

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav světových dějin

# **Bakalářská práce**

Zuzana Macháčová

## **Legitimita a sakralita vlády Merovejců v kronikářském narativu Řehoře z Toursu**

Legitimacy and sacrality of Merovingian rule in the chronicled narrative of  
Gregory of Tours.

Praha 2021

Vedoucí práce: doc. PhDr. Václav Drška, Ph.D.

**Prohlášení:**

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

V Praze, dne 29. května 2021

.....

Zuzana Macháčová

## **Poděkování**

Ráda bych touto cestou poděkovala panu doc. PhDr. Václavu Drškovi, Ph.D. za jeho trpělivost, velice vstřícný přístup a veškerý čas, věnovaný mé práci, děkuji za všechny cenné rady a náměty, které mne při psaní motivovaly a bez kterých by tato práce nemohla vzniknout.

## **Abstrakt**

Tato bakalářská práce se zabývá raně křesťanskou legitimitou královské moci Merovejců před nástupem karlovske koruny a rituálu pomazání. Jejím cílem je charakterizovat křesťanskou sakralitu a legitimitu merovejského královského rodu z pohledu kronikářského narativu Řehoře z Toursu a kronikářův postoj ke královládě jako celku. Práce nevynechává ani prvky jejich pohanského charismatu před konverzí krále Chlodvíka, křesťanská legitimita je nicméně stěžejní. Práce je rozdělena na tři části. V první je nastíněn vývoj konceptu království v raném křesťanství, v druhé je popsán stav bádání o Řehořovi z Toursu a ve třetí je proveden detailní rozbor kroniky. Komparativní metodou zkoumá Řehořovy teze ve vztahu k tezím dalších křesťanských myslitelů raného středověku, charakteristiky jednotlivých Merovejců navzájem a juxtaopozice mezi nimi. Výzkum vychází primárně z anglosaského a částečně z francouzského bádání.

## **Abstract**

This thesis focuses on early christian legitimacy of merovingian kingship before accession of Charlemagne's coronation ritual and unction. The aim is to characterise christian sacrality and legitimacy of the merovingian royal lineage from perspective of Gregory of Tours' chronicle narrative and to characterise Gregory's position towards kingship in general. The thesis does not exclude the elements of Merovingian pagan charisma before the conversion of king Chlodovech, nevertheless the christian legitimacy is crucial. The thesis is divided into three main categories. First focuses on development of the concepts of early christian kingship, the second on state of research on Gregory of Tours and the third part performs detailed analysis of Gregory's chronicle. The research is based on comparative methods that are used for examining Gregory's general theses in relationship to theses of other christian early medieval thinkers, characteristics of individual Merovingians and juxtaposition between them. The basis primarily stems from Anglo-American and partly from French approach of the concepts.

**Klíčová slova:**

Merovejci, sakrální království, křesťanské království, Řehoř z Toursu, Historia Francorum, legitimita vlády,

**Keywords:**

Merovingians, sacral kingship, christian kingship, Gregory of Tours, Historia Francorum, legitimacy of rule

## Obsah

1	Úvod .....	7
2	Vývoj konceptu království v raném křesťanství.....	9
2.1	Počátky, Byzantinské politické myšlení .....	9
2.2	Latinský Otcové .....	10
2.3	Křesťanské politické myšlení v prostředí barbarských království .....	14
3	Stav bádání o Řehořovi z Toursu a jeho kronikářském díle v anglosaské a francouzské moderní historiografii .....	17
3.1	Struktura kroniky .....	18
3.2	Charakter kroniky.....	23
3.3	Politické vlivy na Řehořův narativ.....	28
4	Vztah světské a duchovní moci v Řehořově kronice.....	35
5	Královská sakralita v Řehořově kronice.....	39
5.1	Pohanská sakralita .....	41
5.2	Konverze krále Chlodvíka.....	45
5.3	Křesťanská sakralita.....	47
5.4	Juxtapozice v Řehořově kronice jako legitimizační strategie:.....	61
6	Závěr.....	65
7	Seznam použitých pramenů a literatury: .....	68

# 1 Úvod

Legitimizace středověké královské vlády jejím zakotvením v duchovní sféře patří k jednomu z nejstarších a nejpozoruhodnějších témat duchovní kultury a prolíná se napříč všemi společnostmi. Tato sakrální legitimita byla silná již v předkřesťanských starověkých civilizacích a s příchodem křesťanství se naplnila novými významy. Koncept sakrálního krále v křesťanství zakládá právo křesťanských panovníků na vládu skrze božskou přízeň, kdy boží království vystupovalo jako ideál, nadřazený světským královstvím, a kdy král byl podřízen Bohu jako jeho zástupce. Než ale konceptu církev dala přísně hierarchizovanou ritualizovanou podobu, s jakou se setkáváme poprvé u Karlovců, byla křesťanská sakralita panovníka vyjádřena mnohem méně zřetelně, v náznacích, a to především hloubkou a upřímností královny osobní zbožnosti, jeho spoluprací s církevními představiteli na politické rovině, a vztažením panovníka k Bohu a pozemského království k nebeskému. Pro otázku vztahu krále k Bohu je v tomto „přechodném“ období formování křesťanství jako sdílené víry a kultury zajímavé, že předěly mezi jednotlivými sférami nejsou zcela jednoznačné a jsou velmi proměnlivé. Od panovnické sakrality neoddělitelným tématem je otázka vztahu světské a duchovní moci, pro kterou opět platí, že jejich vzájemné hranice byly značně proměnlivé.

Přechodové období mezi pohanskou sakralitou a křesťanským rituálem pomazání chci ve vztahu ke královské legitimitě studovat na prvním franském královském rodu Merovejců, jehož sakralita patří k poměrně diskutovanému tématu z hlediska sakrality pohanské, v níž hrála významnou úlohu otázka legitimizačního významu dlouhých vlasů a otázka rodové legendy, připisující rodu nadpřirozený původ, která je zaznamenaná ve Fredegarově kronice. Zpracování merovejské křesťanské sakrality jsem si zvolila především proto, že na merovejské dynastii lze podle mého názoru nejlépe ilustrovat onen přechodový článek mezi z fyzické podstaty božským králem předkřesťanských společností, a mezi pomazaným z milosti Boží vládnoucím králem karlovského období. Rod Merovejců je rodu karlovskému, který završil a ukončil onu přechodnou dobu korunovací Karla Velikého na císaře, geograficky i osobně blízký, neboť rod Karlovců vzešel z merovejské instituce majordomátu a musel svou sakralitu vůči Merovejcům nově vymezit. I pro toto vzájemné provázání považuji narativ o Merovejcích za ideální předmět svého bádání.

Pro samotný výzkum jsem si zvolila narativ kronikáře Řehoře z Toursu, primární zdroj informací o Franské říši pro páté i šesté století, a to především pro jeho autentičnost – Řehoř je současníkem králů třetí a čtvrté generace a většina událostí kroniky se odehrála za jeho

života (platí pro knihy 5-10, většinou i pro knihu 4), navíc jej pozdější kronikáři v podstatě opisují. Při hodnocení jeho narativu vycházím primárně z anglosaského a částečně z francouzského historiografického bádání, jež bylo směřováno především k ověření Řehořovy věrohodnosti v konfrontaci s jinými dobovými prameny a s Řehořovými vlastními zdroji, ať už dochovanými, či předpokládanými, včetně dobových hagiografií, itinerářů a letopisů tourského biskupství a ústní tradice. Historiografie věnovala pozornost způsobu rozčlenění kroniky a její distribuci, Řehořově manipulaci s fakty a především realitě, která se za touto manipulací skrývala. Kronikářovy obrazy panovníků byly studovány jednotlivě, většinou izolovaně a za Řehořovými texty byli hledáni skuteční „*historičtí králové*“. V tomto světle anglosaský výzkum postrádá dva prvky: jednak souhrnnou komparativní práci, jež by se zaměřila na Řehořův vztah ke královládě jako celku, a jednak její zpracování nikoliv z hlediska hledání historické reality, ale ve vztahu ke kronikářově dobové mentalitě, respektive k mentalitě společnosti, kterou prezentoval. V této práci mám v úmyslu se na tyto dva prvky zaměřit: tedy provést souhrnnou komparaci prvků legitimacy a sakrality v charakteristikách jednotlivých panovníků Řehořovy kroniky a provést z ní dedukci křesťanské legitimacy rodu a Řehořova vztahu ke královládě jako celku. Předtím učiním shrnutí vývoje konceptu křesťanského panování, a to od doby císaře Konstantina a jeho panegyrika Eusebia z Kaisareje do doby Avita z Vienny, a merovejskou legitimitu pak zhodnotím ve vztahu k těmto konceptům.

Řehořova kronika vyšla v kritické edici *Monumenta Germaniae Historica*, bakalářskou práci jsem však nezpracovala na jejím základě, ale na základě českého překladu Jaromíra Kincla, který vycházel z latinského originálu, vydaného Rudolfem Buchnerem. Jsem si vědoma toho, že nejde o korektní způsob historické práce. Nicméně vzhledem k danému tématu a k nutnosti nastudovat celou kroniku, nikoliv pouze její části, a rovněž vzhledem k náročnosti takového studia latinského originálu věřím, že český překlad lze s určitými výhradami akceptovat. Při výzkumu jsem rovněž byla nucena omezit přístup k problematice čistě na perspektivu anglosaského a francouzského historického bádání, neboť neovládám němčinu. Jsem si vědoma toho, že takto jazykově zúžený potenciál historiografické a pramenné základny nutně ovlivní směr a výsledek výzkumu, věřím ale, že i za takových podmínek bude bádání přínosné a bude na ně případně možné později navázat výzkumem širším, pro který rozsah práce nyní neposkytuje prostor.



## 2 Vývoj konceptu království v raném křesťanství

### 2.1 Počátky, Byzantinské politické myšlení

V této části bakalářské práce představím myšlenkový koncept křesťanského království z pohledu církevních myslitelů ve vývoji v čase a prostoru. Jako takový vznikl v křesťanské Římské říši a jeho původcem a prvním obhájcem byl první historik křesťanské církve a panegyrik prvního křesťanského císaře Konstantina Eusebios z Kaisareie. Císařovou konverzí ke křesťanství byla započata christianizace říše, většina císařových poddaných za jeho vlády ale zůstávala pohanská. Rozdělená společnost nacházela konsensus v helénistických teoriích o monarchii, podle kterých měl monarcha tři základní funkce, pokrývající tři tradiční oblasti královské aktivity. Historik John Procopé je definoval jako válčení za hranicemi, vládu uvnitř hranic a náboženské aktivity, tj. jako funkci generála, soudce a velekněze.<sup>1</sup>

Helénistickou doktrínu novému fenoménu křesťanského Říma přizpůsobil Eusebios, který, postavený před úkol vysvětlit a zdůvodnit křesťanskou transformaci říše, poprvé jasně stanovil politickou filosofii křesťanského impéria. Historik Francis Oakley vyzdvihuje fakt, že Eusebios vycházel z velkých osobností alexandrijské školy od Filóna po Origena, od kterých převzal paralelu mezi pozemským a archetypálním božským královstvím, tj. pojetí císařské vlády jako pozemské kopie Boží vlády v nebi.<sup>2</sup> Historik Donald Nicol charakterizuje Eusebiovo vnímání Konstantinovy říše jako pozemský obraz nebeského království, v němž císař vládne jako boží místokráľ.<sup>3</sup> Císařovo postavení pak měl Eusebios považovat za posvátné ze své podstaty a v osobě Konstantina mělo být natolik blízké archetypu božího království, že jeho říši Eusebios považoval, jak upozorňuje Oakley, „*téměř za rozšíření, nebo dokončení Kristova díla.*“<sup>4</sup> Doktor Cranz Konstantinovu vládu na základě Eusebiových spisů vnímal jako formu obnovy padlého člověka, vedeného prostřednictvím císaře zpět k jeho přirozenosti, kdy je pokřesťanštění Říma jedním z kroků k této obnově.<sup>5</sup> Příchod Krista otevřel poslední etapu tohoto procesu a Kristus-Logos se stal prostředníkem, který zjevil lidu

<sup>1</sup> PROCOPÉ John, „*Greek and Roman political theory.*“ in: J.H. Burns (ed.): *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c.1450.* Cambridge: Cambridge University Press, , 1988, s. 31.

<sup>2</sup> OAKLEY Francis, *Kingship. The politics of enchantment.* Oxford: Blackwell, 2006. s. 80.

<sup>3</sup> NICOL D. M., „*Byzantine political thought.*“ in: J.H. Burns (ed.): *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c.1450.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 51-83.

<sup>4</sup> OAKLEY F., *Kingship*, s. 52.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>5</sup> CRANZ F. Edward, *Kingdom and polity in Eusebius of Caesarea*, *The Harvard Theological Review*, 45, 1952, č. 1; s. 56.

neviditelné království. Obdobně byl jako prostředník mezi Bohem a lidem popsán právě Konstantin.<sup>6</sup> Dovedení lidu ke spáse a nebeskému království byla panovníkova vyšší povinnost, ke které byl povolán Bohem a pro kterou byl jako jeho zástupce ustaven k vládě. Historik Edward Cranz předkládá následující schéma: Bůh otec, nepoznatelný rozumem, byl dokonale zobrazen v Kristu, skrze Krista obraz přešel do nebeského království, jež se nakonec zobrazuje v křesťanské společnosti na zemi skrze císaře.<sup>7</sup> Císař byl proto chápán jako boží zástupce, který svou vládou napodoboval nebeské království a tímto způsobem naplňoval své vyšší poslání, totiž spásu duší svých poddaných.

V otázce světských zásahů do duchovní sféry byla pro Eusebia rozhodující Konstantinova iniciativa při svolání a předsedání nikájskému koncilu roku 325, kde vystupoval jako nadřazený nositel a ztělesnění pravé víry, nikoliv jen jako její obránce.<sup>8</sup> „Osoba císaře byla posvátná, uznávaná jako *hagios* (svatá); byla postavena na úroveň apoštolů, a obklopena nadpřirozenou auroou, zvětšenou skrze ceremonii a rituál.“<sup>9</sup> Císař jako obránce víry a pořádku hájil dekry a církevní hierarchii, neměl ale přitom, na rozdíl od helénistické koncepce, pozici kněze, ani biskupa.

Eusebiova obecná vize měla mimořádnou životnost a zůstala dlouho nepopřena. Eusebios na Východě jako politický teolog neměl žádného výrazného nástupce a na Západě byl odmítnut až Augustinem.<sup>11</sup>

## 2.2 Latinští Otcové

Do západního světa církevních otců zásadním způsobem zasáhla krize třetího století, poznamenaná politickou nestabilitou za vlády vojenských císařů, ekonomickým úpadkem a sníženou obranyschopností státu, která roztržila Západořímskou říši.<sup>12</sup> Západní Evropa se brzy stala mozaikou království germánských národů, které sem přicházely v několika vlnách, některé kmeny byly usazovány u římských *limes* jako *foederati*. Nedošlo přitom k rozchodu s minulostí, ale naopak ke splývání římských a germánských prvků.<sup>13</sup> Západní křesťanstvo a jeho politické myšlení pak bylo v tomto prostředí zformováno především

---

<sup>6</sup> Tamtéž s. 54-55.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>8</sup> NICOL D. M., *Byzantine political thought*, 1988, s. 65-47.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 70-71.

<sup>11</sup> CRANZ, F. Edward, *Kingdom and polity in Eusebius of Caesarea*, s. 47-48.

<sup>12</sup> MARKUS Robert Austine, „*Introduction: the West.*“ in: J. H. Burns (ed.): *The Cambridge history of medieval political thought*, c. 350 – c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s., s. 83.

<sup>13</sup> Tamtéž, 88-89.

dvěma myšlenkovými tradicemi pozdního 4. a raného 5. století – a to tradicí sv. Ambrože a sv. Augustina.

Ambrož Milánský využil zdroje z konstantinovsko-eusebijské tradice, ačkoliv z Eusebiova učení přijal jen některé prvky. Francis Oakley uvádí, že napadl především eusebiánský princip císařské autokracie, proti které postavil princip pastorační. Císař podle Ambrože jako *filius ecclesiae*, tj. jako syn církve, křesťan-jednotlivec, stál v církvi, nikoliv nad ní.<sup>14</sup> V otázce, kdo měl nejvyšší autoritu a kdo byl zplnomocněný boží zástupce a vládl nejvyšší mocí, se Ambrož přiklonil na stranu církve. Duchovní záležitosti z tohoto pohledu nebyly předmětem císařské moci, ale církve, ta je podle Ambrože vyvolena formovat veřejný život a instituce křesťanské společnosti. Historik Robert Austin Markus však upozorňuje, že „*Ambrož nedokázal vytvořit jasnou hranici mezi císařem jako soukromým křesťanem a mezi císařským úřadem jako institucí.*“<sup>15</sup> Ambrož pro chování křesťanských vládců nastavil morální standardy, které se rychle ujaly v repertoáru knížecích zrcadel – Ambrožův ideální král byl pokorný, připravený se kát a ochotný dbát rad a napomenutí svého biskupa.<sup>16</sup> Na tento obraz posléze navázal Augustin z Hippo.

Svatý Augustin, druhý z výše zmíněných křesťanských myslitelů přelomu 4. a 5. století, „*vyčnívá*“ podle Oakleyho „*jako největší a nejvlivnější z církevních otců*“<sup>17</sup> a jako „*biskup, ..., vedoucí stádo za bouřlivé doby, kdy římský Západ podlehl vnějším barbarským útokům.*“<sup>18</sup> Augustinův spis *O obci boží* byl podle historika iniciován traumatizujícím psychologickým dopadem vyplenění Říma Vizigóty v roce 410, kdy se mnohým zdálo, že pád věčného města ohlašuje pád civilizace. Augustin měl mít proto v úmyslu vyvrátit představu, že úpadek Říma souvisí s hněvem odmítnutých pohanských bohů nad zanedbáním jejich kultu za křesťanských císařů,<sup>19</sup> a spis tedy neměl být myšlen jako teorie státu a vlády, ale jako obrana církve. Na druhou stranu je v knize páté zahrnuta pasáž, pojednávající o atributech dobrého křesťanského krále, jež byla rovněž přejata do knížecích zrcadel. Z textu vyplývá, že Augustin považuje krále za pověřené k vládě ve službách Boží prozřetelnosti. Tato vláda jim byla propůjčena z Boží vůle a mají ji uplatňovat nikoli

---

<sup>14</sup> OAKLEY Francis, *Empty bottles of gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*. (=Emergence of Western political thought in the Latin Middle Ages, 1), Yale University Press, 2010, s. 114.

<sup>15</sup> MARKUS R. A., „*The Latin Fathers*“, s. 97.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>17</sup> OAKLEY F., *Empty bottles of gentilism*, s. 121.

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 121-122.

„z horlivosti o lichou slávu, ale z lásky k věčné blaženosti.“<sup>21</sup> Panovník se nemá nechat ošálit pýchou, ale naopak být pokorný a pamatovat na to, že ze své přirozenosti zůstává člověkem, a že mu byla moc dána z popudu Boží milosti.<sup>22</sup> Jednou z nejdůležitějších vlastností křesťanského panovníka je pro Augustina spravedlnost. Spravedlivý král ochotně odpouští a rozvážlivě trestá, vždy v zájmu nutné správy království, a nikoliv pro osobní prospěch.<sup>23</sup> Robert Austin Markus zastupitelskou funkci královlády v Augustinově pojetí charakterizuje následovně: králové byli pro Augustina v první řadě individuálními členy církve, zbožnými křesťany, kteří získali od Boha moc, a bylo jejich povinností ji využít pro dobro duší svých poddaných a pro nastolení pozemského míru.<sup>24</sup>

Augustin postavil svou filosofii na existenci dvou obcí – obce pozemské a obce boží (*civitas terena, civitas dei*), které jsou ekvivalentní ke společenství bytostí, předurčených ke spáse, či zatracení.<sup>26</sup> Jsou v radikálním protikladu a vzájemně se vylučují; na tomto prozatímním světě jsou však prolnuty do sebe a hranice mezi nimi jsou neviditelné, obě obce budou rozděleny až při posledním soudu. Rozdělenou identitu mají pouze v eschatologickém smyslu. *Civitas dei* je z pohledu Francise Oakleyho „neviditelná církev, tj. společenství svatých, kteří se plně účastní Kristovy vlády“,<sup>27</sup> a tedy „tělo vyvolené nad-prostorové a nadčasové komunity“,<sup>28</sup> zahrnující požehnané, i ty, kteří jsou předurčeni se k nim teprve připojit. Podobně, když Augustin mluví o pozemské obci, „má na mysli opačnou paralelu, tedy komunitu, která zahrnuje Satana, padlé anděly a nevykoupené hříšníky...“<sup>29</sup> Obě obce jsou přitom podle Oakleyho společenstvími, přesahujícími dočasný pozemský rámec, a nelze je identifikovat s existujícími strukturami. V podobném duchu upozorňuje historik John Figgis na to, že *civitas Dei* „existovala“ nezávisle na viditelné církvi dávno před jejím vznikem, pozemská církev ji reprezentuje jako její symbol.<sup>30</sup> Podle historika Roberta Austina Markuse tak „Augustin odmítl sakrální koncepci císařství, ..., a potvrdil svatost církve, ..., odmítl přitom však dichotomii sakrálního a profánního světa jako dvou oddělených sfér,

---

<sup>21</sup> NOVÁKOVÁ Julie (ed.), Aurelius Augustinus, *O boží obci knih XXII*, Praha, Vyšehrad, 1950, V, 24, s. 285-286.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 286.

<sup>23</sup> Tamtéž.

<sup>24</sup> MARKUS R. A., *The Latin fathers*, s. 115.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>27</sup> OAKLEY F., *Empty bottles of gentilism*, s. 124.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> FIGGIS John Neville, *The political aspects of s. Augustine's city of God*, London: Longmans, Green and co., 1921, s. 63.

obsažených ve svých vlastních sociologických milieu,<sup>31</sup> a naopak je považoval za smíšené bez jasných hranic.<sup>32</sup> V Augustinově *Obci boží* královská vláda existuje nikoliv proto, aby pomohla dosáhnout správného řádu, ale aby minimalizovala ne-řád. Úkolem politické autority má být zmírnění následků prvotního hříchu, rozptýlení tenzí ve společnosti a ochrana před zlem. Řád, vedoucí k Bohu, již nemůže být naplněn vládou moudrých mužů, neboť intelektuální a morální zdroje člověka nestačí k jeho postihnutí. Historik Markus v Augustinově *Obci boží* nalézá myšlenkový posun: Augustin zdůraznil sílu hříchu nad lidskými životy a odvrátil se od panovníka, vedoucího společnost ke konečné seberealizaci a spáse. Tento obrat historik připisuje vlivu svatého Pavla.<sup>33</sup>

Na učení svatého Ambrože a svatého Augustina navázalo několik papežů s úsilím stanovit hranice laické panovnické intervenci v církevních záležitostech. Rozdělení funkcí laické a církevní sféry se stalo základem jejich argumentace a bylo absorbováno do širšího schématu při hledání rozdělení autority v křesťanském světě. Vyvíjející se schéma subordinace (v otázce náboženství jsou laici poddaní církvi, biskupové metropolitům, ti papeži) bylo shrnuto a završeno papežem Gelasiem, který definoval roli laického panovníka v církvi. V listu císaři Anastasiovi<sup>35</sup> charakterizoval rozdělení dvou mocí a striktně rozlišil Papež Gelasius odmítl připsat císaři kněžskou moc, a striktně rozlišil „*auctoritas sacrata pontificum*“<sup>36</sup> – sakrální autoritu kněze – a „*potestas regalis*“<sup>37</sup> – moc krále. Závažnost kněžské zodpovědnosti je podle něj vyšší, neboť klérus se bude za krále muset zodpovídat před božím soudem.<sup>38</sup> Je ale otázkou, jak dalece chtěl Gelasius pro kněžství a papežství nárokovat nadřazenost nad královládou.<sup>39</sup> Především historik Francis Oakley v této věci namítá, že „*není důvod se domnívat, že by si Gelasius skutečně přál kněžství připsat nadřazenou autoritu a císaři pouze přenesenou moc, ... pokud tedy nelpíme na předpokladu, že ... měl na mysli zodpovědnost za vladařskou moc jako takovou*“<sup>41</sup> a ne pouze za osobní činy panovníka-křesťana. Panovník má v náboženských otázkách povinnost ustoupit biskupům a role křesťanských vládců musí být podle Gelasia omezena na udržování

<sup>31</sup> MARKUS R. A., *The Latin fathers*, s. 113.

<sup>32</sup> Tamtéž.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 109-110.

<sup>35</sup> THIEL Andreas (ed.), *Epistolae Romanorum pontificum genuina et quae ad eos scriptae sunt*: A. S. Hilario usque ad Pelagium II, 1, , Gelasius, *S. Gelasii papae epistolae et decreta*, Brunsberg, 1867, ep. 12, s. 349-358.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 350.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž. „*in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum, in divino reddituri sunt examine.*“

<sup>39</sup> OAKLEY F., *Kingship*, s. 77-78.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 78.

veřejného společenského řádu. Zda šlo o dvě doplňující se síly, nebo o vyjádření nadřazenosti duchovní moci nad světskou, je podle historika Roberta Markuse věci úhlu pohledu: pokud by měl papež biskupskou zodpovědností za krále na mysli zodpovědnost za křesťana-jednotlivce, pak by tento pohled znamenal dvě doplňující se síly; pokud by ale Gelasius biskupům připisoval zodpovědnost za královládu, pak by podle historika šlo o vyjádření nadřazenosti církve.<sup>44</sup>

Anonymní komentátor Pavlových epištol, označovaný jako Ambrosiaster, podle historika rovněž označil vladařskou autoritu jako Bohem svěřenou k potlačení zlovůle ve společnosti a rozdíl mezi světskou a duchovní mocí popsal jako rozdíl dvou vikariátů: panovník je *vicarius Dei*, boží zástupce, který reprezentuje a zprostředkovává Boží vládu nad lidmi; *vicarius Christi* je klérus a tkví ve zprostředkování modliteb a svátostných úkonů pro lid.<sup>45</sup>

### 2.3 Křesťanské politické myšlení v prostředí barbarských království

Na všechna barbarská království působilo křesťanství jako důležitý formativní vliv. Koncepti královlády v barbarských západních královstvích z pohledu křesťanského myšlení rozpracoval např. Sidonius Apollinaris, v jehož korespondenci se dochoval oslavný chvalozpěv na vizigótského krále Theudericha II.<sup>48</sup> Historik Marc Reydellet text interpretuje jako výraz vnitřního obratu charakteru královské hodnosti, který opouští sféru divokého barbarského válečného krále a vstupuje do sféry civilizované vlády.<sup>50</sup> Sidonius v tomto ohledu používá obrat *civilitas* a Reydellet jej interpretuje jako znak pořímmštění a navrhuje jeho výklad ve smyslu vyjádření spravedlnosti krále, řídicího se zákony.<sup>52</sup> Sidonius podle historika zasazuje královskou hodnost do tradiční formy latinského myšlení, neboť je jeho popis protkaný císařskými prvky, zatímco ty barbarské se téměř neobjevují.<sup>53</sup> Mezi ctnostmi krále je v Sidoniově chvalozpěvu jmenována aktivní přítomnost na bohoslužbách (a Sidonius zdůrazňuje, že věrnost arianismu je dána spíše zvyky, než hlubokým přesvědčením), laskavost, jednoduchost a důstojnost. Další vlastnosti ze soukromého života, jako smysl pro

---

<sup>44</sup> MARKUS R. A., *The Latin fathers*, s. 102.

<sup>45</sup> Tamtéž.

<sup>48</sup> LÜTJOHANN Christian (ed.), *Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi*, 8, *Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina*, Berlín, 1887, ep. II, s. 2-4.

<sup>50</sup> REYDELLET Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome: École française de Rome, 1981, s. 48-49.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 71.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 77.

etiketu a zdvořilost, či královu mírnost, odhalují charakter panovníka ještě šřeji.<sup>54</sup> Právě mírnost a nulová vznětlivost podle Reydelleta naznačuje odlišení od barbarské vlády – už je to spravedlivý racionální král, ne temperamentní tyran.<sup>56</sup>

V průběhu 5. století se se vzestupem franského merovejského krále Chlodvíka a ostrogótského krále Theudericha Velikého zásadně změnila politická situace. Ovládli jeden Galii, druhý Itálii, způsobem, který podle Marca Reydelleta nelze srovnávat s invazemi z počátku století.<sup>57</sup> Zatímco Theuderich válčil proti Odovakarovi, Chlodvík zvítězil nad Alarichem II. v bitvě u Vouillé, za což byl vyznamenán ve městě Tours. V samotném vyznamenání i v jeho ceremonii se projevila transformace Chlodvíkovy mocenské pozice, a to dvojnásobem. Chlodvík jednak získal uznání pro hegemoniální vládu nad dobytými územími ze strany císaře<sup>58</sup>, a to skrze čestný konzulát,<sup>59</sup> jednak královu nadřazenost uznal i tourský klér galořímského původu, a to pozdravným zvoláním „Augustus“, tedy způsobem, který byl Galořímanům kulturně blízký.<sup>60</sup> Navíc bylo Chlodvíkovou konverzí ke katolicismu definitivně stvrzeno jeho ovládnutí Galie.<sup>64</sup> Reydellet charakterizuje Theuderichovo a Chlodvíkovo postavení jako morálně nadřazené vůči králům předešlé doby, Chlodvíkova pozice byla podle historika navíc posílena i skrze stylizaci jako krále-obránce katolicismu. Na vzestup těchto barbarských králů reagovali křesťanští myslitelé, mezi nimi biskup Avitus z Vienne.

Ten pod dojmem jejich vzestupu (především krále Chlodvíka) usiloval o to, přimět ke konverzi burgundského krále Gundobada. Jeho přechod ke katolicismu a definování vztahů s Říší mohl totiž být způsob, jak zajistit přežití burgundského státu, jestliže byl ohrožen franskou hegemonií. Historik King považoval za nepřímé nabádání burgundského krále ze strany Avita k tomu, aby přijal křesťanství, biskupův list Chlodvíkovi, kterého v něm měl

---

<sup>54</sup> *Gaii Solii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina*, ep. II, s. 2-4.

<sup>56</sup> REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, s. 72-74.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>58</sup> Imperiální atribut se podle Fanninga vztahuje na vládce, kteří uplatňují rozsáhlou vládu nad lidem, což by u Chlodvíka po vítězství nad Vizigóty, agresi vůči Alamanům a zabrání větší části severní Galie bylo více než odpovídající.

FANNING Steven, *Clovis Augustus and Merovingian imitatio imperii*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 333.

<sup>59</sup> jak upozorňuje historik Pierre Courcelle na základě faktu, že se Chlodovechovo jméno neobjevuje v seznamech konzulů: COURCELLE Pierre, *Le titre d'Auguste décerné à Clovis*. Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1952, s. 46-57.

<sup>60</sup> Tuto tezi rozpracoval rovněž historik Pierre Courcelle: Tamtéž, s. 56-57.

<sup>64</sup> REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, s. 89.

prezentovat jako Gundobadův morální protějšek.<sup>65</sup> Tento list navíc poskytl Avitovi možnost vyjádřit koncepci dobrého křesťanského krále. Nejde o bezvýhradnou chválu, Avitus Chlodvíka „dovzdělává“. Především klade důraz na úlohu křesťanského krále jako šířitele víry mezi vzdálenější pohanské národy, a to jak přímo při alegoriích v souvislosti se křtem: „...sklonil před služebníky Páně hlavu, které by se pohané měli velmi obávat...“<sup>66</sup>, tak na konci dopisu: „nabídněte semínka víry z pokladnice vašeho srdce také vzdálenějším národům, které stále žijí ve své přirozené nevědomosti a které nezkazilo semínko hereze.“<sup>67</sup> Tuto závěrečnou pasáž Reydellet vnímá jako snahu zabránit konfliktu s jeho vlastním ariánským králem Gundobadem skrze nasměrování Chlodvíkovy výbojnosti směrem k pohanským národům.<sup>68</sup> Jako další ctnosti křesťanského krále biskup vyzdvihuje pokoru a soucit.

---

<sup>65</sup> KING P. D., The barbarian kingdoms, in: J. H. Burns (ed.): The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 133-134.

<sup>66</sup> WOOD Ian, SHANZER Danuta, *Avitus of Vienne: Letters and Selected Prose*, (Translated Texts for Historians, 38), Liverpool University Press, 2002, *Epistula 46*, s. 369-373.

<sup>67</sup> *Tamtéž*.

<sup>68</sup> REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, s. 103.



### 3 Stav bádání o Řehořovi z Toursu a jeho kronikářském díle v anglosaské a francouzské moderní historiografii

Řehoř Tourský, rodák z Clermontu v Auvergne, narozený kolem roku 540, zesnulý v roce 594, který získal duchovní vzdělání v Lyonu, kde byl biskupem jeho prastrýc,<sup>69</sup> nastoupil na biskupský stolec v tourské diecézi jako jeho devatenáctý metropolita v nejranějším možném věku (34),<sup>70</sup> a to, jak uvádí Walter Goffart, nikoli kanonickou volbou, ale zásahem krále Sigiberta a královny Brunhildy.<sup>71</sup> Tvrdil, že je příbuzný se všemi předchozími držiteli stolce, kromě pěti, a toto bohaté zázemí mu, jak upozorňují Godefroid Kurth,<sup>73</sup> či Gabriel Monod,<sup>74</sup> poskytlo nejen exkluzivní přístup k různorodým zdrojům informací, jako k pamětem biskupství, analistickým záznamům o městě aj.,<sup>76</sup> ale znamenalo pro něj i vlivné kontakty, jak uvnitř, tak vně Galie.

Pro historiografii má Řehoř zásadní význam, a to jako primární zdroj informací pro celé páté i šesté století.<sup>77</sup> Zmiňuje sice autory, kteří se zabývali Galií před ním (Sulpicius, Frigeridus), jde však o díla ztracená a víme o nich jen díky Řehořově zmínce. Proto pro nás Řehoř zůstává „*téměř jediným zdrojem informací*“<sup>78</sup> o raně středověké Galií. Kromě Historie, chronologicky koncipovaného kronikářského díla, sestávajícího z deseti knih o politických a církevních dějinách Franské říše, sepsal za svého episkopátu ještě jeden velký soubor spisů, který oslavoval svaté a zázraky.<sup>79</sup> Tento soubor sestává z následujících děl: Sedm knih zázraků (Sláva mučedníků, Zázraky svatého Juliána, Život svatého Martina o čtyřech knihách

---

<sup>69</sup> WOOD Ian, The individuality of Gregory of Tours, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): The world of Gregory of Tours. Leiden: Brill, 2002, s. 43.

<sup>70</sup> GOFFART Walter, The narrators of barbarian history (550-800), Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon, New Jersey: Princeton University Press, 1988, s. 112.

<sup>71</sup> GOFFART Walter, Foreigners in the Histories of Gregory of Tours, *Florilegium*, 4, 1982, s. 84.

<sup>73</sup> KURTH Godefroid, *Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours*, in: *Revue des questions historiques / Marquis de Beaucourt*, vol XLIV, 1888, Plon (Paris), s. 394-395.

<sup>74</sup> MONOD Gabriel, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, vol. 1, Paris, A. Franck, 1872.

<sup>76</sup> Tyto zdroje se nedochovaly, jejich existenci předpokládají Godefroid Kurth, či Gabriel Monod.

<sup>77</sup> ROSENWEIN B. H., *Inaccessible cloisters: Gregory of Tours and episcopal exemption*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): The world of Gregory of Tours. Leiden: Brill, 2002, s.181.

WALLACE-HADRILL John Michael, *The work of Gregory of Tours in the light of modern research*, *Transactions of the Royal Historical Society*, 1, 1951, s. 27-30.

NOBLE Thomas, *Gregory of Tours and the Roman church*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): The world of Gregory of Tours. Leiden: Brill, 2002, s. 145.

<sup>78</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 23.

<sup>79</sup> GOFFART W., *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, s. 85.

a Sláva zpovědníků); Životy otců,<sup>81,82</sup> *Passio sanctorum septem dormientium*, *Passio sancti Iuliani* a *Liber de miraculis beati Andreae apostoli*.<sup>83</sup> Kromě toho Řehoř sepsal také komentář k Žaltáři, knihu o pořádku církevních služeb<sup>84</sup> a *De cursu stellarum ratio*.<sup>85</sup> K dispozici máme texty všech jeho děl, kromě úplného komentáře k Žalmům,<sup>86</sup> a jejich první kritické edice začaly vznikat na francouzské a německé půdě: Ruinart (1699), Wilhelm Arndt a Bruno Krusch (1884/5), Bruno Krusch a Wilhelm Lévison – edice *MGH* (1937).

### 3.1 Struktura kroniky

Na tomto místě ve stručnosti představím strukturu Řehořovy desetisvazkové kroniky. Její první čtyři knihy podle některých historiků (nejvíce se tématu věnoval Walter Goffart)<sup>87</sup> slouží jako úvod k následujícím šesti knihám, tvořícím téměř samostatný celek. Z prostorového hlediska zaštiťují první dvě knihy Žido-křesťanskou historii ve světě do smrti merovejského krále Chlodvíka, ostatních osm knih pak zužuje zaměření téměř výlučně na historii Galie. Anglosaská historiografie Řehořovo zaměření specifikuje ještě úžeji, a to především na město Tours a jeho okolí. Nutno poznamenat, že zúžení narativu na prostor Galie je patrné již od knihy druhé: počínaje kapitolou devátou se stávají centrálními dějiny Franků a jejich králů. Historik Gabriel Monod mezi jednotlivými knihami rozlišuje poněkud jiným způsobem, a to na základě povahy jejich zaměření: jen první kniha podle něj tvoří skutečnou universální historii církve, jež trvá od stvoření světa do smrti svatého Martina, další knihy už podle něj sledují historii světskou.<sup>91</sup> Zde je však důležité upozornit, že kroniku nelze hodnotit takto kategoricky. Řehoř v knihách nepojednává čistě o světské historii, narativ o králích naopak poměrně často prokládá líčeními životů svatých a skutků biskupů. Světská historie je ale v kronice centrální a její struktura je následující: knihy se zabývají původem, životem a boji franských králů – druhá do smrti Chlodvíka, třetí do smrti Theudeberta, čtvrtá do smrti Sigiberta, kde měl podle Monoda Řehoř původně chtít kroniku ukončit, pátá a šestá pak podle historika začínají dílo nové.<sup>92</sup> Kniha pátá je vedena do kapitoly, pojednávající

---

<sup>81</sup> MGH začleňuje Životy otců do souboru knih Zázraků.

<sup>82</sup> KINCL Jaromír, *Živá díla minulosti, Řehoř z Toursu, O boji králů a údělu spravedlivých*, Praha: Odeon, 1986, X, 18, s. 588. Zde končí celkový výčet děl, provedený samotným Řehořem v závěru kroniky.

<sup>83</sup> Doplněno podle kritické edice: KRUSCH Bruno (ed.), *Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum rerum Merovingiarum, 1,2, Gregorii Episcopi Turonensis Miracula et Opera minora*, Hanover, 1885.

<sup>84</sup> Vycházím ze seznamu děl v závěru kroniky, Řehoř, X, 18, s. 588.

<sup>85</sup> Doplněno podle edice MGH: *Gregorii Turonensis Miracula et Opera minora*.

<sup>86</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 39.

<sup>87</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 118.

<sup>91</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 45-46.

<sup>92</sup> Tato otázka je podrobněji rozpracována v kapitole o stavu bádání o Řehořovi.

o znamení, předpovídajících smrt Chilperichových synů,<sup>93</sup> navzdory tradiční chronologii se zde Řehoř k předpovědi vrací až zpětně poté, co smrt králových synů popsal v kapitolách 34<sup>94</sup> a 39,<sup>95</sup> a v kapitole 50 knihy čtvrté.<sup>96</sup> Kniha šestá je vedena do smrti samotného krále Chilpericha,<sup>97</sup> kniha sedmá končí boji mezi obyvateli Tours,<sup>98</sup> resp. smrtí Gundovalda, pretendenta trůnu,<sup>99</sup> kniha osmá popisuje pokus o atentát na krále Guntrama,<sup>100</sup> kniha devátá končí popisem krveprolití v bazilice svatého Hilaria,<sup>101</sup> a kronika se pak v knize desáté zastavuje v roce 591 u křtu malého Chlothara II., kdy mu byl kmotrem burgundský král Guntram.<sup>102</sup> Řehoř se pak věnuje chronologickému výčtu tourských biskupů a jejich činům, výčtu vlastního díla, kdy nakonec žádá o zachování jeho celistvosti, a uvádí součet let od stvoření světa.<sup>103</sup>

V rozdělení chronologie mezi jednotlivé knihy se promítá značná nekonzistentnost. Knihy 1-4 pokrývají velké časové rozpětí (od stvoření světa to podle Řehořových výpočtů činí 5774 let), následujících šest knih pokrývá události pouze patnácti let a Řehoř je již píše jako přímý současník, pozorovatel a častý účastník dění.<sup>104</sup>

S chronologií v jednotlivých knihách kroniky je velmi úzce spojena i chronologie Řehořovy práce na kronice. S knihami 1-4 měl podle Waltera Goffarta začít ještě před zvolením na stolec v Toursu, podle Monoda je měl napsat až během prvních let episkopátu, poněvadž kniha 4. je dovedena ke smrti krále Sigiberta, díky němuž se na stolec dostal.<sup>105</sup> Já se přikláním spíše k Monodově variantě, a to také díky předpokládanému bohatému pramennému materiálu pro kroniku, ke kterému v úřadu pravděpodobně získal přístup (Godefroid Kurth předpokládá existenci *Annales de Tours*, aj.)<sup>106</sup>

---

<sup>93</sup> Řehoř, V, 50, s. 306.

<sup>94</sup> Smrt Chilperichových synů Chlodoberta a jeho mladšího bratra, který byl ještě novorozeně a nestačil být pokřtěn, oba zemřeli na úplavici, Tamtéž, V, 34, s. 278-280.

<sup>95</sup> Smrt Chilperichova syna Chlodovecha, byl nařčen z účasti na kouzlech, která měla zahubit syny jeho macechy královny Fredegundy, uvězněn a ve vězení zahynul ranou nožem. Poslové králi Chilperichovi oznámili, že se probodl vlastní rukou. Tamtéž, V, 39, s. 285-287.

<sup>96</sup> Smrt Chilperichova syna Theudeberta, který zemřel v boji se Sigibertovým vojskem, vedeným vévodou Godegisilem a Guntramem Bosonem. Tamtéž, IV, 50, s. 227-228.

<sup>97</sup> Tamtéž, VI, 54, s. 363-365.

<sup>98</sup> Tamtéž, VII, 47, s. 413-415.

<sup>99</sup> Tamtéž, VII, 37, s. 408.

<sup>100</sup> Tamtéž, VIII, 44, s. 461.

<sup>101</sup> Tamtéž, IX, 41, 42, 43, s. 519-526.

<sup>102</sup> Tamtéž, X, 28, s. 573-575.

<sup>103</sup> Tamtéž, X, 31, s. 580-590.

<sup>104</sup> GOFFART W., *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, s. 85.

<sup>105</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 45.

<sup>106</sup> KURTH Godefroid, *Les sources de l'histoire de Clovis*, s. 394-395.

Pokud jde o rozdělení kroniky, čelíme něčemu, co Pascal Bourgain a Martin Heinzelmann označili jako „*kalvárii řehořovské tradice*“.<sup>107</sup> Jednak zde byla teze francouzské historiografie, vycházející z kompoziční stránky kroniky, podle které Řehoř původně zamýšlel kroniku ukončit knihou čtvrtou, tuto myšlenku prosazuje především Gabriel Monod, či Luce Pietri, a jednak existuje teze o rozdělení kroniky, která vychází z její distribuce a dochování, a která hovoří o autentickém rukopisu o šesti knihách a zbývajících čtyři knihy pak měly být dílem dodatků.

Pokud jde o kompoziční stránku, historikové Luce Pietri a Gabriel Monod zastávají názor, že Řehoř sepsal první čtyři knihy kroniky během prvních let episkopátu (dokončeny mohly být kolem roku 575) s tím, že snad zpočátku uvažoval o ukončení díla knihou čtvrtou, tudíž smrtí krále Sigiberta. Poté totiž následuje chronologická rekapitulace knih 1-4 a výčet let, uplynulých od stvoření světa, což nápadně připomíná rekapitulaci na konci knihy 10, a následně je v knize páté zahrnut prolog, který podle historičky Pietri naznačuje rozhodnutí Řehoře vrátit se k práci na kronice (u knihy čtvrté předmluva není a to, že se náhle objevuje v knize páté, podle historičky není bez významu). Předmluvy u Řehoře nacházíme pro knihy 1, 2, 3 a 5.<sup>108</sup> Myslím si, že zrovna Sigibertův skon mohl mít pro Řehoře zásadní význam, neboť je pravděpodobné, že Řehoř měl ke králi blízký vztah. Sám o jakýchkoli osobních vazbách na krále, včetně otázky svého zvolení biskupem, mlčí, jeho blízkost ke králi je proto domněnkou, vyvozenou z pozitivního obrazu krále v kronice a z Řehořovy předpokládané vděčnosti za prosazení na biskupský stolec. Je také možné, že se Řehoř rozhodl pokračovat ve psaní pod vlivem událostí, ke kterým po smrti krále Sigiberta došlo, což by mohlo najít podporu v emotivním plamenném prologu ke knize páté, vyčítajícím králům jejich války. Mohl začít znovu pracovat na díle tam, kde zamýšlel skončit, a výsledkem pak byl jeho definitivní text o deseti knihách. Nicméně proti těmto argumentům hovoří několik aspektů: jednak by ukončení kroniky knihou čtvrtou ponechalo Řehořův záměr, obrátit se k „*našim*

---

<sup>107</sup> BOURGAIN Pascale, HEINZELMANN Martin, *L'œuvre de Grégoire de Tours : la diffusion des manuscrits*. in: Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours: Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997, s. 277.

<sup>108</sup> Předmluvy obsahují:

V knize 1: Řehořovo vyznání víry, Řehoř uvádí zaměření kroniky („*Maje v úmyslu psát o bojích králů s nepřátelskými národy, mučedníků s pohany a církve s kacíři...*“)

V knize 2: vysvětluje prolínání zázraků světců a válek a pohrom králů a národů ve svém narativu,

V knize 3: vyobrazuje kontrast mezi křesťany, vyznávajícími svatou Trojici, a kacířů (Ariánů) (srovnává krále Chlodvíka a Alaricha)

V knize 5: lamentace nad nesvorností a válkami králů, obrací se ke konkrétním králům, už nejde o obecný úvod, srovnává je s jejich předky (před. Chlodvíkem).

*časum*“<sup>109</sup> ne zcela naplněný, neboť by Řehoř opustil psaní kroniky předčasně; a jednak Řehoř sám na konci knihy čtvrté vyjadřuje úmysl v kronice pokračovat: „...*O čemž, dá-li Bůh, budeme vypravovat v dalších knihách.*“<sup>110</sup> Umístění shrnujícího součtu počtu let od tvoření světa, podobného tomu na konci knihy desáté, by pak podle mého názoru nemuselo znamenat závěr, ale vyjádření určitého předělu mezi časy minulými a současnými. Desetisvazkovou kroniku by tak Řehoř pomyslně rozdělil do dvoudílného (ale kompaktního) díla, z nichž první část (knihy 1-4) se zabývá událostmi o vzdálené minulosti a kniha čtvrtá tvoří pomyslný předěl, neboť končí smrtí Řehořova současníka krále Sigiberta, a druhá část (knihy 5-10) se pak zabývá událostmi Řehořovi současnými. Pro tento argument by mohl hovořit i fakt, že Řehoř o své vlastní účasti na událostech hovoří až od knihy páté a dále, čímž se vyhnul vyjádření vztahu mezi sebou a králem Sigibertem, ačkoliv je poměrně pravděpodobné, že měl ke králi blízký vztah. Mohlo jít o záměrné vytvoření odstupů od krále umístěním jeho vlády do narativu o minulosti. Řehoř mohl mít potřebu se od krále Sigiberta distancovat, pravděpodobně z důvodu, že byl dosazen na biskupský stolec z jeho královské vůle, tj. nikoliv kanonickou volbou.

Pokud jde o otázku distribuce a dochování kroniky, neodpovídaly Řehořově požadavku, „*ať ve vašich rukou zůstanou všechny nedotčené a neporušené v té podobě, v jaké jsem je zanechal já.*“<sup>111</sup> S celistvým dochovaným rukopisem, který obsahuje kompletně všech 10 knih kroniky, se setkáváme až na konci 11. století v Monte Cassinu (skupina A, plný text začal cirkulovat zhruba v osmém století, jeho dochování před verzí z Monte Cassina je fragmentární.<sup>112</sup>) a předcházely mu rukopisy neúplné.<sup>113</sup> Historiografie se ve vztahu k šíření Řehořova díla zabývala především otázkou existence původního autografu a jeho šíře, tj. prvotního rukopisu, ze kterého vycházely všechny, resp. většina dalších rukopisných skupin. Existenci (nedochovaného) původního díla, ze kterého vycházely rukopisy pozdější, historik Max Bonnet považoval za nezpochybnitelnou, na druhou stranu ale upozornil na to, že dílo nemůžeme pokládat za vzešlé přímo z Řehořových rukou. Domnívá se, že šlo spíše o první kopii kroniky,<sup>114</sup> pocházející bezprostředně z 6., nejpozději z první poloviny 7. století. Ještě před polovinou 7. století z ní vzešly první rukopisy, mezi nimi i nekompletní kopie, označované jako skupina B, které obsahovaly jen prvních šest knih a vynechaly řadu

---

<sup>109</sup> Řehoř, III, prolog.

<sup>110</sup> Tamtéž, IV., 49, s. 227.

<sup>111</sup> Tamtéž, X, 31, s. 589.

<sup>112</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 121.

<sup>113</sup> Tamtéž.

<sup>114</sup> BONNET M., *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris: Librairie Hachette, 1890, s. 15.

kapitol.<sup>115</sup> To vedlo historiky k tezi o existenci dvou redakcí, či verzí kronik, kdy první verze obsahovala knihy 1-6 bez 68 kapitol a druhá verze knihy 7-10 s chybějícími 68 kapitolami,<sup>116</sup> (skupina B by kopírovala pouze první verzi, skupina A i druhou), respektive k názoru, že pouze ta krátká šesti-knihová kronika je autentickým dílem Řehoře a zbylé 4 knihy vznikly dodatky, vytvořenými při opisech díla. Pro tezi o dvou vrstvách ve složení kroniky s předpokladem, že dílo bylo nejprve dokončeno v nedokonalé podobě, a že Řehoř sám kroniku, po roce 584, definitivně doplnil o čtyři poslední knihy, se vyslovila především francouzská historiografie 19. století, která se v rámci této problematiky zaměřila na chronologii kompozice.<sup>117</sup> M. Lécoy a M. Bonnet zdůraznili přerušení na konci knihy 6., kdy kniha 7. začíná vyjádřením přání dokončit řadu předcházejících knih.<sup>118</sup>

Jako protiargument vůči tomuto přístupu stojí přístup anglosaské historiografie, která prosazuje autentičnost desetisvazkové kroniky např. tezí, že první úplný text kroniky, který se nám celistvý dochoval až z přelomu 11. a 12. století v Monte Cassinu (skupina A), vycházel z totožného rukopisu jako skupina B, tento rukopis tudíž musel být kompletní a skupina B vznikla jeho zkrácením.<sup>119</sup> S tím souhlasí např. Thierry Ruinart, kritický editor Řehořova díla, který navíc dodává, že kratší verze musela být dynamickou součástí té delší, neboť je plná odkazů k pasážím, jež jsou obsaženy pouze v delší verzi textu. Dalším argumentem pro autentičnost kroniky je žádost kronikáře na konci desáté knihy, aby dílo zůstalo jednotné. Walter Goffart navrhuje, že kratší verze mohla vycházet z hrubého konceptu pro kroniku.<sup>120</sup> V otázce dvou verzí textu se kloním k myšlence, že Řehoř opravdu zamýšlel kroniku sepsat jako jednotné desetisvazkové dílo a že zkrácená verze vznikla až (chybným) opisem, ať už šlo o reprodukování jen části původního textu, nebo o reprodukování Řehořova konceptu.

S kompozicí kroniky úzce souvisí také nesrovnalost v otázce jejího konce. Řehoř zastavuje vyprávění u roku 591 a již nezaznamenává smrt krále Guntrama z roku 593, přestože v té době podle Goffarta ještě kronika nebyla dokončená a Řehoř událost zahrnout mohl (zaznamenal ji ale, upozorňuje historik, v Zázracích svatého Martina). Toto vyhnutí se smrti krále Guntrama Goffart nepovažuje za náhodné a navrhuje tezi, že se jím chtěl Řehoř

---

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 15-17.

<sup>116</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 120.

<sup>117</sup> PIETRI Luce, L. *La succession des premiers évêques tourangeaux: essai sur la chronologie de Grégoire de Tours*, *Mélanges de l'école française de Rome*, 94, 2, 1982, 557-558.

<sup>118</sup> LECOY Albert de La Marche, *De l'autorité de Grégoire de Tours: étude critique sur le texte de l'Histoire des Francs*, Paris, Durand, 1861, s. 20.

<sup>119</sup> BOURGAIN P., HEINZELMANN M., *L'œuvre de Grégoire de Tours*, s. 278.

<sup>120</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 122.

vyhnout naznačení konce epochy královny dobré vlády. Řehořův narativ tak získává zásadní tržlinu. Kronika sledovala košatou strukturu: složité úvody, juxtapozice, atd., a je dle mého názoru nepravděpodobné, že by Řehoř, natolik sofistikovaný autor, mohl vůbec chtít ponechat kroniku zakončenou Chlotarovým křtem i po Guntramově smrti, pokud by měl možnost dát kronice koherentnější narativ. Knihy jsou totiž vždy uzavřeny stejným tématem – smrtí. V naprosté většině některého z králů<sup>121</sup>. Jen kniha první je uzavřena smrtí svatého Martina, sedmá povstáním v Tours (resp. smrtí Gundovalda), kniha devátá popisem krveprolití v bazilice svatého Hilaria a kniha desátá již zmiňovaným křtem. Tyto odchylky jsou ale stále vytvořeny v jednotném schématu, tj. knihy jsou uzavřeny smrtí, či událostí, v níž se ke smrti schyluje. Závěr knihy desáté se od těchto událostí liší natolik diametrálním způsobem, (jde v podstatě o duchovní znovuzrození) že mi připadá téměř nemožné, že by Řehoř učinil v jinak koherentní kompozici výjimku, a že by se nechopil příležitosti kroniku doplnit o Guntramovu smrt. Francouzská historiografie – např. Monod,<sup>122</sup> Lecoy<sup>123</sup> – navrhuje tezi, že Řehoř pracoval na předělavce. To, že tento text nemáme k dispozici, historiografie vysvětluje tím, že pokud se změny nenacházejí přímo v něm, pak musel být přepsán jako nový dokument<sup>124</sup> – a tento přepis se mohl ztratit, nebo jej Řehoř nemusel stihnout dokončit, umírá totiž záhy po Guntramovi roku 594.<sup>125</sup> Otázku Řehořova závěru, žádajícího, aby dílo zůstalo kompaktní, tudíž naznačujícího, že Řehoř knihu 10 opravdu plánoval ukončit křtem Chlothara II., historik Gabriel Monod řeší předpokladem, že závěr napsal ještě před královou smrtí a že na předělavce začal pracovat až poté.<sup>126</sup> Na druhou ale musíme připustit jako jednu z možností, že se Řehoř skutečně snažil zakončit kroniku způsobem, který by poskytoval nadějný výhled do budoucna tak, jak naznačuje Walter Goffart.

## 3.2 Charakter kroniky

Charakter Řehořovy kroniky je podle Wallace-Hadrilla velmi blízký augustiniánské křesťanské apologetice, a tato Augustinova koncepce měla na Řehoře působit prostřednictvím Augustinova žáka Orosia.<sup>180</sup> Řehoř se podle Hadrilla staví do pozice křesťanského moralisty,

<sup>121</sup> kniha pátá končí předpovědí smrti synů Chilpericha, (je již popsána na jiném místě knihy 5), kniha osmá končí pokusem o atentát na krále Guntrama.

<sup>122</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 48.

<sup>123</sup> LECOY A., *De l'autorité de Grégoire de Tours*, s. 21.

<sup>124</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 119.

<sup>125</sup> LECOY A., *De l'autorité de Grégoire de Tours*, s. 21-22.

<sup>126</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 49.

<sup>180</sup> WALLACE-HADRILL J. M., *The work of Gregory of Tours in the light of modern research*, s. 32-

učitele a obránce katolických komunit Galie, které pro něj stály v bezprostředním ohrožení ariánstvím (podobně jako Augustin, který napsal spis *O obci Boží* v reakci na vizigótskou agresi).<sup>182</sup> Za moralistu Řehoře považují, na mnoha místech v kronice přímo, či nepřímo káže a poučuje, současně lze v jeho díle prokázat vliv augustiniánského myšlení, na druhou stranu je sporné, nakolik se mohl cítit ariánstvím skutečně ohrožen, neboť pozice katolických králů ve Franské říši byla dostatečně silná na to, aby se případným vpádům ubránila. Pokud Řehoř v kronice brojí proti ariánství, má jeho kázání výbojný charakter a nic nenaznačuje tomu, že by herezi vnímal jako hrozbu Franské říši. Nicméně obdobný názor jako historik Wallace-Hadrill zastává řada dalších historiků, jak francouzské, tak anglosaské provenience, mezi nimi Gabriel Monod,<sup>183</sup> Max Bonnet<sup>184</sup>, či Walter Goffart.<sup>185</sup> Podle Goffarta Řehoř psal z naléhavé povinnosti, „*pod vlivem znepokojení, ne z nečinné zvědavosti.*“<sup>186</sup> Na druhou stranu ale historik vzápětí upozorňuje, že Řehořově době scházela katastrofa, jež by byla spouštěčem jeho kronikářské aktivity, tj. scházela mu motivace psát kroniku na základě urgentní krize.<sup>187</sup> V tomto smyslu by mohl být ústředním motivem nadcházející konec světa, neboť Řehoř sám píše, že chce spočítat dobu od Stvoření pro ty, kteří z něj mají strach. Na druhou stranu se k tématu v kronice vrací jen sporadicky, na konci knihy 4. a 10., a to v neutrálním duchu, svůj úmysl propočítat léta navíc nevyzdvihuje jako prvotní impuls k sepsání kroniky, naopak jej připojuje mimoděk: „*Pro ty, kteří mají strach, že se přibližuje konec světa, chtěl jsem také podle kronik a dějin propočítat všechna minulá léta, aby se jasně ukázalo, kolik že let od počátku světa uplynulo.*“<sup>189</sup> Navíc by se dalo říci, že sám sebe od těch, kteří se konce světa bojí, distancuje, na druhou stranu Řehoř na svou osobu v kronice odkazuje jen zřídka a je tak otázkou, nakolik se od tohoto postoje distancoval a nakolik šlo o pokus postavit se do odosobněné role, strachu z konce světa navzdory. Podle neutrality a zřídkovosti jeho zmínek ale nakonec usuzují, že o klíčový moment z Řehořova pohledu nešlo.

Jako další aspekt Řehořovy urgentní motivace k tvorbě je uváděna jeho výjimečnost jako kronikáře v kontextu doby a prostředí. Podle Waltera Goffarta prolomil mlčení více než

---

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 34.,

GOFFART W., *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, s. 94.,

GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 168.

<sup>183</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 45,

<sup>184</sup> BONNET M., *Le latin de Grégoire de Tours*, s. 17.

<sup>185</sup> GOFFART W., *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, s. 85.

<sup>186</sup> Tamtéž.

<sup>187</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 171.

<sup>189</sup> Řehoř, I, prolog, s. 40.



sto padesáti let, které byly „chudými lety“<sup>190</sup> historického psaní, a je „prvním historikem od doby Orosia, který oživil úplně opuštěný rozměr historického žánru“.<sup>191</sup> Wallace-Hadrill v souladu s touto tezí uvádí, že „Řehoř píše s naléhavou vážností; v Galii není nikdo, kromě něj, kdo mohl vylicít a vysvětlit, co se dělo.“<sup>192</sup> Mezi muži své doby (úroveň vzdělání byla na konci 6. století upadlá) byl Řehoř skutečně vzdělanostně výjimečný, to zdůrazňují např. Jean J. Ampère a Gabriel Monod. Mimo klasické církevní vzdělání a to, že byl Řehoř motivován k důkladnému studiu církevní literatury<sup>193</sup>, znal i klasická díla – Cicerona alespoň podle jména, Plinia, Sallustia, miloval poezii (sám vyzval k přebásnění svého díla)<sup>194</sup>, uměl číst řecky a zval si překladatele.<sup>195</sup> Historik Ampère nicméně zdůrazňuje, že Řehoř o antiku neměl zájem zásadní a že své texty postavil na křesťanském základě, čerpaje především z Bible, spisů Eusebia z Kaisareie, Orosia, Sulpicia Severa, aj.; Řehoř se tak podle historika definitivně odtrhává od antické tradice a upřímně se staví na půdu křesťanství mimo vliv pohanské rétoriky.<sup>196</sup>

Jak bylo na Řehořovu kroniku pohlíženo, lze ilustrovat na otázce jejího názvu. Pro dílo, nazvané původně *Historiarum libri decem*, tj. „*Dějiny v deseti knihách*“, se vžil dnes poměrně obvyklý název „*Dějiny Franků*“ v různých obměnách („*Franská kronika*“, či „*Církevní dějiny Franků*“). Název *Historia Francorum* se podle Waltera Goffarta poprvé objevuje až v rukopisech pozdního karolinského data, díky čemuž byla kronika zpočátku považována za klasickou národní kroniku (tento názor zastává především Jean Verdon). Podle Monoda k této záměně došlo skrze imitaci Bedovy kroniky *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.<sup>199</sup> Taková kronika by se musela soustředit výlučně na franský kmenový svaz a začínat výkladem o jeho původu. Řehoř uvádí výčet informací o Francích, které se mu dochovaly u jiných autorů (u Sulpicia, Orosia, Frigerida, vesměs jde o popis několika bitev na území Germánie a o úvahy nad prvními kmenovými vládci), a zaznamenává ústní tradici, podle které Frankové přišli z Pannonie přes Rýn do Durynska, kde „*podle žup a obcí dosadili nad sebou vlasaté krále*“<sup>200</sup>, je ovšem otázkou, nakolik lze tento výklad považovat za výklad původu Franků. Historikové jako Goffart, Monod a Bonnet, zdůrazňují, že Merovejci vládli

<sup>190</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 117.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>192</sup> WALLACE-HADRILL J.M., *The work of Gregory of Tours in the light of modern research*, s. 33.

<sup>193</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 109.

<sup>194</sup> Řehoř, X, 31, s. 589.

<sup>195</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 113.

<sup>196</sup> AMPÈRE Jean J., *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, (3, 2), Paříž: Didier, 1870, s. 268.

<sup>199</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s. 55.

<sup>200</sup> Řehoř, II, 9, s. 97.

říši s pestrou společenskou strukturou a že sám Řehoř pocházel z galořímské rodiny, a proto podle nich neměl zájem na tom psát historii Franků jako etnika a proto v jeho narativu centrální nejsou. A to i přesto, že je zúžen na oblast Galie. V tomto případě argumentují tím, že kronika není etnicky homogenní a že v ní jsou zastoupeni jak Frankové, tak Galořímané, Burgundové, Gótové a Bretonci.<sup>201</sup> Zvláště Walter Goffart odmítá, že by Řehoř postavil do středu vyprávění jakoukoli etnickou skupinu, a v tomto smyslu jej nepovažuje za typického raně středověkého kronikáře. Kathleen Mitchel proti těmto tvrzením staví tezi o tom, že Řehoř skrze manipulaci s historií a teologií vytvořil mikrokosmos křesťanského světa právě z Galie.<sup>202</sup>

Řehořova kronika je především kronikou franského královského rodu, jejíž vyprávění je prokládáno životy biskupů a svatých. Jakkoliv různorodá byla etnická struktura Franské říše, sjednocovala ji vláda franských panovníků, jejichž popis je v kronice centrální. Proto nelze odmítat tezi, že Řehoř psal historii Franků, tak striktně.

Jednotný názor nepanuje ani v hodnocení Řehořova přístupu k událostem. Pro historiky britské a americké provenience byl Řehoř „přemýšlivý historik, uvědomělý tvůrce, který používal literární efekty a svědomitě interpretoval události,“<sup>210</sup> jehož dílo je na svou dobu sofistikovanější, než bychom mohli očekávat.<sup>211</sup> Walter Goffart hodnotí Řehořovu kroniku jako „nejambicióznější a obdivuhodnou práci latinské historiografie mezi Orosiem (417) a Bedou (730).“<sup>212</sup> Anglosaská historiografie tímto přístupem rozporuje starší názor historiografie francouzské, podle které je Řehoř takřka jednomyslně hodnocen jako přímý zapisovatel nezkresleného světa tak, jak jej viděl a slyšel. Podle tohoto obrazu „naivního Řehoře“<sup>213</sup>, byl kronikář „zrcadlem své vlastní barbarské epochy.“<sup>214</sup> Mezi historiky, prosazující tuto tezi, se řadí například Gabriel Monod, J. J. Ampère, či Max Bonnet. Jean Jacques Ampère označil Řehoře za „naivního“<sup>215</sup>, protože „naivně“ prezentoval věrný obraz okolního světa bez úprav. Svá tvrzení podle něj Řehoř nepřezkoumává a nepodrobuje

---

<sup>201</sup> BONNET M., *Le latin de Grégoire de Tours*, s.6.

GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s.153.

<sup>202</sup> MITCHELL Kathleen, *Marking the bounds: the distant past in Gregory's history*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 300-301.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 116, 117, 119.

<sup>212</sup> GOFFART W., *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, s. 85.

<sup>213</sup> AMPÈRE J.J., *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, s. 106.

<sup>214</sup> Tamtéž.

<sup>215</sup> Tamtéž.

kritice.<sup>216</sup> „*Je to téměř pasivní narativ, bez úmyslu sladit fakta, bez uměleckých zásahů, bez plánu...*“<sup>217</sup> Max Bonnet rovněž odmítá Řehořovu spisovatelskou invenci, nahlíží na něj ale v o poznání kritičtějším světle. Vyčítá mu zmatenost, neschopnost pravidelného uspořádání<sup>218</sup> a narušení událostí „*dětinskými představami jeho doby o jejich prozřetelném směřování v zájmu církve.*“<sup>219</sup> Jediné, v čem uznává Řehořovy zásluhy, je fakt, že v kronice přináší pestrý obraz doby.<sup>220</sup> Existenci negativního „*otisku*“ Řehořova biskupského charakteru zdůrazňuje také Gabriel Monod, podle kterého je biskupským charakterem kronikáře jeho hodnota jako historika podstatně snížena vlivem jeho tendenčnosti. Řehoř má mít sklon přidávat ke skutečným událostem nadpřirozenou složku<sup>221</sup> a ovlivňovat jí narativ. Monod připouští schopnost Řehoře porovnávat a hodnotit jednotlivé údaje z různých zdrojů a volit nejpravděpodobnější tvrzení, avšak vzhledem k tomu, že se jedná o izolované prameny z různých dob, kritika materiálu podle historika stále pokulhává. Monod na jednu stranu Řehořovi přiznává schopnost si narativ přizpůsobit, na druhou stranu tuto myšlenku vzápětí odmítá, protože Řehořova „*upřímnost a zbožnost jej činí neschopného záměrně přehánět, či vědomě pozměňovat pravdu. ... Řehoř nemá potřebné dovednosti k tomu, aby mohl transformovat historii...*“.<sup>222</sup> Proto francouzská historiografie míní, že můžeme bez obav důvěřovat veškerému svědectví o událostech, kterých byl Řehoř součástí.<sup>223</sup>

Řehoř měl barvitý styl, vytvářel juxta pozice, byl schopen selektovat a filtrovat, co je a není relevantní pro kroniku, a dokázal zpracovat celou šíři různorodých pramenných materiálů od analistických záznamů po národní písně a zasadit je do koherentního plynulého narativu, což podle mého názoru svědčí o tom, že Řehoř byl jako kronikář na vysoké úrovni. K jeho dílu je (i proto) při hledání historické reality nutno přistupovat kriticky. Rozhodně tak nesouhlasím s francouzským názorem, že jde o „*upřímnou*“ kroniku, jejímuž svědectví lze absolutně důvěřovat. Řehořovo ovlivňování je patrné především v jeho selektivnosti. Řehoř není podle Waltera Goffarta úplně přesný: události nebývají pořádně datovány, aktéři bývají izolováni od minulosti, rodiny, přátel, atd., a tedy i od širšího kontextu. Sám Řehoř je z velké míry oddělen od kontextu<sup>226</sup>, a to svým mlčením o rodinných vazbách, které musejí být

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 282-283.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 283.

<sup>218</sup> BONNET M., *Le latin de Grégoire de Tours*, s. 19.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 6-7.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>221</sup> MONOD G., *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, s.119-121.

<sup>222</sup> Tamtéž, s.121.

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>226</sup> GOFFART W., *The narrators of barbarian history*, s. 160-161.

rekonstruovány spíše z jeho hagiografické než historické práce.<sup>227</sup> V kronice je zmiňuje jen neurčitě. Ian Wood toto mlčení považuje za diskrétní taktické ticho, jež ústí v záměrný (falešný) obraz Řehoře jako kronikáře, odosobněného od narativu. Wood upozorňuje, že: „*Na místě nestranného pozorovatele bychom měli vidět spíše muže hluboce zapojeného do většiny událostí*“<sup>231</sup> Na druhou stranu si Wood sám uvědomuje zásadní námitku proti obrazu Řehoře jako muže, který by manipuloval kult a historii pro vlastní slávu. A tou je právě jeho skoupost na slovo, která může být vnímána i opačně, tj. jako zcela upřímná snaha neovlivnit narativ vlastními postoji.

### 3.3 Politické vlivy na Řehořův narativ

Řehoř, ačkoliv se sám stylizuje jako odosobněný nestranný pozorovatel, v žádném případě nestál mimo politické dění, rovněž ani biskupské město Tours nestálo stranou, a na Řehořovo kronikářské dílo tak byl nutně vyvíjen politický tlak, který je potřeba brát v úvahu při hodnocení díla. Z Řehořových současníků vládu nad Tours drželi všichni synové Chlotara I., s výjimkou Chariberta I., který byl za Řehořova držení episkopátu již mrtev. Řehoř sám v kronice vyjmenovává posloupnost jednotlivých králů, když se snaží dokázat výběřím daní, že v Tours z úcty ke svatému Martinovi nikdy nebyly vybírány poplatky: „*Po smrti krále Chlothachara (I.) složil náš lid přísahu věrnosti králi Charibertovi, ... po jeho smrti měl toto město v moci král Sigibert, ... a nic nevymáhal ani Childebert (II.), který po otcově smrti vládne teď čtrnáctým rokem.*“<sup>266</sup> Řehoř hovořil o legitimní držbě města a pominul epizody, kdy se města zmocnili králové Chilperich a Guntram.

Král Chilperich se po smrti krále Chlothara I. pokusil zmocnit vlády nad celou říší, a když si po jeho vyhnání z Paříže všichni bratři rozdělili království rovným dílem<sup>267</sup>, znovu několikrát usiloval o říši, a to o část, jež připadla Sigibertovi. „*Když totiž po smrti Chariberta obsadil Chilperich města Tours a Poitiers, jež podle smlouvy připadala do části krále Sigiberta, spojil se král (Sigibert) se svým bratrem Gunthramnem a vybrali si Mummola, aby ta města dobyl zpátky pro jejich právoplatného vládce.*“<sup>268</sup> Mummolus pak od tourského lidu vymohl přísahu věrnosti králi Sigibertovi. Když pak mezi Guntramem a Sigibertem vypukl spor, poslal Chilperich svého staršího syna Theudeberta, „*aby dobyl Sigibertova města, tedy Tours, Poitiers a ostatní města z této strany Loiry ležící... Theudebert...valnou*

<sup>227</sup> výzkum v této věci provedl právě Ian Wood: *The individuality of Gregory of Tours*.

<sup>231</sup> WOOD I., *The individuality of Gregory of Tours*, s. 46.

<sup>266</sup> Řehoř, IX, 30, s. 500-501.

<sup>267</sup> Tamtéž, IV, 22, s. 194.

<sup>268</sup> Tamtéž, IV, 45, s. 221.

část tourského území vyplenil požáry, a kdyby se nebyli Tourští včas podrobili, byl by zničil kraj celý.<sup>269</sup> Chilperich pak, když hrozila válka mezi ním a Sigibertem, požádal o mír a města vrátil.<sup>270</sup> Po Sigibertově smrti<sup>271</sup> zjal jeho manželku královnu Brunhildu, poslal ji do vyhnanství a zmocnil se pokladu,<sup>272</sup> ovládl Soissons,<sup>273</sup> vyslal k Toursu Roccolena, aby vymohl vydání Guntramna Bosona, a později proti Toursu poslal i svého syna Chlodovecha a vévodu Desideria. Ti byli nakonec při tažení poraženi vévodou Mummoem, patriciem krále Guntrama.<sup>274</sup> Řehoř okolnosti kolem Chilperichovy mocenské převahy v Tours souhrnně popisuje v souvislosti s vylíčením původu Leudasta, tourského hraběte: „po smrti Charibertově,... tourská obec připadla do údelu Sigibertova,... Potom však král Chilperich pomocí svého syna Theudeberta město Tours dobyl. Tehdy jsem již žil v Toursu já a Leudast mi byl Theudebertem naléhavě doporučen...přísahal...že mi ve všem zachová věrnost... Bál se totiž, jak se později opravdu stalo, aby město Tours nebylo znovu připojeno k panství krále Sigiberta ... Sigibert zemřel a vlády se opět ujal Chilperich...“<sup>275</sup>

Pokud jde o nároky Sigibertova syna Childeberta II., ty oscilovaly v rámci spojenectví mezi králem Guntramem a Chilperichem. Král Guntram Childeberta přijal za svého,<sup>276</sup> ten smlouvu s ním později zavrhl a spojil se s králem Chilperichem,<sup>277</sup> který jej rovněž přijal za syna.<sup>278</sup> Po sporu o Marseilles<sup>279</sup> byla smlouva o přátelství mezi Childebertem II. a Guntramem zrušena,<sup>280</sup> Chilperich poté zabral některá města, patřící Guntramovi<sup>281</sup> a potvrdil s Childebertem vzájemné spojenectví.<sup>282</sup> Guntram pak s Childebertem uzavřel znovu mír a Chilperich se musel ukrýt za hradbami města Cambrai, aby mu bratr se synovcem nesebrali města, kterých se zmocnil násilím.<sup>283</sup> Po Chilperichově smrti<sup>284</sup> královna vdova

---

<sup>269</sup> Tamtéž, IV, 47, s. 224.

<sup>270</sup> Tamtéž, IV, 49, s. 226.

<sup>271</sup> Tamtéž, IV, 51, s. 228.

<sup>272</sup> Tamtéž, V, 1, s. 232.

<sup>273</sup> Tamtéž, V, 3, s. 234.

<sup>274</sup> Tamtéž, V, 13, s. 246.

<sup>275</sup> Tamtéž, V, 48, s. 298.

<sup>276</sup> „Postihl mne trest za mé hříchy, takže jsem zůstal bez dětí. A proto žádám, aby tento můj synovec byl mým synem!“Potom jej posadil na svůj trůn a předal mu celou říši řka: „... A budu-li mít ještě syny, budu tě nicméně považovat za jednoho z nich...“ Tamtéž, V, 17, s. 254.

<sup>277</sup> Tamtéž, VI, 1, s. 307.

<sup>278</sup> „Protože mé hříchy vzrostly, nezůstal mně žádný ze synů a nemám teď jiného dědice než syna svého bratra Sigiberta, krále Childeberta (II.). On proto bude dědicem všeho, čeho mohu ještě nabýt. Dokud však budu živ, nechť je mi dopřáno držet všechno bez starosti či svárů.“ Tamtéž, VI, 3, s. 308.

<sup>279</sup> Childebert žádal vrátit polovinu města, kterou mu přenechal po smrti otce, Guntram ale odmítl a uzavřel všechny cesty, Childebert vyslal vévodu Gundulfa, aby město podrobil jeho pravomoci.

<sup>280</sup> Tamtéž, VI, 11, s. 324.

<sup>281</sup> Tamtéž, VI, 12, s. 325.

<sup>282</sup> Tamtéž, VI, 31, s. 341.

<sup>283</sup> Tamtéž, VI, 41, s. 357-358.

Fredegunda vyhledala s poklady ochranu v Paříži a poslala posly za králem Guntramem: „*Nechť přijde můj pán a ujme se království svého bratra! Mám malého synka, kterého toužím položit do jeho náruče.*“<sup>285</sup> K Paříži tehdy přitáhl i král Childebert II. a žádal zachovávat původní dohody. Guntram odmítl<sup>286</sup> a „*podle práva a zákona*“<sup>287</sup> vyslovil nárok na celou Franskou říši.<sup>288</sup> Potom podrobil své pravomoci města, která kdysi z Charibertovy říše dostal Sigibert. Lidé z Toursu a z Poitiers podle Řehoře řekli, „*že je lépe se načas podrobit králi Guntramovi než všechno nechat zpusťožit ohněm a mečem*“<sup>289</sup> „*neboť Gunthramn je teď otcem dvou synů, totiž syna krále Sigiberta a syna krále Chilpericha, které si osvojil. A tak, že má v rukou nejvyšší moc v království, jako ji kdysi měl jeho otec, král Chlothachar (I).*“<sup>290</sup> Guntram se pak s Childebertem opět smířil: vložil mu do rukou oštěp na znamení, že mu předal celé království. „*jdí a všechna města, jak má, tak svá vlastní, podrob panství svého práva! Neboť z mého rodu – jak naše hříchy tomu chtěly – nezůstal nikdo než ty, který jsi synem mého bratra.*“<sup>291</sup> „*Tehdy také vrátil král Gunthramn Childebertovi všechno, co patřilo jeho otci Sigibertovi, ...*“<sup>292</sup> Do Řehořovy smrti pak nad Tours vládl Childebert II.

Předcházející odstavce otevírají téma vztahu mezi politickou situací a Řehořovým podáním událostí. Historiografie zkoumala střídání vlivu králů v městě Tours a změny Řehořových vztahů vůči nim a jak ovlivnily jeho narativ. Ve městě se za jeho episkopátu vystřídali u moci všichni žijící synové krále Chlotara I. a se všemi Řehoř v kronice popisuje nějakou formu interakce (s výjimkou narativu o králi Sigibertovi, ačkoliv lze blízký vztah mezi austrasijským králem a tourským biskupem předpokládat).

Řehořův přístup ke konkrétním králům se v kronice liší a historiografie hledá politický tlak, jenž na Řehoře z různých stran působil. Změny tónu byly zkoumány především v popisech králů Chilpericha a Guntrama (především propast mezi pozitivním obrazem Chilpericha v narativu kroniky knihy čtvrté a „*Neronem a Herodem dnešních časů*“ knihy

---

<sup>284</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 363-365.

<sup>285</sup> Tamtéž, VII, 5, s. 372.

<sup>286</sup> Tamtéž, VII, 4, s. 372-373. „*vždyť jste zradili všechno, k čemu jste se zavázali, a s králem Chilperichem jste uzavřeli novou písemnou smlouvu, že Childebert se s ním rozdělí o má města, až já budu vyhnán z říše!*“

<sup>287</sup> Tamtéž.

<sup>288</sup> Tamtéž. „*Podívejte se na dohody, které jsme spolu uzavřeli: kdo by bez souhlasu bratra vstoupil do Paříže, ať ztratí svůj podíl...potom vstoupil do města můj bratr Sigibert a po soudu božím zahynul a ztratil svou část. Stejně tak jednal i Chilperich. Tím porušením přišli oba o své podíly. A protože posle soudu božího a kleteb v úmluvách obsažených bídně zahynuli, podrobím podle práva a zákona celou říši Charibertovu s jejími poklady své moci a nevydám z ní nikomu nic, leda z vlastního rozhodnutí.*“

<sup>289</sup> Tamtéž, VII, 12, s. 377.

<sup>290</sup> Tamtéž, VII, 13, s. 378.

<sup>291</sup> Tamtéž, VII, 33, s. 400.

<sup>292</sup> Tamtéž.

šesté a později). Proti sobě stojí dva přístupy: jeden vykládá Řehořovu kroniku v podstatě doslovně, tedy že autentické je Řehořovo negativní hodnocení krále Chilpericha a že králův pozitivní obraz psal kronikář pod nátlakem, když se Chilperich zmocnil Tours. Toto tvrzení problematizuje fakt, že pozitivní pasáže nejsou vykresleny zcela izolovaně od králových chyb. To je vysvětlováno Řehořovými dodatky do textu po Chilperichově smrti, aby negativní komentáře dodatečně začlenil. Rozporem v tomto tvrzení, akcentovaném především Guy Halsallem,<sup>293</sup> je fakt, že Řehoř nechal beze změny i prvky Chilperichovy dobré vlády, což podle něj vypovídá o upřímnosti Řehořova smýšlení o dobrých rysech tohoto krále. Po královi zavraždění se v kronice objevuje vyhraněně kritická eulogie,<sup>294</sup> jejíž hodnocení je opět značně rozrůzněné. Podle interpretace, držící se autentičnosti Řehořova textu, mohla vzniknout na základě úlevy a svobody napsat, co si Řehoř o králi skutečně myslí<sup>295</sup>, proti tomu však stojí interpretace, která implikuje, že Řehoř Chilpericha popsal negativně především proto, že se bál krále Guntrama, který po jeho smrti obsadil Tours. Guy Halsall v Řehořově narativu předpokládá zkreslení vlivem strachu z důvodu, že pro burgundského krále mohla být problematická Řehořova aktivita v neustrijsko-austrasijské alianci (přechod krále Childeberta II. na stranu Chilpericha), kterou se kronikář změnou narativu mohl snažit bagatelizovat. Halsall navrhuje tezi, že Řehoř cítil tlak vyhnout se negativnímu hodnocení krále Guntrama a že jeho překotná chvála, jdoucí ruku v ruce s urputnou kritikou Chilpericha, byla jeho novou politickou strategií, kterou chtěl ochránit sám sebe. Ian Wood s Halsallem nesouhlasí; Guntramův lichotivý narativ, tak jako ten Chilperichův, podle něj není zcela konzistentní. Guntram dokáže být krutý a nechává se unést hněvem. Navíc podle Wooda hlubší vztah mezi Řehořovým zobrazením králů (resp. alespoň krále Guntrama) a jejich mocenským vztahem k městu Tours ani neexistoval. Historik pozitivní popis burgundského krále připisuje spíše faktu, že Řehoř souhlasil s jeho přístupem k církvi.<sup>296</sup>

Pokud jde o krále Chilpericha, Řehoř sám v kronice o svých kontaktech s ním hovoří nejčastěji. Ve většině pasáží se vůči králi staví do role biskupa-učitele. Když je na synodě vyslýchán biskup Praetextatus, Řehoř Chilpericha poučuje o spravedlnosti a žádá na králi přísahu, že se bude držet kánonů a zákona,<sup>297</sup> na jiném místě kroniky opravuje Chilperichův

---

<sup>293</sup> HALSALL Guy, Nero and Herod? The death of Chilperic and Gregory's writing of history, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 344.

<sup>294</sup> Tamtéž, s. 345.

<sup>295</sup> WOOD I., *The secret histories of Gregory of Tours*. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 71, 2, 1993, s. 256.

<sup>296</sup> Tamtéž, s. 259-261.

<sup>297</sup> Řehoř, V, 18, s. 255-262.

chybný trojiční výklad.<sup>298</sup> Působí na krále také jako biskup-přímlovce, když u něj prosí, aby daroval život zlodějům, kteří vyloupili baziliku svatého Martina.<sup>299</sup> Řehoř nemá obavy králi odporovat, a to ani, když se Chilperich pokouší porušit církevní azyl a žádá po Řehořovi, aby vydal jeho syna Merovecha, který se v bazilice před otcem ukryl,<sup>300</sup> rovněž protestuje, když Chilperich v otázce Praetextata na biskupech požaduje rozsudek v rozporu s kánony.<sup>301</sup> Pokud jde o Chilperichovo kladné hodnocení, obrat v narativu nastává po smrti jeho synů na úplavici.<sup>302</sup> Pozitivní narativ by mohl souviset s královým vnitřním obratem po jejich smrti, sám Chilperich událost vysvětluje jako trest za své hříchy (může se však jednat o stylizaci): „Protože mé hříchy vzrostly, nezůstal mně žádný ze synů“.<sup>304</sup> Ke konci knihy šesté je pak charakteristika opět přísně kritická, k obratu dochází při pasáži o Chilperichových „mnoha zlech, jež...dal spáchat a sám spáchal ve městech svého bratra“, <sup>305</sup> a v souvislosti s cestou jeho dcery Rigunthy do Hispánie.<sup>306</sup> Negativní charakteristika krále, předcházející pozitivním pasážím (hrubé porušování církevního azylu, vojenská brutalita, těžké daně, krutost na biskupech) je konzistentní s vyhraněnou eulogií po králově smrti: „biskupům Páně se neustále rouhal... nic neměl v nenávisti tak jako kostely“<sup>307</sup> „přemnoho krajů vícekrát zpusťil a ohněm spalil“,<sup>308</sup> „záležitosti chudých měl v nenávisti.“<sup>309</sup>; negativní rysy, začleněné v pozitivních pasážích, jsou rovněž neoddělitelnou součástí narativu a podle mého názoru implikují, že je Řehoř ve svém vyprávění autentický. Nepovažoval jej za dobrého krále, neupřel mu však pozitivní atributy jako součást psychologického dopadu smrti synů.

Pokud jde o krále Guntrama, nacházíme v kronice zprávy o jeho osobním styku s Řehořem pouze tři, z nichž ta první je velmi důvěrného charakteru. Jestliže s králem Chilperichem Řehoř vždy jednal formálně, vůči Guntramovi má v této pasáži důvěrnější vztah. V pěti kapitolách líčí králův pobyt v Orleánsu, kdy s ním král důvěrně rozmlouvá, zve biskupa na hostinu, účastní se s ním mešní slavnosti a na jeho žádost uděluje milost těm, kteří vyhledali útočiště v bazilice svatého Martina. Řehořův tón je poměrně neutrální, na začátku ale vyjadřuje až přátelské sympatie: „Přiznávám, že jsem radostně povstal, abych jej

<sup>298</sup> Tamtéž, V, 44, s. 293-295.

<sup>299</sup> Tamtéž, VI, 10, s. 321.

<sup>300</sup> Tamtéž, V, 14, s. 246-252.

<sup>301</sup> Tamtéž, V, 18, s. 258, 262.

<sup>302</sup> Tamtéž, V, 34, s. 278-280.

<sup>304</sup> Tamtéž, VI, 3, s. 308.

<sup>305</sup> Tamtéž, VI, 31, s. 341-344.

<sup>306</sup> Tamtéž, VI, 45, s. 363.

<sup>307</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

<sup>308</sup> Tamtéž.

<sup>309</sup> Tamtéž.



pozdravil, pomodlil jsem se a potom prosil, aby přijal v mém obydlí svěcený chléb svatého Martina. Což on neodmítl a milostivě vstoupil: vypil pohár, a pozvav nás na hostinu, vesele odešel.<sup>310</sup> Řehoř v pasáži o pobytu v Orleánsu nevyjadřuje svůj postoj ke králi přímo, několikrát zde ovšem opakuje obraz Guntrama jako zbožného krále, což naznačuje, že o něm smýšlel pozitivně: Guntram žádá, aby biskupové vymodlili pro Childeberta slitování Boží,<sup>311</sup> zbožně se účastní mešní slavnosti<sup>312</sup> a navštěvuje místa světců, aby se pomodlil.<sup>313</sup> Dále již Řehoř svůj osobní kontakt s králem Guntramem zmiňuje na formální rovině, např. když se s ním setkává za svého působení u dvora krále Childeberta II.<sup>314</sup> Jedná s burgundským králem jako Childebertův vyslanec o dodržování andelotské smlouvy,<sup>315</sup> i zde je však patrný jeho poměrně přátelský vztah ke králi. Guntram jej po skončení jednání pozval na hostinu, „*kteřá byla právě tak bohatá mísami s jídlem jako překypovala dobrou pohodou. Neboť král stále mluvil o Bohu, ..., mezitím se smál potěšen nějakým zbožným žertem, leccos taky dodával, aby i nám udělal radost.*“<sup>316</sup> Řehoř nakonec uvádí, že jej král „*propustil s projevy něžně přízně,*“<sup>317</sup> mnoha dary a s pokynem aby králi Childebertovi II. dával vždy prospěšné rady.

Souhlasím s Ianem Woodem, že v narativu není zcela patrný hlubší vztah mezi Řehořovým zobrazením králů a jejich mocenským vztahem k městu Tours. Řehořův popis není nikde vyhraněně pozitivní, či negativní, ani u krále Guntrama není pozitivní hodnocení překotné, jak naznačuje Halsall, celkově jej hodnotí jako krále hluboce zbožného, současně však nepředvídatelného a výbušného. To na jednu stranu vypovídá o tom, že Řehoř díky Guntramově vznětlivosti mohl vůči králi cítit jistou obezřetnost, na druhou stranu ne až takový strach, že by se cítil být nucen o těchto negativních charakterových rysech mlčet. Pohled profesora Halsalla nicméně nabádá k ostražitosti, ovlivnění výkladu je do určité míry potřeba předpokládat a je třeba je vnímat je jako náznak toho, s jakým pozitivním obrazem krále asi souzněli sami tito králové. Při hledání archetypu podle Řehořových představ je nutné být vůči obrazu těchto králů kritická a podrobit je detailní komparaci s charakteristikou jejich předků.

---

<sup>310</sup> Tamtéž, VIII, 2, s. 417.

<sup>311</sup> Tamtéž, VIII, 4, s. 419.

<sup>312</sup> Tamtéž, VIII, 7, s. 422.

<sup>313</sup> Tamtéž, VIII, 2, s. 417.

<sup>314</sup> Tamtéž, IX, 20, s. 485.

<sup>315</sup> Tamtéž.

<sup>316</sup> Tamtéž, s. 492.

<sup>317</sup> Tamtéž.

Pokud jde o Řehořovu účast v politice, byla již částečně rozpracována výše. Řehoř byl aktivní na synodách, působil na krále jako přímluvce za životy provinilců, či jako jejich rádce a učitel (především ve vztahu k Chilperichovi), rovněž se jako vyslanec účastnil politických jednání. Po Guntramově návštěvě Orléansu Řehoř už hovoří o svém politickém působení výhradně ve spojení se dvorem krále Childeberta II.: pobýval s ním v pevnosti na soutoku Moselly a Rýna a byl přítomen u jeho jednání s Guntramovými posly,<sup>318</sup> sám byl Childebertem II. vyslán jako posel za králem Guntramem,<sup>319</sup> a na Childebertův rozkaz byl přítomen jednání biskupů z Childebertovy i Guntramovy říše v záležitosti vzpoury v Poitierském klášteře.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> „Protože král mlčel, odpověděl jsem...“ tzn. je aktivním účastníkem rozhovorů, Řehoř, VIII, 13, s. 427.

<sup>319</sup> Tamtéž, IX, 20, s. 485.

<sup>320</sup> Tamtéž, X, 15, s. 554.

## 4 Vztah světské a duchovní moci v Řehořově kronice

Než přistoupím k rozboru charakteristik křesťanské vlády jednotlivých králů, které je nutné hledat v jejich vztahu k církvi, ve způsobu vedení válek, v příkladech jejich osobní zbožnosti atd., je důležité zmínit, že Řehoř na některých místech v kronice explicitně charakterizuje postavení krále, a to jak vůči Bohu (především v prologu ke knize páté v souvislosti s řečí proti občanským válkám), tak vůči církvi (sám osobně na pařížském koncilu během procesu s biskupem Praetextatem).

V úvodu ke knize páté, Řehoř explicitně říká, že král slouží své hlavě, tj. Kristu. Doslovná citace zní: „*Máš-li, ó králi, zálibu v občanské válce, veď tedy onu válku, jež se podle slov apoštola vede v nitru člověka, kdy duch bojuje proti hmotě tělesné a neřesti ustupují ctnostem! A ty pak svobodně služ své hlavě, to jest Kristu, kterému jsi dříve sloužil obtížen kořenem všeho zlého!*“<sup>373</sup> Řehoř zde krále nabádá, aby nejprve svedli válku ve svém nitru, tj. aby se stali skutečně hluboce zbožnými křesťany, a aby pak svobodni od hříchů kralovali, tj. sloužili Kristu. Tato formulace v první řadě nabádá krále ke zbožnosti, pouze skrze osvobození od hříchů může být jejich vláda dobrá. Formulace „*služ své hlavě, to jest Kristu*“ by pak mohla mmj. odkazovat na to, že Řehořův ideální křesťanský vládce byl *vicarius Christi* a jeho vláda Kristu podřízená. Je otázkou, nakolik lze výrok vyložit tímto způsobem a nakolik Řehoř rozlišoval mezi „*vikariáty*“ ve smyslu Ambrosiastera. Zde se totiž setkáváme s jistou nesrovnalostí: zatímco pro Ambrosiastera je panovník *vicarius Dei*, zprostředkovávající Boží vládu nad lidmi, a *vicarius Christi* je v této koncepci klérus, pokrývající duchovní záležitosti, Řehoř z tohoto pohledu Kristův vikariát a tudíž i zodpovědnost za duchovní záležitosti připisuje králi. Ve zbytku narativu již žádnou podobnou vazbu nenacházíme, a navíc je Řehořův ideální král církvi do velké míry podřízen. Jedinou narážkou na kněžskou podstatu krále je popis iniciativy burgundského krále Guntrama, který jako „*dobrý kněz*“<sup>374</sup> v souvislosti s morem v Marseilles podstatně zasáhl do církevní správy. Řehoř mu navíc vzápětí připisuje posvátné atributy. Posuzování citovaného Řehořova výroku je značně problematické pro jeho ojedinelost, navíc Řehoř sám v narativu Krista téměř nezmiňuje a výlučně odkazuje k Bohu.

Dalších odkazů na královskou vládu, vztahenou přímo k Bohu, je v kronice poskrovnu. U Chlodovecha Řehoř např. uvádí, že Bůh králi zajistil a rozšířil království, a to

---

<sup>373</sup> Tamtéž, V, prolog, s. 232.

<sup>374</sup> Tamtéž, IX, 21, s. 493.

protože (a jestliže) král splňoval požadavky, kladené na správného křesťana a křesťanského vládce. Krácel-li tedy „*před ním se spravedlivým srdcem a konal to, co se jeho očím líbilo*“,<sup>376</sup> Bůh zbožnost odměnil milostí, když krušil královny nepřátele a rozšířil nad ně jeho spravedlivou vládu.<sup>377</sup> Podobná formulace je uvedena ve znění rozsudku nad vzbouřenými mniškami kláštera v Poitiers: „*milost Boží dává lidu zbožná a katolická knížata a postupuje jim země*.“<sup>379</sup> Dalším momentem, kdy Řehoř vyjadřuje vztah mezi královládou a boží milostí, je apel krále Guntrama ke kněžím při návštěvě v Orleánsu, aby se modlili za Childeberta II., který se jevil být jedinou nadějí pro zachování merovejského rodu. Guntram, senior rodu a jediný žijící Merovejec třetí generace, totiž zůstal bezdětný. „*Proto budou-li jej provázet vaše modlitby, může s božím přispěním být dobrým vládcem!*“<sup>380</sup> Král tedy může být dobrým vládcem pouze z boží vůle. Všechny uvedené formulace, včetně té o službě Kristu, lze podle mého názoru chápat jako velmi obecné vyjádření královlády ve smyslu služby Bohu, potažmo Kristu. Aby panovník mohl být dobrým králem, musí být především zbožným křesťanem, mocí je pak obdařen z boží milosti.

Pokud jde o vztah světské a duchovní moci, Řehoř se věnuje dvěma otázkám: nadřazenosti církve nad králem a duchovní zodpovědnosti episkopátu za krále jako za křesťana. V obou případech se vyjadřuje v souladu s gelasiánskými tezemi a ambroziánským učením. Pokud jde o zodpovědnost duchovních za krále jako křesťana, vycházel především z pastoračního principu svatého Ambrože, podle kterého byl vládce jako „*filius ecclesiae*“ zahrnut v církvi. Nestál nad ní, ale uvnitř. Na Ambrože navázal papež Gelasius s tezí, že ačkoliv jsou králové vykonavateli spravedlnosti, jsou to kněží, kdo v konečném důsledku za krále zodpovídají před božím soudem. Řehoř při výslechu biskupa Praetextata, který je podrobněji rozebrán v následujících odstavcích, apeluje na biskupy tímto způsobem: „*Uvidí-li strážce hřích člověka a nic neřekne, bude mít vinu na ztracené duši. Proto nemlčte, ale mluďte a kažte a odhalte očím krále jeho hříchy, aby se mu nestalo něco zlého a vy jste nebyli odpovědni za jeho duši!*“<sup>381</sup> Obdobnou zodpovědnost na jiném místě kroniky připisuje Řehoř sám sobě, a byla to zodpovědnost vůči svatému Martinovi, když jako tourský biskup u krále Chilpericha prosí za Garachara, hraběte z Bordeaux, a za Bladasta,

---

<sup>376</sup> Tamtéž, II, 40, s. 132.

<sup>377</sup> Tamtéž.

<sup>379</sup> Tamtéž, X, 16, s. 556.

<sup>380</sup> Tamtéž.

<sup>381</sup> Tamtéž.

kterí se spojili s pretendentem trůnu Gundovaldem: „*Jakou odpověď přinesu tomu, kdo mne vyslal, když mi nechceš žádnou odpověď dát?*“<sup>382</sup>

Rovněž v souladu s gelasiánským učením Řehoř zdůrazňuje, že král nemá hlouběji zasahovat do otázek církevního života společnosti. Nejvýrazněji je to patrné v souvislosti s Praetextatovým výslechem na pařížském koncilu, kdy Řehoř v rozmluvě s králem vznáší myšlenku, že královým úkolem je napravit ty, kteří zbloudili ze stezky spravedlnosti, ale že zároveň, pokud zbloudí král, spočívá zodpovědnost jej poučit o spravedlnosti na biskupech: „*Jestli však ty zabloudíš, kdo ti ukáže cestu? Vždyť mluvíme k tobě! Ty však nás posloucháš, jen když chceš. Ale jestli nechceš, kdo tě odsoudí? Jen ten, kdo se prohlásil za spravedlnost samu.*“ (tj. Bůh)<sup>383</sup> A na královu stížnost, že u Řehoře nemůže nalézt spravedlnost, Řehoř dodává: „*Ty nevíš, jestli já jsem nespravedlivý! Ví to jenom mé svědomí, kterému jsou zjevné tajnosti srdce.*“<sup>384</sup> Tato pasáž zřetelně vyjadřuje nadřazenost církve nad králem v náboženských otázkách. Ochrana práva spočívá na králi, který se má řídit zákonem a kanonickými předpisy (slib dodržování zákona a předpisů Řehoř na králi výslovně vyžaduje),<sup>385</sup> poučení krále, pokud sejde ze „*stezky spravedlnosti*“ spočívá na biskupech, kteří mají právo králi odporovat, pokud není spravedlivý. (Řehoř sám se staví proti královu nařízení ve věci Praetextata, nepodloženému kánony.)<sup>386</sup> To odpovídá tezí papeže Gelasia, podle kterého má křesťanský vládce v náboženských otázkách povinnost ustoupit biskupům a jeho role má být omezena na udržování veřejného společenského řádu. Stejný postoj lze u Řehoře ilustrovat v popisu soudního šetření vzpoury v klášteře svaté Radegundy v Poitiers,<sup>388</sup> kterému byl kronikář rovněž přítomen. Součástí rozsudku,<sup>389</sup> je pasáž, podle které králům církev po vzoru Boha svěruje i své vlastní záležitosti, „*neboť chápe, že spolupůsobením Ducha svatého se nařízením těch, kdo vládou, sjednocují a posilují její řady.*“<sup>390</sup> Tato pasáž vyjadřuje účast králů na řádném chodu církve, a tato účast církev sjednocuje (tj. králové spolupůsobili při dosazování a schvalování biskupů, podíleli se na výstavbě nových klášterních komplexů, svolávali koncily pro šetření církevních záležitostí atd.). I prošetření vzpoury v klášteře svaté Radegundy svolali králové, vliv na rozhodnutí v otázce církevního práva ale neměli, jak vyplývá z Řehořova záznamu rozsudku: „*prohlédli*

<sup>382</sup> Tamtéž, VIII, 6, s. 421.

<sup>383</sup> Tamtéž, V, 18, s. 258.

<sup>384</sup> Tamtéž.

<sup>385</sup> Tamtéž.

<sup>386</sup> Tamtéž, s. 262.

<sup>388</sup> Tamtéž, IX, 39, s. 512-516. Chrodielida byla dcera krále Chariberta, Basina dcera krále Chilpericha.

<sup>389</sup> Tamtéž, X, 16, s. 556-561.

<sup>390</sup> Tamtéž, s. 556.

*jsme a důkladně prozkoumali církevní kánony... to jsme podle vašeho rozkazu provedli, pokud jde o pořádek církevní, ... a dáváme vám to na vědomí.*<sup>391</sup> Do pravomoci králů pak spadaly čistě světské záležitosti nápravy vzpoury, a to přinutit vzbouřenkyně vrátit zcizený majetek, nedovolit jim návrat do kláštera a přivést vše k bývalému stavu tak, aby církve nedoznala újmy.<sup>392</sup>

Záležitost s biskupem Praetextatem je v tomto duchu problematická, protože biskup je odsouzen přímo králem proti Řehořově vůli. Král je v soudním procesu mnohem více angažován proto, že se prošetřovalo nejen provinění vůči církevnímu právu, tj. nekanonické spojení Chilperichova syna Merovecha s jeho tetou Brunhildou, které biskup posvětil, ale i zrada na králi, ze které byl Praetextatus obviněn, a to za spolčení s Merovechem ve snaze svrhnout a zavraždit jej.<sup>393</sup> Soud s Praetextatem měl tak mnohem svěštější povahu než vzpoura v klášteře svaté Radegundy a král měl právo Praetextata soudit za světské zločiny. Nic to však nemění na tom, že král svými návrhy překročil pravomoc a že se Řehoř *„postavil proti těmto návrhům, protože král slíbil, že se nestane nic, co není obsaženo v kánonech.“*<sup>394</sup> To opět naznačuje právo biskupa krále poučit a odporovat mu, pokud jedná nespravedlivě. Chilperich pak Praetextata zatkl, uvěznil a při pokusu o útěk jej dal zbičovat a poslat do vyhnanství. Z církevního hlediska mohlo jít o neoprávněný akt, domnívám se, že Řehořova věta: *„potom Praetextata před našima očima zatkli“*<sup>395</sup> v sobě má velmi jemný tón nesouhlasu ve smyslu nevíry, že k tomu došlo přímo před biskupovými očima. Synoda však Praetextata odsoudila také, jak je patrné ze slov pařížského biskupa Ragnemonda ke králi Guntramovi, kterého Praetextatus později žádal o nové prošetření případu. Pařížský biskup v Praetextatův prospěch řekl toto: *„Vězte, že mu biskupové uložili pokání, biskupství mu však úplně odejmuto nebylo.“*<sup>396</sup> Byl patrně odsouzen synodou k pokání a na návrhy krále Chilpericha nebyl brán zřetel. Praetextatus byl později zavražděn.<sup>397</sup>

---

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 560. Obě mnišky byly vyobcovány z církve, dokud neučiní důstojné pokání.

<sup>392</sup> Tamtéž.

<sup>393</sup> Tamtéž, V, 18, s. 255.

<sup>394</sup> Tamtéž, s. 262.

<sup>395</sup> Tamtéž.

<sup>396</sup> Tamtéž, VII, 16, s. 382.

<sup>397</sup> Řehoř, VIII, 31, s. 447-448.

## 5 Královská sakralita v Řehořově kronice

Pokud jde o první zmínky o králich, Řehoř, začínající vyprávění o Francích kompilací cizích historických informací,<sup>400</sup> v první pasáži z vlastního pera nejprve lamentuje nad tím, že výše zmínění historikové nejmenovali jednotlivé krále, poté přináší vlastní tradici (pravděpodobně čerpá z tradice ústní). Krátce se zmiňuje o původu Franků, odkud se obloukem vrací k otázce královlády, kdy „*tam (v Durynsku) podle žup a obcí dosadili k vládě nad sebou vlasaté krále, a to z prvního, abych tak řekl nejušlechtilejšího rodu.*“<sup>401</sup> Zároveň uvádí první jména: zmiňuje „*Theudomera, krále Franků, syna Richimera*“<sup>402</sup>, který byl s'at mečem, a krále Franků Chlogia, kterému již věnuje první obširnější charakteristiku: „*Byl zdatný a vznešeností... vynikající muž, ..., bydlel v pevnosti Dispargum... v kraji Durynků, ... obsadil zemi až po řeku Somme.*“<sup>403</sup> Na tohoto Chlogia napojuje kostrbatou genealogii a uvádí, že z jeho rodu vzešel král Merovech. Chlodion nemusel být jeho otcem, pevnou vazbu Řehoř uvádí až přímo mezi Merovechem a Childerichem,<sup>404</sup> který byl otcem Chlodovecha.<sup>405</sup>

Je patrné, že vláda byla zpočátku roztržena mezi větší počet příbuzných z rodu Merovejců, což „*později potvrdila Chlodovechova vítězství.*“<sup>408</sup> Velká část Chlodvíkových bojů byla svedena proti jeho vlastním příbuzným,<sup>409</sup> a díky této agresivní expanzivní politice král sjednotil vládu nad Franskou říší. Tu si rozšířenou Chlodvíkovými válkami s nepřáteli (tažení proti Alamanům,<sup>410</sup> Gótům<sup>411</sup>) rozdělili jeho čtyři synové mezi sebe.<sup>412</sup> Chlodovechovy boje Řehoř ospravedlňuje již v křesťanském kontextu jako vedené pro jednotu víry. V prologu ke knize třetí umísťuje juxta pozici mezi Ariem a Hilariem a mezi Alarichem a Chlodovechem: „*Ariovi, prvnímu původci tohoto hanebného učení, vyhřezla*

---

<sup>400</sup> V kompilaci nacházíme Řehořovy úvahy nad prvními kmenovými vládci (nejsou jmenováni první králové, ale je zmíněno, že Frankové mají vévody, Sulpicius podle Řehoře nazývá předáky Franků králevici – Marcomera a Sunnona – a na jiném místě pak uvádí, že Frankové měli krále, aniž by je pojmenoval).

<sup>401</sup> Tamtéž, II, 9, s. 92-97.

<sup>402</sup> Tamtéž, s. 97-98.

<sup>403</sup> Tamtéž.

<sup>404</sup> Tamtéž.

<sup>405</sup> Řehoř II, 12, s. 101.

<sup>408</sup> Tamtéž.

<sup>409</sup> zlikvidoval Ragnachara („*vytáhl se svým příbuzným Ragnacharem, jenž rovněž byl králem.*“ Řehoř II, 27, s. 113., „*jak jsi mohl tak ponížit náš rod...*“ Řehoř II, 42, s. 133.) Sigeberta Kulhavého a jeho syna Chlodericha (Řehoř II, 40, 131-132.), Chararicha s jeho synem (zde legitimita odňata skrz ostříhání vlasů – Řehoř II, 41, s. 132-133.), Rignomera a „*ještě mnohé krále další, dokonce i své nejbližší příbuzné*“ – Tamtéž, II, 42, s. 133.

<sup>410</sup> Tamtéž, II, 30, s. 117-118.

<sup>411</sup> Tamtéž, II, 37, 126-130.

<sup>412</sup> Řehoř, III, 1, s. 137.

střeva na záchodě a on se propadl do pekelného ohně; naproti tomu Hilarius, obhájce nedělitelné Trojice, ..., dostal se do ráje. Král Chlodovech, který Trojici vyznával, potřel za její pomoci kacíře a rozšířil své království na celou Galii; Alarich, který ji popíral, ztratil království a lid a...život věčný.<sup>413</sup> Řehoř legitimizuje Chlodovechovy boje jako boje nejen pro jednotu víry, ale i království, což je patrné v prologu ke knize páté. Zde Řehoř káže proti válkám mezi králi a kritizuje své současníky za boje o majetek a moc, což se v mnohém podobá moralistickému kázání svatého Augustina, podle kterého králové nemají usilovat o slávu a nemají se nechat šálit pýchou. Řehoř své královské současníky staví do protikladu s jejich předky, kteří bojovali o jednotu království.<sup>414</sup> Knížecí zrcadlo, do této pasáže umístěné, založil Řehoř právě na osobě krále Chlodovecha a jeho boje ospravedlnil tímto způsobem: „Vzpomeňte si, co vykonal Chlodovech, který byl počátkem našich vítězství: pobil krále, kteří se stavěli na odpor, potřel nepřátelské národy, podrobil své moci národy domácí a panství nad nimi vám zanechal nedotčené a neporušené. A když toto vykonal, neměl ani zlato, ani stříbro, které vy dnes máte ve svých pokladnicích.“<sup>415</sup> Přirovnání Chlodovecha k „počátku našich vítězství“ odkazuje na Chlodvíkův křest a zbožnost, jeho boje vedoucí k tomu, že „panství zanechal nedotčené a neporušené“ pak ospravedlňují Chlodvíkovu likvidaci příbuzných jako válku, vedoucí ke sjednocení království. Nesvornost svých současníků Řehoř kritizuje jako vycházející z lačnosti po majetku: „protože nežijete v míru, nedostává se vám milosti boží! Proč jeden bere, co patří druhému? Proč jeden lační po majetku druhého? ... Chraňte se nesvornosti, chraňte se občanských válek, které vám a vašemu lidu přinesou zkázu!“<sup>416</sup> Řehoř zde nastavil precedens válčení, které lze legitimizovat jako spravedlivé. Vůči archetypu Chlodovecha válkách je třeba vztahovat boje ostatních králů. Tento aspekt vystupuje do popředí v souvislosti s kritikou pustošivých tažení. Řehoř totiž Chlodovecha jako dobrého válečníka vyzdvihuje ještě v souvislosti s vydanými nařízeními, aby vojsko nechalo kraje, kterými táhlo, nedotčené.<sup>417</sup> Nařízení vydal „z úcty ke svatému Martinovi“<sup>418</sup> během tažení do války s Alarichem a přestupek potrestal smrtí (jeden z jeho vojáků ukradl balík sena). Králové, jejichž vojska plenila, jsou pak v Řehořově kronice terčem ostré kritiky, což je zdůrazněno v komparativní části bakalářské práce.

---

<sup>413</sup> Tamtéž, III, prolog, s. 136.

<sup>414</sup> „Kéž byste i vy, králové, bojovali v těch bitvách, ve kterých prolévali pot vaši předkové a ve kterých národy přestrašené vaší jednotou poddávaly se již předem vaší síle!“ Tamtéž.

<sup>415</sup> Tamtéž.

<sup>416</sup> Tamtéž.

<sup>417</sup> Tamtéž, II, 37, s. 127.

<sup>418</sup> Tamtéž, II, 37, s. 127.



## 5.1 Pohanská sakralita

Zpočátku je příhodné vymezit hranici mezi pohanskou a křesťanskou legitimitou Merovejců, k čemuž vybízí jak chronologie Řehořova vyprávění, tak téma této bakalářské práce, jež se koncentruje na sakralitu křesťanskou, u franských králů převládající, vzhledem k jejich poměrně brzkému obrácení. Pohanskou sakralitu králů však nelze přejít bez povšimnutí.

V Řehořově narativu charisma králů Chlodiona, Childericha a Chlodvíka vycházelo především z jejich vojenského postavení, síly a schopnosti uhájít své nároky a rozšířit říši. Je to královláda, postavená na agresivním barbarském charismatu krále válečníka, který upevňuje svoji moc vítěznými válkami a hrdelními tresty i ve vlastních řadách, jako to vidíme u Chlodvíka ve známém příběhu o soissonsském džbánu. Chlodovech zde na žádost klerika vypleněného kláštera při rozdělování kořisti požaduje navíc džbán, jeden z jeho vojáků džbán roztříští s tím, že králi nenáleží nic navíc, Chlodovech mu později na vojenské přehlídce roztříští hlavu, jako to on udělal se džbánem.<sup>423</sup> Chlodion, zdatný a vznešený, obsadil Cambrai a poté zemi až po řeku Somme. Childerich, kterého Řehoř ústy královny Basiny charakterizuje jako velmi statečného<sup>425</sup>, bojoval u Orléansu a dobyl Angers,<sup>426</sup> Chlodvík, „velký muž a vynikající bojovník“,<sup>427</sup> svedl mnohé vítězné bitvy. Před jeho obrácením Řehoř zmiňuje boje se Syagriem o oblast kolem Soissons<sup>428</sup> a poté zlomovou válku s Alamany, jež byla bodem Chlodvíkova obratu.<sup>429</sup> Chlodvíkovo barbarské válečnické charisma, které se po konverzi naplnilo novými významy, velkou měrou spočívalo v jeho rozpínavosti a upevnění moci silou. Toto agresivní charisma se po křtu naplnilo křesťanskými významy a směřovalo k boji s nevěřícími a k ochraně církve. Chlodovechův důraz na ochranu církve je patrný v nařízení nechat oblasti Tours z úcty ke světcům nedotčené, v kronice máme navíc zprávu o královi velkorysosti vůči církvi z doby, kdy byl Chlodvík ještě pohan: po vyplenění kostelů, které se dělo s jeho přispěním, byl ochoten klerikovi vrátit alespoň zlomek uloupeného majetku (opět se jedná o výše zmíněný příběh o soissonsském džbánu.)<sup>432</sup> Pohanská sakralita Merovejců v mnohém spočívala ve v charismatu krále-válečníka, který prosadil moc silou.

Pohanskou sakralitu se historiografie z velké části snažila opřít také o předpokládanou

---

<sup>423</sup> Tamtéž, II, 27, s. 114.

<sup>425</sup> „kdybych poznala někoho statečnějšího, než jsi ty, vyhledala bych jistě společné žití s ním“

Tamtéž, II., 12, s. 101.

<sup>426</sup> Tamtéž, II, 18, s. 105.

<sup>427</sup> Tamtéž.

<sup>428</sup> Tamtéž, II, 27, s. 113.

<sup>429</sup> Tamtéž, II, 30, s. 117-118.

<sup>432</sup> Tamtéž, II, 27., s. 114.

magickou sílu v dlouhých vlasech králů, a to jako přetrvávající hluboko do šestého století i po konverzi. Vlasy, které Régine le Jan označila za „nejstarší symbol královské legitimacy“,<sup>433</sup> jsou první charakteristikou, kterou Řehoř merovejskému rodu připisuje: „dosadili nad sebou vlasaté krále z prvního... nejušlechtilejšího rodu“;<sup>434</sup> a činí to ještě před výkladem o konverzi Chlodvíka, což svědčí o pohanském původu symbolu. K problematice sakrality vlasů lze přistupovat dvojím způsobem. Podle jednoho bychom dlouhé vlasy Merovejců mohli považovat za „pouhý“ symbol, který odkazuje na původ a případně sakralitu rodu jako takového, a jejich ostříhání by bylo vnějškovým symbolem zbavení příslušnosti k rodu a tudíž práva vládnout. Vlasy by tak byly legitimizačním znakem, nešlo by však o legitimizaci *in merito*. Historik Jean Hoyoux se pokusil dokázat, že je nosili nejen králové, ale i poddaní s výjimkou nejnižší třídy. Řehoř Tourský podle něj slovo *crinitus* použil nikoliv ve vztahu ke králům jako takovým, ačkoliv gramaticky slovo *crinitus* ke slovu *rex* odkazuje, ale spíše jako označení kmenové zvláštnosti Franků, která je odlišila od Římanů.<sup>435</sup> Ian Wood, který Řehořovu zprávu naopak vnímá jako obraz původu dynastie a „relikt minulosti“,<sup>436</sup> výlučnost termínu *crinitus* pro Merovejce pak dokládá zdůrazněním, že i v Sálském zákoníku se podle něj objevuje jako „oficiální termín pro královskou hodnost.“<sup>437</sup>

Podle druhého přístupu jsou dlouhé vlasy obdařeny magickým charismatickým nábojem a dávají vladaři moc samy o sobě ze své podstaty. Tento pohled zastávala především francouzská historička Régine le Jan, podle které v sobě vlasy nesly sakrální sílu, a jejich ostříhání pak značilo symbolickou smrt.<sup>438</sup> Nicméně pro ni dlouhé vlasy v Řehořově narativu neznamenal archaický pohanský přežitek, ale chápala je jako kulturní model, který Řehoř integroval do narativní konstrukce v biblickém kontextu. Skrze podobnost s biblickým příběhem o Samsonovi, který „ilustruje souvislost mezi božským vyvoláním, vlasy a nadpřirozenou silou“<sup>439</sup>, Řehoř podle historičky učinil propojení mezi starozákonními a merovejskými králi. Dlouhé vlasy umožnily navázat Merovejce na Bibli a jejich ostříhání

---

<sup>433</sup> LE JAN Régine, *La sacralité de la royauté mérovingienne*, Annales, Histoire, Sciences Sociales, 2003/6, s. 1231.

<sup>434</sup> Řehoř, II, 9, s. 97.

<sup>435</sup> HOYOUS Jean, *Reges criniti Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, Revue belge de philologie et d'histoire, 26 (3), 1948, s. 479-508.

<sup>436</sup> WOOD Ian, *Deconstructing a Merovingian family*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, Brill, 2003, s. 171.

<sup>437</sup> WOOD Ian, *Defining the Franks: Frankish origins in early medieval hagiography*, in: *From Roman provinces to medieval kingdoms*, ed. T. Noble, Routledge, New York, 2006, s. 112.

<sup>438</sup> LE JAN R., *La sacralité de la royauté mérovingienne*, s. 1232

<sup>439</sup> Tamtéž.

vyjádřilo ztrátu božské podstaty, jež „sídlila“ v každém králi individuálně.<sup>440</sup> Tentýž názor zastává i Erik Goosman: Samson byl podle něj pro Řehoře křesťanským modelem, na jehož základě Merovejci posvětili královládu v křesťanském kontextu.<sup>441</sup> Zde je ovšem otázkou, nakolik byli samotní Merovejci s příběhem o Samsonovi obeznámeni a nakolik jeho model mohli reálně přijmout za svůj. Rovněž je velmi sporné, zda Řehoř skutečně zamýšlel učinit spojitost mezi dlouhými vlasy Merovejců a Samsona a učinit z nich křesťanský symbol sakrality. Řehoř Samsona ve vztahu k vlasatým králům totiž nikdy nezmiňuje a naopak k účesu téměř vždy přistupuje jako k symbolu příslušnosti k rodu, resp. práva k vládě, a nikoliv jako k symbolu, jehož prostřednictvím byli králové posvěceni. Sám se o něm vyjadřuje značně neutrálně a z jeho způsobu psaní nelze rozpoznat, zda vlasům připisuje pohanský, či křesťanský náboj.

Rozdíl v podstatě symbolu je natolik jemný, že je otázkou, zda jej vůbec lze rozklíčovat. V prvním přístupu odkazuje na příslušnost k vládnoucímu rodu, který mohl a nemusel být vnímán jako sakrální, v druhém symbol zakládá charisma krále sám o sobě ze své podstaty. V Řehořově kronice se objevují čtyři příběhy o dlouhých vlasech králů, do určité míry dokládající jejich vztažení k vládě. Ještě v Chlodvíkově době Řehoř skrze dlouhé vlasy odkazuje na královu příbuznost s králem Chararichem a jeho synem: Chlodvík je ostříhal, aby je zbavil práva vládnout, šlo ale pravděpodobně o kněžskou tonzuru, neboť je následně nechal vysvětit na kněze a jáhna.<sup>442</sup> Obdobně byl tonzurován Merovech, vzbouřený syn krále Chilpericha I., a byl vysvěcen na kněze a poslán do kláštera v Calais.<sup>443</sup> Podle „*bohaté kšticé vlasů*“<sup>447</sup> byla poznána mrtvola Chlodovecha, syna krále Chilpericha, a vlasy hrály významnou roli i v otázce prosazení legitimacy Gundovalda, pretendenta trůnu, který o sobě prohlašoval, že je synem krále Chlothachara. Gundovald usiloval v první řadě o to, aby byl uznán za člena královského rodu a aby tak byl akceptován jeho nárok vládnout: „*podle obyčeje franckých králů mu nechali na záda splývat dlouhé prameny vlasů, a když mu poskytli vyšší vzdělání, představila jej matka králi Childebertovi (I.) a řekla: Hleď, je to tvůj synovec, syn krále Chlothachara! Ale protože jej otec nenávidí, ujmi se ho, vždyť je to tvá krev!*“<sup>448</sup> Příslušnost k rodu měla být potvrzena dlouhými vlasy, které mu Chlothar I. nechal ostříhat,

---

<sup>440</sup> Tamtéž, s. 1237.

<sup>441</sup> GOOSMAN Erik, *The long-haired kings of the Franks: 'like so many Samsons?'*, Early Medieval Europe, 20, 3, 2012, s. 235-259.

<sup>442</sup> Řehoř, II, 51, s. 132

<sup>443</sup> Tamtéž, III, 14, s. 247.

<sup>447</sup> Tamtéž, VIII, 10, s. 424.

<sup>448</sup> Tamtéž, VII, 24, s. 334.

čímž jeho původ odmítl se slovy „*Toho jsem já nezplodil!*“<sup>449</sup> Když jej po Chlotharově smrti přijal král Charibert, král Sigibert Gundovaldovy nároky opět odmítl a „*znovu jej zbaviv vlasů*“<sup>450</sup> ho poslal do vyhnanství. Zpět do Galie byl Gundovald pozván vévodou Guntramnem Bosonem a všemi velmoži Childeberty říše (jedná se o Childeberta II., syna Sigiberta I.). Gundovaldovým úmyslem tehdy bylo převzít část říše a vybudovat její centrum v Paříži.<sup>451</sup> Pro potvrzení své legitimacy se Gundovald obracel k Bohu, a to ve chvíli, kdy při vyjednávání pohrozil burgundskému králi válkou v případě, že nedostane část říše, která mu podle jeho slov měla patřit: „*...at' rozhodne Bůh, zda jsem, či nejsem Chlothacharovým synem!*“<sup>452</sup> Boha vyzývá i ve chvíli, kdy byl zrazen velmoži, kteří se s ním předtím spojili, a v emotivní promluvě mu svěřuje svůj spor. Navíc jeho smrt předpovědělo znamení<sup>453</sup>, jako se to stalo u řady legitimních králů, je tedy pravděpodobné, že Řehoř jeho legitimitu v těchto náznacích uznal. Pokud jde o sakralitu dlouhých vlasů Gundovalda, poslední symbolický akt odmítnutí jeho legitimacy ze strany královského vojska, a zároveň ukazatel legitimizačního prvku spatřuji v tom, že jeho mrtvole nakonec vojáci strhli vlasy a vousy.<sup>454</sup> Velmi známým příběhem je rovněž ten o záhubě Chlodomerových synů, tj. o úkladech bratrů zesnulého krále, kteří, chtějíc zbavit jeho syny práva vládnout, dali na výběr babičce Chrodechildě mezi jejich smrtí, či ostříháním. Pokud by Chrodechilda zvolila ostříhání, sice by chlapcům zachránila život, ale dožili by v hanbě, vyloučení z královského rodu. Řehoř uvádí, že rozhodnutí „*vidět je raději mrtvé, než ostříhané*“ pronesla „*přemožena hořkostí a v bolesti ani nevědouc co říká*“<sup>455</sup> tudíž nemusela přikládat jejich ostříhání takovou váhu, nicméně dalším a zásadnějším argumentem je v případě tohoto příběhu rozmluva, předcházející činu. Řehoř ji vkládá do úst Childebertovi I.: „*... je třeba rozhodnout, co se s nimi má stát: zda jim ostříháme dlouhé vlasy a budeme s nimi jednat jako s ostatním lidem...*“<sup>456</sup> Ostříhání zde už předpokládá společenský propad.

Z žádného z Řehořových svědectví explicitně nevyplývá magičnost vlasů, ve většině případů se jedná o identifikační znak. Problematický je v tomto případě pouze příběh Chlodomerových synů, u kterých by po ostříhání vlasů došlo ke společenskému propadu, je však otázkou, na jakém základě. Pravděpodobně nikoliv z důvodu, že byla odmítnuta jejich

---

<sup>449</sup> Tamtéž.

<sup>450</sup> Tamtéž.

<sup>451</sup> Tamtéž.

<sup>452</sup> Tamtéž, VII, 32, s. 399.

<sup>453</sup> Tamtéž, VII, 11, s. 377.

<sup>454</sup> Tamtéž, VII, 38, s. 406-408.

<sup>455</sup> Tamtéž, III, 18, s. 157.

<sup>456</sup> Tamtéž.

příslušnost k merovejskému rodu. Tento aspekt totiž zásadním způsobem narušuje fakt, že zatímco lze tezi o ostříhaných vlasech jako odmítnutí královského původu v případě Gundovalda přijmout bez větších problémů (král Chlothar se k němu nepřihlásil a jiných přesvědčivých důkazů nebylo mnoho), v případě Chlodomerových synů nebylo o jejich původu sporu. Sami strýcové je označují za syny krále a chlapci navíc byli pod ochranou královny-babičky. Pouze tento příběh by tedy mohl naznačovat, že vlasy nebyly obyčejným ukazatelem příslušnosti k rodu, ale že mohly nést magický náboj, jehož odnětím by chlapci ztratili moc vládnout. Rovněž se ale mohlo jednat o rituál, vnějškový symbolický akt zbavení práva k vládě.

## 5.2 Konverze krále Chlodvíka

Přelomem mezi pohanskou a křesťanskou sakralitou je logicky Chlodvíkova konverze, které se Řehoř věnuje ve třech po sobě jdoucích pasážích. První z nich je řeč královny Chrodichildy, která se snaží přesvědčit manžela, aby mohla pokřtít svého prvorozeného syna<sup>470</sup>, druhou bitva s Alamany, kdy se sám král obrací k Ježíši Kristu<sup>471</sup> a třetí samotný křest.<sup>472</sup> Historiografie vynesla otázku, z jakého náboženství Chlodvík konvertoval a zda nevyznával ariánskou herezi. Kontroverzi vyvolal především Avitův list, podle kterého Chlodvíkovou bystrou inteligencí zůstaly neodhaleny lži, ukryté pod rouškou křesťanství, což byl podle některých historiků velmi zdvořilý způsob, jak vyjádřit, že Chlodvík před katolickým křtem konvertoval k ariánství: „*Ti, kteří vyhledávají rozličná odpadlictví, ... se snažili skrývat pod rouškou křesťanství lži, které byly neodhaleny bystrou inteligencí Vaší Milosti.*“<sup>474</sup> Tuto myšlenku zastává především historik Ian Wood, který Řehořovo mlčení o možné ariánské epizodě zdůvodňuje přáním katolické církve vůbec nezobrazit královo koketování s herezí. Historik Daly nicméně namítá, že pokud by Chlodvík byl skutečně arián, nemohl by být znovu pokřtěn, ale muselo by u něj dojít k rekonsiliaci, jako k tomu došlo u jeho sestry Lantechildy.<sup>475</sup> Řehoř sám tento rituál popisuje a nemyslím si, že by zamlčel obdobný rituál u Chlodvíka a lhal o jeho křtu. Lantechilda „*vyznala, že Syn a Duch svatý jsou rovni Otci, a byla pomazána.*“<sup>476</sup> Chlodvík rovněž vyznal trojjedinost a byl pomazán posvátným olejem, Řehoř ale navíc výslovně uvádí, že „*byl pokřtěn ve jménu Otce, Syna*

---

<sup>470</sup> Tamtéž, II., 29, s. 115-117.

<sup>471</sup> Tamtéž, II, 30, s. 117-118.

<sup>472</sup> Tamtéž, II, 31, s. 118-119.

<sup>474</sup> *Avitus of Vienne: Epistula 46*, s. 369.

<sup>475</sup> DALY, William M., *Clovis: how barbaric, how pagan?* *Speculum*, 69 (3), 1994, s. 619-664.

<sup>476</sup> Řehoř, II, 31, s. 119.

a *Ducha svatého*“<sup>477</sup>, což u Lantechildy nezmiňuje, tudíž se jedná o odlišné rituály. Řehoř výslovně označuje Chlodvíkův rituál za křest. Ještě závažnějším argumentem je samotná logika narativu: pokud bylo jedním z Řehořových stěžejních témat v kronice brojení vůči ariánství, ariánská epizoda u Chlodvíka by kronikáři poskytla zcela mimořádné exemplum. Protože jaký mocnější a výraznější příběh by si Řehoř mohl přát, než vyobrazení svého „ideálního krále“ jako panovníka, který prošel vnitřním přerodem, odvrhl herezi a díky tomu zazářil jako úspěšný král, obdařený křesťanskou *sanctitas*? Kdyby Řehořovi bylo dáno do rukou tak mocné exemplum, určitě by je nezamlčel. Obdobně hodnotím i řeč, kterou Řehoř vložil do úst královně Chrodechildě – mluví o bozích v plurálu, což nenaznačuje monoteismus, navíc Řehoř královně vkládá do úst pasáž z Vergilia. Myslím si, že kdyby měl tu možnost, proslov královny by Řehoř využil pro kázání proti ariánství. Chlodvík pak tedy buďto nekonvertoval z ariánství, anebo o tom Řehoř nevěděl, což mi rovněž nepřipadá pravděpodobné, zvláště pokud si byl vědom ariánství Chlodvíkovy sestry. V tomto ohledu proto považuji upřímnost Řehořova narativu za věrohodnou.

Klíčovým bodem Chlodvíkova obrátu byla jeho bitva s Alamany. Řehoř Chlodvíkovo obrácení vyobrazil skrze klišé, převzaté z obrácení císaře Konstantina u Milvijského mostu, Chlodvíkovo vzývání Krista je pak na tomto základě popsáno jako upřímné a vycházející z hloubi srdce: „*pravil v slzách: Ježíši Kriste, ..., volám tě v pokoře o přispění! Dopřeješ-li mně vítězství...a přesvědčím-li se o oné zázračné moci, ..., uvěřím v tebe a dám se tvým jménem pokřtít.*“<sup>478</sup> Tomuto klišé pak odpovídá i označení Chlodvíka při křtu za nového Konstantina a způsob vyobrazení Chlodovechovy zbožnosti, rozpracované v následující kapitole. Síla Chlodvíkova obrácení je nicméně zjevná i bez ohledu na toto klišé, a to v kontrastu s otázkou obrácení burgundského krále Gundobada. Ten odmítl vyznat svou katolickou víru veřejně a nechat pokřtít i svůj lid.<sup>480</sup> Král tak podle Řehoře není upřímný ve své víře a nemá božskou přízeň. „*Nechceš veřejně vyznávat Stvořitele všeho, protože máš strach ze vzpoury lidu.*“<sup>481</sup> V kontrastu s Gundobadem je pak Chlodvíkův křest výjimečný, neboť ačkoliv i Chlodvík vyjádřil obavy, že mu lid nedovolí opustit jeho bohy, „*předešla jej moc boží, a dříve než promluvil, zvolali všichni jakoby jedním hlasem: Zapudíme smrtelné bohy a jsme hotovi následovat Boha, kterého Remigius zvěstuje jako nesmrtelného.*“<sup>485</sup> Z Chlodvíkova vojska pak bylo pokřtěno na tři tisíce lidí. Rovněž se nechala pokřtít i králova

---

<sup>477</sup> Tamtéž.

<sup>478</sup> Řehoř, II, 30, s. 117.

<sup>480</sup> Tamtéž.

<sup>481</sup> Tamtéž.

<sup>485</sup> Tamtéž, II, 31, s. 118.

sestra Albofleda, a Lantechilda se obrátila z ariánství ke křesťanství, obě tato rozhodnutí byla pravděpodobně učiněna na Chlodvíkův popud. Řehoř sám to výslovně neuvádí, ale popisuje jejich křest v souvislosti s pokřtěním vojska, což je výmluvné samo o sobě.<sup>486</sup> Popis hromadného křtu odkazuje na dvojitý aspekt Chlodvíkova obrácení: jedním je síla jeho osobního charismatu, jehož prostřednictvím Bůh zapůsobil na lid i beze slov, druhým je velikost boží přízně, kterou tak Chlodvíkovi Řehoř nepřímou připsal.

### 5.3 Křesťanská sakralita

Poté, co byla rozebrána Chlodovechova konverze a pohanská sakralita merovejských králů, založená na charismatu krále-válečníka, je čas se obrátit k hlavnímu tématu, a to k sakralitě křesťanské. V této části se bakalářská práce věnuje komparaci jednotlivých charakteristik králů v Řehořově kronice a na tomto srovnání zobrazuje kronikářovu legitimizační strategii křesťanské vlády. Strukturována je nikoliv chronologicky, ale podle jednotlivých „archetypů“, tj. podle toho, jakým způsobem Řehoř zobrazoval dobrou, či špatnou vládu. Z narativu je patrné, že středobodem sakrální legitimacy panovníka byl podle Řehoře *rex pius*, tedy zbožný král. Předpokladem pro dobrou vládu byla tedy boží přízeň, vycházející z panovníkovy osobní zbožnosti, o čemž se můžeme přesvědčit na mnoha příbězích kroniky. Nejzřetelněji tento koncept vystupuje na povrch v postavách králů Chlodovecha a Guntrama.

Králi Chlodvíkovi Řehoř jako jedinému králi v kronice připisuje osobní „komunikaci“ s Bohem. Přímo králi Bůh na modlitby odpovídá prostřednictvím znamení, a na této boží přízni je založen Chlodvíkův vojenský úspěch. Při tažení proti Alarichovi vyslal vojáky s dary do chrámu svatého Martina a „*prosil: Jestli ty, Pane, stojíš na mé straně a jestli jsi rozhodl, aby ten národ bezvěrců, ...padl do mých rukou, poodhal milostivě při vstupu do baziliky svatého Martina svůj záměr, abych poznal, že svému služebníkovu budeš vlídně nakloněn.*“<sup>487</sup> Odpovědí mu byl zpěv antifony: „*Ty jsi zajisté mne přepásal udatností k boji...*“<sup>488</sup> která naznačuje boží přízeň v otázce Chlodovechova tažení. V nesnázích se král znovu obrátil k Bohu a po modlitbě se mu zjevila laň, jež mu ukázala brod přes rozvodněnou řeku. V Poitiers pak král osobně spatřil ohňovou záři, vystupující z baziliky svatého Hilaria, což Řehoř popsal jako „*znamení, aby veden světlem ... Hilaria bez bázně napadl zástupy kacírů,*

---

<sup>486</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>487</sup> Tamtéž.

<sup>488</sup> Tamtéž, s. 128.

*proti nimž sám Hilarius tak často pro víru bojoval.*<sup>489</sup> Když potom došlo ke střetu na polích u Vouillé, „dosáhl Chlodovech s pomocí boží vítězství.“<sup>490</sup> Zmocnil se pokladů krále Alaricha a při tažení k Angoulému mu Pán „prokázal takovou milost, že se městské hradby, jak jen na ně pohlédl, zřítily.“<sup>491</sup> Těmito znameními Řehoř odkazuje na Chlodvíkovu hlubokou osobní zbožnost a přičítá králi úzký vztah k Bohu. Současně se jedná o stylizaci prvního křesťanského krále Franků po vzoru prvního křesťanského císaře Konstantina, neboť Řehoř v případě znamení, zjevených Chlodvíkovi, zdůraznil jeho osobní a přímý vztah s Bohem, obdobně jako to udělal Eusebios v případě Konstantina skrze vize a sny. Jde pravděpodobně o běžnou stylizaci narativu o prvním křesťanském králi dynastie, neboť jinde v kronice nenajdeme důkaz, že by Řehoř převzal eusebiánské teze o posvátném charakteru panovníka do důsledků.

Vztah Chlodovechovy vlády vůči Bohu Řehoř charakterizoval i mimo zmíněná znamení, a to v popisu legitimacy válčení o Sigebertovo království. Bůh králi zajistil a rozšířil vládu, protože král „konal to, co se jeho očím líbilo.“<sup>492</sup> Úspěšná spravedlivá vláda byla Chlodvíkovi odměněna jejím rozšířením. Jedná se jak o ospravedlnění Chlodvíkových expanzivních válek, tak opět o vyjádření přímého vztahu k Bohu a hluboké zbožnosti, kterou lze usuzovat z darů, jež během tažení a při návratu z bitvy proti Alarichovi král zasvětil bazilice svatého Martina,<sup>493</sup> jakož i z nařízení nechat svatá místa, jimiž vojsko procházelo, neporušená (Tours a oblast Poitiers). Na tomto místě je příhodné vyzdvihnout ostrý kontrast mezi Chlodovechem a některými jeho následovníky, zejména králem Chilperichem, který podle Řehoře „přemnoho krajů vícekrát zpusťošil a ohněm spálil.“<sup>494</sup>

Pokud jde o boží přízeň takto zřetelně zobrazenou v průběhu bitev mimo narativ o Chlodovechovi, lze uvést dvě spiknutí proti králi Chlotharovi I. Proti oběma zasáhla boží moc a v obou případech v podobě bouře. Poprvé při spiknutí Childeberta s Theudebertem na přímluvu královny Chrodichildy, Chlodvíkovy manželky:<sup>495</sup> tehdy se spiklenci káli a prosili o mír a svornost, na Chlothara, který se ve všem spolehl na milost boží, přitom nespadla ani kapka. Řehoř zde řekl, že „to byl svatý Martin, kdo na prosbu královny provedl

---

<sup>489</sup> Tamtéž.

<sup>490</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>491</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>492</sup> Tamtéž, II. 40, s. 132.

<sup>493</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>494</sup> Tamtéž, VI., 46, s. 364.

<sup>495</sup> Tamtéž, III, 28, s. 163.



*tento zázrak.*<sup>496</sup> To naznačuje hlubokou zbožnost královského páru jako celku, je však důležité zde rozlišit, že přízeň spočívala především na Chlodvíkovi, neboť jeho manželka dosáhla úspěchu skrze modlitbu ke světcí, nikoli přímo k Bohu. Na druhou stranu se na její modlitby „*a pokyn Páně*“ uzdravil druhý syn Chlodomer, pokřtěný ještě před Chlodvíkovou konverzí. Prvorozený Ingomer zemřel těsně po křtu.<sup>497</sup> Zázračné zastavení druhého spiknutí proti Chlotharovi I. Řehoř popisuje mnohem stručněji, a to tak, že se náhle strhla bouře, která zabránila bojům.<sup>498</sup>

Již byla otevřena otázka přítomnosti eusebiánské tradice v Řehořově kronice. Některé eusebiánské prvky, společné mnoha dalším křesťanským myslitelům, v kronice patrně jsou: Řehořovi ideální panovníci byli obránci víry a obhájeví církevních dekretů a hierarchie. Narativ na druhou stranu postrádá eusebiánskou tradici ve smyslu posvátnosti panovníka. Zatímco pro Eusebia byla postava císaře Konstantina posvátná ze své podstaty – *hagios* – v Řehořově vyobrazení Chlodovecha a ostatních Merovejců nenacházíme důkaz, že by Řehoř merovejské panovníky považoval za svaté. V kronice nenacházíme ani formulaci povinnosti realizovat boží království na zemi. Jedinou výjimkou, kdy Řehoř krále vyobrazil jako kvazikněžského panovníka s atributy světce, je burgundský král Guntram, který se silou své osobní zbožnosti v mnohém podobá Chlodvíkovi. Guntramova posvátná vazba k Bohu je v kronice zobrazena zázrakem, kdy trásně z jeho královského roucha, ponořené ve vodě, vyléčily nemocného chlapce ze čtyřdenní horečky. Jedná se o velmi silný moment, zasazený do zoufalé doby morové nákazy, kdy král jako zachránce nemocných stojí až na hranici svatosti. Nutno ovšem dodat, že je tento okamžik popsán v souvislosti s královou zbožnou iniciativou, kdy zasáhl do církevní správy v Marseilles, aby nákazu oslabil, a zázrak působí jako výsledek Guntramovy zbožnosti. Král vydává nařízení shromažďovat se v kostelích, koná prosebné slavnosti, přikazuje pústy a nabádá lid k bohobojnosti. „*Sám rozdávaje po tři dny almužny hojněji, než bývalo zvykem, tak se modlil a strachoval o všechen svůj národ, že již tehdy jej považovali nejen za krále, ale i za biskupa Páně. Neboť všechnu svou naději skládal v milosrdenství Páně...vší silou své víry doufaje, že je (své pochybnosti) v dobré obrátí.*“<sup>499</sup> Zbožnost krále byla tak hluboká, že byl Guntram přirovnáván k biskupovi, zázrak se pravděpodobně odehrál jako její výsledek. Nešlo o vyjádření svatosti krále z jeho podstaty jako u Eusebia, ale z podstaty jeho zbožnosti. Pasáž tak umocňuje Řehořův středobod sakrální

---

<sup>496</sup> Tamtéž, III., 28, s. 164.

<sup>497</sup> Tamtéž, II, 29, s. 117.

<sup>498</sup> Tamtéž, IV, 16, 188.

<sup>499</sup> Tamtéž.

legitimity panovníka jako zbožného krále, aniž by byl král vyobrazen jako *hagios* v eusebiánském smyslu. Sám Řehoř se za příběh o Guntramově rouchu zaručuje a přidává k němu další: „*Já o tom nepochybuji, protože sám jsem častěji slýchal, jak lidé posedlí vzývali pod dojmem jeho moci jeho jméno a jak působením královny zázračné síly se obvinění na soudě přiznávali ke svým zločinům.*“<sup>500</sup> Řehoř navíc Guntramovi jako jedinému králi připisuje prorocký sen<sup>501</sup>, i v tomto je tedy patrná jeho podobnost s Chlodovechem a zdůraznění jeho osobně blízkého vztahu k Bohu. Pro Řehoře jsou tedy králové Chlodovech a Guntram nejbliže obrazu ideálního panovníka.

Pokud jde o charakteristiku burgundského krále, i v jeho popisu je patrná určitá ambivalence. Negativní rysy jsou spojeny s královou vznětlivou povahou, která mu kalila úsudek, zásahy do církevního práva azylu, a některými pustošivými válkami. Jinak je popsán jako „*dobrotivý král*“,<sup>502</sup> „*slavný a obdivuhodně moudrý*“,<sup>503</sup> a spravedlivý, který pečoval o církve a chudé. Zjednal nápravu křivd ze strany krále Chilpericha na chudině a církvi: „*navrátil všechno, co družinici Chilperichovi protiprávně sebrali různým lidem, a sám daroval mnoho majetku kostelům. Obnovil také platnost Chilperichem potlačených testamentů těch nebožtíků, kteří svými dědici ustanovili církve.*“<sup>504</sup> Řehoř Guntramovi vkládá do úst charakteristiku dobrých (a dovolím si říci, že ideálních) křesťanských králů, a opět je zde kladen hluboký důraz na zbožnost a odevzdání se do vůle Boží: „*Jak můžeme dosáhnout vítězství, když nedbáme na to, co činili naši otcové? Ti stavěli kostely, všechnu naději skládali v Boha, ctili mučedníky, v úctě měli kněze, a proto slavili vítězství a díky boží pomoci často svými meči a štíty poráželi nepřátelské národy!*“<sup>505</sup> Hned vzápětí Guntram popisuje svou vlastní vládu a vlastní vojáky zcela opačným způsobem: „*My však nejenže se Boha nebojíme, ale pustošíme i jeho svatyně, sluhy boží pobíjíme, ba dokonce i ostatky svatých vystavujeme posměchu a ničíme! Nelze přece dosáhnout vítězství tam, kde se páchá něco takového! ... Lze-li to klást za vinu mně, nechť za to Bůh postihne mou hlavu! Jestli ovšem vy zhrdáte královskými rozkazy a odmítáte splnit, co přikazují, musí sekera dopadnout na vaše hlavy! Neboť bude výstražným příkladem pro všechno vojsko, postihne-li smrt někoho z předáků!*“

---

<sup>500</sup> Tamtéž, IX, 21, s. 493.

<sup>501</sup> Řehoř uvádí, že král vyprávěl o prorockém snu jemu osobně: „*král řekl: Já zase měl jiný sen, a ten byl předzvěstí jeho záhuby...Tu se chopili nešťastného Chilpericha, a zatímco já nařikal, zpřelámali mu údy a hodili jej do kotle. A v krátké chvíli se...tak rozvařil a rozpustil, že po něm nezůstala ani sebemenší stopa.*“

Tamtéž, VIII, 5, s. 420-421.

<sup>502</sup> Tamtéž, IV, 25, s. 195.

<sup>503</sup> Tamtéž, VIII, 1, s. 417.

<sup>504</sup> Tamtéž, VII, 7, s. 374.

<sup>505</sup> Tamtéž, VIII, 30, s. 446.

*Musíme však vpravdě dobře rozmýšlet, co je třeba činit.*<sup>506</sup> Tato pasáž odkrývá dvojí charakteristiku krále Guntrama: jednak je vyobrazen jako spravedlivý král, který se musí dobře rozmýšlet, co učiní, což stojí v kontrastu s jeho vznětlivostí, a který spravedlivě trestá, „*neboť bude lepší, když zahyne hrstka zpučných, než aby hněv boží postihl celou nevinnou zemi.*“<sup>507</sup> Jednak Řehoř zdůrazňuje jeho bohobojnost, neboť král sám přijímá své viny a oddává se Bohu. Může se jednat o stylizaci, ale pravděpodobně jde o výraz upřímné pokory a poníženosti před Bohem, neboť příkladů Guntramovy hluboké zbožnosti nacházíme v kronice vícero a v kontrastu se zbožností ostatních Merovejců vystupují výrazně do popředí. Kajícnost krále je v kronice patrná např. v pasáži, kde velmi truchlí nad skonem svých synů<sup>508</sup> a naříká, že jej postihl trest za jeho hříchy. Zbožnost krále Řehoř popisuje také na základě vlastní rozmluvy s ním, kdy „*král stále mluvil o Bohu, o výstavbě kostelů a ochraně chudáků*“<sup>509</sup>, navíc se kronikář jako u jediného Merovejce věnuje příkladům Guntramovy osobní účasti na mších<sup>510</sup> a vyzdvihuje jeho návštěvy svatých míst.<sup>511</sup> Odrazem Guntramovy zbožnosti je také jeho respekt morálního závazku vůči Chlotharovi II., kterého se zavázal pozdvihnout z posvátné lázně: „*takovou prosbu nesmí žádný křesťan odmítnout. A i já – jak Bůh nejlépe ví – ji chci vyplnit, ne z nějaké lstivosti, ale z prostoty čistého srdce, protože se obávám, abych neurazil božského Pána.*“<sup>512</sup> a jeho stylizace do kvazi-biskupské posvátné postavy, která byla rozebrána výše v souvislosti s Guntramovou iniciativou při morové nákaze v Marseilles.<sup>513</sup>

Jak je patrné, pro Řehořovu koncepci ideálního křesťanského krále byly stěžejní obrazy králů Chlodovecha a Guntrama. Oba byli králové hluboce zbožní, Chlodvíkova zbožnost, jež spočívala v přímém kontaktu s Bohem prostřednictvím znamení, se svou upřímností v mnohém podobá zbožnosti Guntramově, která spočívala v jeho bohobojnosti, osobním pokání a podřízení se boží vůli. Podobnost Guntrama a Chlodovecha je rovněž patrná v zázraku Guntramova roucha. Oba králové byli navíc velmi mocní a obávaní, a tak jako Chlodvík muže, který jej urazil v Soissons, Guntram trestal ty, kteří se postavili proti

---

<sup>506</sup> Tamtéž.

<sup>507</sup> Tamtéž.

<sup>508</sup> Tamtéž, V, 17, s. 254.

<sup>509</sup> Tamtéž, IX, 20, s. 492.

<sup>510</sup> Tamtéž, VIII, 7, s. 422.

<sup>511</sup> Tamtéž, VIII, 2, s. 417.

<sup>512</sup> Tamtéž, X, 28, s. 574.

<sup>513</sup> Tamtéž, IV, 16, 188.

jeho vůli (jak je patrné z jeho promluvy k vojsku).<sup>514</sup> Tito dva králové, jakkoliv silnými postavami v narativu jsou, nicméně nejsou jedinými křesťanskými panovníky, jejichž vládu Řehoř hodnotí pozitivně. Kladně se Řehoř vyjadřuje např. o vládě Theudeberta I., syna Theudericha I., a o vládě krále Sigiberta, s jehož pomocí získal biskupský stolec v Tours.

Král Theudebert, „*když upevnil svou královskou moc, ukázal se velkým a všemožnou dobrotivostí vynikajícím panovníkem. Neboť spravedlivě řídil svou říši, měl v úctě biskupy, kostelům dával dary, pomáhal chudým a se zbožným a láskyplným srdcem prokazoval mnohým mnohá dobrodini.*“<sup>515</sup> Biskupovi z Verdunu, který byl jeho otcem zbaven majetku a který požádal krále o půjčku, „*znaje jeho laskavost a dobrotu ke všem*“<sup>516</sup>, král daroval peníze, které si odmítl nechat vrátit. „*Není nutné, abych je bral zpátky. Stačí mi to, že ...bylo ... pomoženo občanům, které ohrožovala bída.*“<sup>517</sup> Postavil se proti vůli svého otce Theudericha I., když neporušil církevní závazek kmotrovství vůči Sigivaldovi, kterého „*nechtěl zahubit, protože jej držel na rukou při křtu.*“<sup>518</sup> Odmítl žádost, aby jej usmrtil poté, co Theuderich usmrtil Sigivaldova otce, a jako spravedlivý král tuto křivdu navíc napravil: „*Jak Sigivald uslyšel, že Theudebert získal otcovo království, vrátil se k němu z Itálie zpátky. Theudebert ... věnoval mu třetinu z darů, které dostal od strýce; a přikázal, aby všechno, co z majetku Sigivalda otce stáhl jeho otec do královské pokladny, bylo navráceno Sigivaldu synovi.*“<sup>519</sup> Theudebert se v narativu projevuje jako král velmi štědrý a spravedlivý, což je další charakteristikou dobrého křesťanského panovníka.

Zásadní charakterní vývoj prodělal v kronice král Chlothar I., syn krále Chlodovecha. Narativ klade důraz na jeho přerod ze špatného chlápčného krále,<sup>520</sup> který pln závisti toužil po moci<sup>521</sup> a majetku (vydal nařízení, aby mu kostely v jeho království odváděly třetinu

---

<sup>514</sup> „*Jestli ovšem vy zhrdáte královskými rozkazy...musí sekera dopadnout na vaše hlavy. Neboť bude výstražným příkladem...*“ Tamtéž, VIII, 30, s. 446.

<sup>515</sup> Tamtéž, III., 25, s. 162.

<sup>516</sup> Tamtéž, III, 34, s. 168.

<sup>517</sup> Tamtéž.

<sup>518</sup> Tamtéž, III, 23, s. 161.

<sup>519</sup> Tamtéž, III, 24, s. 162.

<sup>520</sup> Když žil v manželství s Ingundou, která bývala jeho služkou, oženil se s její sestrou otrokyní Aregundou. Zde je nutno zmínit, že jeho syna Chariberta, který si rovněž vzal sestru své manželky, za to postihlo vyobcování z církve a boží trest (Řehoř klade smrt královny nové manželky Marcovefy, jež „*byla zasažena božím soudem*“, do souvislosti se smrtí samotného krále.) Řehoř je na mnoha místech kroniky vůči nerovným sňatkům neutrální (?), zde však zcela jasně odsuzuje Charibertovo jednání a tím do určité míry i Chlotharovo.

Chlothar si těsně po Chlodomerově smrti vzal za manželku jeho ženu Guntheu, Řehoř, III., 6, s. 142., po smrti Theudebalda přijal do svého lože jeho ženu Vuldetradu, kterou pak opustil na naléhání kněží, Řehoř, IV., 9, s. 179. Pojal za manželku královnu Radegundu, kterou si po bitvě s Duryňky odvedl jako zajatkyňu, Řehoř, III., 7, s. 144.,

Nutno zde zmínit, že jeho syna Chariberta za sňatek se sestrou své manželky čekalo vyobcování z církve.

<sup>521</sup> spiknutí proti Chlodomerovým synům; Tamtéž, II, 18, s. 156.

příjmů),<sup>522</sup> v krále hluboce zbožného. Ve městě Soissons započal stavbu baziliky nad hrobem svatého Medarda, kterého dal předtím s nejvyššími poctami pohřbít,<sup>523</sup> a po požáru města Tours byla na jeho rozkaz obnovena bazilika svatého Martina.<sup>524</sup> Při druhém tažení proti Sasům se bál zhřešit nespravedlivou válkou proti Bohu, když jej Sasové žádali o mír bez boje, a táhl s vojáky proti své vůli, v této válce byl pak pokořen.<sup>525</sup> Proti vzbouřenému synovi Chramnovi zasáhl brutální silou a nechal ho i s dětmi a manželkou upálit. Když proti němu táhl do boje, plakal a vzýval Boha. „*Kráčel král Chlothachar jako nový David, aby bojoval proti synu Absolonovi, nařikal a volal: Pohlédni, Hospodine, z nebes a sud' můj spor, protože bez viny snáším příkoří od svého syna! Pohlédni, Hospodine, a sud' spravedlivě a vynes onen rozsudek, který jsi vynesl nad Absolonem a jeho otcem Davidem!*“<sup>526</sup> Řehoř tímto přirovnáním odmítl jednání rebelujícího Chramna a vyslovil podporu králi Chlotharovi. Ten navíc vyhledal s dary baziliku svatého Martina a upřímně se kál: „*s velkým nářkem prosil, aby mu svatý vyznavač Páně vymohl odpuštění všech hříchů a aby svým přispěním smyl všechno, v čem pochybil.*“<sup>527</sup>

Obdobné kladné kvality jsou připsány i Řehořově ochránci Sigibertovi, který je v kronice zobrazen jako zbožný ochránce a štědrý mecenáš církve, které prokázal mnohá dobrodíní. Král Sigibert vzal pod ochranu klášter královny Radegundy, když se s abatyši nemohly nadít ochrany od biskupa Marovecha, tedy „*od toho, kdo měl být jejich pastýřem*“,<sup>528</sup> a jeho zbožnost se promítla také v obrácení královny Brunhildy z ariánského vyznání na pravou víru, k čemuž dopomohl svými domluvami.<sup>529</sup> Sigibertova štědrost a osobní zbožnost se odráží rovněž v dostavění baziliky svatého Medarda, jež, jak již bylo zmíněno, byla založena jeho otcem králem Chlotharem I.,<sup>530</sup> a v zájmu o relikvie, které na jeho pokyn přivezli z Východu klerikové Poitierského kláštera.<sup>531</sup> Pozitivní charakteristiku najdeme nejsilněji zobrazenou v Sigibertově zbožnosti, důležitá je ale i otázka jeho válečné politiky: Řehoř krále vyobrazil jako rozvážného a mírumilovného a na několika místech zdůraznil jeho tendenci bojům se vyhýbat a konflikty řešit diplomatickou cestou. Přátelskou smlouvu Sigibert uzavřel s králem Hunů, což se mu podle Řehoře „*plným právem musí*

---

<sup>522</sup> Tamtéž, IV, 2, s. 172.

<sup>523</sup> Tamtéž, IV, 19, s. 191.

<sup>524</sup> Tamtéž, IV, 20, s. 192.

<sup>525</sup> Tamtéž, IV, 14, s. 185.

<sup>526</sup> Tamtéž, IV,

<sup>527</sup> Tamtéž, IV, 20, s. 192.

<sup>528</sup> Tamtéž, IX, 40, s. 516. Řádnou správu biskupovi později svěřil Sigibertův syn Childebert.

<sup>529</sup> Tamtéž, IV, 27, s. 199.

<sup>530</sup> Oba zde pak byli pohřbeni; Tamtéž, IV., 19, s. 191.

<sup>531</sup> Tamtéž, IX, 40, s. 516.

*přičítat spíše ke chvále, než k nějaké hanbě*<sup>532</sup> a uzavřel mír i s císařem Justinem.<sup>533</sup> Když jeho bratr Chilperich obsadil Remeš a jiná města, Sigibert obsadil Soissons a zajal králova syna Theudeberta. Toho nakonec, „*jak již byl velkorysý s četnými dary a zcela zdravého vrátil otci.*“<sup>534</sup> Theudebert mu pak složil přísahu, že už nic nepřátelského proti němu nepodnikne, tato přísaha byla však porušena a vznikla z toho nová válka mezi bratry. Ta nakonec skončila opět bez boje, což lze v tomto případě „*připsat ke cti*“<sup>535</sup> králi Chilperichovi, ten totiž požádal o mír a vrátil protiprávně obsazená města. Dohodu bez boje Řehoř připisuje síle svatého Martina. Sigibert byl zavražděn ve Vitry, kde se pokusil převzít moc krále Chilpericha I.

Pozitivně Řehoř hodnotí i vládu Sigibertova syna Childeberta II., jak je patrné již z předzvěsti, provázející Childebertovo narození: posel přinesl Sigibertovi informaci o narození syna do kostela a jednohlasně s recitátorem vyslovil větu „*Narodil se ti syn!*“;<sup>536</sup> a rovněž ze znamení, provázejících jeho převzetí vlády, kdy se nad hrobem svatého Martina děly četné zázraky.<sup>537</sup> Řehořův pozitivní obraz krále Childeberta II. opět spočívá ve zbožnosti: vyslyšel přímluvu biskupa Agericha za Guntramna Bosona,<sup>538</sup> pomohl dary, když byl napaden a zpusťošten kostel vojáky,<sup>539</sup> a respektoval právo azylu do všech jeho důsledků: udělil milost spiklencům se slovy: „*mějte slib, že vyváznete životem, i když se zjistí, že jste vinni. Jsme přece křesťané! A je hříchem trestat toho, kdo byl vyveden z kostela, byť i byl vinný!*“<sup>540</sup> Tato pasáž vystupuje do popředí především díky Řehořově obrazu špatné vlády, kdy králové právo azylu nerespektovali, přepadali kostely, nechávali viníky vyvléci ven, či hrozili masakrem kraji kolem. Tento aspekt, týkající se především krále Chilpericha I., Chramna, a Guntrama, je podrobněji rozebrán níže. Dalším obrazem Childeberta II. jako spravedlivého krále je pasáž, kdy odmítl přijmout sputané muže jako vrahy svého vyslance: „*Kde máme jistotu, že ti, které přivádíte, jsou opravdu oni vrazi a ne jiní lidé...?*“<sup>541</sup> Rovněž kázal podrobit mučení muže, kteří v oblasti Poitiers páchali různé zločiny, až v okamžiku, kdy zjistil, že je spáchali „*zcela jistě*“ oni.<sup>542</sup> Důraz na řádné prošetření provinění a

---

<sup>532</sup> Tamtéž, IV, 30, s. 201-202.

<sup>533</sup> Tamtéž, IV, 40, s. 214.

<sup>534</sup> Tamtéž, IV, 23, s. 195.

<sup>535</sup> Tamtéž, IV, 49, s. 226.

<sup>536</sup> Tamtéž, VIII, 4, s. 419-420.

<sup>537</sup> Tamtéž, V, 6, s. 241.

<sup>538</sup> Tamtéž, IX, 8, s. 470-471.

<sup>539</sup> Tamtéž, IX, 12, s. 478.

<sup>540</sup> Tamtéž, IX, 38, s. 511.

<sup>541</sup> Tamtéž, X, 4, s. 535.

<sup>542</sup> Tamtéž, X, 21, s. 566.

obežřetnost nad vynášenými soudy se nicméně promítá nejzřetelněji v pozitivním hodnocení některých aspektů vlády krále Chilpericha I., jak je rozebráno níže.

Jak již bylo řečeno, Řehořova koncepce ideálního křesťanského krále spočívala na zbožnosti: *rex pius* byl Řehořovým ideálem, nebyl však *hagios ze své podstaty* v eusebiánském smyslu, ale král, obdařený boží milostí za svou hlubokou a upřímnou zbožnost. Nejsilněji to lze vidět v obraze králů Chlodovecha a Guntrama. S touto osobní zbožností jdou ruku v ruce zbožné aktivity krále v rámci politiky: zásadní byla spolupráce s církevními představiteli, štědrost jak vůči kléru, tak vůči chudým, zakládání církevních staveb, obrácení zbloudilých na pravou víru a kajícnost a pokora krále. Tyto prvky nacházíme u většiny křesťanských myslitelů, např. svatý Ambrož kladl důraz na pokoru a kajícnost vladaře, který má naslouchat radám biskupa. Obdobně i svatý Augustin a Avitus z Vienny zdůraznili pokoru krále jako klíčovou, Avitus navíc vyzdvihl úlohu krále jako šířitele víry, což souvisí jak se zbožností, tak s královskou válečnou politikou, která musela být vedena spravedlivě. Obecně lze říci, že Řehořův ideální panovník má v bojích jako správný křesťan šířit víru a usilovat o jednotu království, a jsou to právě tyto dva aspekty, které legitimizují války krále Chlodovecha. Rovněž je v tomto kontextu třeba zdůraznit pozitivní obraz krále Sigiberta, který válčí s rozvahou a bojům se snaží vyhýbat. Pro kronikáře je rovněž klíčové chování vojáků při taženích a to, zda byl král schopen zamezit bezbožnému plení. V této otázce je opět vyzdvihován král Chlodovech a jeho nařízení pro kraje kolem Tours a Poitiers, či Guntram a jeho řeč proti pustošení svatyní a pobíjení kněží. Důraz na tento aspekt však nacházíme spíše v kritice králů, kteří tomuto plení nezamezují.

Klíčovým bodem narativu o dobré křesťanské vládě je také spravedlnost krále. V této koncepci se Řehoř shoduje se Sidoniem, který skrze obrat *civilitas* vyjadřuje spravedlnost krále, řídicího se zákony, rovněž jako klíčovou.<sup>543</sup> Její důležitost je akcentovaná také svatým Augustinem a papežem Gelasiem. Augustin chápal úlohu spravedlivé vlády jako prostředku k odstranění tenze ve společnosti, papež Gelasius v podobném duchu požadoval po králích, aby ve společnosti udrželi řád. Spravedlivý král brání církev a její majetek, jakož i majetek chudých, a odmítá zbrklé odsouzení, bez předchozího přezkoumání viny. Řehoř o spravedlnosti nejhojněji hovoří v případě krále Chilpericha I., mimo něj je však tento aspekt patrný také v charakteristice Childeberta II., Chlodovecha, a v souvislosti s nápravou křivd v popisu činů králů Theudeberta I., který zjednal nápravu křivdy na Sigivaldovi, a Guntrama,

---

<sup>543</sup> Tamtéž, s. 71.

který vrátil Chilperichovými družiníky zcizený majetek. Je rovněž reflektována v Guntramově promluvě k vojsku, kdy král hrozí trestem těm, kteří neuposlechli jeho rozkazů a plenili během tažení. Pokud jde o opatrnost ohledně rozsudků, narážíme v narativu na poněkud překvapivý rozpor. Řehoř, jakkoliv pozitivně zobrazuje krále Guntrama, na mnoha místech popisuje jeho prudkost a hněv, jímž se nechal při úsudcích unést. Do popředí přitom vystupuje jako spravedlivý král Chilperich I., který je jinak hodnocen silně negativně. Řehoř tak vytváří kontrast mezi zlo-králem Chilperichem, který splňoval aspekty spravedlivého panovníka, a mezi zbožným králem Guntramem, který byl vznětlivý a nechával se snadno unést hněvem. Nejvýraznější je v tomto ohledu příběh o odsouzení Guntramna Bosona k popravě. Vévoda se ukryl v příbytku biskupa Magnericha, kterému vyhrožoval smrtí, pokud se za něj nepřimluví, a král Guntram se rozhněval v domnění, že biskup Bosona chrání, rozkázal je popravít oba, a ačkoliv mu poslové vysvětlili, že je biskup držen proti své vůli, král rozhodl, aby byl dům podpálen i s biskupem. Klerikové pak násilím vylomili dveře a vyvlekli biskupa ven.<sup>544</sup> Guntram rovněž bez dalšího prošetření „*pro nepatrnou vinu zbrkle zahubil člověka sobě věrného a prospěšného*“,<sup>545</sup> totiž svého vrchního komorníka za domnělé pytláctví. Z tohoto činu se pak velmi kál. Na druhou stranu rozvážnost krále Chilpericha I. Řehoř popisuje s četností, jakou u jiných králů nenajdeme. Chilperich spravedlivě nedá na první obvinění a chce najisto znát pravdu, což Řehoř zaznamenává např. při šetření urážky biskupem Carthierem, kdy „*chtěl najisto zvědět, zda je, či není pravda, co se biskupovi klade za vinu... Tehdy král, jat slitováním, svěřil celou tu záležitost Bohu, oba propustil*“,<sup>546</sup> tedy biskupa i jáhna, které vyslychal. Příběhů v podobném duchu Řehoř uvádí vícero. Při spiknutí proti biskupu Aetheriovi král odmítal uvěřit spiklencům, a když biskupa neshledal vinným, povolal jej zpět do biskupské obce.<sup>547</sup>

Tento rozpor dovádí práci k dalšímu bodu komparace kroniky, a to k archetypu krále špatného. I v negativních rysech, jež často stojí v protikladu vůči těm dobrým, lze hledat knížecí zrcadla a reflexi toho, co kronikář považoval za dobrou a špatnou vládu. Sem spadá jak pustošivé plenění, tak nespravedlivé soudy. Charakteristické rysy anti-krále lze vystopovat v obrazech králů Theudericha I., Childeberta I. a Chilpericha.

Theuderich I., jeden z Chlodvíkových synů, byl podle Řehoře králem bezohledným a násilným. Při válkách plenil, neštítal se vztáhnout ruku na církevní majetek a majetek

---

<sup>544</sup> Tamtéž, IX, 10, s. 475.

<sup>545</sup> Tamtéž, X, 10, s. 544.

<sup>546</sup> Tamtéž, VI., 22, s. 332.

<sup>547</sup> Tamtéž, VI, 37, s. 351-352.



chudých a byl to král velice úskočný. Osnoval vraždu bratra Chlothara I.<sup>548</sup>, a Řehoř mu nepřímou připisuje smrt durynského krále Hermenefreda, proti kterému válčil za nedodržení slibu.<sup>549</sup> Theuderich ho měl zradit poté, co králi po bojích dal záruku bezpečnosti a zahrnul jej dary. Zavraždil také svého příbuzného Sigivalda a žádal na synovi Theudebertovi vraždu Sigivaldova syna. Theudebertův zbožný odpor proti nařízení otce byl již popsán výše. Pokud jde o pustošivé války, Řehoř nám přináší příběh o vyplenění okolí Clermontu, kdy Theuderichovi vojáci vykradli i baziliku svatého Juliána a majetek chudých v ní shromážděný. Toto počínání stojí v ostrém kontrastu s Chlodovechovými nařízeními při válce nikoho na cestě neokrádat a nepustošit cizí majetek, a Řehoř sám na adresu tohoto konání uvádí, že vojáky postihl boží trest.<sup>550</sup> Negativní charakteristika může být důsledkem Theuderichova nelegitimního původu, Řehoř totiž uvádí, že pocházel „ze souložnice.“<sup>551</sup> Řehoř na jiném místě v kronice píše, že „dnes se nic nedbá na původ žen a královskými dětmi jsou nazývány všechny děti, které král zplodil,“<sup>552</sup> tento výrok je uveden v kontextu s pomluvami ze strany biskupa Sagittaria, šířených ohledně Guntramových synů: a totiž že se nemohou ujmout vlády, „jelikož jejich matka, když vstupovala do královského lože, byla otrokyní zemřelého Magnachara.“<sup>553</sup> Řehoř se staví za legitimitu Guntramových synů a zaznamenává obyčej franského práva, jež nebralo ohled na postavení matky, ani na manželský, či nemanželský původ dětí. Právně chlapci legitimní byli, a stejně tak musel být legitimní i Chlodvíkův syn král Theuderich. Řehoř nicméně původ „ze souložnice“ nemusel schvalovat a to se mohlo promítnout i v narativu. O manželkách králů s nízkým původem na jiných místech totiž hovoří s náznakem despektu: „král Sigibert viděl, jak jeho bratři si berou ženy sebe nehodné a jak se dokonce snižují k tomu, že žijí v manželství s otrokyněmi...“<sup>554</sup>

V obraze Theudericha je zdůrazněn jako jeden z rysů anti-krále špatný způsob vedení války, při které docházelo k pustošení církevního majetku. Dalším negativním rysem, spojeným s válčením, byly boje o protiprávní uchvácení vlády, které Řehoř kritizuje ve vztahu ke králi Childebertovi I. a Chilperichovi. Zatímco Řehoř akceptuje Chlodovechovy boje s příbuznými jako vedené pro jednotu, bratrovražedné boje v hlavní linii odsuzuje. Jeho

---

<sup>548</sup> Tamtéž, III, 7, s. 144.

<sup>549</sup> Podle Řehoře Hermenefred požádal Theudeberta o pomoc v boji se svým bratrem a slíbil mu poloviční podíl na bratrově království, avšak později slib odmítl vyplnit. Tamtéž, III, 3, s. 139.

<sup>550</sup> Tamtéž, III, 12, s. 147.

<sup>551</sup> Tamtéž, II, 28, s. 115.

<sup>552</sup> Tamtéž, V, 20, s. 267.

<sup>553</sup> Tamtéž.

<sup>554</sup> Tamtéž, IV, 27, s. 199.

kritika silně dopadá na krále Childeberta I., který se, kromě toho, že s bratrem Chlotharem I. zahubili své synovce, aby se zmocnili Chlodomera království,<sup>555</sup> a že po smrti krále Theudericha povstali také proti jeho synovi Theudebertovi,<sup>556</sup> nakonec obrátil i proti Chlotharovi I. a spojil se proti němu s Theudebertem<sup>557</sup> a jeho synem Chramnem.<sup>558</sup> Theudeberta I. přijal za svého<sup>559</sup> a s Chramnem i přes neúspěch v bitvě uzavřel svazek věrnosti a lásky.<sup>560</sup> Za spiknutí s Chramnem jej Řehoř ostře kritizuje, protože „*ač bylo jeho povinností jej rázně napomenout, aby nejednal s otcem nepřátelsky, škodolibě mu přislíbil, že jej přijme. ...Childebert přitom vůbec nepomyslel na to, že kdykoliv jednal proti svému bratrovi, utřžil vždycky jen hanbu.*“<sup>561</sup> Proti oběma spiknutím zasáhla boží moc v podobě bouře.<sup>562</sup> Řehoř Childebertovi I. připisuje pouze jediný zbožný úkon, a to tažení proti ariánovi Amalarichovi do Hispánie, který pro katolickou víru týral svou manželku, Childebertovu sestru Chlotildu. Z Hispánie Childebert přivezl mnohé bohoslužebné předměty, které rozdělil a rozdal chrámům a bazilikám světců.<sup>563</sup>

Nakonec se budu věnovat velmi komplexní charakteristice krále Chilpericha I., vůči kterému Řehoř střídal postoje, avšak v odlišném duchu, než jako v případě krále Chlothara I., u kterého došlo k vnitřnímu přerodu. U Chilpericha jde o skutečně kolísavý postoj, který je nejzřetelnější v propasti mezi pozitivním a negativním obrazem Chilpericha v narativu kroniky. K proměně dochází bezprostředně po smrti Chilperichových synů na úplavici ke konci knihy páté, kdy při jejich pohřbu král podaroval chrámy, baziliky i chudé,<sup>564</sup> ke konci knihy šesté je pak Řehoř opět přísně kritický. Pozitivně Chilpericha hodnotí v souvislosti s šířením víry mezi židovské obyvatelstvo, kdy „*mnoho z nich sám při křtu pozdvihl*“<sup>565</sup> a také, jak již bylo zmíněno výše, mu připisuje atributy spravedlivého krále, rozpracované výše. Chilperich se navíc podle kroniky pokoušel o mírové řešení konfliktu s bratrem Sigibertem v knize čtvrté<sup>566</sup> a opět v knize šesté na radu moudrých: „*Oni jednali zvráceně, ty jednej moudře! Pošli za bratrem vyslance, a bude-li ochoten odčinit škodu, kterou ti způsobil, nic zlého mu nedělej! Nebude-li však ochoten, rozvážíš sám, co dále uděláš! Té rady král*

<sup>555</sup> Tamtéž, III, 18, s. 156.

<sup>556</sup> Tamtéž, III, 23, s. 161.

<sup>557</sup> Tamtéž, III, 28, s. 163.

<sup>558</sup> Tamtéž, IV, 17, 190.

<sup>559</sup> Tamtéž, III, 24, s. 161.

<sup>560</sup> Tamtéž, IV, 17, s. 190.

<sup>561</sup> Tamtéž, IV, 16, s. 188.

<sup>562</sup> Tamtéž, III, 28, s. 163.; Řehoř, IV, 16, s. 188.

<sup>563</sup> Tamtéž, III, 10, s. 145-146.

<sup>564</sup> Tamtéž, V, 34, s. 280.

<sup>565</sup> Tamtéž, VI, 5, s. 309-210.; Tamtéž, VI, 17, s. 328-329.

<sup>566</sup> Tamtéž, IV, 49, s. 226.

*uposlechl.*<sup>567</sup> Radou moudrých mohl Řehoř mínit nabádání ze strany biskupů. Biskupa jako mírotvorce v kronice nacházíme i na jiných místech a je patrné, že naslouchání jeho radám byl jeden z rysů dobrého krále.<sup>568</sup> Na druhou stranu není narativ o Chilperichově spravedlnosti vždy konzistentní, markantní je tento rozpor např. v otázce souzení biskupa Praetextata<sup>569</sup>, kterého král odsoudil v rozporu s kánony a kterého potom zatkl, uvěznil a při pokusu o útěk zbičoval a poslal do vyhnanství, rovněž je značně ambivalentní Chilperichův postoj k Sigibertovi, se kterým na jednu stranu usiloval o smír, a proti kterému současně brojil. To odhaluje popis výslechu biskupa Aegidia, kde je Chilperich odhalen jako osnovatel Sigibertovy vraždy s královnou Fredegundou a jako účastník na úkladech proti Childebertovi II. a Guntramovi. Řehoř klade do úst krále Guntrama tuto obžalobu: „*Pověz mně, ó biskupe, jak tě mohlo napadnout, že jsi zradil krále (Childeberta II.)... a že ses spojil s Chilperichem, který – jak prokázáno – ... zavraždil jeho otce, matku odsoudil do vyhnanství a přepadl jeho království*“.<sup>570</sup> U biskupa byla nalezena korespondence, potvrzující Chilperichův záměr nejprve přemoci královnu Brunhildu a potom zničit jejího syna. Královnu Chilperich skutečně zajal a poslal ji do vyhnanství v Rouenu, její dcery do Meaux a sám sebral Sigibertovy poklady,<sup>571</sup> svého syna Merovecha pak poslal, aby napadl Poitiers.<sup>572</sup> Rovněž byly odhaleny Chilperichovy úklady proti králi Guntramovi, kdy mělo být dohodnuto jeho přepadení a zavraždění. Vazba na královnu Fredegundu není v pasáži zmíněna, nicméně vyplývá z předchozího narativu, kde je vražda Sigiberta I. spojena právě s královnou. Je evidentní, že Řehoř Chilperichovi připisoval snahu uzurpovat vládu nad celou říší, což je konzistentní s královým pokusem o převzetí vlády ihned po smrti Chlothara I., kdy se „*po otcově pohřbu zmocnil pokladů, ..., a vstoupil v jednání s nejvznešenějšími z Franků, naklonil si je dary a podřídil své pravomoci*“.<sup>573</sup> Bratři po jeho vyhnání z Paříže provedli zákonné dělení.

---

<sup>567</sup> Tamtéž, VI, 19, s. 331.

<sup>568</sup> Lze to vyčíst z prorockých vět opata Avita, jehož naléhání neuposlechl král Chlodomer: „*Žiješ-li v bázni boží, změníš své rozhodnutí a nestrpíš, aby ti lidé byli utraceni. Bůh pak bude s tebou, a vytáhneš-li do boje, dobudeš vítězství! Jestli je však dáš zabít, sám upadneš do rukou nepřátel a zahyneš stejnou smrtí*“. Tato předzvěst se naplnila a Chlodomer byl zabit.

Tamtéž, III, 6, s. 141.

<sup>569</sup> Tamtéž, III, 18, s. 255-263.

<sup>570</sup> Tamtéž, X, 19, s. 563.

<sup>571</sup> Tamtéž, V, 1, s. 232-233.

<sup>572</sup> Tamtéž, V, 2, s. 233.

<sup>573</sup> Tamtéž, IV, 23, s. 194.

Proti Chilperichovým pozitivním obrazům, které tkví ve spravedlnosti a šíření víry, stojí rovněž vysoce vyhraněný obraz „*Nerona a Heroda dnešních časů*“,<sup>574</sup> kde je popsáno především příkoří páchané na církvi a vojenská brutalita. Chilperichovi je na mnoha místech připisováno hrubé porušování církevního azylu: vyslal vévodu Roccolena do Toursu, aby dostal z baziliky Guntramna Bosona a pohrozil, že pokud jej Řehoř nevydá, bude město i celé jeho okolí vyplněno ohněm,<sup>575</sup> podobně hrozil i později v případě, pokud Řehoř nevydá jeho syna Merovecha, který se v bazilice se před otcem ukrýval. Když Řehoř odmítl poslechnout, poslal proti němu vojsko. To vyplnilo okolí Toursu a uloupilo mnohé z majetku baziliky.<sup>576</sup> V té době Řehoř píše o zjevení anděla, který předpověděl smrt Chilperichových synů.<sup>577</sup> Toto proroctví se později naplnilo smrtí chlapců na úplavici. Porušování církevního azylu Řehoř kritizuje také v případě Chramna a Guntrama. Chramn dal vyvléct z posvátné půdy hraběte Firmina,<sup>578</sup> Guntram vyslal „*jakéhosi Claudia*“<sup>579</sup>, aby vyvlekl z baziliky biskupa Eberulfa a aby jej zahubil, či spoutal. „*Důrazně ti však připomínám,*“ varuje ho. „*že přitom nesmíš svaté bazilice způsobit nějakou újmu!*“<sup>580</sup> Claudius se biskupa Eberulfa pokusil vylákat křivou přísahou, a nakonec v bazilice došlo ke krveprolití.<sup>581</sup> Dalším negativním rysem krále Chilpericha byla jeho krutost vůči lidu a kléru. Nařídil vypsat těžké daně, a když dav spálil daňové soupisy, král je potrestal popravami, kdy na kůl byli naraženi i opati a knězi, a pak byly uloženy daně ještě těžší.<sup>582</sup> Další příběh v tomto duchu Řehoř uvádí u příležitosti cesty královny dcery Rigunthy do Hispánie. Král dal tehdy nashromáždit veliké částky z poplatků, neboť „*přikázal, aby se z jeho pokladnice nedávalo nic na cestovní výlohy, ale aby se všechno hradilo jenom z příspěvků chudých lidí.*“<sup>583</sup> V tomto a dalších příbězích je patrné, že Řehoř u krále kritizuje především absenci pokory a slitování nad osudem chudých lidí. Po Chilperichově zavraždění v kronice následuje vyhraněně kritická eulogie, kde Řehoř vyjmenovává aspekty jeho „*hanebného života*“<sup>584</sup>: označuje jej za Nerona a Heroda jeho doby, a tato eulogie zachycuje několik již zmíněných aspektů křesťanského anti-krále, jenž nebyl hoden následování. Chilpericha zde Řehoř znovu popsal jako krále, který při bitvách

<sup>574</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 363.

<sup>575</sup> Tamtéž, V, 4, s. 236-237.

<sup>576</sup> Tamtéž, s. 252.

<sup>577</sup> Tamtéž, s. 250.

<sup>578</sup> Tamtéž, IV., 13, s. 184.

<sup>579</sup> Tamtéž, VII, 29, s. 392.

<sup>580</sup> Tamtéž.

<sup>581</sup> Tamtéž, s. 393-395.

<sup>582</sup> Tamtéž, V, 28, s. 273.

<sup>583</sup> Tamtéž, VI, 45, s. 363.

<sup>584</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

zpusošil a vypálil mnoho krajů, který v lakomství „měl záležitosti chudých v nenávisti“<sup>585</sup> a církvi záviděl bohatství, který často nespravedlivě trestal, což Řehoř uvádí v rozporu s předchozím narativem, a který „šlapal po nařízeních svého otce“<sup>586</sup> a neřídil se jeho příkladem. Chilperichovu synovi Theudebertovi II. Řehoř připisuje podobnou vojenskou brutalitu: pustošil krajiny, způsobil krveprolití v oblasti Poitiers a požáry vyplnil valnou část Toursu, napadal provincie v jejich sousedství,<sup>587</sup> „podpaloval kostely, loupil bohoslužebné nářadí, vraždil duchovní, mužské kláštery rozvalil, ženské zhanobil, rozséval jen a jen zkázu. A byl v tom čase po kostelích ještě horší nářek než za časů pronásledování Diokleciánova“<sup>588</sup>

Negativní rysy vlády Řehoř silně spojuje s pustošivým a kořistnickým válčením o majetek a moc. Špatný nespravedlivý způsob vedení války ústil v ničení a zabírání církevního majetku a majetku chudých, což Řehoř kritizuje jako aspekt špatné vlády nejčastěji. Špatný král nebyl dostatečně zbožný, aby těmto činům zamezil, a neměl slitování nad osudy chudých. Řehoř kritizuje rovněž boje o uchvácení vlády, které se nejsilněji odrážejí v činech krále Childeberta I., který usiloval ovládnout Chlodomerovo a Theuderichovo království a který se obrátil i proti bratru Chlotharovi I., a v činech krále Chilpericha I., který se podílel na úkladech proti Sigibertovi, Guntramovi a Childebetovi II. Řehoř rovněž silně odsuzuje despekt k církevním ustanovením a k radám biskupů a na mnoha místech kroniky se objevuje kritika nerespektování církevního azylu. Z uvedeného vyplývá, že Řehořova kritika králů byla stejně jako jejich chvála silně zakotvena v otázce síly (či slabosti) královské zbožnosti. Dobrý král respektoval a ochraňoval církve a vládl spravedlivě, špatný nikoliv.

#### 5.4 Juxtapozice v Řehořově kronice jako legitimizační strategie:

Dalším principem, na kterém Řehoř prosazoval křesťanskou legitimitu panovníků, byla jeho strategická umístění konkrétních událostí vůči sobě navzájem, v nichž umocňoval některé z již popsaných atributů dobrého, či špatného křesťanského vladaře. Zásadní spojitost mezi jednotlivými králi Řehoř učinil již ve strukturování kroniky, jejíž jednotlivé knihy zakončil podobným tématem: smrtí králů, či jejich ohrožením (knihy 2-8). Kniha první je zakončena smrtí svatého Martina a sporem o jeho ostatky mezi lidmi z Tours a Poitiers, kniha desátá vybočuje ze sledovaného směru a je zakončena křtem krále Chlothara II. Pokud jde o smrt králů v závěru jednotlivých knih, Řehoř postupně líčí smrt Chlodovecha (2),

---

<sup>585</sup> Tamtéž.

<sup>586</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

<sup>587</sup> Tamtéž, IV, 57, s. 224.

<sup>588</sup> Tamtéž.

Theudeberta (3), Sigiberta (4), Chilperichových synů (5), Chilpericha samotného (6) a pokus o vraždu krále Guntrama (8). V knize sedmé se věnuje smrti Gundovalda,<sup>692</sup> pretendenta trůnu, který o sobě tvrdil, že je synem Chlothara I., jehož pokus prosadit nároky na vládu byly vyloženy v kapitole o pohanské sakralitě. Mám za to, že Řehoř umístil jeho smrt ke konci knihy sedmé proto, aby skrytě vyjádřil svůj názor na jeho legitimitu, a to skrze strategickou kompozici, kdy jej tak připodobnil k ostatním králům. Nutno ovšem upozornit, že kapitola není zcela závěrečná, úplně ke konci se Řehoř věnuje válce mezi obyvateli Toursu.<sup>693</sup>

V knihách 4, 6 a 8 šlo o vraždu (v případě Guntrama šlo o odhalené spiknutí a k vraždě nedošlo) a všichni tito králové byli, nebo měli být zbaveni života na základě úkladů královny Fredegundy. Král Sigibert byl zavražděn Fredegundinými sluhy v okamžiku, kdy se vyzdvižením na štítě zmocnil vlády nad Chilperichovými předáky,<sup>694</sup> král Chilperich I. byl zavražděn v Chelles při návratu z honu<sup>695</sup> rovněž na popud Fredegundy,<sup>696</sup> ke králi Guntramovi byli opět Fredegundou posláni vyslanci, aby jej zavraždili, „*ale milosrdenství Boží to nedopustilo.*“<sup>698</sup> Vyslanci pak byli odsouzeni k vězení. Krále Sigiberta a Guntrama Řehoř zobrazil jako krále velmi zbožné, Chilperich pak vůči nim stojí v pozici zlo-krále. To lze vidět i na způsobu popsání jejich smrti: Sigibert je zabit poraněním obou boků, což je smrt pro krále u Řehoře relativně častá. Chlodvík byl poraněn v bitvě u Vouillé oštěpy,<sup>699</sup> synům krále Chlodomera strýc vrazil nůž do boku,<sup>700</sup> králi Sigibertovi dva Fredegundini sluhové poranili oba boky jedem napuštěnými skramasaxy<sup>701</sup> a králi Childebertovi II. měly být v rámci spiknutí rovněž probodeny oba boky.<sup>702</sup> Domnívám se, že do tohoto výčtu lze zařadit i krále Guntrama, který možná měl být zavražděn stejným způsobem. Řehoř to výslovně neuvádí, ale hovoří pro to několik aspektů: jednak o život burgundského krále usilovala rovněž královna Fredegunda a mohla jej chtít zavraždit stejným způsobem, jako se o to předtím pokusila u Childeberta II. a Sigiberta I., navíc měl vrah po boku kopí,<sup>703</sup> což se podobá narativu o králi Chlodvíkovi, který měl boky rovněž poraněny kopím, resp. oštěpy. Domnívám se, že zavraždění poraněním obou boků je v kronice určitou stylizací, Řehoř tak

---

<sup>692</sup> Tamtéž, VII, 37, s. 405-408.

<sup>693</sup> Tamtéž, VII, 47, s. 413-415.

<sup>694</sup> Tamtéž, IV, 51, s. 228-230.

<sup>695</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

<sup>696</sup> Tamtéž, VII, 7, s. 374.

<sup>698</sup> Tamtéž, VIII, 44, s. 462.

<sup>699</sup> Tamtéž, II, 37, s. 129.

<sup>700</sup> Tamtéž, III, 18, s. 158.

<sup>701</sup> Tamtéž, IV, 51, s. 228-230.

<sup>702</sup> Tamtéž, VIII, 29, s. 442.

<sup>703</sup> Tamtéž, VIII, 44, s. 462.

možná vytváří u zbožných králů přirovnání k Ježíši Kristu, kterému Longinus probodl bok. Obdobný přírůstek k biblické postavě nacházíme u krále Chlothara I., kterému, jak již bylo řečeno, Řehoř říká „*nový David*“.<sup>705</sup> Tento aspekt je ovšem mnohem komplexnější, nejedná se pouze o biblickou stylizaci, ale také o připodobnění králů navzájem. Zabití poraněním boků mohlo vyjadřovat určitý vztah mezi nimi. Řehoř všechny tyto krále vyobrazil jako velmi zbožné, což je umocněno také jejich vztažením ke králi Chlodvíkovi, jejich předchůdci, kterého Řehoř často vyzdvihuje jako archetyp dobrého panovníka. Navíc mám za to, že skrze podobnost s vraždou Chlodomerových synů, kterou Řehoř odsuzuje jako surovou, vyvolanou závistí a strachem,<sup>710</sup> kronikář vyjádřil nesouhlas s vraždou Sigiberta na konci knihy čtvrté a s pokusem o vraždu Guntrama na konci knihy osmé. Naproti tomu pro Chilpericha, který zabit „*vydechl svou ničemnou duši*“<sup>711</sup> a „*nalezl konečně smrt, kterou tak dlouho na sebe přivolával*“,<sup>712</sup> u Řehoře nenacházíme slitování. To je patrné především v biskupově rozmluvě s králem Guntramem: „*Což nezahubila Chilpericha jeho vlastní špatnost a tvá modlitba? Vždyť proti vši spravedlnosti ti strojil mnoho úkladů a ty jej nakonec také zahubily!*“<sup>713</sup> Kontrastní je zde také způsob jeho zabití – nožem pod lopatku a do břicha.<sup>714</sup> Chilperich není po smrti Řehořem vykreslen ani jako zbožný, ani jako spravedlivý král (Řehoř jej označuje za nespravedlivého v rozporu s předchozím narativem). Řehoř jej skrze smrt, umístěnou na konci knihy šesté, úmyslně staví do kontrastu s jeho dvěma bratry, jejichž smrti se věnuje na konci knihy čtvrté a osmé. Klade tak důraz na kontrast jejich zbožnosti a bezbožnosti. Chilperichovy činy navíc stihl boží trest, jak napovídají zázračné předzvěsti, předcházející smrt jeho synů na úplavici<sup>715</sup> i Chilperichovu vlastní.

Skrze tyto předzvěsti se dostávám k dalšímu způsobu, jímž Řehoř nepřímým vytvářel vztahy mezi jednotlivými králi, a to k otázce zázračných znamení, předvídajících jejich smrt. Na základě povahy znamení mohl Řehoř nepřímým naznačit, zda vnímal daného krále jako dobrého či špatného panovníka, a opět srovnat krále navzájem. Zlou předzvěst o králi Chilperichovi, tj. o jeho záhubě i o záhubě jeho synů, Řehoř popisuje jako své vlastní svědectví: „*viděl jsem anděla... a jak letěl nad svatou bazilikou, zvolal mocným hlasem: Běda! Běda! Postihl Bůh Chilpericha a všechny jeho syny a nikdo z těch, kdo vzešli z jeho*

---

<sup>705</sup> Tamtéž, IV, 20.

<sup>710</sup> Tamtéž, III, 18, s. 156-159.

<sup>711</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

<sup>712</sup> Tamtéž, VII, 2, s. 370.

<sup>713</sup> Tamtéž, VIII, 5, s. 420.

<sup>714</sup> Tamtéž, VI, 46, s. 364.

<sup>715</sup> Tamtéž, V, 34, s. 278.

*beder, jej nepřezíje, aby vládl v jeho království navěky.*<sup>716</sup> Předzvěstí o záhubě Chilperichových synů – mečem božího hněvu – Řehoř dále zakončuje knihu pátou,<sup>717</sup> samotnému narativu o jejich smrti předchází četná zázračná znamení, po kterých říši zamořila úplavice.<sup>718</sup> Řehoř tímto způsobem zdůrazňuje nesouhlas s bezbožnými bratrovražednými boji a stylizuje smrt Chilperichových synů – i Chilperichovu vlastní – jako trest Boží. Smrt dalšího Chilperichova syna předznamenala jitřenka<sup>720</sup> a smrt samotného Chilpericha v závěru knihy šesté je ohlášena prorockými sny Řehoře a krále Guntrama, ke kterým se Řehoř vrací až zpětně na začátku knihy osmé.<sup>721</sup> Zlá znamení – paprsky na nebi, jež náhle zhasly – ohlašují smrt také dalšího Chilperichova syna Merovecha.<sup>722</sup> Skrze špatná znamení tak Řehoř klade hluboký důraz na Chilperichův negativní obraz jako zlo-krále, kterého stihl Boží trest. Je rovněž možné, že se Řehoř prostřednictvím znamení pokoušel opět naznačit Gundovaldovu legitimitu, neboť „v Angers bylo zemětřesení a ukázala se i mnohá jiná znamení, která – jak soudím – zvěstovala záhubu Gundovalda.“<sup>723</sup> Tak jej Řehoř opět nepřímo přirovnává k ostatním králům v kronice. Ostatní předzvěstí v sobě nenesou konotaci božího trestu, ale právě naopak. Boží znamení ohlašuje smrt Chlothara I. a Sigiberta I. skrze jasnou nebeskou záři,<sup>724</sup> a Řehoř rovněž zmiňuje, že se v roce smrti Sigiberta a převzetí vlády Childebertem II. děly zázraky nad hrobem svatého Martina.<sup>725</sup> Řehoř tak krále staví vedle sebe: Sigibert i Chlothar byli vyobrazeni jako velmi zbožní, navíc Sigibertovi, potažmo Childebertovi II., mohl být skrze zázraky nad hrobem světce připsán, byť takto jen velmi neurčitě naznačený, nádech svatosti.

---

<sup>716</sup> Tamtéž, V, 13, s. 250.

<sup>717</sup> Tamtéž, V, 50, s. 306.

<sup>718</sup> Tamtéž, V, 33, s. 276-278.

<sup>720</sup> Tamtéž, VI, 34, s. 347.

<sup>721</sup> Tamtéž, VIII, 5, s. 420.

<sup>722</sup> Tamtéž, V, 18, s. 262.

<sup>723</sup> Tamtéž, VII, 11, s. 377.

<sup>724</sup> Tamtéž, IV, 51, s. 228.

<sup>725</sup> Tamtéž, V, 6, s. 241.



## 6 Závěr

V této bakalářské práci jsem si stanovila za cíl charakterizovat křesťanskou sakralitu a legitimitu merovejského královského rodu z pohledu kronikářského narativu Řehoře z Toursu a Řehořův postoj ke královládě jako celku ve vztahu ke konceptům jiných křesťanských myslitelů. Tohoto cíle jsem dosáhla skrze komparaci Řehořových tezí s tezemi některých významných křesťanských myslitelů raného středověku, tj. Eusebia z Kaisareje, Ambrože Milánského, Augustina z Hippo, papeže Gelasia, Sidonia Apollinara a Avita z Vienny, dále skrze komparaci činů a obecné charakteristiky jednotlivých panovníků navzájem napříč kronikou a skrze skryté juxta pozice, jež byly jedním z nástrojů, kterým Řehoř mezi panovníky vytvářel nepřímé vazby a vztahy. Hlavní zájem práce jsem soustředila na sakralitu křesťanské legitimacy, alespoň ve stručnosti jsem se však zaměřila i na sakralitu pohanskou, včetně otázky barbarského charismatu krále-válečníka, Chlodvíkovy konverze a významu dlouhých vlasů jako legitimizačního symbolu. V posledním případě jsem odmítla tezi, že by Řehoř vlasům připisoval magický charakter. Naopak, k účesu téměř vždy přistupoval jako k vnějšímu symbolu práva k vládě, či příslušnosti k rodu jako takovému. Otázka pohanské sakrality v Řehořově kronice by si zasloužila mnohem širší pozornost, než jakou jsem jí měla prostor věnovat já, nicméně vzhledem k hlavnímu tématu a rozsahu práce jsem si nemohla dovolit zabíhat do detailů a složitějších úvah. Téma by si zasloužilo rozpracování ve srovnání s narativem o pohanské královské sakralitě napříč dalšími společnostmi raného středověku. To do určité míry sice zpracováno je, v anglosaské a francouzské historiografii však nikoliv s primárním zaměřením na Franskou říši a rod Merovejců. Zároveň by si téma bakalářské práce zasloužilo rozbor ve vztahu k německému historickému bádání, které by mohlo navrženým tezím vytyčit nové výzvy a perspektivy.

Po zpracování otázky pohanské sakrality jsem soustředila svůj výzkum na křesťanské atributy dobrého a špatného krále v kronice, na vyvození obecnější charakteristiky o Řehořově vztahu ke královládě jako celku a hledala jsem vlivy myšlenek jiných raně středověkých autorů na narativ. V Řehořově kronice jsem našla vlivy, či alespoň příbuznost s tezemi svatého Ambrože, svatého Augustina a papeže Gelasia. Řehoř na merovejskou sakrální vládu pohlížel z podobné perspektivy, jako oni, tedy jako na vládu ve smyslu služby Bohu, která byla králům svěřena z Jeho milosti. Povaha panovnické sakrality pak spočívala ve zbožnosti, která je v narativu alfou a omegou merovejské legitimacy. Král může být skutečně dobrým vládcem pouze z boží vůle a Řehoř skrze hloubku jeho zbožnosti charakterizoval dobrou, či špatnou vládu. Aby byl panovník dobrým králem, musel být

zbožným křesťanem a sloužit Bohu. Z již řečeného vyplynulo, že Řehořovým ideálním králem byl *rex pius*, ne však *hagios* v eusebiánském smyslu. Kronikář z Eusebia v mnohém čerpal, nepovažoval však Merovejce za posvátné ze své podstaty tak, jako chápal Eusebios císaře Konstantina. V Řehořově kronice jsem o takovém přístupu nenalezla přesvědčivý důkaz, ačkoliv tomu na první pohled odporovaly některé pasáže o Chlodovechovi a Guntramovi. Oba králové v nich byli zobrazeni jako ze všech Merovejců nejbližší Bohu, Chlodvík právě skrze eusebiánskou stylizaci do císaře Konstantina v duchu osobní komunikace s Bohem prostřednictvím modliteb a znamení v bitvách, Guntram skrze postavení kvazi-biskupského krále se zázračnou mocí. Po rozebrání těchto pasáží v širším kontextu se ovšem ukázalo, že jak zázrak krále Guntrama, tak komunikaci s Bohem ze strany Chlodovecha Řehoř chápal jako vycházející z hloubky jejich zbožnosti a nikoliv z podstaty jejich bytí, navíc příběh o Chlodovechovi lze označit za běžné klišé o prvním křesťanském králi dynastie. V tomto odmítnutí Eusebia Řehoř přitakal svatému Augustinovi, který panovníka napomíná, že nemá zpychnout a především pamatovat na to, že ze své podstaty zůstává člověkem. Křesťanská sakralita Merovejců tedy nevycházela z jejich podstaty, ale z Boží přízně, kterou byli více či méně obdařeni na základě své zbožnosti.

Osobní zbožnost byla zobrazena v kajícnosti a pokoře krále, což jsou prvky zdůrazněné jako klíčové v textech svatého Ambrože, Augustina i Avita z Vienny. Nejvíce se projevují při charakteristice burgundského krále Guntrama, jehož zbožnost se odrážela v bohabojnosti, osobním pokání, podřízení se boží vůli a účasti na bohoslužbách, upřímné pokání bylo důležitým prvkem rovněž u krále Chlothara I., kdy doprovázelo jeho obrat od špatné vlády k vládě zbožné. Tyto prvky jdou ruku v ruce se zbožnými aktivitami na politické rovině. V tomto ohledu byla pro Řehoře zásadní spolupráce králů s církevními představiteli, štědrost vůči kléru i chudým, bohatá podpora kultu světců, jejich úloha jako šířitelů víry, kterou zdůrazňuje především Avitus z Vienny, a otázka královské spravedlnosti, akcentovaná především Augustinem a Gelasiem. Pro Augustina bylo klíčové chápání královlády jako svěřené k minimalizaci neřádu a odstranění tenzí ve společnosti. Panovníkovu moc tak Augustin omezil na snahu dovést společnost k harmonii odstraněním disharmonie, a v podobném duchu zdůraznil úlohu krále jako udržovatele řádu ve společnosti i papež Gelasius. Všechny tyto prvky z komparace vystupují zřetelně do popředí a kulminují v principu spravedlnosti z hlediska soudnictví a válečné politiky. Řehořův ideální křesťanský panovník má v bojích jako správný křesťan usilovat o jednotu království a šířit víru, zásadní je také otázka chování vojáků při taženích a schopnosti krále zamezit bezbožnému plenění. Důraz na tyto principy nacházíme spíše v kronikářově kritickém přístupu ke špatným králům,

který byl, stejně jako chvála králů dobrých, opět silně zakotven v otázce síly či slabosti jejich osobní zbožnosti. Spravedlivý král bránil církev, její majetek a majetek chudých, špatný král na druhou stranu nebyl dostatečně zbožný, aby zamezil drancování, a neměl slitování nad osudy chudých. Rovněž bojoval o uchvácení vlády z touhy po moci, místo aby usiloval o svornost a jednotu. V tomto Řehoř opět koresponduje s tezemi svatého Augustina. Klíčovým bodem narativu o královské spravedlosti bylo rovněž následování rad biskupů a kanonických předpisů, jak je zjevné především u Chilpericha I., kterého sám Řehoř napomíná, aby se řídil církevními kánony. V této koncepci se Řehoř shoduje se Sidoniem, který skrze obrat *civilitas* označuje ideálního panovníka za spravedlivého, řídícího se zákony. V této otázce jsem ovšem narazila na rozpor. Byl to zrovna král Chilperich, jinak v kronice hodnocený silně negativně, koho Řehoř vyobrazil jako spravedlivého panovníka. Motiv rozvážnosti v rozsudcích se u něj objevoval s četností, jakou u jiných králů nenajdeme. Oproti tomu král Guntram, jinak se projevující jako *rex pius*, byl na několika místech zobrazen v negativním světle pro svou vznětlivost a nerozvážnost v soudech. Jsou to právě tyto pasáže, ve kterých si nejvíce uvědomujeme Řehořovu obezřetnost ve výkladu událostí. Guntram jako senior rodu, který časem přijal za své jak krále Childeberta II., tak malého Chlothara II., byl v době, kdy byly psány poslední knihy kroniky, nejsilnější politickou silou, se kterou kronikář musel vycházet.

Skrze královskou nespravedlnost se dostávám k problematice Řehořova pojetí vztahu světské a duchovní moci, kdy se Řehoř věnuje dvěma jeho aspektům: nadřazenosti církve nad králem a duchovní zodpovědnosti episkopátu za krále jako za křesťana. V obou případech se Řehoř vyjadřuje v souladu s gelsiánskými tezemi a s ambroziánským učením, podle kterých je král jako „*filius ecclesiae*“ svěřen do zodpovědnosti kléru. Duchovní zodpovídají za spásu královy duše i za jeho spravedlivou vládu. Pokud král jedná nespravedlivě, má duchovenstvo právo jej poučit a odporovat mu. Tento aspekt byl v Řehořově kronice nejvíce patrný v souvislosti s popisem výslechu biskupa Praetextata, kde se Řehoř postavil proti snaze krále Chilpericha I. obejít kanonické předpisy. Královou povinností bylo radám biskupa, které jej směřují ke vzorné křesťanské vládě, naslouchat.

## 7 Seznam použitých pramenů a literatury:

### **Prameny:**

KINCL Jaromír, Živá díla minulosti, Řehoř z Toursu, *O boji králů a údělu spravedlivých*, Praha: Odeon, 1986.

KRUSCH Bruno (ed.), Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingiarum, 1,2, *Gregorii Episcopi Turonensis Miracula et Opera minora*, Hanover, 1885.

LÜTJOHANN Christian (ed.), Monumenta Germaniae Historica: Auctores antiquissimi, 8, *Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina*, Berlín, 1887, ep. II, s. 2-4.

NOVÁKOVÁ Julie (ed.), Aurelius Augustinus, *O boží obci knih XXII*, Praha, Vyšehrad, 1950, V, 24, s. 285-286.

THIEL Andreas (ed.), Epistolae Romanorum pontificum genuina et quae ad eos scriptae sunt: A. S. Hilario usque ad Pelagium II, 1, Gelasius, *S. Gelasii papae epistolae et decreta*, Brunsberg, 1867, ep. 12, s. 349-358.

WOOD Ian, DANUTA Shanzer, Avitus of Vienne: *Letters and Selected Prose*, (Translated Texts for Historians, 38), Liverpool University Press, 2002, Epistula 46, s. 369-373.

### **Literatura:**

AMPÈRE Jean J., *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, (3, 2), Paříž: Didier, 1870. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9612121p>

BONNET Max, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris: Librairie Hachette, 1890. <https://archive.org/details/lelatindegrgoi00bonnuoft>

BOURGAIN Pascale, HEINZELMANN Martin, *L'œuvre de Grégoire de Tours : la diffusion des manuscrits*. in: Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours: Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997, s. 273-317. [www.persee.fr/doc/sracf\\_1159-7151\\_1997\\_act\\_13\\_1\\_1021](http://www.persee.fr/doc/sracf_1159-7151_1997_act_13_1_1021)

COURCELLE Pierre, *Le titre d'Auguste décerné à Clovis*, Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1952, s. 46-57. <https://doi.org/10.3406/bsnaf.1952.4387>

- CRANZ F. Edward, *Kingdom and polity in Eusebius of Caesarea*, The Harvard Theological Review, 45, 1952, č. 1; s. 47–66. JSTOR, [www.jstor.org/stable/1508885](http://www.jstor.org/stable/1508885).
- DALY, William M., *Clovis: how barbaric, how pagan?* Speculum, 69 (3), 1994, s. 619-664. <https://doi.org/10.2307/3040846>
- FANNING Steven, *Clovis Augustus and Merovingian imitatio imperii*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 321 – 336.
- FIGGIS John Neville, *The political aspects of s. Augustine's city of God*, London: Longmans, Green and co., 1921. [www.archive.org/details/politicalaspects00figgiala](http://www.archive.org/details/politicalaspects00figgiala)
- GOFFART Walter, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, Florilegium, 4, 1982, s. 80-99. <https://journals.lib.unb.ca/index.php/flor/article/download/15346/20501/0>
- GOFFART Walter, *The narrators of barbarian history (550-800), Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- GOOSMAN Erik, *The long-haired kings of the Franks: 'like so many Samsons?'*, Early Medieval Europe, 20, 3, 2012, s. 235-259. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0254.2012.00343.x>
- HALSALL Guy, *Nero and Herod? The death of Chilperic and Gregory's writing of history*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 337-350.
- HOYOUX Jean, *Reges criniti Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, Revue belge de philologie et d'histoire, 26 (3), 1948, s. 479-508. [https://www.persee.fr/doc/rbph\\_0035-0818\\_1948\\_num\\_26\\_3\\_1787](https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1948_num_26_3_1787)
- KING P. D., *The barbarian kingdoms*, in: J. H. Burns (ed.): *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 123-156.
- KURTH Godefroid, *Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours*, in: *Revue des questions historiques / Marquis de Beaucourt*, vol XLIV, 1888, Plon (Paris), s. 394-395.
- LE JAN Régine, *La sacralité de la royauté mérovingienne*, Annales, Histoire, Sciences Sociales, Cambridge university press, 2003/6, s. 1231. <https://www.jstor.org/stable/27587351>
- LECOY Albert de La Marche, *De l'autorité de Grégoire de Tours: étude critique sur le texte de l'Histoire des Francs*, Paris, Durand, 1861. <https://www.sudoc.fr/047735473>

MARKUS R. A., *Introduction: the West*. in: J. H. Burns (ed.): The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 83-92.

MARKUS R. A., *The Latin Fathers* in: J. H. Burns (ed.): The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 92-123.

MITCHELL Kathleen, *Marking the bounds: the distant past in Gregory's history*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): The world of Gregory of Tours. Leiden: Brill, 2002, s. 295-306.

MONOD Gabriel, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, Část 1., Introduction - Grégoire de Tours, Marius d'Avenches, Paris, Librairie A. Franck, 1872.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6106015r>

NICOL D. M. *Byzantine political thought*. in: J. H. Burns (ed.): The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 51-83.

NOBLE Thomas, *Gregory of Tours and the Roman church*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): The world of Gregory of Tours. Leiden: Brill, 2002, s. 145-162.

OAKLEY Francis, *Empty bottles of gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, Yale University Press, 2010.

OAKLEY Francis, *Kingship. The politics of enchantment*, Oxford: Blackwell, 2006.

PIETRI Luce, *La succession des premiers évêques tourangeaux: essai sur la chronologie de Grégoire de Tours*, Mélanges de l'école française de Rome, 94, 2, 1982, s. 551-619.  
[https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-5110\\_1982\\_num\\_94\\_2\\_2668](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1982_num_94_2_2668)

PROCOPÉ John, "Greek and Roman political theory." in: J. H. Burns (ed.): The Cambridge history of medieval political thought, c. 350 - c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 21-37.

REYDELLET Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome: École française de Rome, 1981. [https://www.persee.fr/doc/befar\\_0257-4101\\_1981\\_mon\\_243\\_1](https://www.persee.fr/doc/befar_0257-4101_1981_mon_243_1)

ROSENWEIN B. H., *Inaccessible cloisters: Gregory of Tours and episcopal exemption*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002.

WALLACE-HADRILL John Michael, *The work of Gregory of Tours in the light of modern research*, *Transactions of the Royal Historical Society*, 1, 1951, s. 25-45.

<https://www.jstor.org/stable/3678561>

WOOD I., *Defining the Franks: Frankish origins in early medieval hagiography*, in: *From Roman provinces to medieval kingdoms*, ed. T. F. X. Noble, Routledge, New York, 2006.

WOOD I., *The individuality of Gregory of Tours*, in: Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.): *The world of Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2002, s. 29-46.

WOOD Ian, *Deconstructing a Merovingian family*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, Brill, 2003.