lidem antologie z Wyclifových spisů. Dokonce vznikaly tajné teologické školy, kde se Wyclifovy spisy četly a vykládaly.¹²² Toto úsilí se nezaměřovalo jen na nejnižší sociální vrstvy. Účastnili se ho i rytíři, např. Sir Thomas Latimer, z jehož Nottinghamského sídla se šířila lollardská literatura ve velkém množství a další šlechtic Sir John Clanvow, který napsal teologické pojednání, napadající svátosti a poutnictví.¹²³ Po roce 1382, kdy bylo 24 Wyclifových tezí odsouzeno jako heretických, začalo pronásledování lolardů, spojené s ničením jejich spisů. Šokem pro episkopát i krále bylo, když roku 1395 někdo přibil tzv. *Dvanáct lollardských závěrů* na dveře Westminsteru během zasedání parlamentu. Tento manifest byl napsán výbornou latinou a kritizoval hříšnost kněžstva, úctu k svatým ostatkům a obrazům jako modloslužbu a vraždu ve válce. S nástupem Jindřicha IV. v roce 1399 se upevnilo spojení církve se státem. Tím se znesnadnila lollardská pozice, protože proti nim byly přijaty přísné zákony a lolardi byli intenzivně pronásledováni. Tak byl s využitím výše

¹²¹ Srov. GAIRDNER, J. *Lollardy and the Reformation in England: An Historical Survey. Volume: 1.* London : Macmillan, 1908. s. 21.

¹²² Podrobně se tímto a zvláště lollardskou hermeneutikou zabývá: COPELAND, R. *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages: Lollardy and Ideas of Learning.* Cambridge, UK, 2001.

¹²³ Srov. DREES, C. J. *Lollardy in: Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485.* London : Greenwood Press, 2002. s. 319.

zmíněného¹²⁴ *De heretico comburendo* upálen William Sawtre.¹²⁵ Tímto zákonem bylo umožněno trestat lollardy, kteří se odmítli vzdát svého učení trestem smrti upálením na veřejném místě před zraky co největšího množství lidu. Toto neodradilo právnicky vzdělané lollardy od předložení návrhu zákona na odnětí dotací církve¹²⁶ v parlamentu roku 1410. Na to reagovala část parlamentu požadavkem na přísnější postih lollardů. Ještě téhož roku byl např. upálen aktivní člen hnutí Badby, krejčí z Eveshamu.¹²⁷

Roku 1414 se pokusil uvězněný Sir John Oldcastle, bývalý důvěrník Jindřicha V., o svržení panovníka a jeho nahrazení lollardům přívětivějším monarchou. Vzpouza byla vyrazena – zabito bylo pouze 38 lidí.¹²⁸ Poté byly stovky lollardů nejdříve pověšeny na šibenici jako vlastizrádci a poté spáleny jako kacíři. Pronásledování lollardů se ještě zintenzivnilo. Jejich poslední vážnější povstání se událo roku 1431. Započalo v Salisbury a Abingdonu a rozšířilo se až do okolí Londýna, kde rebely vedl tkadlec William Manderville alias Jack Sharpe z Wigmorlandu.¹²⁹ V květnu 1431 John Long a William Perlina, jako předáci řemeslníků, vedli útok na opatství v Abingtonu. V Salisbury vzal John Keteridge útokem tamní katedrálu. Oba útoky byly špatně organizovány a vůdci popraveni jako zrádci a *lollardští spiklenci*. Od té doby přežívali lollardi ve skrytu a objevili se až za Jindřicha VIII. před jeho roztržkou s Římem v diecézích Coventry, Lichfield a Winchester, což vyvolalo novou vlnu pronásledování.¹³⁰

¹²⁴ Na straně 7.

¹²⁵ Parlament schválil *De heretico comburendo* dva týdny po Sawtrově popravě v únoru 1401.

¹²⁶ Tento dokument je známý jako *Disendowment Bill*.

¹²⁷ Srov. SMITH, H. M. *Pre-Reformation England*. London : Macmillan, 1938. s. 275.

¹²⁸ tamtéž s. 276.

¹²⁹ Srov. BROWN, A. D. *Popular Piety in Late Medieval England: The Diocese of Salisbury, 1250-1550*. Oxford : Clarendon Press, 1995. s. 213.

¹³⁰ Srov. DREES, C. J. *Lollardy* in: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 321.

3. ANGLICKÁ MYSTIKA POZDNÍHO STŘEDOVĚKU

3.1. Všeobecný nástin

Církev v pozdním středověku prodělávala morální krizi a jak je z výše uvedeného patrné, Anglie nebyla výjimkou. Cestu ze slepé uličky v této době světského panování církve či kolaborace se státní mocí hledala různá hnutí, usilující o autentické křesťanství. Pro všechny směry, snažící se o obnovu křesťanského ideálu, je v této době charakteristické zdůraznění úlohy jednotlivce – laika. Člověk se snaží o osobní setkání s Bohem. Podle svého zaměření spatřovali lidé cestu k naplnění evangelia buď spíše v činném životě - v duchovní literatuře pozdního středověku byl tento způsob života označován jako cesta Marty - nebo se vydali po druhé cestě. Ti zvolili úděl Marie a snažili se jí připodobnit v prosté kontemplaci Mistra. Nasazení laiků, jdoucích po této cestě, muselo nutně vést k požadavku změny v seberechování církve a k následným společenským změnám, jak můžeme sledovat na příkladě lollardů. Přednost této cesty byla potvrzena nejen autoritou evangelia, ale i autoritou přirozenou – Filosofem.¹³¹ Cesta kontempace byla v pozdním středověku cestou kartuziánů - řeholního řádu, kterému se vyhnul všeobecný úpadek kázně po morových epidemiích. To inspirovalo mnoho řeholníků jiných řádů i laiků, a to bez rozdílu pohlaví. V této době roste obliba poustevnictví, a to i mezi ženami, které v Anglii nepožívají menší vážnosti než muži. Rozkvět anglické mystiky započal po první morové epidemii 1348-49¹³² a trval zhruba sto let. Život v té době byl svízelný, jak je patrné z výše uvedeného historického úvodu.

Cestu kontempace – nadpřirozeného nazírání - můžeme nazvat mystickou v tom smyslu, že se jedinec vystupující po ní snaží o osobní prožitek Boha, který je na

¹³¹ Srov. Pojetí dobra u Aristotela v *Etice Nikomachově*.

¹³² Srov. DREES, C. J. *Mysticism*. In: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 367.

svém vrcholu chápán jako spojení či dokonce sjednocení se člověka - někdy jen jeho duše - s Bohem. V tomto postupu na duchovní cestě se v pojetí západní církve rozlišují tři etapy: *via purgativa*, *via illuminativa* a konečná fáze *via contemplativa*. K dosažení závěrečné třetí je třeba, aby byl člověk proměněn Boží milostí, se kterou pouze spolupracuje pomocí asketických cvičení. Cvičení sama nemohou zasloužit milost. Jedná se pouze o gesta dobré vůle člověka, která nesmí chápat jako významná.

Pro anglickou mystiku je charakteristické zdůraznění prožitku člověka jako jednoty duše a těla. Zvláště to platí pro díla Richarda Rolla a Juliany z Norwiche,¹³³ kde jde o naprosto naturalistické detailní líčení Ježíšova utrpení, které je - na rozdíl např. od Gibsonova filmu *Utrpení Ježíše Krista* - zpracováno z pozice diváka a připomíná spíše tu formu *mystiky násilí*, jak je prezentuje filmografie Quentina Tarantina.¹³⁴ Nyní se pokusím představit nejdůležitější postavy a díla tohoto směru duchovní obnovy v Anglii. Na tomto místě to budou Richard Rolle, Walter Hilton, anonymní dílo *The Cloud of Unknowing*. O dvojici žen - Julianě z Norwiche a Margery Kempe pojednám podrobně v druhé části práce.

3.2. Richard Rolle, poustevník z Hampole

3.2.1. Úvod

Richard Rolle (asi 1290-1349) patří mezi nejranější anglické mystiky, protože umírá na samém počátku zlaté doby jejího rozkvětu. Vzhledem k tomu, že byly záhy po Rollově smrti podniknuty snahy o jeho svatořečení, tak máme k dispozici, pro tento účel vyhotovenou, sbírku příběhů z jeho života – *Legendu*. Kolem roku 1380 byly dokonce již sestaveny antifony a další liturgické texty, aby mohl být

¹³³ Hilton se mi jeví - v anglickém kontextu - jako příliš dualistický, což přičítám jeho zakořenění v augustinovské tradici.

¹³⁴ Srov. BRINTNALL, K. L. *Tarantino's Incarnational Theology: Reservoir Dogs, Crucifixions and Spectacular Violence*. In: *Cross Currents*, Vol. 54, 2004. s. 66nn.

jako světec zařazen do liturgie hodin. Snaha o svatořečení v této době ještě zesílila poté, co se Rolle zjevil jistému muži jménem Roger, který mu potom postavil hrobku. Během práce na stavbě byl Roger zázračně zachráněn před rozdrčením dvěma velkými kameny, které na něj padaly.¹³⁵ Zaznamenána byla celá řada dalších zázraků. Úcta k němu byla živá nejméně 200 let. Obzvláště silně byl ctěn v severní Anglii.

Rukopisy Rollových děl se objevují nejen po celé Anglii, ale byly opisovány i ve Francii, Německu a i v našich zemích. Význačná badatelka Hope Allen píše o rukopise, který byl uložen ve Vídeňské Nationalbibliothek pod číslem 4483.¹³⁶ V České republice v současné době vlastní Národní knihovna rukopis Rollova díla *Incendium Amoris*.¹³⁷ V sousedním Polsku mají ve Vratislavi rukopis *Tractatulus de spiritualibus ascensionibus*¹³⁸ z roku 1441, který byl původně ve vlastnictví cisterciáckého kláštera v Rauden.¹³⁹

Rolle duchovně vedl většinou ženy. Rozuměl jejich spiritualitě a ony pilně studovaly jeho díla. Nicméně jeho hodnocení žen, jak je podává ve 12. kapitole díla *Incendium Amoris* a dále ve 4. a 36. kapitole díla *Melos Amoris*, z něho udělalo v očích některých největšího antifeministu anglického středověku. Výroky, které ženy mohou urážet, se vyskytují pouze v latinských dílech, v anglických nic takového nenacházíme. Současná badatelka, zabývající se Rollem - Rosamunda Allen - o jeho vztahu k ženám říká: *Rolle chápal v mládí ženského pohlaví jako zdroj*

¹³⁵ Srov. ALLEN, H. E. *Writings Ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, and Materials for his Biography*. New York : D. Heath and Company, 1927. s. 516.

¹³⁶ tamtéž s. 39nn. Nevím, zda knihovna v současné době tento rukopis ještě vlastní, protože se mi ho v digitálním scriptoriu Nationalbibliothek nepodařilo dohledat.

¹³⁷ V.A.23 n: 3 (1ra-19rb)

¹³⁸ O 25 n: 1 (1-109b)

¹³⁹ Dostupné na adrese: <http://www.manuscriptorium.com/Manuscriptorium/engine/manuscriptorium.cgi>

*silného pokušení. Později však jako předmět láskyplné péče.*¹⁴⁰

3.2.2. Život Richarda Rolla

O tom, kdy se Richard Rolle narodil, se vedou spory. Podle Dreese někdy po roce 1290, většina se však podle Rosamundy Allen přidržuje data 1300.¹⁴¹ Stalo se tak v místě Thornton-le-dale v Richmondském hrabství v Yorské diecézi. Vzdělání se mu dostalo nejdříve u rodičů a poté ho arciděkan z Durhamu poslal na univerzitní studia do Oxfordu. V 19 letech o prázdninách po svém pátém roce na univerzitě se rozhodl odejít ze studií, protože se chtěl plně věnovat kontemplativnímu životu v samotě.¹⁴² Usídlil se v lesích nedaleko otcovského domu, když si předtím vyžádal na cestu pouze otcovu kapuci do deště a od své sestry dvě tuniky - šedou a bílou. Těm pak ustříhl rukávy, aby netrpěl přílišným pohodlím. Barvy, které měly tuniky, si jistým způsobem přivlastnil, protože se po své smrti v nich zjevil jedné nemocné ženě. Stejně tak i výše zmiňovanému Rogerovi.¹⁴³ Snažil se praktikovat život plný odříkání. Jeho způsob života se zdál Richardovým příbuzným a sousedům jako bláznivý, a tak byl nucen odejít jinam. Zvolání vlastní sestry: "*Můj bratr je blázen.*" se dokonce dostalo jako antifona do officia, připravovaného před zahájením procesu svatořečení.¹⁴⁴ V další krátké životní etapě šel cestou putujícího askety. Objevil se v jisté kapli nedaleko Thorntonu a držel tam noční bdění před svátkem Nanebevzetí Panny Marie a po mši měl hříšníky dojmající kázání, které pohnulo mnohé posluchače k pokání. Přítomný šlechtic John de Dalton ho vybavil lepším ošacením a stal se jeho mecenášem. Richard Rolle se tak mohl intenzivně

¹⁴⁰ ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 10.

¹⁴¹ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 12.

¹⁴² Srov. DREES, C. J. *Rolle, Richard*. in: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 481.

¹⁴³ Srov. COMPER, F. M. *The Life of Richard Rolle, Together with an edition of his English lyrics*, London : Methuen & Co., 1969. s. 302.

¹⁴⁴ Srov. BULLET, G. *The English Mystics*. London : Michael Joseph Ltd, 1950. s. 50.

věnovat modlitbě. Velmi dobře využíval čas. Dokázal současně mluvit s návštěvníky, kteří ho vyhledávali, a přitom psát. Často zakoušel vnitřní žár lásky Boží i navenek na svém těle.¹⁴⁵

Jako většina dobrých poustevníků musel bojovat s démony, kteří - když ho nemohli udolat pokušením - se mu aspoň mstili za jeho modlitby. Rolle byl známý svou dovedností v zacházení s pekelnými silami, a tak byl často volán na pomoc při zvláštních projevech, vnímaných jako ďábelské. Jednou byl povolán k jisté paní, kterou na smrtelném loži sužovali zlí duchové. Veškeré exorcismy, které přítomní duchovní vykonali, nepomáhaly. Rolle uspěl, ale zaplatil za to vysokou cenu – jeho vlastní poustevnická cela byla osídlena démony, kteří ji učinili doslova neobyvatelnou. Legenda mluví o tom, že na podlaze se - mimo jiné - stále objevovaly otisky hořících oslích kopyt.¹⁴⁶

Později se znovu vydal na cesty, až konečně zakotvil v Hampole nedaleko Doncasteru a stal se duchovním vůdcem tamního malého kláštera cisterciáček, založeného o sto let dříve. Jeho role není však zcela jasná, protože oficiálním zpovědníkem tamního kláštera byl františkán a ani nevíme, zda Rolle někdy přijal kněžské svěcení.¹⁴⁷ V Anglii bylo zvykem zpovídat se poustevníkům i poustevnicím, protože mnozí lidé nedbali legalistického pojetí svátosti smíření.¹⁴⁸ Rolle také duchovně vedl poustevnici Margaretu Kirk(e)by, která sídlila nedaleko Anderby. Tato žena byla zkrušována častými záchvaty, které jí nedovolily pohybovat se ani mluvit – pravděpodobně se jednalo o epilepsii. Po jednom záchvatu, jehož byl přítomen, jí slíbil, že záchvaty zastaví; za jeho života jimi

¹⁴⁵ tamtéž s. 52.

¹⁴⁶ Srov. ALLEN, H. E. *Writings Ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, and Materials for his Biography*. New York : D. Heath and Company, 1927. s. 465.

¹⁴⁷ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 23.

¹⁴⁸ Nicméně pro Rollovo kněžství by mohlo mluvit místo v *Melos Amoris*, kde mluví o tom, že přijímá Spasitelovu krev, ale vzhledem k učení o konvertibilitě chleba a vína to není dostatečný důkaz.

skutečně už netrpěla. Nový záchvat dostala až v den a ve chvíli, kdy Richard Rolle zemřel.¹⁴⁹ Poté se již další záchvat nedostavil a Margaret zemřela ve vysokém věku roku 1405.¹⁵⁰ Pro tuto poustevnici Rolle přeložil z latiny celý Žaltář (překlad je v próze). Dále jí věnoval svoje vůbec poslední - anglicky psané - dílo *The Form of Living*. Za svého života měl Rolle podle svých slov mnoho nepřátel. Velmi často se z bývalých přátel stávali nejzarytější oponenti.¹⁵¹ Richard Rolle zemřel při morové epidemii 29. září roku 1349.¹⁵²

3.2.3. Učení a dílo Richarda Rolla

Rolle byl plodným spisovatelem a cílem jeho pojednání o duchovním životě bylo ukázat přednosti a radosti kontemplativního života, vypracovat návody pro ty, kteří se touto cestou vydali. Mohl jim radit z vlastní zkušenosti. Svá díla začíná psát po více než desetiletí poustevnického života kolem roku 1330. Je prvním duchovním autorem, který používá ve větší míře anglického jazyka. Rollovi se dokonce připisovalo (pravděpodobně mylně) autorství lyrické básně *Prick of Conscience*, nejvýznamnějšího díla tohoto žánru Anglie 1. poloviny 14. stol.¹⁵³ Část jeho spisů je psána latinsky a tyto jsou teologicky přesnější a hlubší. Zdá se, že Rolle byl zvyklý myslet latinsky a vyjadřování v lidovém jazyce mu činilo potíže kvůli nedostatečnému pojmovému aparátu.¹⁵⁴ Vzhledem k úctě a vlivu, jakému se až do nástupu reformace Rolle těšil, byla všechna jeho latinská díla rychle přeložena do angličtiny. *Incendium Amoris* se v polovině 15. stol. mohlo užívat již v anglické

¹⁴⁹ Srov. COMPER, F. M. *The Life of Richard Rolle, Together with an edition of his English lyrics*, London : Methuen & Co., 1969. s. 308.

¹⁵⁰ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 10.

¹⁵¹ Srov. ROLLE, R. Ed. DALY, J. P. *An Edition of the „Judica me Deus“ of Richard Rolle*. Salzburg : Universität Salzburg, 1984. s. 2.

¹⁵² Srov. DREES, C. J. *Rolle, Richard*. in: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002. s. 482.

¹⁵³ Srov. BAUGH, A.C. *A Literary History of England*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1948. s. 205.

¹⁵⁴ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 32.

verzi a od roku 1483, kdy poprvé vyšel anglický překlad tiskem, se dočkalo mnoha vydání.¹⁵⁵

Teologicky je Rolle umírněným pokračovatelem v augustinovské linii. Jeho bezprostředními inspirátory byli Anselm z Cantenbury (zvláště inspirativní pro duchovní klima byly Anselmovy *Listy Matyldě Toskánské* z roku 1104) a Bernard z Clairvaux. Z anglické tradice Rolla ovlivnil Aelred z Rievaulxe (1109-1167), který napsal na stálé výzvy Bernarda z Clairvaux *Speculum Caritatis*, kde rozvíjí v augustinovském duchu rozdíl mezi *caritas* a *cupiditas*, což je charakteristické rozlišení i pro myšlení Rollovo.¹⁵⁶

Základním Rollovým východiskem pro vztah člověka s Bohem je metafora slyšení. Člověk slyší andělské zpěvy, tzn. něco, co je v harmonii se svým Stvořitelem, a na základě slyšení se snaží umožnit Boží milosti nastolit v člověku tuto harmonii a jeho úkolem je především touha a prosby o Boží milost, která jediná může přinést tuto změnu. Asketické výkony slouží jenom jako cvičení lidské vůle a projev toho, že člověk myslí svůj zájem o vztah s Bohem vážně. Všechno duchovní se pak přelévá i na smysly a člověk tělesně zakouší působení Boží. V díle *Incendium Amoris*¹⁵⁷ popisuje svoji zkušenost ve čtyřech základních bodech: otevřené dveře, prožitek tepla, slyšení písně a prožitek sladkosti. Plné jednoty s Bohem je sice možno dosáhnout až po smrti (Rolle mluví obrazně o svém *sedadle*¹⁵⁸ v nebi), ale už za života je možno se skrze *extasis* účastnit na nebeské blaženosti. Pro tyto okamžiky je podle Rolla charakteristické současné naplnění více smyslů naprostou blažeností. Není to tedy jen děj v mysli, ale účastní se celý člověk – blaženost,

¹⁵⁵ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 61.

¹⁵⁶ Srov. COLLEDGE, E. *The Mediaeval Mystics of England*. London : John Murray, 1962. s. 25.

¹⁵⁷ Srov. Kap. XV.

¹⁵⁸ M. E.: *His settle*

kteřou tělo zakouší, naplňuje a převyšuje schopnosti smyslů přijímat.¹⁵⁹

Ve svém anglicky psaném listě *Ego Dormio* rozlišuje tři stavy duchovního života: 1) mysl rozptýlenou ve světě, 2) aktivní službu Bohu a konečně 3) kontemplativní život. V latinských dílech *Contra Amatores Mundi*, *Incendium Amoris* a *Melos Amoris* je úhelným kamenem - kolem něhož jsou tyto spisy pro povzbuzení duchovního života vystavěny – lyrická modlitba ke Kristu.¹⁶⁰

Rollovo možná nejvýznamnější dílo *Melos Amoris*, dokončené těsně před rokem 1340, je vystavěno takto: Nejprve svatí, kteří byli vysvobozeni z Babylóna - a zřekli se všeho, co tam vlastnili - přišli do Jeruzaléma a v něm žijí jen po samých nebeských dobřech. Druhá fáze: Tito svatí jsou rozpáleni láskou, kterou v nich zažehl jejich Stvořitel. Třetí fáze: Svatí již ochutnávají nestvořenou sladkost, jsou rozníceni velkou touhou a dychtivě se chtějí stát součástí andělských chórů. Závěrečná čtvrtá fáze: Vzhledem k velikosti jejich radosti a enormní lásce, kterou jsou naplněni, jsou přijati jako účastníci zpěvu nebeské písně, jsou nerozluční společníci, účastni božské harmonie, a proto přechají do samoty, aby jim nic nepřekáželo v účasti na této duchovní písni.¹⁶¹

Ohledně tělesného zakoušení ohně lásky, který je působením Božím v člověku, Rolle píše i ve svém posledním díle *The Form of Living*, že člověk na třetím stupni lásky může pociťovat tělesně žár lásky v srdci podobně jako cítí plamen svíčky na svém prstu.¹⁶² Rolle ovšem netvrdí, že tyto účinky na tělo jsou známkou blízkosti

¹⁵⁹ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 26.

¹⁶⁰ tamtéž s. 46.

¹⁶¹ Srov. ALLEN, H. E. *Writings Ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, and Materials for his Biography*. New York : D. Heath and Company, 1927. s. 84.

¹⁶² Kap. VIII.

člověka k Bohu.¹⁶³ Svou účastí na nebeské písni člověk nenazírá Boží podstatu a ani po smrti ji nebude nazírat, nýbrž zakouší Boží působení.

3.3. Walter Hilton (před 1343-1396)

3.3.1. Život

Nevíme, kdy se Walter Hilton narodil, co víme přesně je, že zemřel jako augustiniánský kanovník v převorství Thurgarton nedaleko Nottinghamu. Stalo se tak v předvečer svátku Zvěstování (24.3.) roku 1396. Dále víme, že studoval na univerzitě v Cambridge, snad od roku 1357. Z toho dojdeme k závěru, že se nemohl narodit později než roku 1343. Podle soupisu studentů setrval v Cambridge až do roku 1384.¹⁶⁴

3.3.2. Učení a dílo

Charakteristickým znakem Hiltonovy teologie je její pevné zakořenění v Bibli. Toto charakterizuje i díla Juliany z Norwiche a *The Cloud of Unknowing*, ale Hilton na Písmo sv. odkazuje neustále. Jako kanonický právník musel velmi dobře znát Gratiánovy *Dekretály*, dále ho ovlivnily mnišskému životu věnované spisy Jana Cassiána. Nejvýraznější vliv na Hiltonovo dílo měli sv. Augustin, sv. Řehoř Veliký a sv. Bernard. Odvolává se také na sv. Tomáše Akvinského, ale rozhodně bychom ho nemohli označit za tomistu. Problematickým je vliv sv. Anselma z Cantenbury, který se těžko odlišuje od Augustinovské inspirace.¹⁶⁵

Nejranějším spisem Hiltonovým je latinský list poustevníkovi *De imagine peccati*. Vyjadřuje v něm nespokojenost s životem v samotě, kde není příliš platný církvi.

¹⁶³ Srov. ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988. s. 28.

¹⁶⁴ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 15.

¹⁶⁵ Tímto problémem se zabývá např. ve sborníku ze 6. symposia v Exeteru CLARK, J. P. *Augustine, Anselm and Walter Hilton*. in: *The Medieval Mystical Tradition in England*. Cambridge : D S Brewer, 1999. s. 102nn.

V dalším listu *De Utilitate et Prerogativis Religionis* se Hilton nebrání myšlence, že by vstoupil do nějakého řádu, ale není si jist svým povoláním. Možným datem vstupu k augustiniánům kanovníkům je rok 1386.¹⁶⁶ Je příznačné, že zvolil tento řád a ne kartuziány, u kterých byl později velmi vážen a kteří propagovali a šířili jeho dílo. Hiltonovi vyhovoval spíše než kontemplativní způsob života smíšený model, kde se snoubí způsob služby Marty i Marie.¹⁶⁷ V apologii uctívání obrazů *Conclusiones de Imaginibus* (Hiltonovo autorství dosvědčuje jen jeden rukopis) také souhlasí s vězněním lollardů pro jejich ikonoklastické projevy. Z počátku pobytu v Thurgartonu pochází dopis *Epistola de Lectione, Intentione, Oratione, Meditatione, etc.* V tomto dílku vychvaluje přednosti společného života jako společné cesty ke svatosti, kde se jednotlivec může opřít o spolubratry. Anglické dílo *Of Angels' Song*¹⁶⁸ je nejisté datovat. Dokonce bylo roku 1835 připsáno R. Rollovi a ve vydání F. Maddena zařazeno do Rollova díla. Až textová analýza ve druhé polovině 20. stol. prokázala, že dílo náleží Walteru Hiltonovi. V době napsání první knihy svého stěžejního díla *The Scale of Perfection* napsal Hilton také malé pojednání *Mixed Life*. Z téže doby také pochází *Epistola ad Quemdam Seculo renuntiare Volentem*, která je adresována právníkovi, zakoušejícímu náhlé duchovní probuzení po celoživotní sekulární kariéře. Témuž člověku je adresováno velmi krátké *Firmissime crede*. Anglický komentář na Ž 90 *Qui Habitat* není v rukopisech nikomu připsán, ale je považován za Hiltonův. Pak následovala druhá kniha *The Scale of Perfection*. Toto dílo bylo kolem roku 1400 přeloženo do latiny jako *Scala perfectionis* karmelitánem působícím v Cambridge Thomasem Fishlakem. Tento vyhrotil některá christologická a trinitární místa spisu, neboť Hiltona používala strana konzervativních teologů v boji proti Wyclifově

¹⁶⁶ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 15.

¹⁶⁷ Srov. Lk 10, 39nn.

¹⁶⁸ Srov. HILTON, W. *O andělské písni*. In: *Anglická mystika pozdního středověku*. Hradec Králové : Gaudeamus, 1998. s. 97nn.

posmrtnému vlivu. Někteří se pokoušeli dokázat Hiltonovo autorství spisu *The Cloud of Unknowing* – jsou zde mnohé společné důrazy, ale zásadní teologická východiska jsou odlišná.¹⁶⁹ Dom Knowles navrhuje jako zdroj Hiltonova pojetí milosti rýnské mystiky Ruysbroecka (jeho díla byla v Anglii prokazatelně užívána počátkem 15. stol.), Taulera a Susona,¹⁷⁰ jehož *Horologium Sapientiae* bylo v Anglii dostupné na sklonku 14. stol.¹⁷¹ Domnívám se, že pro vysvětlení podobnosti učení není třeba předpokládat přímé ovlivnění. Vysvětlení bych spíše viděl v podobném způsobu ustavování světa, který determinoval možnou zkušenost, zvláště pak pojmové zachycení osobního prožitku setkání s Božím působením.

3.3.3. Teologie v *The Scale of Perfection*

Tento spis se skládá ze dvou původně samostatně kolujících knih. První kniha je delší, má 92 kapitol, druhá jen 46. Mezi knihami je časová mezera několika let, která se výrazně projevuje posunem teologických akcentů. V tomto díle se na několika místech kriticky vyjadřuje (aniž ho jmenuje) k Rollovu dílu. Vzhledem k obrovskému vlivu hampolského poustevníka na tehdejší spiritualitu se impulsy obsažené v jeho spisech dále rozvíjely, což sebou neslo zdůraznění učení o vlivu kontempace na tělo. Tento přístup se zdál Hiltonovi nebezpečný.¹⁷² Steven Fanning zdůrazňuje, že Hiltonovi se zdála nemístná Rollova kritika církevních prelátů a nepořádků v kněžstvu, protože Hilton psal už v době živého lollardského hnutí a podobné názory viděl jako přínáležející heretikům.¹⁷³

¹⁶⁹ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 18.

¹⁷⁰ Srov. KNOWLES, D. *English Mystical Tradition*. London, 1961. s. 38.

¹⁷¹ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 32.

¹⁷² Srov. BULLET, G. *The English Mystics*. London : Michael Joseph Ltd, 1950. s. 64.

¹⁷³ Srov. FANNING, S. *Mystics of the Christian Tradition*. London : Routledge, 2001. s. 121.

Hilton vychází z učení o člověku, stvořeném k obrazu a podobě Stvořitele.¹⁷⁴ Jako ostatní autoři západní tradice nerozlišuje mezi obrazem a podobou.¹⁷⁵ Obrazem Boha v člověku mu není celý člověk, ale pouze rozumová přirozenost, která není Adamovým pádem zničena, ale jen zatemněna. Také v nauce o lidské duši zůstává věrný klasickému augustinovskému zdůvodnění trinitárního uspořádání lidské duše.

V první knize popisuje dva způsoby duchovního života: činný a kontemplativní. Činný život rozděluje na dvojí: 1) službu Bohu a bližnímu v praktickém životě. 2) život vyplněný asketickými cvičeními, která mají disponovat člověka ke kontemplativnímu životu. Nazíravý život pak představuje jako přímou cestu k naplnění a jako cíl života člověka na zemi. Hilton rozeznává tři části nazírání: 1) racionální poznání pravd víry. 2) kontempace smysly - afektivní část člověka poznává svým vlastním způsobem. Toto Hiltonovo pojetí připomíná učení C. G. Junga o tom, že cítění je způsob ustavování světa, kterým jsou posuzovány hodnoty, a je tak dobře funkční a má svoje pravidla, že ho Jung považuje za racionální psychickou funkci, která umožňuje stejně dobrou orientaci ve světě jako rozum.¹⁷⁶ 3) Rozum i cit nazírá Boha. Zde se kontempace stává mystickou jednotou a Hilton se vyjadřuje v duchu svatební mystiky, jak ji známe již od dob Órigéna z díla *Komentář k Písni Písni* a její rozvinutou formu nacházíme u Bernarda z Clairvaux.¹⁷⁷ Hilton stále zdůrazňuje, že tento stav je *gratia gratis data*

¹⁷⁴ Gn,1, 26: Učínme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby...(ČEP)

¹⁷⁵ K rozlišení mezi obrazem a podobou ve východní křesťanské tradici (obraz je chápán jako výchozí stav po stvoření – podoba jako cíl duchovního života. Toto učení se zakládá na interpretaci Gn 1, 26 v LXX verzi). Např:

Srov. VLACHOS, H. *Pravoslavná spiritualita*. Prešov : Prešovská univerzita, 2006.

¹⁷⁶ Srov. JUNG, C. G. *Analytická psychologie: její teorie a praxe: tavistocké přednášky*. Praha : Academia, 1993.

¹⁷⁷ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 37.

a nic jiného - stojí ve zdůraznění úlohy milosti blíže Augustinovi a *Oblaku nevědění* než Rollovi.

Ve druhé knize již kontemplaci Hilton chápe jako porozumění či uvědomění si působení Boží milosti v člověku, a tak láska k Bohu a činná láska k bližnímu se už nevylučují, zde se sjednocuje cesta Marty a cesta Marie. V podobném duchu o tom mluví Hilton v *Treatise Written to a Devout Man*, kde používá i příběh o Jákobových ženách Lee a Ráchel pro vyjádření vztahu aktivního života a kontempace.¹⁷⁸ Hilton také předjímá rozlišení *mystické noci* na *noc smyslů* a *noc ducha*, jak je odlišil sv. Jan od Kříže o 200 let později. Při popisu kontempace zdůrazňuje Hilton důvěrnost s Bohem, která ústí do nepřetržité modlitby srdce.

Hiltonovo dílo *The Scale of Perfection* bylo prvním kompletním průvodcem na duchovní cestě od asketických počátků až po výšiny nazírání, které bylo napsáno v anglickém jazyce. Jeho vliv v anglosaské oblasti byl obrovský. Zachovalo se ve 42 rukopisech.¹⁷⁹ V 15. stol. ho šířili kartuziáni a poprvé ho vytiskl Wynkin de Worde roku 1494 na žádost matky Jindřicha VII. Tudora.¹⁸⁰

3.4. The Cloud of Unknowing¹⁸¹

3.4.1. Vznik a otázka autorství

The Cloud of Unknowing je klasické dílo negativní teologie, která je na křesťanském západě daleko méně zastoupena než na východě. Na západě chybí

¹⁷⁸ Vyšlo též česky Srov. HILTON, W. *Traktát zbožnému muži* in: Anglická mystika pozdního středověku. Hradec Králové : Gaudeamus, 1998. s. 73nn.

¹⁷⁹ Srov. HILTON, W. – Ed. BESTUL, T. H. *The Scale of Perfection: Introduction*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000. s. 7.

¹⁸⁰ Srov. CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 33.

¹⁸¹ Budu citovat podle, protože celý text v ME – vydání *The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1997 je pro nekomerční užití volně k dispozici na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/cloud.htm>

originální negativní teologie až do 14. stol. (rýnská mystika). Nicméně i zde je výrazné ovlivnění apofatickou teologií díky Pseudo- Dionýsiovi Areopagitovi (+530).¹⁸² Již v 9. stol. bylo jeho dílo dvakrát přeloženo do latiny (lepší byl překlad Eriugeny) a od té doby byl tento autor považován za toho, za koho se vydával - žáka sv. Pavla, který se na Areopágu jako jeden z mála v Athénách obrátil.¹⁸³ Z toho plynula téměř apoštolská autorita, se kterou byl přijímán.

Dílo *The Cloud of Unknowing* bylo napsáno někdy po roce 1380 a před rokem 1400. Text je členěn do 75. kapitol a není příliš systematicky uspořádán. Kromě tohoto spisu se nám od téhož neznámého autora dochovalo dalších šest děl. *The Epistle of Prayer, The Epistle of Discretion of Stirrings, Of Knowing of Spirits*, což je parafráze dvou kázání Bernarda z Clairvaux, *The Book of Privy Counselling, The Study of Wisdom* neboli *Benjamin Minor* (překlad díla Huga od sv. Viktora).¹⁸⁴ Autor díla také velmi volně přeložil do angličtiny Pseudo-Dionýsiovu *Mystica Teologia* pod názvem *Deonise Hid Diuinite*.

3.4.2. Teologie spisu

Autor pracuje s antinomiemi, aby ukázal, co Bůh není. Dokonce odmítá predikovat uvnitř nejsv. Trojice takové vztahy jako otcovství či synovství. Ve spise je zdůrazněna priorita vůle nad rozumem, protože vůle rozhoduje o spáse. Důležitým pojmem, který se musí prožít - nazřít je *nic*.¹⁸⁵ Negace všech představ o Bohu slouží k očištění schopnosti imaginace, která se úmyslně neužívá, aby bylo možné nazření skutečnosti, jež je mimo běžnou strukturu našich představ. Evelyn

¹⁸² Srov. BAUTZ, F. W. *Dionysius Areopagita*. in: BBK. http://www.bautz.de/bbkl/d/dionysius_areopagita.shtml

¹⁸³ Sk, 17, 34: *Někteří se však k němu připojili a uvěřili; mezi nimi byl i Dionysios z Areopagu ...*

¹⁸⁴ Srov. UNDERHILL, E. *Introduction*. In: *The Cloud of Unknowing*. London : John Watkins, 1922. s. 3.

¹⁸⁵ ME: nought nabízí se paralela s *Nichtigkeit* Mistra Eckharta a zajímavé by bylo srovnání s významem pojmu *nada* u sv. Jana od Kříže, který psal o 200 let později.

Underhill to nazývá milujícím rozpoznáním skutečnosti.¹⁸⁶ Autor nemyslí v augustinovském modelu zkušenosti - kontemplace jako poznání božské skutečnosti. Oproti Augustinovi chápe kontemplaci jako vztah lásky k Bohu, což není záležitost rozumu, ale vůle.¹⁸⁷ Říká, že kontemplace musí pozdvihovat v lásce k Bohu a člověk se musí zbavit všeho, co není Bůh. Vůle musí zůstat nahá. Pro člověka musí ztratit význam všechno stvoření jednotlivě i jako celek. Nesmí chtít vlastnit cokoli. Tím nejvíce potěší Boha.¹⁸⁸ Autor říká, že člověk prožívá: *slepé patření na holé bytí pouze Boha samého*.¹⁸⁹ Tam, kde vidí člověk stoupající stezkou nazíravého života takto Boha – vidí vše,¹⁹⁰ zatímco člověk, který nedosáhl této výše, by viděl *nic*.¹⁹¹

3.4.3. *The Cloud of Unknowing* a současná spiritualita

Gallacher ve svém úvodu¹⁹² ukazuje, že autor spisu chápe člověka jako psychofyzickou jednotu, a tak nevyklučuje tělo z podílu na blaženosti. Podle jungiánské psycholožky Iry Progoff ukazuje náš text dospělou spiritualitu, jež má

¹⁸⁶ Srov. UNDERHILL, E. *The Golden Sequence: A Fourfold Study of the Spiritual Life*. London : Methuen & Co. Ltd., 1932. s. 81.

¹⁸⁷ Srov. GALLACHER, P. J. *Introduction in: The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1997. s. 8.

¹⁸⁸ Srov. kap. III. : *Lift up thin herte unto God with a meek steryng of love; and mene Himsel, and none of His goodes. And therto loke thee lothe to thenk on ought bot on Hymself, so that nought worche in thi witte ne in thi wille bot only Himsel. And do that in thee is to forgete alle the creatures that ever God maad and the werkes of hem, so that thi thought ne thi desire be not directe ne streche to any of hem, neither in general ne in special. Bot lat hem be, and take no kepe to hem. This is the werk of the soule that moste plesith God.*

¹⁸⁹ Řádek 565n. : *blinde beholdyng unto the nakid beyng of God Himsel only*

¹⁹⁰ Srov. kap. LXVIII. řádek 2314-16: *What is he that clepith it nought? Sekirly it is oure utter man, and not oure inner. Oure inner man clepith it Al; for of it he is wel lernid to kon skyle of alle thinges, bodely or goostly, withouten any speycal beholdyng to any o thing by itself.*

¹⁹¹ ME: *naught*

¹⁹² Srov. Srov. HILTON, W. – Ed. BESTUL, T. H. *The Scale of Perfection: Introduction*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000.

za následek dobře diferencovanou psyché.¹⁹³ Četba spisu může vést adepta na cestě k duchovní zralosti.¹⁹⁴ V křesťanštější formě aplikace *The Cloud of Unknowing* poskytuje inspiraci pro duchovní život i na počátku 3. tisíciletí křesťanství. Učení o kontemplaci tvoří základ, ze kterého vyšlo v sedmdesátých letech hnutí obnovy kontemplativní modlitby – modlitby srdce (*centering prayer*).¹⁹⁵ Tato obrodná snaha, těžící z hesychastické tradice východního křesťanství, vzešla z trapistického opatství sv. Josefa v americkém Spenceru (stát Massachusetts). Její vůdčí postavy jsou William Meninger, Basil Pennigton (1931-2005) a opat Thomas Keating (*1923).¹⁹⁶

¹⁹³ Srov. JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis* (GW 14). Solothurn : Walter-Verlag, 1995.

¹⁹⁴ Srov. *The Cloud of Unknowing: Introductory Commentary and Translation by Ira Progoff*. New York : Dell Publishing, 1957. s. 14.

¹⁹⁵ Pro zasazení do kontextu: Srov. BAESLER, J. *The Prayer of the Holy Name in Eastern and Western Spiritual Traditions*. in: *Journal of Ecumenical Studies*, 2001. s. 196nn.

¹⁹⁶ Pro seznámení s tímto hnutím je možno použít <http://www.centeringprayer.com/ctrprvr.htm> Pro metodu modlitby: http://www.thecentering.org/centering_method.html

4. POUSTEVNICE JULIANA Z NORWICHE A POUTNICE MARGERY KEMPE

4.1 Mystická zkušenost v ženské spiritualitě pozdně středověké Anglie

V této části práce budu zkoumat především dvě z forem ženské spirituality, totiž poustevnici žijící v uzavření a věnující většinu času kontemplativní modlitbě, a poutnici, která naopak prochází nedokonalým světem, kam přináší Krista. Pro vykreslení těchto dvou poloh ženské spirituality pozdního středověku použiji vpravdě vyhraněné ženy, které prožily mystickou zkušenost – poustevnici Julianu z Norwiche a neustále putující Margery Kempe.

4.1.1. Stručný nástin ženské středověké spirituality a jejích anglických specifik

Úloha ženy v církvi se stala podstatně důležitější při velkém rozvoji ženské spirituality, ke kterému došlo hlavně od konce 12. stol. do počátku 14. stol. V tomto období zaznamenáváme prudký nárůst rolí, ve kterých se ženy v církevním životě mohly realizovat. Souvisí to mimo jiné se vzrůstajícím významem měst a postupným usvojením - zlidověním zbožnosti, která se - po staletích postupné christianizace stala habituální a tak neodmyslitelnou součástí každodenního života. V této době dochází také k prudkému nárůstu kanonizovaných světic. Na kontinentě se objevuje hnutí bekyní, které díky tomu, že nebyly formálně mnišky, tak nepodléhaly církevní hierarchii, což ovšem vyvolalo mezi episkopátem zděšení ze ztráty moci a mnoho těchto žen bylo perzekuováno. Caroline Bynum tvrdí, že právě nezávislost a citová zbožnost, která je utvrzovala ve víře v reálnou možnost následování Krista, byla příčinou toho, že byly odmítnuty jak církevní hierarchií, tak později reformací.¹⁹⁷ V této době se také

¹⁹⁷ Srov. BYNUM, C. W. *Religious Women in the Late Middle Ages*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988. s. 121.

setkáváme s *hnutím svobodného Ducha*, jež bylo inspirováno na jedné straně rýnskou mystikou a na straně druhé vírou, že přišel věk Ducha, který chápali, nejen příznivci tohoto hnutí, v duchu Jacopa da Fiore. Tato víra v naplnění očekávání byla daleko silnější a vlivnější, než se nám díky potlačování tohoto učení oficiální teologií zdá.¹⁹⁸

Rozmanitost rolí, které umožnily životní naplnění žen v rámci církevní struktury, bylo projevem diverzifikace sociologických rolí ve společnosti vůbec. V raném středověku se žena, která chtěla žít intenzivním duchovním životem, musela stát jedinečnou jeptiškou. Později v karolinské době k tomu přibyla možnost stát se kanovnicí, ale to se prakticky lišilo pouze méně přísným dodržováním chudoby. Caroline Bynum uvádí, že před rokem 1200 počet mnichů o hodně převyšoval počet jeptišek. Po tomto datu se situace radikálně změnila. V některých oblastech, jako je Porýní, se tak stalo během několika let. Vznikl tam následný problém s pastorcí přeplněných ženských, především cisterciáckých klášterů. V Anglii nastala v té době opět móda tzv. *dvojklašterů*, kdy mužský a ženský byly vedle sebe.¹⁹⁹ Také zde prudce narostl počet žen, které se rozhodly žít jako *reclusi* v cele při nějakém kostele.²⁰⁰ Na kontinentě spíše získávaly velký počet řeholnic nové řády jako premonstrátský a cisterciácký. Později byl značný počet žen okouzlen kontemplativním způsobem života dcer Kláry z Asissi.²⁰¹ V této době také Santuccia Carabotti reformuje benediktýny v duchu přísnosti původních pravidel a později dokonce řídila dvacet čtyři klášterů, které se přidaly k její reformě. V 15.

¹⁹⁸ Srov. NEUBAUER, Z. *O svatém Františku*. Praha : Malvern, 2006.

¹⁹⁹ Tento model se opět v současnosti začíná uplatňovat u některých kontemplativních společenství, protože se ukazuje, že - s C. G. Jungem řečeno - integrace archetypu animy u muže a anima u ženy je k duchovní celosti nezbytná a není ji prakticky možné uskutečnit jinak, než že se příslušníci obou pohlaví spolu setkávají.

²⁰⁰ Srov. BYNUM, C. W. *Religious Women in the Late Middle Ages*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988. s. 121.

²⁰¹ Velkou úlohu na propagaci této duchovní cesty u nás měla sv. Anežka Česká.

stol. ve Francii reformuje Colette z Corbie jednu větev františkánek.²⁰² Jak Santuccia, tak Colette podnikaly tyto reformní kroky s podporou papeže či jeho legátů.²⁰³

Alternativou, která byla pro episkopát - děsící se každého shora neorganizovaného hnutí, natož ženského - přijatelnější než výše zmiňované bekyně (rozšířené hlavně v Německu, Holandsku, Belgii a severní Francii), byly terciářky mendikantských řádů, které byly sice *de iure* laičky, ale žily stejně horlivě jako řeholnice. Např. terciářkou kazatelského řádu sv. Dominika byla sv. Kateřina Sienská.²⁰⁴ Velkého rozšíření se hnutí terciářů a terciářek dočkalo zejména v románských zemích.²⁰⁵

V 11. stol. představoval počet kanonizovaných světic méně než 10 procent z celkového počtu, zatímco v 15. stol. to bylo již 28 procent, což při velmi zdrženlivém postoji církevní hierarchie k projevům ženské spirituality znamená, že žen zemřelých v pověsti svatosti bylo mnohonásobně více. Ve 13. stol. také prudce vzrostl počet svatořečených vdaných žen, což je dalším dokladem strmého vzestupu laické zbožnosti. Největší obtíže s kanonizací měly ženy ze třetích řádů mendikantů, zatímco mnišky ze starobylých řeholí byly většinou svatořečeny bez problémů.²⁰⁶

Dvě ženy, jejichž díla měla největší vliv v pozdním středověku, byly obě zástupkyně kontemplativní cesty - Kateřina Sienská (+1380) a Brigita Švédská

²⁰² Ač časově spadá až do 16. stol., tak musím připomenout sv. Terezii z Avily, která reformovala ženskou i mužskou větev karmelitánského řádu a do své smrti obě prakticky řídila. Její vliv na celý vývoj teologie je tak značný, že ji jako jednu z několika mála žen uznal Vatikán za hodnu označení *doctor ecclesiae*.

²⁰³ Srov. BYNUM, C. W. *Religious Women in the Late Middle Ages*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988. s. 122.

²⁰⁴ Další žena, které byl přiznán titul *doctor ecclesiae*. Ve svých Listech tepe zlořády v tehdejší církvi a ve velkém díle *Dialogus* je mystická teologie díky její negramotnosti vtěsnána do scholastické terminologie, což je dílo dominikánských písařů – redaktorů.

²⁰⁵ Srov. BYNUM, C. W. *Religious Women in the Late Middle Ages*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988. s. 124.

²⁰⁶ Srov. tamtéž s. 127.

(+1373). Spisy obou se brzy rozšířily po celé Evropě a v případě Brigitina díla bylo záhy přeloženo do národních jazyků. Do češtiny přeložil *Zjevení sv. Brigity* Tomáš ze Štítného.²⁰⁷ Kateřina Sienská a podobně Margery Kempe popisují svůj vztah s Ježíšem v termínech svatební mystiky, kdy je Ježíš v mladistvé podobě přijal jako své nevěsty. Další ženou, která se vyjadřuje v této terminologii, je Angela z Foligna (1248-1309). Angela bývá pro hloubku svého díla označována čestným titulem *theologorum magistra*.²⁰⁸ Jiné ženy, jako Ida z Lovaně nebo Margureite z Ongtu, mají ke Kristu spíše mateřský vztah, kdy ve svých viděních kojí a laskají Ježíše jako nemluvně.²⁰⁹ Třetí a později nejrozšířenější cestou nazírání Ježíše nejen v ženské spiritualitě je chápání Ježíše jako muže bolesti, což je v Anglii charakteristické pro Julianu z Norwiche. Čtvrtou cestou je zvláštní úcta k Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu, jak ji známe ve zkoumané době od benediktýnky sv. Gertrudy Veliké (1301). Smyslem této úcty bylo zdůraznění Kristova lidství a jeho lásky.²¹⁰ Další zástupkyní tohoto směru je sv. Mechtilda z Magdeburgu (1207-1282) – autorka německy psaného mystického spisu *Fliessendes Licht der Gottheit*.²¹¹ Mechtildino dílo je současně typickým zástupcem svatební mystiky.

Některé autorky mystických textů se setkaly s nepochopením církve a skončily dokonce na hranici jako autorka spisu *Le Mirouer des simples Ames*²¹² Marguerite Porrette (1250-1310). Ve svém díle píše mimo jiné o potřebě *anihilace duše*, což teprve umožní, aby byla duše skutečně svobodná.²¹³ Mnoho dalších žen

²⁰⁷ Srov. Slovník českých spisovatel. Praha : Československý spisovatel, 1964.

²⁰⁸ Srov. ANGELA von Foligno. in: BBK: <http://www.bautz.de/>

²⁰⁹ Srov. tamtéž s. 132.

²¹⁰ Srov. *St. Gertrude the Great*. in: Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/06534a.htm>

²¹¹ Srov. HAAS, A. M. *Schools of Late Medieval Mysticism*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988. s. 142.

²¹² Zajímavostí je, že Mistr Eckhart byl s jejím případem dobře seznámen z inkvizičních materiálů, protože od roku 1311 pobýval v Paříži.

²¹³ Srov. HAAS, A. M. *Schools of Late Medieval Mysticism*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages*

prožívajících mystickou zkušenost bylo často, většinou díky své neznalosti pojmového aparátu a podezřívavosti inkvizitorů, obviňováno z heterodoxie a také souzeno.

4.2. Juliana z Norwiche (*1342, + po roce 1416)

4.2.1. Ženské poustevnictví

Ženy se podobně jako muži vydávali na cestu života v odloučenosti od vnějšího světa stezkou kontempace. Již záhy po legalizaci křesťanství v římské říši se mnozí křesťané pozastavovali nad úpadkem mravů a duchovního života způsobeného přílivem lidí, kteří se nestali křesťany pro osobní prožitek Krista jako Spasitele, ale svoje křesťanství chápali spíše jako společenskou nutnost, kterou žádá nová doba. Muži a ženy, kteří chtěli jít strmou stezkou blahoslavenství, byli znechuceni světem, ve kterém se mísilo dobro a zlo, a starost o spásu je přivedla k životu uzavřenému před světem. Mnohdy byla tato cesta nutnou volbou, protože tito nebyli schopni čelit pokušením ve světě a upadali tam do těžkých hříchů. Proto mohla být volba poustevnického způsobu života projevem jak síly, tak slabosti.

V této práci není prostor na líčení způsobu života jednotlivých poustevnic, proto se soustředím na poustevnice v Anglii v době, která těsně předcházela Julianě. V Anglii se poustevnice od 12. stol. dostaly pod kontrolu místního biskupa, který jim k takovému způsobu života musel udělit povolení. Biskup za poustevnici zodpovídal v pěti ohledech: 1) musel posoudit, zda je žadatelka takového života schopná. Případně mohl nařídit zkušební dobu. 2) musel posoudit, zda finanční podpora pro ni vyčleněná stačí pokrýt její životní potřeby až do smrti. 3) musel jí vyhledat vhodnou poustevnu. 4) prováděl obřad zasvěcení poustevnickému životu. 5) dohlížel na poustevnici, jak je o ni pastoračně postaráno vysluhováním svátostí i

jak je zajišťována po materiální stránce. Konal také vizitace.²¹⁴ Zajímavé je, že v *Ancrene Wisse* není biskup chápán jako takováto záštita poustevnice, nýbrž jako zdroj pokušení pro uzavřenou ženu, stejně jako by jím byl každý jiný muž.²¹⁵

Pro ilustraci počtu anglických poustevnic uvádím tabulku, kterou vytvořila Anne Warren pro časový úsek mezi lety 1100 – 1539:²¹⁶

Století	Ženy	Muži	Pohlaví neznáme	Celkem
12. stol.	48	30	18	96
13. stol.	123	37	38	198
14. stol.	96	41	77	214
15. stol.	110	66	28	204
16. stol.	37	27	4	68

Vidíme, že poustevnictví prožilo největší rozmach v Anglii mezi 13. až 15. stol. a také že k tomuto způsobu života byly několikanásobně častěji přitahovány ženy. Cela poustevnice, když byla umístěna na vesnici či ve městě ve zdi kostela, také sloužila jako banka, protože si tam lidé často schovávali cennosti a peníze. Také sloužila k výměně novinek, protože okénko poustevnice bývalo obležené poutníky i místními, tak hrozilo nebezpečí, že se z poustevnice stane klevetivá žena.²¹⁷ Pokud tato nebezpečí překonala, mohla se stát takovou moudrou duchovní rádkyní právě jako Juliana z Norwiche.

²¹⁴ Srov. WARREN, A. K. *Anchorites and their Patrons in Medieval England*. Berkeley : University of California Press, 1985. s. 53.

²¹⁵ Viz. *Ancrene Wisse*, 2. ř. 185nn.

²¹⁶ Srov. WARREN, A. K. *Anchorites and their Patrons in Medieval England*. Berkeley : University of California Press, 1985. s. 20.

Významná literární památka *Ancrene Wisse*²¹⁸ je věnována ženám, které začínají žít jako poustevnice. Text pochází pravděpodobně z doby mezi lety 1225 – 1240. Původním adresátem byly tři sestry z bohaté rodiny, které se rozhodly pro poustevnický život. Název by v překladu zněl jako *Průvodce poustevníků*. Později byl spis rozšířen pro potřeby větší skupiny asi dvaceti poustevnic. Sídly někde v oblasti mezi Worcesterem a Walesem.²¹⁹ Toto dílo bylo dříve tradováno pod názvem *Ancrene Riwe*, což nemá oporu v žádném dochovaném rukopise. Celkem se zachovalo sedmnáct rukopisů (devět anglických rukopisů, čtyři latinské a čtyři francouzské). Pocházejí z období od 13. stol. do 16. stol. a jsou různě přizpůsobeny podle toho, jaké klientele byly určeny.²²⁰

Text je členěn na osm částí. V úvodu říká autor, který byl pravděpodobně augustiniánský kanovník nebo dominikán,²²¹ že celé pojednání stojí na dvou základních pravidlech: 1) vnitřní pravidlo, které řídí srdce, 2) vnější pravidlo, které řídí tělo. V první části díla rozebírá, jaké mají být úkony zbožnosti. Ve druhé části učí, jak ovládnout smysly. Třetí část pojednává o chování pravé poustevnice a podává i zdůvodnění tohoto chování. Ve čtvrté se autor věnuje sedmi smrtelným hříchům a duchovnímu i tělesnému pokušení a podává návod, jak se mu ubránit. V páté části autor píše o umění dobře vykonat zpověď. Šestá pojednává o pokání a autor zdůrazňuje, že veškeré pozemské utrpení má být chápáno a zužitkováno jako pokání za hříchy. V sedmé části se hovoří o lásce Krista k nám a naší lásce k němu, kdy ho milujeme čistým srdcem tak, že mimo lásky k Němu nemáme v srdci nic

²¹⁷ Před těmito nebezpečími varuje autor *Ancrene Wisse* v osmé části

²¹⁸ Edice originálního textu *Ancrene Wisse* (dále jen *AW*), podle které cituji, je dostupná na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/awfrm0.htm>

²¹⁹ Srov. HASENFRATZ, R. *Introduction*. in: *Ancrene Wisse*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000. Elektronicky zpřístupněno na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/awintro.htm>

²²⁰ Srov. WADA, Y. *What is Ancrene Wisse*. in: *A Companion to Ancrene Wisse*. Rochester, NY : D.S. Brewer. 2003. s. 2.

²²¹ Srov. HASENFRATZ, R. *Introduction*. in: *Ancrene Wisse*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000. Elektronicky zpřístupněno na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/awintro.htm>

jiného. Osmá, závěrečná část, pojednává o vnějším pravidlu, což zahrnuje takové záležitosti jako odívání, stravu, zaměstnání, úpravu vlasů, pouštění žilou či zaměstnávání služebných. Nakonec autor klade čtenářkám na srdce, aby spis pečlivě studovaly a některé pasáže četly každý den.²²² Denní rytmus těchto poustevnic začínal ještě za tmy po 3. hodině ranní a končil mezi 17. až 19. hodinou, kdy měly kompletář. Čas byl průběžně během dne posvěcován modlitbou mariánských hodinek a účastí na mši a veřejných částech kněžských hodinek, když byla příležitost. Eucharistii jim bylo povoleno přijímat 15 x ročně.²²³

4.2.2. Život

Juliana z Norwiche (1342-1416?),²²⁴ známá také jako Paní Juliana²²⁵ či Matka Juliana. Pro poznání životních osudů této ženy můžeme čerpat ze tří pramenů: 1) z jejího vlastního díla *Zjevení Boží lásky*,²²⁶ 2) ze zmínek o Julianě v posledních vůlích, kde je čtyřikrát zmiňována na konci 14. stol. a počátkem 15. stol. mezi dědici,²²⁷ 3) z knihy Margery Kempe.²²⁸ Neznáme ani křestní jméno této poustevnice a také její životní data se v literatuře rozcházejí. Tak ještě na konci 19.

²²² Srov. WADA, Y. *What is Ancrene Wisse*. in: *A Companion to Ancrene Wisse*. Rochester, NY : D.S. Brewer. 2003. s. 3.

²²³ Srov. HASENFRATZ, R. *Introduction*. in: *Ancrene Wisse*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000. Elektronicky zpřístupněno na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/awintro.htm>

²²⁴ BISHOP, B. *Julian of Norwich*. in: *Encyclopedia of Religion*, sv. 8. s. 208nn.

²²⁵ Lady Julian a též Dame Julian

²²⁶ V tomto případě používám český název, a to z následujících důvodů: 1. Anglický název má podle rukopisů dvě formy, buď *Revelations of Divine Love* nebo *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*. 2. Překlad *krátké verze* Julianina spisu vyšel česky pod tímto názvem v již výše citovaném sborníku *Anglická mystika pozdního středověku*. Hradec Králové : Gaudeamus, 1998. s. 102-122.

Cituji řádky podle nejdostupnější edice textu: *The Shewings of Julian of Norwich*. ed. Crampton, G. R. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. Pro nekomerční užití přístupné na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianfr.htm>

²²⁷ Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 18.

²²⁸ Srov. NUTH, J. M. *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*. New York : Crossroad Publishing, 1991. s. 7.

stol. tvrdil Dalgairns, že zemřela roku 1443 ve více než 100 letech a že je totožná s Julianou Lampe poustevnicí z Carrote, kterou Wyclifův přítel Tomáš Erpingham roku 1434 učinil svou dědičkou.²²⁹ Tato teorie byla brzy poté odmítnuta, neboť již roku 1913 Gardner říká, že toto mylné ztotožnění s poustevnicí z Carrote vzniklo chybným posouzením písemností z let 1426 až 1478, podobně jako Blomefield udává, že byla na živu roku 1442. K omylu došlo chybným čtením rukopisu *krátkého textu*, z něhož v 18. stol. pravděpodobně čerpal tento údaj norfolkský historik Francis Blomefield (1705-1752).²³⁰ Podle nového prozkoumání rukopisu *krátkého textu* se čte v úvodním paragrafu, který nebyl napsán Julianou: *Roku 1393 zde byla poustevnicí paní Juliana a žila jako přísná reclusi v úplném uzavření²³¹ a nyní má dvě služebnice, aby o ni pečovaly v jejím pokročilém věku. Je ještě naživu, Anno Domini 1413.*²³² - nikoliv 1443. Autorka sama se na počátku 2. kapitoly díla přiznává k negramotnosti v době svých vizí: *Tato zjevení byla ukázána prostému stvoření, které neumělo přečíst ani písmeno.*²³³ *Anno Domini 1373.*²³⁴ Nevím, zda se po svém 30. roce života naučila číst a psát nebo - a k tomu se přikláním - svůj text diktovala někomu, kdo byl zběhlý ve psaní a možná -spíše k naší smůle - i v teologii. Podobně ostatně diktovala svoji *Knihu* i Margery Kempe. Ohledně spíše

²²⁹ Srov. DALGAIRNS, J. B. *Duchovní život středověké Anglie*. in: Anglická mystika pozdního středověku, Hradec Králové : Gaudeamus, 1998. s. 13.

²³⁰ Francis Blomefield vystudoval v Cambridge, poté zastával po velkou část života úřad rektora ve Ferstifieldu, sebral a vydal pod názvem *History of Norfolk* dějiny hrabství. Původní vydání 1. dílu vyšlo roku 1739, ale později ho rozšířil na 11 svazků, které vycházely tiskem v letech 1769-1775. Po jeho smrti dokončoval Blomefieldovo monumentální dílo reverend Charles Parkin. Sebral obrovské množství materiálů různé historické kvality, což snižuje obrovský přínos díla. Reprint díla vyšel v Londýně v 11 svazcích v letech 1805-1810. Srov. Blomefield, Francis in: *Encyclopaedia Britannica*, 11. ed., Cambridge, 1911. Tato edice je již *Public domain*, tak je volně přístupná (po stažení prohlížeče TIFF). Heslo Blomefield, Francis je k dispozici na adrese: http://en.wikisource.org/w/index.php?title=User:Tim_Starling/ScanSet TIFF_demo&vol=04&page=EB4A089

²³¹ zcela jako *reclusi*

²³² Srov. *Julian of Norwich*. in: Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/08557a.htm>

²³³ Pařížský rukopis, podle kterého pracoval Cressy má: ...a Symple creature vnlettyrde...

²³⁴ Ř. 41n.: *These Revelations were shewed to a simple creature that cowde no letter the yeere of our Lord 1373.*

neblahého vlivu zapisujícího teologicky vzdělaného písaře mohu poukázat na Kateřinu Sienskou, jejíž mystická zkušenost je přetavena prizmatem scholasticky vzdělaného písaře nebo spíše redaktora, většinou dominikána.²³⁵ Podle Colledge se však nejedná o nic jiného, než o obligátní prosbu o čtenářskou shovívavost. Jde však ještě dál, když říká: *Časté tvrzení, že Juliana byla negramotná, jsou pouhou fikcí. [Juliana] neříká nic jiného, než že když přijala zjevení, tak nebyla zběhlá v literárních dovednostech. V těchto dovednostech později dosáhla mistrovství většího než většina jejích současníků. Důkazem, na kterém se to jasně ukazuje, jsou její Zjevení Boží lásky. Juliana se stává takovým mistrem rétorického umění, že musí být oceňována stejně jako Geoffrey Chaucer...*²³⁶ Otec Colledge však nepodává žádné důkazy, že Julianino dílo neprošlo redakcí vynikajícího teologa. Nevím, zda se literární dovednosti dají vypěstovat v poustevnické cele, i když se před ní tvoří fronty po duchovní útěše či aspoň po požehnání toužících poutníků. Juliana byla nesporně duchovní vůdkyní mnoha mužů i žen,²³⁷ ale domnívám se, že Colledgeho tvrzení spočívá spíše na přání než na skutečnosti. Dalšími možnými vysvětleními Julianina tvrzení jsou: 1) uměla pouze lidový jazyk – neznala latinu, 2) v době zjevení byla negramotná a *krátký text* diktovala, ale během dvaceti let do napsání *dlouhého textu* si tyto dovednosti osvojila. K tomuto řešení se kloní paní G. Crampton.²³⁸ Ursula King navrhuje možnost, že Juliana získala již jako děvče řádné vzdělání v blízkém klášteře benediktýnek v Carrow a tedy že se o nějaké negramotnosti nedá mluvit,²³⁹ ale opět důkazy pro svoje tvrzení postrádá.

²³⁵ Tuto úlohu zastával u Kateřiny také augustinián, který byl jejím zpovědníkem.

²³⁶ COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 19.

²³⁷ Srov. BARRETTE, G. *Spiritual Direction in the Roman Catholic Tradition* in: *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 30/4, 2002. s. 290nn.

²³⁸ Srov. CRAMPTON, G. R. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianin.htm>

²³⁹ Srov. KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004. s. 134.

O Julianině životě - jak je patrné - toho mnoho nevíme. Znamé skutečnosti jsou, že se narodila koncem roku 1342, a také víme, že roku 1373 těžce onemocněla. V květnu – datum se liší podle rukopisů buď 8.²⁴⁰ nebo 14.²⁴¹ -takřikajíc přežila svou smrt a měla sérii patnácti vizí, které chápala tak, jak později nazvala svou knihu - *Zjevení Boží lásky*. Následujícího dne měla poslední, šestnáctou vizi. V současné době se přijímá jako datum 15. zjevení 13. květen.²⁴² Ve chvíli, kdy měla Juliana tyto vize, byla u jejího lůžka zcela jistě její matka, aby jí mohla zatlačit oči, a farní kněz. Další svědkové nejsou vyloučeni, ale text se o nich nezmiňuje.

Snad ještě téhož roku popsala Juliana tyto vize v díle, kterému říkáme *krátký text* nebo *krátká verze*. Promeditování těchto zjevení se stalo jejím životním úkolem a po zbylých více jak 40 let života se zabývala odhalováním jejich naznačených významů, přičemž po dvaceti letech od napsání *krátké verze* napsala podstatně delší verzi, kde sdělila výsledky svých dlouholetých meditací o významu 16. zjevení. V poslední kapitole *dlouhé verze* Juliana říká: *[Nejdřív] po patnácti letech a pak dále jsem duchovně ve svém chápání našla odpověď a řekla jsem: Co jsi mně chtěl dát pochopit v té věci? Poučil jsi mě. Tím smyslem Pánova [poselství] byla láska! Kdo ti to ukázal? Láska! Co ukázalo Jeho tobě? Láska! Proč ti to ukázal? Pro lásku! Vytrvej v ní a budeš v ní poučována a v ní se dozvíš ještě mnohem víc, ale nikdy se v ní nedozvíš ani nenaučíš nic, co by nebylo bez konce. Tak jsem byla poučena, že láska byla smyslem [všeho] u našeho Pána.*²⁴³

²⁴⁰ Srov. COHN-SHERBOK, L. *Julian of Norwich*. in: *Who's Who in Christianity*. London : Routledge, 2002. s. 161.

²⁴¹ Srov. *Julian of Norwich*. in: *Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/08557a.htm>

²⁴² Srov. NUTH, J. M. *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*. New York : Crossroad Publishing, 1991. s. 7.

²⁴³ kap. LXXXVI. ř. 3402nn.: And fifteen yer after and more I was answerid in gostly understanding, seyand thus: *Woldst thou wetten thi Lords mening in this thing? Wete it wele, love was His mening. Who shewid it the? Love. What shewid He the? Love. Wherefore shewid it He? For love. Hold the therin, and thou shalt witten and knowen more in the same. But thou shalt never knowen ne witten therein other thing without end.* Thus was I lerid that love was our Lords mening.

Někdy v průběhu života se stala poustevnicí a žila v cele při kostele sv. Juliany na dnešní Kings Street ve čtvrti Conisford v Norwichi, naproti nyní dávno zaniklému klášteru augustiniánů eremitů. Kostel sv. Juliany stále stojí, v 18. stol. byla její poustevnická cela podle Blomefieldova svědectví již zbouraná, ale v době znovuoživení Juliany pro svět a rozmachu úcty k ní počátkem 20. stol. byla znovu vystavěna kopie Julianiny cely, kterou zničily německé rakety za 2. světové války.²⁴⁴ Na jejím místě byla po válce vystavěna kaple, zasvěcená naší poustevnici (anglikánské církve uctívají Julianu jako svatou, datum jejího svátku je 8. květen).²⁴⁵ Podle Fanninga byla Julianina poustevnická cela umístěna ve stěně kostela tak, aby mohla poustevnice jedním okénkem vedoucím do chrámu sledovat bohoslužby a druhé okno vedlo ven – skrze něj komunikovala s lidmi, kteří přišli pro duchovní radu.²⁴⁶

Nevíme, zda se pro poustevnický život rozhodla až pod vlivem šestnácti vizí nebo zda tak žila už předtím. Podle Margery Kempe se k tomuto způsobu života rozhodla až pod vlivem oněch *zjevení*.²⁴⁷ Máme také zprávy, že byla benediktýnkou, což může být spojeno s počátkem jejího poustevnického života, kdy byly tendence ze strany církevní hierarchie, aby se poustevníci obou pohlaví stali členy některého existujícího řeholního řádu, aby tak byli určitým způsobem pod dohledem. Tato nařízení se periodicky znovu objevovala, zdá se, že nebyla příliš respektována. Podle patronky kostela převzala Juliana pravděpodobně jméno, což mohlo být jméno řádové, pokud skutečně vstoupila k benediktýnkám, nebo prostě přezdívka. Jako poustevnice měla dvě služebné, která se o ni staraly.

²⁴⁴ Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 18.

²⁴⁵ Srov. *A collection of Lectionary resources for the Episcopal Church*. http://www.satucket.com/lectionary/Julian_Norwich.htm

²⁴⁶ Srov. FANNING, S. *Mystics of the Christian Tradition*. London : Routledge, 2001. s. 125.

²⁴⁷ Srov. KEMPE, M. ed. SANDFORD, B. M. *The Book of Margery Kempe. Volume: 1*. London : Oxford University, 1940. s. 44. nebo moderní překlad: KEMPE, M. ed. Skinner, J. *The Book of Margery Kempe, A New Translation*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : Image Books , 1998. s. 73nn.

Domáci zvířata podle *Ancren Wisse* poustevnice mít nesměly, s výjimkou kočky.²⁴⁸ S kočkou bývá také v ikonografii Juliana často zobrazována.

Významným pramenem informací o životě Juliany je *Knih Margery Kempe*.²⁴⁹ Tato stále putující mystička navštívila Julianu někdy v letech 1413-1416,²⁵⁰ tedy v období těsně před předpokládaným datem Julianiny smrti. Margery o Julianě dosvědčuje, že se věnuje kontemplaci a Pán mluví k její duši a že ji vyznamenal mnohými milostmi. Juliana porozuměla tomu, co jí Pán ukázal ve *zjeveních* a mohla proto vést další lidi, protože měla dar rozlišování. Tak se na ni obrátila s prosbou o duchovní pomoc i Margery a píše, že se jí rady dostalo. Totiž aby byla poslušna vůle Boží, že se má celou silou snažit, aby to, co Pán vloží do její duše, užila k oslavě Boha a dále toužila tato dobra rozmnožovat a stávat se čím dál dokonalejší. Pokud by tomu tak nebylo, nebyl by to dar od Boha, ale léčka zlého ducha, protože Duch sv. nikdy nepůsobí to, co je proti lásce - vždy působí láskou, protože je sám láska.²⁵¹ Margery nevěděla, že by Juliana napsala knihu dokonce ve dvou verzích, protože to v líčení setkání s touto ženou nikde nezmiňuje.

Jak Juliana zemřela, nám není známo. Posledními záchytnými body v jejím životě je zmiňovaná návštěva Margery Kempe, kterou vykonala snad roku 1413 (Ursula

²⁴⁸ Srov. *Ancren Riwle*. London, 1853. s. 21.

²⁴⁹ Spis od objevu pro moderního čtenáře Hope Allen roku 1934 vydávaný pod názvem *The Book of Margery Kempe*

²⁵⁰ Srov. KEMPE, M. ed. SANDFORD, B. M. *The Book of Margery Kempe. Volume: 1*. London : Oxford University, 1940. s. 42: .. þan sche was bodyn be owyr Lord for to gon to an ankres in þe same cyte whych hys Dame Ielyan. 2 & so sche dede & schewyd hir þe grace þat God put in hir sowle of compunccyon...

²⁵¹ Srov. KEMPE, M. ed. STALEY, L. *The Book of Margery Kempe*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1996. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/kemp1frm.htm>

ř. 955nn.: The ankres, heryng the mervelyows goodnes of owyr Lord, hylly thankyd God wyth al hir hert for hys visitacyon, cownseling this creatur to be obedynt to the wyl of owyr Lord God and fulfillyn wyth al hir mygthys whatever he put in hir sowle yf it wer not ageyn the worshep of God and profyte of hir evyn cristen, for, yf it wer, than it wer nowt the mevyng of a good spyryte but rathyr of an evyl spyrit. The Holy Gost mevyth nevyr a thing ageyn charité, and, yf he dede, he wer contraryows to hys owyn self, for he is al charité...

King klade tuto návštěvu do roku 1410)²⁵² a zmínka o poustevnici Julianě v závěti z roku 1416.²⁵³ Zda brzy na to zemřela či žila dále, nevíme. Ursula King uvádí, že zemřela asi roku 1423.²⁵⁴ Po své smrti upadla postupně v zapomnění. Až ve 20. stol. se docenila teologická hloubka a nadčasovost učení obsaženého v jejím spise.

4.2.3. Verze a dochované rukopisy *Zjevení Boží lásky*

Zjevení Boží lásky je první prozaické dílo v anglickém jazyce, jehož autorkou byla žena (v Anglii psali lyrické skladby spíš muži a ženy jako Juliana a Margery psaly prózu).²⁵⁵ Dílo se dochovalo ve dvou verzích, jak o tom pojednávám výše.²⁵⁶ *Zjevení Boží lásky* bylo do vydání tiskem roku 1670 téměř neznámé.²⁵⁷ *Krátká verze* textu je pouze líčením vizí z května roku 1373 a zachovala se jen v jediném exempláři. Jedná se o tzv. *Amherstský* rukopis,²⁵⁸ který je tvořen několika spisy různých autorů. Tento rukopis se dostal v 18. stol. do vlastnictví reverenda Pecka, který byl rektorem v Godeby (Norfolk). U něho rukopis studoval jeho současník Blomefield. Některá z děl, obsažených v tomto rukopise, jsou v Anglii málo známá, jako například *The Treatise of Perfection of the Sons of God*, což je Ruysbroeckovo dílo, do angličtiny přeložené přes latinu pravděpodobně kartuziány. Celý rukopis pochází z roku 1450 a byl v majetku kartuziánského

²⁵² Srov. KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004. s. 137.

²⁵³ Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 18.

²⁵⁴ Srov. KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004. s. 133.

²⁵⁵ Srov. KING, S. *Lyric Poetry in: A Companion to Old and Middle English Literature*, Westport : Greenwood Press, 2002. s.311.

²⁵⁶ Viz kap. 2. 1.

²⁵⁷ Srov. FANNING, S. *Mystics of the Christian Tradition*. London : Routledge, 2001. s. 124.

²⁵⁸ MS British Museum Additional 37790

kláštera v Sheen.²⁵⁹ Spekulace, že *krátký text* je výborem z *dlouhého textu*, nejsou ničím podloženy.²⁶⁰

Dlouhý text se nám zachoval ve třech úplných rukopisech a ve dvou výborech. Žádný z úplných exemplářů nepochází z doby starší než polovina 17. stol. Nejvýznamnějším rukopisem rozšířené verze zůstává rukopis z *Bibliothèque Nationale*, nazývaný podle uložení v Paříži rukopis P.²⁶¹ Donedávna se mělo za to, že rukopis pochází z počátku 16. stol., ale Colledge tvrdí, že se jedná o imitaci starého rukopisu, pocházející z doby těsně před rokem 1650.²⁶² Jde o rozměry malou knihu, psanou na papíře, skládající se ze 175-listů. Psaná je rukou zběhlou v kaligrafickém umění. Obsahuje pouze Julianin dlouhý text.²⁶³ Cressyho²⁶⁴ vydání vychází právě z tohoto rukopisu. Rukopis objevil za svého pobytu v Paříži, kde působil jako zpovědník anglických benediktýnek a vydal ho v Londýně roku 1670 pod názvem *Sixteen Revelations of Divine Love*, *from an ancient copy*.²⁶⁵

²⁵⁹ Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 21.

²⁶⁰ Srov. CRAMPTON, G. R. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianin.htm>

²⁶¹ MS Fonds anglais 40 (P)

²⁶² Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 22.

²⁶³ Srov. CRAMPTON, G. R. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianin.htm>

²⁶⁴ Hugo Paulinus Serenus Cressy byl velmi zajímavá postava. Narodil se roku 1604 v tradiční lékařské rodině v Oxfordu, kde sám také vystudoval. Poté zastával více akademických funkcí a působil také v duchovní správě. Podnikl mnoho cest po Evropě a roku 1646 v Římě konvertoval ke katolictví. Poté se nejdříve chtěl stát kartuziánem, ale nakonec pak vstoupil roku 1649 k benediktýnům. V letech 1651-1652 působil jako zpovědník anglických benediktýnek v Paříži, než byl vyslán na misi do Anglie, kde působil jako kaplan královny - manželky Karla II., která byla katolička. Zemřel roku 1674. Mnohými byl považován za největšího anglického církevního historika své doby a také byl vážen pro svou čestnost, spojenou s učeností, a to i u anglikánů. Pro naše téma je důležitá Cressyho ediční činnost, protože kromě editace rukopisu Juliany také editoval Hiltonův *The Scale (or Ladder) of Perfection* - vyšlo v Londýně roku 1659. Srov. Cressy in: Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/04486b.htm>

²⁶⁵ Pokud má Colledge pravdu, tak Cressy roku 1651 neodhalil, že *starobylý rukopis* byl pouze - tehdy - několik let stará imitace.

Druhý úplný rukopis, označovaný jako S1,²⁶⁶ je uložen v British Library. Jedná se o velký papírový rukopis o rozměrech 229 x 369 mm. Rozsah je 57 listů. Pochází z roku 1650. Po straně obsahuje glosy. Na některých místech je pro rozpítný inkoust nečitelný. Třetím rukopisem je S2,²⁶⁷ taktéž uložený v British Library. Jedná se o kopii rukopisu S1, pocházející z 18. stol. Obsahuje glosy a v textu užívá novějšího pravopisu. Oba rukopisy S1 i S2 mají v úvodu každé kapitoly krátké shrnutí, což pařížský rukopis postrádá.²⁶⁸

Ze dvou dochovaných výtahů z *dlouhého textu* se jeden zachoval i navzdory době, kdy se rušily kláštery a mnohé poklady tamních knihoven byly zničeny, díky tomu, že byl uložen ve Westminster Library Cathedral Treasury, a proto se nazývá rukopis W. Pochází z doby kolem roku 1500.²⁶⁹ Podařilo se ho objevit až roku 1955. Jedná se o rozměry malou knihu, skládající se ze 67 listů, jež kromě výběru ze *Zjevení Boží lásky* obsahuje výbor z Hiltonova *The Scale of Perfection*, dále také komentáře na dva žalmy, většinou taktéž připisované Hiltonovi. Výbor ze *Zjevení Boží lásky* obsahuje i pasáž o mateřství Kristově, což dokumentuje, že se jedná o výbor z *dlouhého textu*. Jazykový rozdíl mezi dialektem Hiltona a Juliany je v této antologii překonán tak, že obě díla jsou přepsána jazykem, užívaným v okolí Londýna.

Posledním rukopisem je výtah, uchovávaný v St. Joseph's College v Upholland (Lancashire). Nazývá se rukopis U a je tvořen 127 folianty, které obsahují výběr z duchovní literatury, především z Augustina Bakera. Z Julianina díla obsahuje kapitoly XXVI. – XXVIII., XXX. a XXXII. Jazyk je silně modernizovaný. Textem

²⁶⁶ MS Sloane 2499 (S1)

²⁶⁷ MS Sloane 3705 (S2)

²⁶⁸ Srov. CRAMPTON, G. R. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianin.htm>

²⁶⁹ Srov. COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978. s. 21.

je blízký rukopisu P, ale je dost dobře možné, že se jedná pouze o modernizovaný výpis, pocházející z Cressyho edice, vydané roku 1670.²⁷⁰

4.2.4. Stručný nástin *Zjevení Boží lásky*

Nyní postupně projdeme nejzajímavější okamžiky oněch šestnácti vizí,²⁷¹ které Julianě změnilы život. Na počátku Juliana připomíná, že to, co jí bylo dáno spatřit, je dílem celé nejsv. Trojice.²⁷² Říká dokonce: *...tam, kde se Ježíš objevuje, je poznávána Nejsvětější Trojice, jak mi bylo ukázáno.*²⁷³ Obsahem první vize je živé vidění Kristova utrpení s velkým množstvím tryskající krve, jejíž horkost a vůni cítila. Nejdříve si neuvědomila, že se jí zjevil sám Kristus při svém utrpení, k tomuto pochopení došlo náhle nikoli na základě smyslových počitků. Juliany se při tomto pochopení zmocnila bázeň a úžas, což bývá obvykle při teofaniích pocíťováno. Juliána se domnívá, že spatření Kristova utrpení dává všem tvorům dostatečnou sílu pro boj s démony. Také viděla duchovním zrakem Pannu Marii, jak vypadala v době zvěstování, a současně viděla duchovně vlastnosti její duše.

Ve druhé vizi byla Juliana svědkem Ježíšova umírání na kříži, přičemž dominantním vjemem byly změny barvy Kristovy tváře. O tomto zjevení říká, že to

²⁷⁰ Srov. CRAMPTON, G. R. *The Shewings of Julian of Norwich*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianin.htm>

²⁷¹ Český překlad cituji podle: JULIANA Z NORWICHE. *Zjevení Boží lásky*. In: Anglická mystika pozdního středověku. Hradec Králové : Gaudeamus, 1998. s. 102-122.

²⁷² Juliana v tomto dogmaticky nechybuje, protože v *oikonomii* působí vždy celá nejsv. Trojice.

²⁷³ Kap. IV.

viděla tělesně a chtěla vidět ještě jasněji, na což se jí dostalo odpovědi: *Bůh... bude tvým světlem; nepotřebuješ nic, kromě Něho.*²⁷⁴

Následuje úchvatné líčení Julianino, jak se ve vidění ocitla na mořském dně, kde byly rostliny obklopeny vodou, což pochopila jako přirovnání poměru člověka k Bohu, říká: *Bůh je ustavičně s člověkem. [Kdyby si toho byl vědom, tak] jeho duše i tělo by bylo v bezpečí a nic by mu neublížilo; a měl by větší útěchu a uspokojení, než dokáže poskytnout tento svět. Neboť On chce, abychom věřili, že je s námi ustavičně.*

Také viděla důsledky lidských hříchů na utrpení Ježíše na křížové cestě. Viděla, jak otiskl svou tvář do Veroničiny roušky, na niž pak dominovala barva hnědá a černá. Vidění barev je vůbec pro Julianu důležité, protože ji umožňuje naladění se na schopnost duchovně něco nahlédnout. Vysvětluje temné barvy na Ježíšově tváři: *Bylo to velké množství a povaha našich hanebností, kterými byl náš dobrý, jasný a požehnaný Pán zastřen.*²⁷⁵ Juliana chápe Ježíšovu potemnělou tvář jako příležitost pro růst víry, protože to je doba, kdy se nemůžeme radovat z Ježíšovy krásy a záře, a tedy trpíme. Je to příležitost pro holou víru.²⁷⁶

Třetí vize začíná zvláštním viděním Boha: *Poté jsem viděla Boha v [jednom] Bodě a pochopila jsem, že On je ve všech věcech.*²⁷⁷ Juliana po tomto nazření Boha jako naprosté jednoduchosti (nesloženosti) říká, že hřích není skutkem, že není skutečný – není to nic ontologického a v tomto duchu pokračuje: *Vpravdě jsem uviděla, že Bůh stvořil všechny věci tak, aby nikdy nebyly umenšené. A vpravdě jsem viděla, že nic není nějakou nahodilostí, ale že všechny věci jsou předzvěděny Boží moudrostí; zdálo-li by se něco člověku být náhodou či nahodilostí, naše slepota a*

²⁷⁴ Kap. X.

²⁷⁵ Kap. X.

²⁷⁶ S podobným učením v této věci se setkáváme o 200 let později u Terezie z Avily a sv. Jana od Kříže.

²⁷⁷ Kap. XI.

*neprozíravost je toho příčinou.*²⁷⁸ Juliana měla náhled totality veškerenstva a hřích tam neviděla. Uzavírá tedy, že hřích ontologicky není. Na konci tohoto zjevení ji Kristus ujistil: *Nikdy neodtahuji ruce pryč od svého díla, hled'! Všechny věci vedu k cíli, který jsem jim od věků určil, tou samou mocí, moudrostí a láskou, kterou jsem je stvořil. Jak by něco mohlo být špatné?*²⁷⁹

Čtvrté zjevení začalo opět viděním hojně prýstící krve, tentokrát po Ježíšově bičování. Zajímavé je, že i když byl Kristus samá krev, tak ta, když měla téci na zem, zmizela. Zde bych viděl - ze strany Juliany nevědomou - narážku na chtónické kulty, kde se krev zemi obětovala. Juliana má ke Kristově krvi velkou úctu, zdá se, že ji chápe jako sílu – působení lásky. O této krvi říká: *Vzácné množství jeho předražené krve sestoupilo do pekel, rozlomilo pouta a osvobodilo všechny, kteří tam byli a přitom patřili k nebeskému dvoru.*²⁸⁰ Kromě podsvětí je tato krev přítomná, zde v tomto světě na posílení církve bojující, a Juliana mluví i o přítomnosti této krve v nebi: *A navždy se řine po celém Nebi, radujíc se ze spásy celého lidstva, které tam přebývá a bude přebývat, doplňujíc počet těch, kteří padli.*²⁸¹

Na počátku pátého zjevení vyslovil Kristus v Julianině duši tato slova: *Tímto [utrpením] je ďábel přemožen.*²⁸² V Bohu není žádný hněv a nehněvá se ani na ďábla, který je zarmoucen tím, že vše slouží člověku podle Božího plánu, ke spáse. Juliana viděla Krista pohrdat ďáblou zlobou a byla vyzvána, že tak mají činit všichni lidé. Na to reagovala velmi emotivně: *A při tomto zjevení jsem se smála z plných plic a to kolem mě všechny rozesmálo a jejich smích mně byl potěšením. Přemýšlela jsem o tom, že kdyby všichni křesťané viděli to, co jsem viděla já, pak*

²⁷⁸ Kap. XI.

²⁷⁹ Kap. XI.

²⁸⁰ Kap. XII.

²⁸¹ Kap. XII.

by se všichni smáli se mnou.²⁸³ Dále viděla Juliana tři věci: 1) zápas, ve kterém byl ďábel zdrčen, 2) opovržení, kterému byl ďábel vystaven, 3) předzvěst toho, že byl již poražen Kristovým utrpením, které bylo zcela dostatečné za celé tvorstvo.

V šestém vidění se Juliana ocitá v myslí na nebesích na Pánově oslavě, v kruhu všech Kristových věrných. Bůh jí zde ukázal tři stupně nebeské blaženosti: 1) vzdávání díky Pánu, které koná duše, když je zbavena bolesti. 2) všichni, kdo jsou v nebi, uvidí toto děkování a Pán jim dá pocítit svoji dobrotu. 3) nové a rozkoš působící děkování bude bez konce.

V sedmém zjevení Kristus napomíná Julianu, která po sladkostech, jež zakoušela v šestém zjevení, propadla znechucení a smutku z vlastních starostí, že totiž Bůh nechce, aby se člověk trápil, ale že se má v Něm radovat. A ihned obdržela silnou útěchu. Poté ji zkoušel: *...dal zakusit bolest a vzápětí radost a útěchu, jednou to a podruhé ono - myslím, že asi dvacetkrát.*²⁸⁴ Juliana říká, že příčinou duchovní vyprahlosti není hřích, nýbrž že: *Bůh si přeje, abychom věděli, že nás udržuje stejnou měrou v bezpečí - jak ve strastech, tak v radosti.*²⁸⁵

V osmém vidění viděla Juliana část předsmrtných Kristových utrpení. Opět začíná líčením barev Kristovy tváře, které jsou postupně čím dál tím víc mrtvolnější, až je nakonec jeho tvář hnědomodrá. Popisuje suchý silný vítr, který při Ježíšově ukřižování vál. O Kristově těle v okamžiku smrti říká: *Jeho líbezné tělo, které se postupně blížilo smrti vstříc, bylo tak bezbarvé, tak vyschlé, tak scvrklé, tak mrtvolné a tak politováníhodné, jako by byl již sedm dní mrtev.*²⁸⁶

²⁸² Kap. XIII.

²⁸³ Kap. XIII.

²⁸⁴ Kap. XV.

²⁸⁵ Kap. XV.

²⁸⁶ Kap. XVI.

V devátém vidění bylo Julianě zjeveno, že příčinou Kristova utrpení je láska ke svému stvoření. Poté byla v mysli pozdvižena a uviděla troje nebesa. V prvním nebi ji Kristus ukázal svého Otce ne v jeho podstatě, ale v jeho činnosti. Říká: *viděla jsem v Kristu, že... činností Otce je, že dává zaslouženou odměnu svému synu Ježíši Kristu.*²⁸⁷ Podle Juliany bychom měli patřit Kristu jako jeho odměna, ne mu patřit pouze proto, že nás vykoupil. *Toto, co říkám, [že mu budeme odměnou] je pro Ježíše tak velkým blaženstvím, že vyvážilo všechna Jeho muka, těžké utrpení a krutou, zostuzující smrt.*²⁸⁸

V desátém zjevení Juliana spatřila Kristův probodený bok, o němž píše: *A pak ukázal jasné a utěšené místo, dosti prostorné pro všechny ty, kdož budou spaseni, aby tam odpočívali v míru a lásce. A tím připomněl svou drahocennou krev a převzácnou vodu, kterou nechal prýstit pro lásku [k nám]. A tím líbezným patřením ukázal své probodené a požehnané srdce.*²⁸⁹ Julianina zmínka o srdci se nesmí chápat ve smyslu kontinentální úcty k nejsvětějšímu srdci Ježíšovu, jak je tomu např. u sv. Gertrudy. Pro Julianu je tím, co dokazuje plné lidství Kristovo nikoli srdce, ale krev, ke které proto šíří úctu. Ukázka Kristova utrpení neslouží Julianě k masochistickému sebetrýznění, ale je to naopak důkaz vítězství nad d'áblem a smrtí. Slouží jí jako zdroj radosti. Říká: *Toto zjevil náš Pán, aby nás učinil šťastnými a veselými.*²⁹⁰

Ježíš ukazuje v jedenáctém zjevení Julianě svou matku a říká jí: *Kvůli tvé lásce jsem ji učinil tak ušlechtilou, tak vznešenou a tak důstojnou; a toto mě těší a přeji si, aby to i tebe těšilo.*²⁹¹ Juliana, ač ji toužila spatřit tělesným zrakem, tak ji tak nikdy nespapřila. Vždy viděla Pannu Marii jen duchovním zrakem a hlavně viděla

²⁸⁷ Kap. XXII.

²⁸⁸ Kap. XXII.

²⁸⁹ Kap. XXIV.

²⁹⁰ Kap. XXIV.

vlastnosti její duše, které měla následovat: věrnost, moudrost, lásku. Juliana viděla duchovně Marii celkem třikrát: *Poprvé, když byla s Dítětem, podruhé, když stála ve svém žalu pod křížem, potřetí, jak je nyní v radosti, úctě a blaženosti.*²⁹²

Po dvanácti se Julianě zjevil Kristus ve slávě a tak poznala, že *naše duše nebude nikdy mít klidu, dokud k Němu nepřijde vědouc, že on je plnost radosti, prostý a vznešený blažený a život sám.*²⁹³ Zde Julianu Ježíš poučil, že vždy je posledním cílem konání On sám. Často ji v tomto zjevení opakoval: *Já jsem to.*²⁹⁴

Třinácté zjevení je jedno z nejdůležitějších, protože pojednává o problému zla. Juliana říká: *Často jsem se divila, proč nebylo předvídající moudrostí Boží již z počátku zabráněno hříchu, neboť poté, jak jsem se domnívala, by bylo bývalo všechno dobré.*²⁹⁵ Litovala při pohledu na trpící stvoření, že ke hříchu došlo, protože jinak bychom byli podobni Bohu. Zachvátil ji z toho smutek, ale Pán ji napomenul: *Je nutné, aby zde byl hřích, avšak vše bude dobré, vše bude dobré a všechny věci budou dobré.*²⁹⁶ Juliana opět viděla Kristovo utrpení, říká: *Avšak neviděla jsem hřích, neboť věřím, že není na způsob podstaty, ani žádnou částí jsoucná, ani nemůže být poznán, ale je to příčina bolesti.*²⁹⁷ Bolest, kterou hřích působí může být použita k očištění od vlastních nedokonalostí. Dále optimisticky říká: *Je pravdou, že hřích je příčinou veškeré této bolesti; avšak vše bude dobré,*

²⁹¹ Kap. XXV.

²⁹² Kap. XXV.

²⁹³ Kap. XXVI.

²⁹⁴ Kap. XXVI.

²⁹⁵ Kap. XXVII.

²⁹⁶ Kap. XXVII.: *Synne is behovabil, but al shal be wel & al shal be wel & all manner ofthyng shal be wele.*

²⁹⁷ Viz. ZBL. Kap. XXVII.

vše bude dobré a všechny věci budou dobré.²⁹⁸ Juliana uzavírá, že tajemství, proč Bůh strpěl, aby sem přišel hřích, se dozvíme až v nebi.

V této čtrnáctí vizi dostala Juliana poučení, týkající se modlitby. Modlitba má dvě podmínky: 1) vhodnost, 2) důvěru - v této druhé viděla Juliana u sebe problém, protože se cítila příliš hloupá a nicotná, a proto nehodná se k Pánu modlit. Ten jí ale vysvětlil, že on je příčinou jejího naléhání, neboť v ní rozněcuje touhu po sobě. Řekl jí: *Jak by si spíše neměla naléhat?*²⁹⁹ Bůh sám nikoliv člověk je příčinou lidského naléhání a toužení, protože Bůh sám tuto touhu v člověku vzbuzuje. Správné naléhání na Boha je vytrvalé a klidné. I při vyprahlosti má člověk pokračovat dále v modlitbě. Juliana byla poučena: *Modli se srdcem, i když si myslíš, že tě to nenaplnuje. Neboť je to prospěšné, i když to necítíš, i když se ti to zdá zbytečné, ano, i když si myslíš, že už nemůžeš. Ve vyprahlosti a mělkosti, v nemoci a slabosti mě tvoje modlitba velice těší, i když si myslíš, že mě to netěší vůbec nebo jenom málo. A tak shlížím na celou tvou důvěryplnou modlitbu.*³⁰⁰

V patnáctém zjevení dostala Juliana příslib, že bude náhle zbavena svých utrpení a vyzdvižena vzhůru. Ihned si pomyslela jaké to bude při přechodu z tohoto života do nebe. Bůh odměňuje člověka za trpělivost, se kterou snáší životní úděl. Juliana říká: *neznat čas své smrti je velkou výhodou, protože kdyby člověk znal svůj čas, nemohl by se ho dočkat, ale, jak si Bůh přeje - zatímco duše je v těle - zdá se jí, že stále je blízko okamžiku, kdy bude oddělena od [těla]. Neboť celý tento život a ty ubohosti, které zde máme, jsou pouze čekáním na to, kdy se náhle naše bolest změni v blaženost - a pak nebude žádné bolesti.*³⁰¹ Zde se u Juliany setkáváme s dualismem, kdy ostře rozlišuje duši a tělo. Juliana myslí v antagonismech duše x

²⁹⁸ Viz. ZBL. Kap. XXVII.

²⁹⁹ Viz. ZBL. Kap. XLI.

³⁰⁰ Viz. ZBL. Kap. XLI.

³⁰¹ Viz. ZBL. Kap. LXIV.

tělo, což je bohužel produktem dobové mentality, zesílené životem v tvrdé askezi. Je tomu tak u většiny mystiků. Jediný anglický mystik, který tento dualismus místy překonává, je Richard Rolle.

Julianin dualismus je ještě více patrný z následující pasáže: *A v tu chvíli jsem viděla tělo ležící na zemi, které bylo ohromné, děsivé, beztvaré a vypadalo, jako by bylo nadýmající se bažinou páchnoucího bahna. A z toho náhle povstala krásná bytost, malé Dítě, dokonalého těla, čilé a živé, bělejší než lilie, jež se rychle vzneslo do Nebe. A opuchlost tohoto těla značila velkou ubohost našeho pomíjejícího těla, a jemnost Dítěte vyjadřovala průzračnou čistotu duše. A domnívala jsem se: V tom těle nepřebývá žádná jasnost tohoto Dítěte a v Dítěti není žádné nečistoty tohoto těla.*

V posledním, šestnáctém zjevení, které následovalo o den později než série přechozích patnácti, se Juliana dozvěděla, že Ježíš má v naší duši domov, který nikdy neopustí, a proto naše duše nebude mít klidu, pokud v něm nespočine. Toto augustinovské chápání vztahu lidské duše ke Kristu je pro anglickou mystiku charakteristické. Juliana viděla svou duši, kterou přirovnala k pěknému a mocnému městu. (U Juliany je duše rodu mužského, někdy středního, nikdy ženského.) Uprostřed tohoto města sídlí Kristus – Bůh i člověk jako jeho vládce. Juliana ho popisuje takto: *...krásná postava velkého vzrůstu, nejvyšší velekněz, nejvznešenější král, uctívání nejhodnější Pán; a spatřila jsem Jej majestátně oděného. Sedí úctyhodně a pevně v duši, v míru a pokoji. Jeho Božství, které je svrchovaná Moc, nejvyšší Moudrost a nejvyšší Dobro, vládne a podpírá Nebe i zemi a vše, co je. Ježíš nikdy neopustí místo, v němž přebývá v naší duši, a bude tam navěky, jak mi bylo ukázáno. Neboť On v nás má svůj nejvlastnější domov a věčný příbytek.*³⁰²

Ohledně dokonalosti lidské duše - pozor ne celého člověka (opět augustinovské pojetí, kde k Božímu obrazu je stvořena lidská duše, nikoliv celý člověk) - říká:

³⁰² Viz. ZBL. Kap. LXVII.

*Kdyby byla bývala mohla Nejsvětější Trojice stvořit lidskou duši nějak lepší, krásnější a vznešenější, než jak stvořena byla, nebyla by se bývala cele radovala oním tvořením lidské duše. A přeje si, aby naše srdce byla povznesena nad temnoty země, nad všechna marná soužení, a aby se radovala v Něm.*³⁰³

4.2.5 Souhrn teologie Juliany z Norwiche

Julianino teologické myšlení vychází pevně z předpokladu, že *ad extra* působí vždy celá nejsv. Trojice. Člověk skrze lásku a sjednocení se s Kristem postupuje v procesu milujícího poznávání celé Trojice, kterou nepoznává v její podstatě, ale skrze její účinky. Hlavní působící silou nejsv. trojice je láska. To vede Julianu k závěru, že hřích má nějakou pozitivní úlohu v dějinách spásy a vede ji to k závěru, že jednou bude vše dobré. Neříká, že nyní není peklo, ale mlčky předpokládá, že jednou bude prázdné. Kristova koruna slávy je tvořena všemi spasenými, kteří jsou jeho ozdobou.³⁰⁴ V *dlouhém textu*, který je plodem dlouholetých meditací už Boží milosrdnou a všeobjímající lásku vyjadřuje Juliana skrze metaforu mateřství. Mluví o mateřství Kristově a o mateřství Božím. Tento termín užíval už Anselm z Cantenbury, ale Juliana ho chápe šířeji.³⁰⁵ Její vize mateřství Boha následuje po podobenství o Pánu a služebníkovi.³⁰⁶ Jedná se o mateřské vedení služebníka, který symbolizuje Adama, který padl a přesto ho Bůh vede a neopouští. Kristovo mateřství dává do souvislosti s jeho vydáním se v eucharistii, tak nás živí jako pravá matka svoje dítě.³⁰⁷ Podle Joan Nuth byl obraz mateřství Kristova zcela běžný v mystické literatuře, ale Julianina novost je v tom,

³⁰³ Viz. ZBL. Kap. LXVII.

³⁰⁴ Srov. ZBL. Kap. LI.

³⁰⁵ Srov. PETROFF, E., A. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York : Oxford University Press, 1986. s. 301.

³⁰⁶ Srov. ZBL. Kap. LI.

³⁰⁷ Srov. ZBL. Kap. LXI.

že mateřství je bytostným vztahem Krista ke světu.³⁰⁸ Toto tvrzení se mi zdá příliš vyhraněné spíše bych akcentoval Julianino poznání, že plnost vykoupení přinesl Kristus oběma pohlavím a že to, že Ježíš je muž není nic, co by nechávalo stín podezření jak je to s plností vykoupení ženy. Tento problém spásy ženy se podle mého soudu řeší někdy uměle v současné katolické mariologii. Žena byla vykoupena Kristem a může následovat Krista. panna Maria byla člověk a proto nemohla nikoho vykoupit.

4.3. Margery Kempe (kol. roku 1373 - 1438)

4.3.1. Fenomén ženského poutnictví ve středověku

Poutnictví je součástí křesťanství již od počátku, ačkoli nikdy nebyla pouť považována za nutný prostředek spásy. Již v antickém křesťanství putovali muži a ženy za zbožným cílem. U žen bylo toto problematičtější ze dvou základních důvodů: 1) pro jejich fyzickou konstituci, která je více limitovala při setkání s nebezpečími, s nimiž se bylo třeba na cestách vyrovnávat. Ať už byly přírodního původu nebo lidského jako lupiči číhající podél cest apod. 2) pro postavení ženy, která se postupně i u křesťanů dostala mimo jiné díky přijetí římského práva pod nadvládu muže. Tvrzení z listu Galatským - *Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.*³⁰⁹ - bylo v tichosti přecházeno a zdůrazňovalo se Pavlovo: *V poddanosti Kristu se podřizujte jedni druhým: ženy svým mužům jako Pánu, protože muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve...*³¹⁰ Případně se ženy držely v poslušnosti na základě

³⁰⁸ Srov. NUTH, J. *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*. New York : Crossroad Publishing, 1991. s. 65.

³⁰⁹ Viz. Gal. 3, 28n.

³¹⁰ Viz. Ef. 5, 21n.

pasáže z 1. Timoteovi.³¹¹ Účelové využití těchto míst v epištolách spolu s římským způsobem ustavování světa způsobilo, že i po vítězství křesťanství byla v rozporu s prvotním impulsem evangelia žena chápána jako méně dokonalá a ke zlu a žádostem nakloněná bytost.

Z výše uvedeného je patrné, že poutnictví se v těchto dobách mohly věnovat jen ty ženy, které měly moc. Proto se zpočátku setkáváme spíše s poutnicemi ze zámožných kruhů a později s řeholnicemi, které byly svobodnější než vdané ženy. Cílem takových poutí byla svatá místa, kde se dějí zázraky díky svatým ostatkům či svatým obrazům, ale i putování za žijícími lidmi, o kterých se věřilo, že jsou svatí. Tak vyhledávaly ženy ze senátorských rodin poustevníky v Egyptě (ti ze spatření ženy měli pramalou radost a spíše než ženské zbožnosti to přičítali d'ábelskému působení).³¹²

Poutnictví prodělalo mohutný rozvoj ve středověku přesto, že na západě nejvlivnější mnišský řád – benediktýni - měli díky svému zakladateli k poutnictví negativní vztah. Velká iroskotská misie přinesla s civilizací zpět na kontinent zvyk putovat pro duchovní užitek. Některé poutnice z ostrovů chodily Evropou v kuse po více než patnáct let. Nebyly to klasické poutnice, které by si sebou nosily zlato a zaplatily by si ubytování, jak bylo v pozdějším středověkém poutnictví zvykem. Spíš to byly potulné asketky – putující poustevnice. Na západě se jednalo o prvek, spojený s keltskou spiritualitou a na křesťanském východě zase mluví Evagrius Scholasticus o mužích a ženách, kteří všechno opustili a nazí se toulají neobydlenou krajinou a kteří, když spatří živého člověka, tak utečou. Říkalo se jim

³¹¹ Viz. 1 Tim. 2, 9-15: Rovněž ženy ať se oblékají slušně a zdobí se prostě a střízlivě, ne účesy a zlatem, perlami nebo drahými šaty, nýbrž dobrými skutky, jak se sluší na ženy, které se rozhodly pro zbožný život. Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovolují. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. Spasena bude jako matka, jestliže setrvá ve víře, lásce, svatosti a střízlivosti.

³¹² Srov. WEBB, D. *Women Pilgrims of the Middle Ages*. in: *History Today*, sv. 48, č. 7, 1998. s. 20nn.

pasoucí se,³¹³ protože se živili pouze bylinami. Tito byli kombinací poutníků a poustevníků.³¹⁴

Pouť, jakožto vyvázání se z područí moci ať světské či duchovní, byla velmi vyhledávána. Mniši i jeptišky museli mít k pouti povolení. Král Richard II. výslovně v parlamentu varoval před opouštěním půdy ze strany nevolníků *v barvách poutnictví*. I vznešení muži a ženy museli požádat výše postavené, když chtěli putovat do cizích zemí. Ženám - poutnicím byly kladeny do cesty větší překážky než mužům. Tak sv. Bonifác píše roku 747 arcibiskupovi z Cantebury Cuthbertovi, aby učinil přítrž poutím do Říma matron i žen žijících zasvěceným životem. Důvodem tohoto dopisu bylo, že po cestě z Anglie do Říma snad nebyl nevěstinec, který by neměl svoji Angličanku. Poutnice, které se dostaly do problémů, si tedy poměrně často zaopatřovaly finanční prostředky prostitutí. Bonifác to ve zmiňovaném dopise nazývá ostudou anglické církve. (Bonifácův postoj se zřejmě vyhroutil přílivem anglických prostitutek, protože o dva roky předtím v dopise abatyši Eadburge napsal, že jí nebude nabádat ani zakazovat pouť do Říma, ale že pouť ke hrobu sv. Petra některým prospěla. Jmenuje abatyši *Wiedburghu*.)³¹⁵

V Anglii měly ženy příklad poutnice, jež našla Kristův kříž – sv. Heleny, o které středověké anglosaské legendy mluví jako o sv. Heleně z Británie.³¹⁶ To

³¹³ boskoi

³¹⁴ NOVÁK, J. *Evagrius Scholasticus Církevní dějiny (Teol. studie)*, Praha : Česká katolická charita, 1991. kap. XXI.: Vymyslili si také způsob života, který překračuje každý druh statečnosti. Muži i ženy se totiž utíkají do sluncem vyprahlé pouště jen v oděvu, zakrývající jen tu část těla, kterou stud nedovoluje jmenovat, a celé nahé tělo vystavují nesmírnému žáru i mrazu. Pohrdají stejně žárem i mrazem. Pohrdají obvyklými pokrmy. Živí se tím, co najdou na zemi, a proto jim říkají "boskoi - pasoucí se". Tolik si toho nasbírají, kolik postačí k životu. Podobají se spíše zvířatům, i když nezměnili svou lidskou podobu ani lidské smysly. Když spatří lidi, dávají se na útěk. A jestliže je někdo náhodou potká, rychle utečou nebo se skryjí na nepřístupných místech.

³¹⁵ WEBB, D. *Women Pilgrims of the Middle Ages*. in: *History Today*, sv. 48, č. 7, 1998. s. 20nn.

³¹⁶ Legendami o britském původu sv. Heleny a jejich vlivem se podrobně zabývá kniha: HARBUS, A. *Helena of Britain in Medieval Legend*. Rochester, NY : D.S. Brewer, 2002.

neznamená, že by v Anglii bylo poutnictví ze strany církevní hierarchie nějak podporováno. Pro mnichy a jeptišky byla opakovaně vydávána nařízení, která přísně stanovovala, za jakých okolností mohou opustit svůj domácí klášter, tak např. na synodě v Yorku roku 1195 arcibiskup Hubert Walter zakázal cesty řeholníků bez vážné příčiny a i pak museli mít vlastní dopravu, aby nepřišli do styku s laiky. Interpretace tohoto nařízení ve vztahu k poutím byla však velmi volná. Dodatečné nařízení, že jeptišky nesmějí jinak vůbec opustit svůj klášter, pokud je nedoprovází abatyše či převorka, nebylo respektováno vůbec. Toto nařízení bylo zopakováno na londýnské synodě roku 1268, kde se dovolovalo abatyši či převorce z vážných příčin cestovat, ale ostatním sestrám to bylo zapovězeno kromě případů skutečně odůvodněných, což v praxi znamenalo, že se na cestách mnišek nic nezměnilo. Nezdá se, že by závažným problémem, kvůli kterému byla pro řeholnice stanovována přísná pravidla pro vycházení z klášterů, bylo poutnictví. Spíš ve světle buly Bonifáce VIII. *Pericoloso* z roku 1298 se zdá, že jeptišky cestovaly za světskými záležitostmi. Anglický episkopát tuto bulu interpretoval ještě přísněji, než byl její záměr. Yorský arcibiskup Thomas Corbridge ji chápal dokonce jako příkaz neustálé klauzury. Roku 1344 si však už opět stěžuje biskup Hamo de Hethe z Rochesteru, že mnišky jsou všude možně, jen ne ve svých kláštorech a pro svoji nedisciplinovanost používají jako zástěrku i to, že jsou na pouti.³¹⁷

Pravidla pro cestování řeholnic do cizích zemí se ale zpřísnila, protože v *milostivém roce* 1350 bylo královské povolení k pouti do Říma vydáno pouze abatyši z Barkingu. U mnichů to bylo volnější. Mnozí z nich podnikali poutě do Jeruzaléma a Říma dokonce bez vědomí představených. Zbožné putování v rámci hranic království bylo zcela běžné, jak vidíme i na příkladu převorky z Chaucerových *Cantenburských povídek*. Další jeho postava, žena z Bathu, jen dokumentuje, že bylo zcela běžné, aby se poutí účastnily i laické ženy, které byly

³¹⁷ Srov. WEBB, D. *Women Pilgrims of the Middle Ages*. in: *History Today*, sv. 48, č. 7, 1998. s. 20nn.

provádány a mohly putovat bez manžela. Sněm ve Westminsteru roku 1195 stanovil požadavek, aby si ten z manželů, který chce vykonat pouť, vyžádal svolení svého protějšku. Margery Kempe obtěžoval s tím, že chce vidět její povolení jistý kněz, při její pouti ke sv. Williamovi do Yorku. Margery se zdatně ubránila: *Pane, můj manžel mi dal povolení ústně. Proč po mně chcete víc než po jiných poutnících, kteří jsou zde a nemají stejně jako já žádný písemný souhlas.*³¹⁸ V této době bylo možné získat papežské povolení k pouti pro ženy poustevnice, které žily jako *reclusi*.

Častým cílem putování žen byla návštěva svatyně, kde byly uloženy svaté ostatky světce. Tak v roce 1246 přišly davy žen, z nichž byla většina z Anglie, uctít ostatky čerstvě kanonizovaného světce Edmunda arcibiskupa z Cantenbury do jeho domovského cisterciáckého opatství v Pontigny, kde byl pohřben. Od papeže dostaly ženy zvláštní povolení pro vstup do opatství, aby mohly uctít tohoto světce. Cisterciáci rozdělili jeho tělo na více částí, které ženám ukazovali na více místech opatství (např. ruku už v bráně), to znásobilo jejich příjmy z milodarů zbožným citem rozjitřených žen. Někteří svatí nepomáhali ženám, protože na jejich hroby jim byl vstup zakázán, jako v případě katedrálního převorství v Durhamu, kde byly uloženy ostatky sv. Cuthberta. V tomto případě vykonal zázraky sv. Godric, jehož ostatky byly uloženy v sousedním Finchale. V některých případech dokonce sv. Cuthbert ve vidění nemocnou ženu sv. Godrickovi svěřil do péče. Některé svatyně s ostatky svatých se specializovaly téměř výhradně na ženskou klientelu a poutnice navštěvovaly tyto chrámy podle svých potřeb na základě toho, jak byl ten jistý svatý považován za zvláště mocného v řešení problému, o jehož vyřešení zrovna prosily. Tak se poutnice staly jedním z nejdůležitějších přispěvatelů do rozpočtu těchto svatyní. V zahraničních poutích mnohonásobně převažovali muži díky výše zmíněným omezením. Nicméně mezi poutnicemi do svaté země kolem roku 1400

³¹⁸ Kap. LI. ř. 2875n.: *myn husbond gaf me leve wyth hys owyn mowthe. Why fare ye thus wyth me mor than ye don wyth other pilgrimys that ben her, wheche han no lettyr no mor than I have?*

byla zastoupena taková povolání jako prادلena nebo kuchařka, což svědčí o rozvoji laické zbožnosti.³¹⁹

4.3.2. Zachované písemné zprávy poutníků o cestách do svaté země do sepsání popisu pouti Margery Kempe

Putování na místa, kterých se tělesně dotýkal Ježíš Kristus, bylo od nejstarších křesťanských dob zbožným skutkem, který byl velmi populární u poutníků obojího pohlaví. S křížovými výpravami se zájem o návštěvu těchto svatých míst ještě zvýšil a zájem neopadl ani po ztrátě křížáckých pozic ve svaté zemi. Dochovaly se nám od některých poutníků popisy cesty. Do doby Margery Kempe se nám zachovalo takových cestopisů velmi málo. Jejich prudký nárůst zaznamenáváme s nástupem renesance, což se v jednotlivých zemích liší.

Prvním pojednáním o cestě do svaté země je anonymní spis poutníka z Bordeaux.³²⁰ Svou pouť vykonal roku 333 po zemi přes Milán, Sirmium, Konstantinopol, poté přes Kapadokii do kilikijského Tarsu, které je rodištěm sv. Pavla. Odtud se vydal do Antiochie a podél pobřeží až do Palestiny. Na zpáteční cestě si počínal stejně až do Konstantinopole, odkud přešel přes Balkán do Aulonu, kde použil loď pro překonání Jadranu. Po přistání v Brindisi pokračoval do Říma, odtud pak přes Milán domů. Vidíme, že poutník navštívil kromě svaté země řadu dalších posvátných míst.³²¹

Dalším líčením cesty je *Itinerarium Egeriae*.³²² Tento spis byl po sedm století neznámý a prostřední část spisu se podařilo objevit Gian Francescu Gamurrinimu v klášterní knihovně v Arezzu roku 1884. První vydavatel Gamurrini připsal

³¹⁹ Srov. WEBB, D. *Women Pilgrims of the Middle Ages*. in: *History Today*, sv. 48, č. 7, 1998. s. 20nn.

³²⁰ *Itinerarium Burdigalense*

³²¹ *The Itinerary of the Anonymous Pilgrim of Bordeaux*. Anglický překlad dostupný včetně map na: <http://www.christusrex.org/www1/ofm/pilgr/bord/10Bord01MapEur.html>

³²² Poprvé tento text vydal Gamurrini pod názvem: *Peregrinatio ad loca sancta*. Řím, 1887.

autorství Silvii, sestře Rufinova služebníka Arcadia. Německý editor tohoto textu Heraeus tvrdil, že autorkou je jistá Aetheria a dokládal to i tím, že v katalogu katedrální knihovny v Limoge pocházejícím ze 13. stol. se objevuje název spisu: *Itinerarium Egeriae abatissae* (Heraeus tvrdí, že Egeria je porušená forma jména).³²³ Není jasné, odkud Egeria pocházela. Převažují názory, že ze Španělska či Akvitánie. Kromě běžných věcí popisuje ve svém spise Egeria³²⁴ také jeruzalémské bohoslužby, což z jejího díla činí jeden z nejdůležitějších pramenů pro dějiny liturgie. Kromě Jeruzaléma navštívila také Sinaj a Egypt.³²⁵ Svoji pouť vykonala v letech 381-384.³²⁶

Dále se nám zachovaly popisy poutí křesťanů³²⁷ do Jeruzaléma, které podnikli: 1) z Británie biskup Arculf roku 680. Tento popis cesty byl zaznamenán devátým opatem na Ioně sv. Adomnanem (625-704)³²⁸ a je známý pod názvem *De Locis Sanctis*.³²⁹ Popisuje zde mimo jiné návštěvu Jeruzaléma, Alexandrie a Konstantinopole. 2) z Francie mnich Bernard Moudrý roku 870. Cestoval z Říma do Taranta a odtud lodí do Alexandrie, pak procestoval Egypt, Babylónii a přes Emauzy se dostal do Jeruzaléma, odkud se vracel po moři do Říma.³³⁰ 3) z Ruska se dochoval popis cesty Daniela,³³¹ který byl představeným monastýru a svoji pouť

³²³ Srov. MOUNTFORD, J. F. *Silvia, Aetheria or Egeria*. in : *The Classical Quarterly*, v. 17 č.1, 1923.

³²⁴ další varianty jména jsou: Etheria, Eucheria, Aetheria či Egeria Silvia. V textu samotném není nikde jmenována a její jméno zaznamenává až španělský opat Valerius v 7. stol.

³²⁵ Srov. KRAFT, H. *Etheria*. in: *Slovník starokřesťanské literatury*, Trnava : Dobrá kniha, 1994.

³²⁶ Srov. výběr z úvodu: WILKINSON, J. *Egeria's Travels*. Aris & Phillips, 1999.
<http://198.62.75.1/www1/jhs/TSpegria.html>

³²⁷ Dochovaly se i popisy cesty od muslimů Násira z Persie, Ibn Jubajra ze Španělska a rabína Benjamina taktéž ze Španělska.

³²⁸ tento opat je spíše známý svým dílem *Vita S. Columbae*

³²⁹ Anglický MacPhersonův překlad pod názvem *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land*. London, 1895. je na: <http://chass.colostatepueblo.edu/history/seminar/arculf/arculfus.htm>

³³⁰ Srov. <http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/bernard.htm>

³³¹ Dochoval se ve více než 75 rukopisech, z nichž nejstarší pochází z roku 1475.

podnikl v letech 1106-1107. Cestoval odněkud z Černigovské oblasti přes Kyjev a Oděsu, pak lodí podél pobřeží do Konstantinopole, dále podél pobřeží Malé Asie až do Myry a odtud lodí přes Kypr do přístavu Jaffa. Poté pokračoval přímo do Jeruzaléma.³³² 4) z Německa - Porýní mnich Theoderich, který podnikl svoji pouť roku 1172. Cestoval přes Alpy do Janova a odtud lodí do Ptolemai, poté pěšky do Jeruzaléma. Procestoval celé Judsko a Galileu.³³³ 5) z Itálie Benátčan Marco Polo při své druhé cestě do Číny roku 1271 chtěl dovézt císaři olej z chrámu Božího hrobu a podnikl cestu do Jeruzaléma po moři. 6) ze severní Číny nestoriánský mnich Bar Sauma se svým studentem Markosem, který se stal později nestoriánským patriarchou v Bagdádu. Na cestu se vydali před rokem 1278, ale Bar Sauma byl často pověřován diplomatickými úkoly, které ho zavedli do Alexandrie, Konstantinopole, Říma i Paříže, tak zemřel roku 1313, aniž dosáhl svého cíle spatřit Jeruzalém.³³⁴

4.3.3. Život

Všechny informace, které o Margery Kempe máme, pocházejí z její autobiografické knihy, kterou nadiktovala,³³⁵ když ji bylo přes 60 let. Stalo se tak poté, co zanechala konání neustálých poutních cest. Je zvláštní, že ač pocházela z vyšší střední vrstvy, tak se nenaučila číst a psát.³³⁶ Margery se narodila

³³² Srov. <http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/daniel.htm> Na této stránce je také k dispozici anglický překlad jeho spisu: *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land, 1106-1107 A.D.*, London, 1895.

³³³ Srov. <http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/theoderich.htm>

³³⁴ Srov. <http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/sauma.htm> Na této stránce je také k dispozici anglický překlad jeho spisu: *The Monk of Kublai Khan, Emperor of China; or The History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe and Markos who as Yahbh-Allaha III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia.* London : The Religious Track Society, 1928.

³³⁵ Nesetkal jsem se ani u feministicky angažovaných autorek se zpochybněním negramotnosti Margery Kempe.

³³⁶ Srov. LEVIN, C. *Margery Kempe*. in: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485.* Westport : Greenwood Press, 2002. s. 299.

v tehdejší King's Lynn, který byl později nazýván Bishop's Lynn, v hrabství Norfolk kolem roku 1373 v rodině starosty města Johna Burnhama či Brunhama.³³⁷

Margery byla na svého otce velmi hrdá, neboť byl pětkrát starostou města a také členem parlamentu a jistou dobu působil jako smírčí soudce. Ve dvaceti letech se Margery provdala za Johna Kempe. Byl z významné rodiny v jejich městě, ale Margery se domnívala, že tímto sňatkem šla pod svoje společenské možnosti.³³⁸

Její autobiografie je výběrová. Nedožíváme se nic o jejím dětství, ale to je snad způsobené tím, že dětství nebylo ve středověku bráno jako příliš důležité, protože dětská úmrtnost byla velmi vysoká. Toto pojetí se projevuje i na tom, že Margery nerozebírá nijak životy svých čtrnácti dětí.³³⁹

Margery počíná svoji knihu líčením svého stavu blízkého šílenství, kdy trpěla obsesí z dávného hříchu pravděpodobně sexuální povahy,³⁴⁰ který zamlčela při zpovědi. Tento její duševní stav ještě zhoršilo obtížné těhotenství, když čekala první dítě. Sužována pocitem viny a úzkostí z možné smrti a následného zatracení poslala pro zpovědníka, aby očistila své svědomí. Její zpovědník ji však svým tvrdým přístupem natolik vystrašil, že se mu ze hříchu nebyla schopna vyznat, což vyústilo ve stav, kdy stále slyšela, jak ji ďábel šeptá, že je zatracena. Tento stav úzkosti nápadně připomíná stavy, kterými trpěl mladý Martin Luther.³⁴¹ Margery viděla demony s obrovskými tlamami, ze kterých šlehaly plameny. Ďáblové se ji

³³⁷ Srov. JAE-NAM HAN, J. *Margery Kempe*. in: Catholic Women Writers: A Bio-Bibliographical Sourcebook. Westport : Greenwood Press, 2001. s. 200.

³³⁸ Srov. LEVIN, C. *Margery Kempe*. in: Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485. Westport : Greenwood Press, 2002. s. 298.

³³⁹ Na druhou stranu Barbara Hanawaltová se zmiňuje o ženě z Londýna, která po každém úmrtí svého dítěte onemocněla. Z toho uzavírá, že v jistých sociálních kruzích byla dětem přičítána důležitost jako dospělým. Srov. HANAWALT, B. *Growing Up in Medieval London*. London : Oxford University Press, 1993. s. 61n.

³⁴⁰ Srov. JAE-NAM HAN, J. *Margery Kempe*. in: Catholic Women Writers: A Bio-Bibliographical Sourcebook. Westport : Greenwood Press, 2001. s. 201.

³⁴¹ Srov. ERICSON, *Mladý muž Luther: studie psychoanalytická a historická*. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 1996.

snažili pohltit. Vysmívali se jí, jaký osud ji čeká, a ohmatávali ji, přičemž se snažili ji stáhnout s sebou. Margery jim odpovídala nenávisnými slovy na adresu svého manžela i sebe samé. Chtěla spáchat sebevraždu. Kousla se do ruky tak, že měla do konce života velkou jizvu. Vzhledem k tomu, že se snažila stále o sebepoškození, tak ji museli spoutat. Takto strávila v poutech na lůžku sedm hrůzyplných měsíců, kdy se domnívala, že její jediná společnost jsou ďáblové, kteří ji chtějí pohltit. Tento její stav skončil viděním Krista oděného v purpurovém hedvábí, který si sedl na okraj její postele a podařilo se mu ji uklidnit. Ani po tomto vidění neprodělala Margery ještě *metanoiū*. Zabývala se obchodem a nákladně se odívala. Nepříliš úspěšně se snažila provozovat pivovar a mlýn. Poté, co tyto její podnikatelské aktivity zkrachovaly, si Margery řekla, že ji Bůh trestá za její pýchu a chamtivost. Proto prosila Krista za odpuštění a činila pokání tím, že si začala trýznit tělo. Tímto začala nový život.³⁴²

Na veřejnosti začala často propadat v pláč či v kvílení nad svými hříchy a neustále mluvila k nebesům. Během svých meditací měla často vize Krista, se kterým vedla časté rozhovory. Margery musela také snášet rozpor mezi svojí touhou žít v odříkání a cudnosti pro Krista a plněním svých manželských povinností a snášení následných těhotenství včetně porodu dalších třinácti dětí. Když jí bylo 40 let, tak se jí konečně podařilo přesvědčit manžela, aby jí dovolil složit slib sexuální zdrženlivosti výměnou za to, že za něho bude platit jeho v hojném počtu vznikající dluhy a bude s ním i stolovat.³⁴³

Po vykonání slibu čistoty se Margery navlékla do bílé tuniky, která značila panenství, což ji zapříčinilo problémy s církevní hierarchií. Kvůli tomuto oblečení byla pohnána až před arcibiskupa, což ve své knize líčí: *Tu přišel do kaple svrchu*

³⁴² Srov. LEVIN, C. *Margery Kempe*. in: Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485. Westport : Greenwood Press, 2002. s. 299.

³⁴³ Srov. LEVIN, C. *Margery Kempe*. in: Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485. Westport : Greenwood Press, 2002. s. 300.

řečený arcibiskup a řekl tomuto stvoření: „Proč chodiš oděna v bílém? Jsi snad panna?“ Ona klečíc před ním na kolenou, řekla: „Ne, otče, nejsem panna; mám již muže.“ Nařídil svým služebníkům, aby přinesli železa a spoutali ji, neboť ji označil za proradnou heretičku. Poté řekla: „Nejsem heretička! A ani vy mi nemůžete dokázat, že bych jí byla.“³⁴⁴ Pokračovala také ve svých záchvatech pláče na veřejnosti. V této době začala svůj život neustálé poutnice. Navštěvovala svatyně po celém křesťanském světě, nejen obvyklé cíle poutníků. Navštívila kromě velkého množství poutních míst Anglie i Jeruzalém, Řím, Asissi, Santiago de Compostella i další místa.³⁴⁵ Obešla i svatyně v Norsku a Švédsku. Dokonce navštívila Gdaňsk a prošla dvakrát Německo.³⁴⁶ Při svých putováních zažívala obtíže, které pramenily z jejího svérázného chování. V Itálii jako žena, která cestuje sama, musela čelit velkým nebezpečím. Na cestách nebyla jako společnice oblíbená. Ostatní poutníci byli často znechuceni jejím hlasitým kvílením a snažili se jí utéct. Také ji málem zlynčoval dav lůzy, když byla považována za jednu z potulných bludařek. Byla obviněna a souzena za příslušnost k lollardům. Nesmyslnost tohoto obvinění se záhy prokázala. Tyto protivenství chápala Margery jako znak obzvláštní blízkosti Bohu. Vzbuzovala podezření, že není skutečnou poutnicí, a tak byla v Beverley uvězněna a obviněna, že si všechny své cesty vymyslela a že se nevěnuje zbožnému životu.³⁴⁷

Margery se také snažila navštěvovat lidi, o kterých se doslechla, že usilují o svatost. Mezi jinými vykonala výše rozebíranou návštěvu u poustevnice Juliany,

³⁴⁴ Kap. LII. ř. 2922nn: seyde Erchebischoep cam into the chapel wyth hys clerkys, and scharply he seyde to hir, "Why gost thou in white? Art thou a mayden?" Sche, knelyng on hir knes befor hym, seyde, "Nay, ser, I am no mayden; I am a wife." He comawndyd hys mené to fettyn a peyr of feterys and seyde sche schulde ben feteryd, for sche was a fals heretyke. And than sche seyde, "I am non heretyke, ne ye schal non preve me."

³⁴⁵ Srov. KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004. s. 137.

³⁴⁶ Čechy nenavštívila, což bylo asi způsobeno tím, že zde v té době probíhala husitská revoluce. Pochybují, že by si jinak nechala ujít takové množství sv. ostatků, jaké zde nashromáždil Karel IV.

³⁴⁷ Srov. BROWN, S. - ALLEN, H. *The Book of Margery Kempe*. London : Oxford University Press – Early English Text Society, 1961. s. 132.

kteřá ji také poučila o tom, že dílo Ducha sv. vede ke stálosti. Margery nebyla schopna zůstat na jednom místě. Byla neustále v pohybu a i za chůze rozmlouvala s Kristem a Bohorodičkou.

Na příkaz samotného Krista se Margery po mnoha letech putování vrátila zpět do Norfolk. V rodném Bishop's Lynn pečovala o svého starého nemocného manžela až do smrti a diktovala svoji knihu písáři. Kniha byla po několika letech přepsána knězem, s nímž napsala dalších deset kapitol, kde pojednává o svém pozdějším životě a posledních poutích.

Margery byla už svými současníky chápána jako rozporuplná osobnost, která se pohybuje mezi šílenstvím a svatostí. Její kniha byla ztracena a Margery téměř zapomenuta. Díky americké badatelce Hope Allen, které se podařilo v roce 1934 objevit celý text,³⁴⁸ se nám dostal před oči tento příklad spirituality rozporuplné ženy, která žila ve zmatených dobách končícího středověku. Zda byla Margery Kempe světice nebo blázen je těžké i nyní rozhodnout. Dom Knowles ji považoval za ženu, která se chovala na jedné straně jako svatá mystička a na druhé jako hysterická exhibicionistka, jejíž výlevy nemají s mystikou nic společného.³⁴⁹ Paní Morrison chápe veřejný pláč u Margery jako naplnění archetypu poutnice trpitelky a říká, že se jedná o mystickou zkušenost, která je sdělována prostřednictvím kulturního vzorce - totiž toho, že emocionalita se považovala za součást přirozenosti ženy.³⁵⁰ Pro svojí transparentní až exhibicionisticky podávanou ženskost se stala velmi oblíbenou od 80. let dvacátého století, v souvislosti s rozmachem jednak sekulárních *Gender studies*, tak i feministické teologie.

4.3.4. Rukopisy *The Book of Margery Kempe*

³⁴⁸ Srov. KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004. s. 137.

³⁴⁹ Srov. KNOWLES, D. *The English Mystical Tradition*. New York : Harper, 1961.s. 161.

³⁵⁰ Srov. MORRISON, S. S. *Women Pilgrims in Late Medieval England: Private Piety and Public Performance*. London : Routledge, 2000. s. 137.

Rukopis díla Margery Kempe byl opsán krátce před rokem 1450 mužem, který se podepsal jako Salthows. Jinou rukou je napsán název na titulní straně: *Liber Montis Gratie. This boke is of Mountegrace.*³⁵¹ Tento rukopis tedy pochází z kartuziánského kláštera Monte Grace v Yorkshire. Od 18. stol. byl v majetku rodiny Butler-Bowdenů. Počátkem 20. stol. jej získala British Library a roku 1934 byl identifikován Rollovskou badatelkou Hope Allan. Do té doby byla kniha známa jen z krátkého výtahu pořizovaného kolem roku 1500.

4.3. 5. Teologické akcenty v díle Margery Kempe

The Book of Margery Kempe není zdaleka tak teologicky hlubokým dílem jako Julianino *Zjevení Boží lásky*. Spis Margery Kempe by mohl zapadnout jako všední zpracování tématu mystické svatby. Dílo jistě patří do žánru svatební mystiky, ale překračuje ho tím, že se jedná o vášnivě podanou autobiografii – ještě vášnivější než Augustinova *Confessiones*. Právě vášně a snaha o literární líčení vnitřních prožitků v příběhu postavy Margery odůvodňuje, proč pro tuto knihu sáhnout i počátkem třetího tisíciletí křesťanství. Svým charakterem kniha spíše patří do krásné literatury než mezi autobiografie, kam byla řazena.³⁵²

Teologický význam knihy netkví v jednotlivých sděleních, úvahách, nebo že by výsledkem rozhovorů s Ježíšem byly nějaké zajímavé teologické skutečnosti. Po této stránce je kniha nezajímavá. Pokud ji však čteme jako příběh ženy, která vnáší Krista do světa, tak jsme svědky dalšího stupně vtělení, kdy jsou skrze nedokonalou a asi i nesnesitelnou Margery christifikovány do té doby profánní oblasti všedního života. Dokonce to jde tak daleko, že jakákoli sekulární skutečnost přestává existovat a celý život popisované poutnice se stává bohoslužebným posvěcením nejen času lidského života, ale i celé pozemské

³⁵¹ British Library Additional 61823

³⁵² Srov. STALEY, L. *Introduction*. in: *The Book of Margery Kempe*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1996.

skutečnosti. Právě tím, že Margery se svým ženským tělem³⁵³ vnáší Krista tam, kde předtím nebyl prožíván, zakládá tak možnost nové interpretace skutečnosti na základě vtělení.

4.3.6. Popis poutě do Jeruzaléma podle *The Book of Margery Kempe*

Margery ve své knize podrobně líčí svoje zážitky z poutě do svaté země.³⁵⁴ Na tomto místě se proto na její pout' do Jeruzaléma podíváme podrobněji. Volně převyprávím její zážitky z cesty tak, abych zachoval styl, který je pro Margery charakteristický – živé líčení běžných událostí, které líčí stejně a někdy v jedné větě spolu s mystickými zážitky, které získala během kontempace. Margery skutečně smazává rozdíl mezi sakrálním a profánním. Kristus se skrze ni vtěluje do úplně obyčejných každodenních starostí, které tak proměňuje.

Margery po schválení svého záměru vykonat tuto pout' svým zpovědníkem i s požehnáním Juliany z Norwiche, kterou o tomto svém úmyslu za své návštěvy informovala, se vydala na cestu. Před tím, než vyplula z Yarmouthu, tak zapálila svíci před tavním milostivým obrazem Panny Marie. Připluli do Holandského Zierikzee a odtud podél Rýna cestovala do Kostnice se skupinou anglických poutníků. Na cestě ji nabádal zpovědník, že má jíst maso a pít víno, což předtím čtyři roky nedělala. Brala si stejně jen málo a věnovala se hlasitému oplakávání svých i cizích hříchů, což vedlo spolucestující k výhrůžce, že ji nechají samotnou, a když to nepomáhalo, tak jí pak už i přáli hrůznou a pekelnou smrt. Přišla i o služebné, které od ní spolupoutníci odlákali i s jejím zlatem na cestu, a nazývali ji

³⁵³ K důležitosti ženského těla a jeho tělesnosti v souvislosti s možností nového uchopení světa viz. LOCHRIE, K. *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1994.

³⁵⁴ Touto cestou se ve své knize zabývá od kapitoly XXVI. až do XLIII. kapitoly.

courou.³⁵⁵ Posteskla si, že se k ní chovají jako její manžel v Anglii. Přes tato protivenství pokračovala v cestě. Před Kostnicí jim bylo sděleno, že je přepadnou lupiči, ale Margery byla ujištěna samotným Kristem, že se jejím společníkům kvůli ní nic nestane. Do Kostnice došli v pořádku.³⁵⁶

Ve městě se seznámila s Angličanem – papežským legátem, kterému se zpovídala. Ten si ji oblíbil. Poté pokračovala na cestě do Boloně, cestou prosila neustále pána, aby ji Italové neznásilnili, ale ti se chovali přátelsky. Z Boloně pokračovala dále do Benátek. V Benátkách nasedli poutníci na loď. Margery nesměla pro svoje chování s nimi jíst u společného stolu. Věnovala se modlitbě, ve které jí Pán řekl, aby opustila loď, na kterou se nalodila a vybrala si k cestě jinou galéru. Oznámila to ostatním poutníkům na lodi a na ně padl strach a tak také opustili onu loď a šli za ní na galéru, která jí byla v modlitbě doporučena. Tak s těmi, kteří na ní páchali příkoří, zůstala nadále. Tropili si z ní žerty: sebrali jí šaty a uzamkli je a jeden z nich - kněz - jí vzal její příkrývku, tak musela spát, než přistáli v Palestině. Před tím, než na oslech dorazili do Jeruzaléma, své spolupoutníky – trýznitele odprosila za trápení, která jim způsobila na cestě. Pán jí dával zakoušet takovou sladkost, že málem spadla z osla. Naštěstí ji zachytil jeden kněz, který jí podal koření, aby se probrala k vědomí.

Během křížové cesty, kterou s poutníky tamní františkáni vykonali, viděla Margery tělesně Kristovo utrpení a ještě silněji ho zakoušela v duši, takže nemohla stát nebo klečct, ale jen se svíjela na zemi a neuvěřitelně hlasitě kvílela. Svým duchovním zrakem jasně viděla ukřižování. Pod křížem pak utrpení Matky Boží, sv. Jana Evangelisty a Marie Magdalské. Kdykoli potom viděla zraněného člověka nebo zvíře či dokonce jen uhodit bičem koně, vracelo jí to k připomenutí Kristova utrpení, které zde viděla a propukala v nezadržitelný hlasitý pláč. Tyto záchvaty

³⁵⁵ *strumpet*

³⁵⁶ Srov. Kap. XXVI.

pláče ji nejvíce přepadaly v Jeruzalémě a pak v Římě, po návratu do Anglie to bylo nejdřív jen zřídka. V době, kdy psala svoji knihu, ji záchvat pláče přepadl tak čtrnáctkrát denně. Tyto záchvaty byly spojeny s velkou sladkostí a nazíráním Kristova utrpení, což Margery nemohla nijak ovlivnit. Pláč se snažila (neúspěšně) zadržet, protože to lidi popuzovalo. Dokonce vzdělaní teologové jí říkali, že ani Panna Maria ani svatí v nebi se takto neprojevují, ale Margery poznamenává, že nevěděli, co prožívá.³⁵⁷

Poté navštívila svatý hrob a v Jeruzalémě setrvala tři týdny. Při návštěvě hory Sion měla vidění Krista, který ji chválil za to, že poslouchá zpovědníka a potvrdil platnost dispensu od slibu, že vykoná pouť do Říma a ke sv. Jakubu do Santiago de Compostella. Nicméně ji vyzval ve svém jménu, neboť On stojí nad autoritou církve, aby tyto dvě cesty k jeho cti podnikla. Poté k ní promluvila Panna Maria, která ji nabádala, aby se necítila nehodná mluvit s jejím Synem, ale následovala její chování pod křížem, na kterém On visel. Řekla jí, že Marie Magdalská také hlasitě plakala, a tak když je Margery účastna na jejich lásce, musí se účastnit i jejich utrpení.

Z Jeruzaléma se vydala na oslu do Betléma, kde se na ni vyptával jeden františkán, který o ní slyšel, že často mluví s Bohem, a vážil si jí. Tak Margery pocítila pravdivost slov, které k ní Pán pronesl, když odjížděla z Anglie: *Dcero, učiním, že se ti bude celý svět podívat a mnoho mužů i žen o mě bude mluvit pro tvoji lásku a budou mě uctívat v tobě.*³⁵⁸

Margery trpěla neustále strachem, že skupina poutníků, která ji více méně trpěla ve své společnosti, ji opustí nebo nedovolí, aby s nimi dále šla. Tak se úzkostlivě modlila - aby ji od sebe nevyhnali - i před cestou k řece Jordánu a byla Ježíšem

³⁵⁷ Kap. XXVIII.

³⁵⁸ Viz. Kap. XXIX. ř. 1708n.: *Dowtyr, I schal makyn al the werld to wondryn of the, and many man and many woman schal spekyn of me for lofe of the and worshepyng me in the.*

ujištěna, že s nimi má jít, ať se jim to líbí nebo ne. Dále v jejich společnosti navštívila horu, kde se Pán čtyřicet dní postil, kde prosila spolupoutníky, aby jí pomohli ve výstupu na horu, což odmítli, a tak zažívala velká muka, že tam nemůže, protože se tam nebyla schopna vyšplhat. Když tu se znenadání objevil urostlý Saracén, který jí pomohl s výstupem na horu. Poté se vztahy skupiny anglických spolupoutníků k ní ještě vyostřily, takže ji museli utěšovat místní františkáni. Dále navštívila rodiště Jana Křtitele a pak Betanii – místo Lazarova vzkříšení. Také navštívila kapli, kde se měl podle tradice ukázat zmrtvýchvstalý Kristus jako první Bohorodičce. V samotném Jeruzalémě strávila tři týdny. Mohla pobývat s bratry, kteří pečovali o chrám Božího hrobu – ti ji obdarovali relikviemi a neodháněli ji od sebe, protože věřili, že skutečně mluví s Pánem. Také velmi chválí chování Saracénů k ní, které kontrastovalo s drsným a zlomyslným chováním jejich vlastních krajanů.

Margery se ze svaté země vůbec nechtěla, když se vydala do přístavu, tak to otočila po chvíli zpět k Jeruzalému. Musel jí sám Pán v modlitbě napomenout, aby se vydala do Říma a utěšit slovy: *Dcero, jakmile v duchu pomyslíš nebo řekneš: Požehnána budiž místa v Jeruzalémě, kde Kristus trpěl hořké bolesti a byl umučen. Bude ti odpuštěno stejně, jako bys na těch místech byla přítomna tělesně. Tak se stane tobě i těm, kteří tě v tom budou následovat.*³⁵⁹

Cestou zpět do Benátek bylo mnoho lidí na lodi vážně nemocných, ale v modlitbě byla ujištěna, že díky její přítomnosti nikdo z poutníků na lodi nezemře. Ovšem byli tak nevděční, že když v pořádku dorazili do Benátek, tak ji opustili a říkali, že ani kdyby nabízela celé jmění, tak ji už nesnesou ve své přítomnosti. Margery zůstala v přístavu opuštěná a nevěděla, co má dělat, protože bez mužského doprovodu nebylo bezpečné po Itálii cestovat. Klesala tedy na mysl, až jí Pán řekl:

³⁵⁹ Viz. Kap. XXX. ř. 1728nn.: *Worshepyd be alle tho holy placys in Jerusalem that Crist suffyrde bittyr peyn and passyon in, 'thū schalt have the same pardon as yf thū wer ther wyth thi bodily presens bothyn to thiself and to alle tho that thū wylt gevyn it to.*

*Neboj se dcero, dovedu tě bezpečně do Říma a zpět do Anglie, aniž utrpíš na svém těle zneuctění, jestliže se oblečeš do bílého a budeš to nosit, jak už jsem ti to přikázal v Anglii.*³⁶⁰ Po ujištění, že k ní promlouvá Duch Boží, se Margery rozhodla poslechnout, neboť chtěla více poslouchat Boha než církev, jejíž představitelé ji - za nošení panenského - řeholního šatu již předtím v Anglii perzekvovali.

Margery navíc potkala hrbáče³⁶¹ Richarda, který byl z Irska a vzpomněla si, že jí její duchovní vůdce - svatý poustevník - ještě v Anglii předpověděl, že ji z nebezpečí zachrání hrbáč. Ir se nejdříve vzpouzel a snažil se jí vysvětlit, že ji nemůže ochránit a že ji lupiči znásilní, ale Margery byla neoblomná. Tak se v bílých šatech a v doprovodu invalidního padesátníka Richarda vydala z Benátek do Říma. Cestou narazili na dva františkány, kteří doprovázeli jednu ženu, jež se vracela z Jeruzaléma. Půjčili jí osla a tak s nimi jela dál. Richard se přes den věnoval žebrotě a večer je přišel zkontrolovat, zda jsou v pořádku, protože Margery nikomu z nich nerozuměla ani slovo. Tak došli do Assisi, kde se setkala se vzdělaným minoritou - Angličanem, kterému vyprávěla o svém způsobu života a on jí řekl, že byla vyvolena, aby patřila na Boha, ať za to vzdává díky a modlí se za něho. Setkala se zde se vznešenou paní Margaret Florentyne, která jako pokání podnikala v doprovodu Rhodských rytířů pout' do Říma. Richard ji poprosil, zda by se k nim mohli připojit kvůli bezpečí. Tak se Margery dostala v pořádku do Říma.

V Římě bydlela v anglickém hospici sv. Tomáše z Cantenbury a měla každou neděli neutuchající záchvaty pláče. Vedení hospice ji však mělo v oblibě, ale přišel tam kněz - jeden ze skupiny poutníků, kteří ji odvrhli - jenž jí už učinil mnoho

³⁶⁰ Viz. Kap. XXX. ř. 1758nn.: Drede the not, dowtyr, for I schal ordeyn for the ryth wel and bryng the in safté to Rome and hom ageyn into Inglond wythowtyn ony velany of thi body yf thou wilt be clad in white clothys and weryn hem as I sey to the whilthu wer in Inglond.

³⁶¹ Margery o něm říká, že měl zlomená záda nějakou nemocí.

zlého. Tento byl všemi v hospici považován z nějakého důvodu za svatého muže, a tak mu naslouchali. Kněz o ní mluvil tak zle a nepravdivě, že dosáhl toho, aby ji z hospice vyhnali. Margery se podařilo přes Richarda sehnat kněze, který by jí podal svaté přijímání, neboť chtěla přijímat každou neděli. Knězi se zpovídala, aniž by uměl slovo anglicky, ale viděla, že Kristus poslal sv. Jana Evangelistu, aby vyslechl její zpověď. V Římě se jí nakonec ujal jeden holandský kněz, který - ač neuměl anglicky - tomu, jak mluvila Margery, rozuměl. Vykonala u něho životní zpověď a kněz se postaral o její zaopatření během jejího pobytu ve městě. Věřil, že skrze Margery působí Duch svatý. Zastával se jí před jejími nepřáteli a tolik od nich vytrpěl, téměř jako ona sama. Snažil se usmířit Margery s oním anglickým zatvrzelým knězem. Prikázal jí zanechat oblékání do bílého a přijmout od onoho kněze pokání. Margery utěšil Kristus, který ji ujistil, že ačkoli kněz běhá každý rok do Jeruzaléma, že ho nemá rád, že je to pouhý pokrytec. Ježíš jí také řekl: *Dcero, já jsem v tobě a ty jsi ve Mně*. Margery tedy přijala nezasloužené pokání a sloužila šest týdnů jisté místní chudé stařeně, která ji celou zavšivila.³⁶² Poté zatoužila po naprosté chudobě, tak rozdala všechny svoje peníze i peníze, které si vypůjčila od Richarda, ten pak, když to zjistil, jí vynadal. Margery ho ujistila, že jen chtěla, aby byli zcela chudí po zbytek pobytu v Římě a pak na cestě, že mu v Anglii vše vynahradí. Ježíš řekl Margery v modlitbě, že stále není tak chudá, jako když on visel nahý na kříži a také ji ujistil, že se o ni postará. Margery si zaopatřovala potřebné peníze na pobyt v Římě velmi úspěšně žebrotou než opět potkala paní Margaret Florentine, s níž se sice nebyla schopna díky jazykové bariéře pořádně domluvit, která však pochopila, že Margery je ve velké chudobě, tak se spolu s dalšími dobrými lidmi ujala péče o ni.³⁶³

Margery si nyní v Římě začala lépe uvědomovat chudobu jiných lidí, než když měla svoje peníze. Stala se také kmotrou děvčete, pojmenovaného podle sv.

³⁶²Srov. Kap. XXXVI.

³⁶³Srov. Kap. XXXVIII.

Brigity. Když se představený hospice sv. Tomáše dozvěděl, jaké dobro koná Margery ve městě, prohlédl pomluvy pokryteckého kněze a pozval ji, aby opět bydlela v hospici. Navštívila komůrku, kde zemřela sv. Brigita, a slyšela kázání jejího holandského zpovědníka o zjeveních a dalších milostech, kterými ji Pán za života obdařil.

Do Říma přijel anglický kněz, který se po Margery vyptával, protože o ní ještě v Anglii hodně slyšel a toužil ji poznat. Dokonce se rozhodl, aniž s ní ještě mluvil, že ji zaopatří penězi, když to bude potřebovat. Konečně se mu podařilo doptat na místo, kde by ji zastihl a když ji spatřil, tak ji s velkou úctou a pokorou oslovil *matko*. Prosil, aby ho přijala za syna a ona řekla, že je u ní i Krista přijat jako vlastní syn. Svěřila se mu se svým duchovním životem a milostmi, které jí Pán prokazuje. Tento kněz trval na tom, aby zanechala žebrotu a jedla spolu se skupinou poutníků, kterou provázel. Také ji zaopatřil takovým množstvím zlata, které stačilo bohatě pokrýt náklady na cestu do Anglie. Zlí lidé, se kterými byla v Jeruzalémě, nelenili, aby ji pomluvili u tohoto dobrého kněze, totiž že se prý v Římě zpovídá holandskému knězi Wenslawovi, který jí nerozumí ani slovo. Na večeri s tímto jejím zpovědníkem tento nerozuměl angličtině poutníků, ale když se na něho obrátila Margery a vyprávěla mu příběh z Bible, tak ho tento kněz doslova převyprávěl v latině, neboť nerozuměl ani nemluvil anglicky kromě toho, co říkala Margery. Jinak si stěžovala, že kázání svého holandského zpovědníka i jiných téměř nerozumí, tak ji Kristus v modlitbě utěšil slovy: *Budu ti kázat a poučíš se Mnou samým, neboť tvoje vůle a touha je pro mě potěšením.*³⁶⁴

Ke konci pobytu v Římě chodili mnozí římszí řeholníci do hospice sv. Tomáše za jejími krajany a chválili dobré dílo, které Margery v Římě započala, že díky ní se lidé snaží o láskyplný vztah s Bohem. V této době, když se modlila u ostatků sv. Jeronýma, o kterých říká, že byly zázračně přeneseny z Betléma, uviděla vnitřním

³⁶⁴Viz. Kap. XLI. ř. 2309n.: I schal preche the and teche the mysselfe, for thi wyl and thy desyr is acceptabyl unto me.

zrakem sv. Jeronýma, který jí řekl: *Požehnaná jsi dcero ve svém pláči, neboť slzy pláče, jež proléváš za lidské hříchy, zachrání mnoho duší. Nermuť se dcero pro tyto [slzy], neboť je to jedinečný a zvláštní dar, který ti dal Bůh. Studnice slz, kterou ti žádný člověk nemůže vzít.*³⁶⁵ Když byla takto utěšena, vroucně děkovala Bohu za milosti, které jí udělil.

Po Velikonocích se vydala na cestu do Anglie poté, co jí Ježíš v modlitbě zaručil, že bude na cestě tak v bezpečí, jako kdyby byla stále ještě v chrámu sv. Petra a co přijala požehnání svého zpovědníka Wenslawa, který jí byl oporou v pronásledováních. Cestovala s poutníky, které provázal onen dobrý kněz, kterého přijala za syna. Došli do Middleburgu, odkud měli odplout v neděli, což Margery odmítla a spolu s tím knězem a některými dalšími vyčkali do další soboty. Počasí jí dalo za pravdu, protože byly bouře s velkými blesky. Kněz, který ji doprovázel, složil do jejích rukou velkou přísahu, v níž se zcela vydal do služeb Všemohoucího Boha. Následujícího dne byl příznivý vítr a Margery dostala v duši pokyn, aby se ve jménu Ježíšově vydali na cestu, ale nebyla loď, kromě malé rybářské plachetnice, která nebyla pro tuto plavbu bezpečná. Rozhodla se, že poplují, protože Bůh může ochránit velkou loď stejně jako malou. Jakmile vypluli, začalo se schylovat k velké bouři, ale Margery prosila, aby Pán bouři pozdržel o den a noc, dokud nedosáhnou anglického břehu. Byla vyslyšena a jakmile dosáhli přístavu, tak padla na kolena a vroucně děkovala Pánu. Poté se vydali na cestu do Norwiche.³⁶⁶ Margery tak dokončila svoji pouť do Jeruzaléma a Říma. Záhy se však vydala na pouť ke sv. Jakubovi na španělské poutní místo Santiago de Compostella.³⁶⁷

³⁶⁵ Viz. Kap. XLI. ř. 2329nn.: *Blissed art thou, dowtyr, in the wepyng that thou wepyst for the peplys synnes, for many schal be savyd therby. And, dowtyr, drede the nowt, for it is a synguler and a specyal gyft that God hath govyn the, a welle of teerys the whech schal nevyr man take fro the.*

³⁶⁶ Srov. Kap. XLIII.

³⁶⁷ O této pouti pojednávají kapitoly XLV. a následující.

5. ZÁVĚR

Mým záměrem v této práci bylo provést expozici u nás téměř neznámé větve křesťanské mystiky. Nebylo v možnostech této práce dát celou anglickou středověkou mystiku do souvislostí ostatních mystických proudů. V prvních kapitolách jsem se snažil vykreslit dějinné souvislosti a teologické pozadí, ze kterého postavy mystické spirituality vyrostly. V práci jsem se snažil zdůraznit české vlivy, které působily na Anglii té doby (Anna Česká) a hlavně vliv anglické teologie na země Koruny české (Wyclif; Petr Payne). Vzhledem k tématu práce šlo i v těchto případech o náznaky a odkazy na další literaturu.

V kapitolách, věnovaných hlavnímu tématu, *Anglické mystice pozdního středověku*, jsem se pokusil o historický nástin osobností Richarda Rolla, Waltera Hiltona a o stručné představení hlavních rysů jejich teologického myšlení. Podobně jsem postupoval i v případě díla *The Cloud of Unknowing*. V samostatné kapitole jsem se zabýval dvěma formami ženské spirituality - poustevnicí Julianou z Norwiche a putující vášnivou mystičkou Margery Kempe. Studium děl těchto žen prodělává v anglosaských zemích obrovský boom a úroveň sekundární literatury o nich má velmi různou úroveň. Odmítl jsem extrémní tvrzení Joan Nuth, že by veškeré Kristovo jednání ve vztahu k lidstvu bylo bytostně mateřské.³⁶⁸ Dále jsem nenašel důkazy v dílech mnou prostudovaných autorů, které by mě přiměly změnit názor, že Juliana byla negramotná a písař, kterému diktovala, byl vynikající teolog. V případě díla *The Book of Margery Kempe* jsem musel přehodnotit svůj původní názor, že se jedná o věrnou autobiografii a nyní sdílím názor, který vyjádřil také Staley³⁶⁹ - totiž to, že Margery nadiktovala duchovní román. Zdá se mi, že ne nadarmo mluví o hlavní postavě této knihy ve třetí osobě.

³⁶⁸ Viz. poznámka č. 65.

³⁶⁹ Srov. STALEY, L. *Introduction*. in: *The Book of Margery Kempe*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1996.

SEZNAM LITERATURY

Primární literatura:

HASENFRATZ, R. *Ancrene Wisse*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000. <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/awfrm0.htm>

HILTON, W. – BESTUL, T. H.(ed.) *The Scale of Perfection: Introduction*. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 2000.

JULIAN OF NORWICH - CRAMPTON, G. R. (ed.) *The Shewings of Julian of Norwich*, Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1994. Pro nekomerční užití přístupné na: <http://www.lib.rochester.edu/camelot/teams/julianfr.htm>

KEMPE, M. - BROWN, S.(ed.) *The Book of Margery Kempe*. London : Oxford University Press – Early English Text Society, 1961.

KEMPE, M. ed. SANDFORD, B. M. *The Book of Margery Kempe. Volume: 1*. London : Oxford University, 1940.

KEMPE, M. ed. Skinner, J. *The Book of Margery Kempe, A New Translation*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland : Image Books, 1998.

ROLLE, R. Ed. DALY, J. P. *An Edition of the „Judica me Deus“ of Richard Rolle*. Salzburg : Universitaet Salzburg, 1984

The Cloud of Unknowing. Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1997.

The Cloud of Unknowing: Introductory Commentary and Translation by Ira Progoff. New York : Dell Publishing, 1957.

Sekundární literatura:

ALLEN, H. E. *Writings Ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, and Materials for his Biography*. New York : D. Heath and Company, 1927.

ALLEN, R. S. *Richard Rolle, The English Writings*. New York : Paulist Press, 1988.

BAESLER, J. *The Prayer of the Holy Name in Eastern and Western Spiritual Traditions*. in: *Journal of Ecumenical Studies*, 2001.

BARRETTE, G. *Spiritual Direction in the Roman Catholic Tradition* in: *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 30/4, 2002.

BARTOŠ, F. M. *Husitská revoluce II. Vláda bratrstev a její pád 1426-1437*. Praha : Academia, 1996.

BARTOŠ, F. M. M. *Petr Payne, diplomat husitské revoluce*, Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1956.

BAUGH, A.C. *A Literary History of England*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1948.

BRINTNALL, K. L. *Tarantino's Incarnational Theology: Reservoir Dogs, Crucifixions and Spectacular Violence*. In: *Cross Currents*, Vol. 54, 2004.

BROOKE, C. L. N. – KNOWLES, D. *The Evolution of Medieval Thought*. Longman, 1988.

BROWN, A. D. *Popular Piety in Late Medieval England: The Diocese of Salisbury, 1250-1550*. Oxford : Clarendon Press, 1995.

BROWN, S. - ALLEN, H. *The Book of Margery Kempe*. London : Oxford University Press – Early English Text Society, 1961.

BRUCE, F. F. *History of the Bible in English*. Guildford : Lutterworth Press, 1979.

BYNUM, C. W. *Religious Women in the Late Middle Ages*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988.

CLARK, J. P. *Augustine, Anselm and Walter Hilton*. in: *The Medieval Mystical Tradition in England*. Cambridge : D S Brewer, 1999. s. 102nn.

CLARK, P. H. – DORWARD, R. *Walter Hilton: His Life and Writings*. In: *The Scale of Perfection*. New York : Paulist Press, 1991. s. 15.

COHN-SHERBOK, L. *Julian of Norwich*. in: *Who's Who in Christianity*. London : Routledge, 2002.

COLLEDGE, E. *Showings*. Mahwah : Paulist Press, 1978.

COLLEDGE, E. *The Mediaeval Mystics of England*. London : John Murray, 1962.

COMPER, F. M. *The Life of Richard Rolle, Together with an edition of his English lyrics*, London : Methuen & Co., 1969.

COPELAND, R. *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages: Lollardy and Ideas of Learning*. Cambridge, UK, 2001.

DALGAIKNS, J. B. *Duchovní život středověké Anglie*. in: *Anglická mystika pozdního středověku*, Hradec Králové : Gaudeamus, 1998.

DENTON, W. *England in the Fifteenth Century*. London : George Bell and Sons,

1888.

ERICSON, *Mladý muž Luther: studie psychoanalytická a historická*. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 1996.

FANNING, S. *Mystics of the Christian Tradition*. London : Routledge, 2001.

FANNING, S. *Mystics of the Christian Tradition*. London : Routledge, 2001.

GAIRDNER, J. *Lollardy and the Reformation in England: An Historical Survey. Volume: 1*. London : Macmillan, 1908.

HAAS, A. M. *Schools of Late Medieval Mysticism*. in: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad Publishing, 1988.

HÁNAWALT, B. *Growing Up in Medieval London*. London : Oxford University Press, 1993.

HARBUS, A. *Helena of Britain in Medieval Legend*. Rochester, NY : D.S. Brewer,

HATCHER, J. – **MILLER**, E. *Medieval England: Towns, Commerce and Crafts 1086-1348*. London : Longman, 1995.

HYLAND, A. *The Warhorse 1250-1600*, Sutton Publishing, 1998.

JAE-NAM HAN, J. *Margery Kempe*. in: *Catholic Women Writers: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Westport : Greenwood Press, 2001. s. 201.

JUNG, C. G. *Analytická psychologie: její teorie a praxe: tavistocké přednášky*. Praha : Academia, 1993.

JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis (GW 14)*. Solothurn : Walter-Verlag, 1995.

KING, S. *Lyric Poetry* in: *A Companion to Old and Middle English Literature*, Westport : Greenwood Press, 2002.

KING, U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. London : Routledge, 2004.

KNOWLES, D. *The English Mystical Tradition*. New York : Harper, 1961.

KNOWLES, D. *The Religious Orders in England*. Cambridge : University Press, 1948.

KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II*. Praha, 1993.

LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha : Argo, 2000.

- LE GOFF, J. – TRUONG, N.** *Tělo ve středověké kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2006.
- LEVIN, C.** *Margery Kempe*. in: *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. Westport : Greenwood Press, 2002. s. 300.
- LIBERA, A.** *Středověká filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- LOCHRIE, K.** *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1994.
- MACKENZIE, W. M.** *The Battle of Bannockburn: a Study in Mediaeval Warfare*, Glasgow: James MacLehose 1913.
- MAUROIS, A.** *Dějiny Anglie*. Praha : Lidové noviny, 1993.
- MORRISON, S. S.** *Women Pilgrims in Late Medieval England: Private Piety and Public Performance*. London : Routledge, 2000.
- MORTON, A. L.** *Dějiny Anglie*. Praha : Svoboda, 1950.
- MOUNTFORD, J. F.** *Silvia, Aetheria or Egeria*. in : *The Classical Quarterly*, v. 17 č.1, 1923.
- NEUBAUER, Z.** *O svatém Františku*. Praha : Malvern, 2006.
- NOVÁK, J.** *Evagrius Scholasticus Církevní dějiny (Teol. studie)*, Praha : Česká katolická charita, 1991.
- NUTH, J. M.** *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*. New York : Crossroad Publishing, 1991. s. 7.
- PANTIN, W. A.** *The English Church in the Fourteenth Century*. Cambridge : University Press, 1955.
- PENNIMAN, J. H.** *A Book about the English Bible*. New York : Macmillan, 1919.
- PETROFF, E., A.** *Medieval Women's Visionary Literature*. New York : Oxford University Press, 1986.
- PLATT, C.** *Medieval England: A Social History and Archeology from the Conquest to 1600 A.D.* London : Routledge, 1994.
- POLLARD, A.** *Anglické dějiny*. Praha : Jan Laichter, 1921.
- ROBSON, J. A.** *Wyclif and the Oxford Schools: The Relation of the "Summa de Ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*. Cambridge, 1961.
- SMITH, H. M.** *Pre-Reformation England*. London : Macmillan, 1938.

SOUSEDÍK, S. *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa.* Praha : Vyšehrad, 1998.

STALEY, L. *Introduction.* in: *The Book of Margery Kempe.* Kalamazoo : Medieval Institute Publications, 1996.

SWANSON, R. N. *Mendicants and Confraternity in Late Medieval England.* in: *The Religious Orders in*

THOMPSON, A. *The English clergy and their organization in the later middle ages.* Oxford : Clarendon Press 1947.

THOMPSON, E. M. *The Carthusian Order in England.* London : S.P.C.K., 1930.

UNDERHILL, E. *Introduction.* In: *The Cloud of Unknowing.* London : John Watkins, 1922.

UNDERHILL, E. *Mystika.* Praha : Dybbuk, 2004.

UNDERHILL, E. *The Golden Sequence: A Fourfold Study of the Spiritual Life.* London : Methuen & Co. Ltd., 1932.

VLACHOS, H. *Pravoslavná spiritualita.* Prešov : Prešovská univerzita, 2006.

WADA, Y. *What is Ancrene Wisse.* in: *A Companion to Ancrene Wisse.* Rochester, NY : D.S. Brewer. 2003. Publications, 2000.

WARREN, A. K. *Anchorites and their Patrons in Medieval England.* Berkeley : University of California Press, 1985.

WEBB, D. *Women Pilgrims of the Middle Ages.* in: *History Today*, sv. 48, č. 7, 1998.

WILIE, J. A. *The History of Protestantism Book Second Wicliffe and His Times, or Advent of Protestantism.* Cassel, 1899.

WINTER, E. *Tisíc let duchovního zápasu.* Praha : Ladislav Kuncíř, 1940.

WYCLIF, J. *Johannis Wycliffe Dialogus, sive Speculum ecclesie militantis.* London, 1886. s. 79.

Encyklopedie a slovníky:

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. <http://bautz.de/>

Catholic Encyclopedia (1913). <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>

ELLIADÉ, M. (ed.) *Encyclopedia of Religion*, sv. 8., New York, 1978.

Encyclopaedia Britannica 2007. <http://www.britannica.com/>

Encyclopaedia Britannica, 11. ed., Cambridge, 1911.

http://en.wikisource.org/w/index.php?title=User:Tim_Starling/ScanSet_TIFF_demo&vol

FRITZE, R.H., ROBINSON, W.B.(ed.) *Historical Dictionary of Late Medieval England, 1272-1485*. London : Greenwood Press, 2002.

KRAFT, H. *Slovník starokresťanskej literatúry*, Trnava : Dobrá kniha, 1994

Slovník českých spisovatelů. Praha : Československý spisovatel, 1964.

The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition. New York : Columbia University Press, 2004.

Internetové zdroje:

Pro popis poutí do Jeruzaléma:

<http://198.62.75.1/www1/jhs/TSSpegria.html>

<http://chass.colostatepueblo.edu/history/seminar/arculf/arculfus.htm>

<http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/bernard.htm>

<http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/daniel.htm>

<http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/sauma.htm>

<http://chass.colostate-pueblo.edu/history/seminar/theoderich.htm>

<http://www.christusrex.org/www1/ofm/pilgr/bord/10Bord01MapEur.html>

<http://www.manuscriptorium.com/Manuscriptorium/engine/manuscriptorium.cgi>

Rukopis Rollova *Incendium Amoris* uložený v Praze:

Spiritualita:

A collection of Lectionary resources for the Episcopal Church.

http://www.satucket.com/lectionary/Julian_Norwich.htm

http://www.thecentering.org/centering_method.html

