

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie – integrální studium člověka

Bc. Kateřina Jirsová

Historická antropologie snu

Diplomová práce

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Horský, PhD.**

Praha 2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 19. května 2009

Kateřina Jirsová

Poděkování

Za vedení děkuji PhDr. J. Horskému, PhD.

OBSAH

1. Úvod – historická antropologie snění	5
1.1. Sen – antropologická konstanta.....	8
1.2. Teoretická východiska.....	9
2. Krátký exkurz do teorií snů.....	17
3. Pojetí snů ve středověku.....	24
3.1. Snář Vavřince z Březové.....	27
3.2. Život Jana z Jenštejna.....	39
3.3. Sny ve středověku – téma Antikrista.....	46
3.4. Sny Jana z Jenštejna.....	49
4. Sny a vize ve středověké kultuře.....	65
4.1. Středověká mystika a vize.....	70
5. Závěr.....	77
Bibliografie.....	78

1. Úvod – historická antropologie snění

Předkládaná diplomová práce se pohybuje na pomezí několika oborů. Obor mého studia – antropologie, má sám o sobě interdisciplinární povahu. Poznatky, které zde uvádím, čerpají z antropologie, psychologie a historie. Na tomto místě se sluší upozornit, že charakter mé práce je teoretický, nikoliv empirický, což je asi zřejmé už po přečtení názvu. Můj záměr je přispět k tomu, aby se (historická) antropologie více věnovala snům. Vede mě k tomu přesvědčení, že sny jsou legitimní součástí kultury, ne jen „soukromým“ vlastnictvím snícího, mají kromě individuální a univerzální roviny ještě kulturní rozměr, který je možné podrobit kulturně antropologickému nebo historicky antropologickému zkoumání. Pro historickou antropologii je toto téma ještě méně probádaným územím než je tomu v kulturní antropologii. Protože kulturní antropologie pracuje se současnými společnostmi a informátory jejich výzkumů jsou živí lidé, nabízí se zde poměrně široké pole možností. V historiografii je to obtížnější. Výzkumný terén tu představují pouze omezené písemné prameny (autobiografie, deníky, dopisy, soudní protokoly, atd.), informátoři jsou dávno mrtví a autenticitu jejich snů už dnes nemůžeme ověřit. Je samozřejmě sporné, zda se lze vůbec spolehnout na vyprávění o snech našich žijících současníků. Jakékoliv vyprávění (i o vlastním snu) už v sobě nese prvky interpretace. Při osobním kontaktu s vypravěčem snu je ale možné sledovat jeho nonverbální projevy, posoudit nakolik je líčení snu spontánní a kde už se jedná spíše o druhotné, zavlečené myšlenky, představy a interpretace, o kterých se snící domnívá, že jsou jeho vlastní, ale možná je někde četl nebo slyšel. Na stejném principu pracují psychologové a psychoterapeuti, kteří využívají sny jako zdroj poznatků o duševním životě pacienta. Autentická je okamžitá a bezprostřední asociace na snové motivy, nikoliv promyšlená analýza. Proto psychologové nenabízejí klientům svá řešení a výklady, nýbrž se jich ptají, co si o konkrétním snu myslí

oni sami, co je napadlo jako první, poté co si sen vybavili. Taková první, vědomím nejméně kontrolovaná myšlenka, bývá pro interpretaci snu nejcennější, protože asociace spojené s událostmi ve snu, pomáhají analytikům odhalit, co snové symboly znamenají pro snící samotné. Jestliže vyprávění o snu čerpáme pouze z písemných pramenů, jsme o tyto bezprostřední reakce ochuzeni. To ale nemusí být nutně argument proti historické antropologii snění, spíše nás jen upozorňuje na jisté limity bádání. Musíme tak víceméně opomenout *individuální rovinu snu* tj. význam snu pro konkrétního jedince. Tam bychom se pohybovali na příliš tenkém ledě, spoléhali bychom se na interpretaci snu, která je pak písemným přepsáním znovu interpretována autorem (v lepším případě, pokud je autorem dokumentu snící), případně dalšími interpretátory, kteří mohli opět původní znění i význam posunout. Nezříkám se individuální roviny zcela (u prorockých snů arcibiskupa Jana z Jenštejna je vzhledem k okolnostem, které v práci popíši, význam pro psychickou stránku jeho osobnosti více než zjevný.) Obecněji se dá ale říci, že pro kulturní historii či historickou antropologii je zajímavější *univerzální a kulturní rovina snu*. V případě *univerzální roviny* můžeme zjednodušeně říci, že lze sledovat výskyt *archetypálních* symbolů ve snech, které se zdály lidem v určitém historickém období, a potvrdit tak jejich univerzální status. Na *kulturní rovině* významu lze opět sledovat manifestní i latentní význam snu. Latentní obsah snu, který souvisí podle převažujícího mínění s úzkostmi, stresy a konflikty, se v rámci různých kultur v odlišných historických obdobích může měnit, protože každá společnost podle svých specifických potřeb utlumuje a potlačuje něco jiného.¹ Tyto tenze se pak mohou zrcadlit nejen v literatuře, výtvarných dílech, ale i ve snech. U manifestního obsahu snu hraje zásadní roli mytologie dané společnosti, jinými slovy to, že stejná základní témata a problémy jsou v různých společnostech symbolizovány různými způsoby.²

¹ Peter Burke, *Variety kulturních dějin*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. Str. 35.

² Tamtéž. Str. 34.

Jelikož není mým cílem dokazovat „tvrdá“ fakta, ale spíše ilustrovat skutečnost, že sny mají v antropologii své místo, bude i vyústění práce víceméně polemické.

V úvodu se budu zamýšlet obecněji nad sny jako antropologicky konstantním jevem, jehož význam sice v různých dobách a společnostech kolísá, ale rozhodně jej nelze pominout. Součástí této kapitoly je nezbytný přehled teoretických východisek, která mě mimo jiné k práci inspirovala. Druhá kapitola bude obsahovat letný přehled různých teorií snu, na nichž si můžeme ilustrovat dominantní téma jejich přístupu k výkladu – ať už je to hledisko náboženské, magické, ideologické, racionalistické či psychologické. Tématem další kapitoly bude pojetí snů ve středověku – založené na úvahách nad dvěma historickými prameny: snářem mistra Vavřince z Březové a prorockými sny arcibiskupa Jana z Jenštejna. Popisu a rozboru samotných snů bude předcházet nutné uvedení do doby a životních peripetií Jana z Jenštejna. V této pasáži čerpám převážně z biografické literatury o Jenštejnovi a jeho době. Druhou podkapitolou této části je úvaha o formativních zkušenostech Jenštejnova života a spirituality, klíčových tématech náboženské kultury 2. poloviny 14. století. V další samostatné kapitole se zabývám srovnáním snů a vizí ve sledované době (vrcholný středověk a pozdní středověk), podrobněji se zmíním o významných osobnostech středověké mystiky (italské mystické vizionářky Svatá Klára z Assisi, Angela z Foligna, Kateřina Sienská, česká představitelka františkánské mystiky Anežka), budu sledovat společná témata duchovního života těchto žen a arcibiskupa Jenštejna, která se zrcadlí právě v jejich prorockých snech.

1. 1. Sen – antropologická konstanta?

Při pohledu do minulosti bychom mohli konstatovat, že v dobách předcházejících několik posledních desetiletí hrály sny a jejich rozmanité interpretace, úvahy o snech a kulturní jevy inspirované a spojené se sněním, poněkud odlišnou a zpravidla výraznější roli (ať už se tento význam připouštěl a dokonce propagoval, nebo naopak popíral) než dnes. Tento předpoklad můžeme doložit na různých skutečnostech, týkajících se způsobu lidského myšlení, životního stylu moderní společnosti, ale i třeba umělecké tvorby. Jedinou výjimkou, ale o to důležitější, je dnes oblast specializovaných vědních oborů, jako jsou neurologie, neurobiologie, psychiatrie, psychologie a několika dalších disciplín s nimi spolupracujících. V těchto oborech s pokračujícím rozvojem výzkumu mozku a jeho fungování neupadá ani zájem o spánek a sny. Ovšem psychiatrie například pokročila od doby Freudovy natolik, že při psychoterapii nespolečá tolik jako zakladatel psychoanalýzy na výklad snů a rozkrývání údajných komplexů a instinktivních tužeb v nich zobrazených. Při myšlence, že význam snů není pro současného člověka tak dalekosáhlý jako v minulosti, jsem ovšem neměla na mysli vědu. Odborný přístup ke snům z hlediska především neurobiologického bych ponechala stranou, jednak k němu nejsem kompetentní, ale také je možné předpokládat, že výzkum mozku v budoucnosti opět pokročí natolik, že budeme o snech a spánku vědět mnohem víc než dnes. Domnívám se ale, že v moderním racionalistickém myšlení není pro symboliku snů a jejich řeči tolik prostoru, jako v minulosti, kdy představovaly sny jedno z pojití mezi materiálním světem a nadpřirozenem, mezi racionálním vědomím a iracionalitou nevědomí, a to pro široké vrstvy obyvatelstva, nejen pro specializované odborníky, kteří dnes mají „mandát na vědecký výklad snů“. V dobách, kdy nebyly informace tak dostupné jako dnes a stav poznání světa byl ve srovnání s dneškem minimální, hrály sny zcela konkrétní roli zdroje poznatků. Lidé snům

věřili, když chtěli poznat svou budoucnost, politický vývoj (kdo zvítězí v bitvě, kdo bude panovníkem, atd.). Sny pomáhaly při diagnostikování nemocí, předpovědích klimatických změn a aktuálních přírodních neštěstí. Samostatnou kapitolou bylo propojení náboženství a snů ve formě prorockých vidění, rozšířených především ve středověku. Sny v tehdejšímu chápání představovaly určitý kanál pro komunikaci s bohem. Bůh mohl prostřednictvím snů smrtelníky varovat před hříchy, upozornit na blížící se smrt, uložit pokání. Ve snech mohli živí navázat kontakt se zemřelými a dozvědět se cenné informace o záhrobí, o pekle a očistci, a formou modliteb, pokání a zádušních mší svým příbuzným na onom světě ulehčit v jejich utrpení a dopomoci jim ke spáse. Výše uvedené platí z mé perspektivy pro oblast evropské kultury, ale období bychom vzhledem k univerzálnosti snů našli i v jiných kulturních areálech. Někde mohl být větší důraz kladen na prorocký význam snů, jinde na medicínský...

Domnívám se, že ve 20. století asi laický zájem o sny poklesl, ty už hrají menší roli ve folklóru, počínaje psychoanalýzou ale vzrostl zájem odborníků.

1.2. Teoretická východiska

Na následujících řádcích budu uvažovat o několika různých kategoriích, které se sny souvisejí a které někteří badatelé nastínili. Všechny níže uvedené kategorie lze dle mého názoru považovat za relevantní pro kulturní historii nebo historickou antropologii, protože pro výklad snů jsou primární, a rovněž v raném – ne-psychologickém chápání snů jsou tak či onak pojednány, i když s definováním jejich přesného obsahu a smyslu přišla až psychologie po Freudovi. Freud kladl důraz hlavně na *individuální rovinu snu*, na jeho význam pro konkrétního pacienta, protože v individuální rovině jsou sny především

vyjádřením nevědomých přání snícího. Podle Junga má individuální rovina snu širší škálu významů: sny například přinášejí varování před nebezpečným nebo neudržitelným způsobem života, také mohou vyvažovat vědomé postoje. Oba přikládali velký význam individuálnímu kontextu snu (především vracejícím se motivům ve snech, jejich zřetězení) a měli tedy tendenci k tomu, aby určitý snový symbol dávali do souvislosti s konkrétním významem. Přesto ale nemůžeme říci, že freudovsko-jungiánské pojetí výkladu snů je zcela statické, že nebere v potaz čas a prostor, tj. kulturní kontext.³ Na *univerzální rovině snu* pro Freuda i Junga mělo velký význam rozlišování mezi *latentním* a *manifestním* obsahem snu a oba věnovali velkou pozornost vztahu mezi snem a mýtem. Freud se zvláště zajímal o latentní obsah snu ležící pod jeho manifestním obsahem a pronikající jím na povrch. Latentní obsah podle něj zrcadlí převážně sexuální témata: téměř každý předmět nebo motiv, viděný ve snu, měl podle zakladatele psychoanalýzy latentní sexuální podtext. Manifestní obsah vysvětloval jednoduše jako denní rezidua. Jung se manifestním obsahem snů zabýval více a na rozdíl od Freuda se neomezoval ve výkladu snů na pudovou stránku osobnosti. Také ale pokládal některé snové symboly za univerzální, podle něj jsou tyto *archetypy* součástí kolektivního nevědomí, které představuje jakousi nadindividuální rovinu lidství, do které se noří osobní nevědomí a na jejímž povrchu pluje vědomí jedince.

³ Fixaci na význam konkrétního snového symbolu kritizuje např. Carlo Ginzburg v *Nočním příběhu*., kde píše: „hledáči archetypů... se obvykle dopouštějí omylu...“, který spočívá v tom, že izolují specifické symboly více či méně rozšířené a zaměňují je za univerzální kulturní“. Ginzburg tvrdí, že univerzální prvek není reprezentován jednotlivými celky (ať jsou to symboly ve snech, mytické představy vyobrazené v umění nebo rituální úkony), ale otevřenou sérií, „kategorickou aktivitou, která přepracovává do symbolické podoby konkrétní (tělesné!) zkušenosti.“ Za metaforickým sdělením snu, mýtu či rituálu je vždy mezní tělesná zkušenost – narození či smrt. Odrazy prenatalních a raně postnatalních prožitků mají podle Ginzburga v individuálním nevědomí zásadní postavení. Metaforická povaha kulturních fenoménů, které Ginzburg zkoumal, ohraničuje společný narativní rámec nejen mezi snem a mýtem, ale také mezi snem a poezií. Transkulturní výskyt „archetypů“ ve snech, extatických vizích, mytických a rituálních sekvencích, ilustruje jednak dávné historické výměny, kontakty, soužití různých kultur, za druhé potom univerzální výskyt prvků formálního charakteru, jakým je právě metafora. Mýty, obřady i sny v sobě nesou formální pravidla, která umožňují jejich přepracování – mnohdy se jeví jako převrácení jejich sémantického obsahu. „Předávání těchto strukturálních prvků je... stejně jako u hlubokých struktur jazyka nevědomé.“ Podle Ginzburga to ale neznamená nutnou existenci kolektivního nevědomí.

Peter Burke poukazuje na to, že Freud ani Jung nevěnovali pozornost *sociální nebo kulturní rovině snů*. Tímto aspektem se začala zabývat teprve psychologická antropologie – výzkum snů u různých primitivních etnik, jejichž kultura byla specifická, a srovnání se sny členů západních městských společností, jejichž kultura a životní styl jsou zcela odlišné, přinesl předpokládaný závěr: „...snové symboly v dané kultuře mají konkrétní význam...kulturou snícího je částečně utvářen jak manifestní, tak latentní obsah snu.“⁴

Kulturní rovina snu může být zajímavá pro antropology, kteří se zabývají libovolným aspektem dotyčné kultury, protože v ní mohou nalézt podklady pro své hypotézy, týkající se například mytologie, sociální struktury, rituálních činností (např. iniciačních rituálů), komunikačních stereotypů, obecně klíčových témat kultury zkoumané společnosti. Pokud chápeme sny jako hodnověrný záznam lidského (i když vědomím nekontrolovaného) chování a prožívání, musíme uznat jejich legitimitu jako kulturně antropologického pramene. Jestliže jsou sny svého druhu řeč (Jung), lze je považovat za „ideální“ antropologický pramen⁵, protože jejich původ je zcela spontánní (ve většině případů nekontrolovaný vědomím, jinak je tomu snad u iniciačních snů – viz. dále) a podobně jako „skutečná“ lidská řeč představují jeden z nejvlastnějších atributů lidství.

Pro historickou antropologii mohou být zajímavé především tzv. „kulturně vzorové sny“ (termín pochází od J.S. Lincolna, amerického psychologického antropologa), které jsou v každé kultuře odvozeny od charakteristického stereotypu, jenž ji determinuje. Latentní i manifestní obsah snu je pak ovlivněn „kulturními vzorci“, jak je definovala Ruth Benedictová. Nejznámější příklady kulturně modelovaných snů pocházejí od severoamerických indiánů, zejména Odžibvejů a Hopiů, u kterých se pravidelně dostavovaly tzv. iniciační sny,

⁴ Burke, P. : *Variety kulturních dějin*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury.Str. 30.

⁵ Ovšem s jistými limity, předurčenými jejich interpretativní povahou, jak už jsem naznačila výše.

vyvolané pústem.⁶ Tyto sny byly jejich kulturou vyžadovány, a proto není divu, že se skutečně objevovaly (ve stavu několikedenního hladovění jeví člověk jistě známky vyšší sugestibility než za normálních okolností, a proto je jistě na místě přihlédnout i k prvku očekávání požadovaného snu). Peter Burke ve své eseji uvádí, že hypotéza kulturně modelovaných snů byla potvrzena i studii zaměřenými na moderní západní kulturu⁷, nikoliv jen v tradičních kmenových společnostech. Je tedy možné vyloučit, že tendenci snít určitým způsobem mají pouze členové kultur, jejichž imaginace je od dětství formována bohatstvím rituálů a mýtů, na druhou stranu existuje zjevná spojitost mezi iniciačními sny a mytologií konkrétního kmene nebo společnosti.

Podle Burka lze dobře analyzovat manifestní obsah u sérií snů – jeden izolovaný sen představuje příliš velké riziko dezinterpretace. U větších souborů snů je možné pracovat jako s klasickým materiálem při antropologickém výzkumu – pojmenovat kategorie a pak podle nich seřadit motivy nebo témata, a sledovat četnost jejich výskytu v daném výzkumném souboru. Podle výsledků je pak možné vyslovit závěr. Domnívám se, že není reálné vytvořit dostatečně výstižný soubor „mezikulturních kategorií“⁸ které by klasifikovaly sny, souhlasím s Burkem, že je dobré pracovat s kategoriemi, které jsou aplikovatelné alespoň na zkoumanou kulturu.⁹ Dá se předpokládat, že v geograficky i historicky odlišných společnostech existují také odlišné obrazy, které se jinak symbolizují a utvářejí manifestní obsah snů členů těchto společností. S latentním obsahem je to u snů zaznamenaných v minulosti obtížnější. Rozlišení mezi manifestním a latentním je záležitost psychoanalytického diskursu, v obecnější rovině je tedy diskutabilní, nicméně se domnívám, že latentní obsah snu obvykle existuje, ale je velmi obtížné jej identifikovat. Burke vyslovil hypotézu, že latentní, tedy potlačovaná a konfliktní

⁶ Peter Burke. *Variety kulturních dějin*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury. Str. 32.

⁷ Černošská populace v Sao Paulu, studenti v Tokyu a Kentucky.

⁸ Peter Burke, *Variety kulturních dějin*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. Str. 38.

⁹ Tamtéž. Burke použil ve své analýze souborů snů ze 17. století například kategorie „smrt a pohřeb“, „církev“, „králové“, „války“, atd.

témata byla do 20. století ve snech častěji zobrazována pomocí náboženských a politických symbolů, kolektivní obrazotvornost snících více ovlivňovaly veřejné záležitosti. Od 17. století dochází k přechodu od veřejných symbolů k osobním, tj. politika, válka nebo mír, náboženství už nemají takovou emocionální naléhavost, naše sny jsou intimnější a bojujeme v nich častěji se soukromými démony.

„Kulturně vzorové sny“ můžeme klasifikovat jako stereotypní, totožné prvky nebo celé sny se objevují opakovaně a u mnoha jedinců. O iniciačních snech jsem se již zmínila, dalším příkladem z historie mohou být „sabatové sny“¹⁰ čarodějnic, sny benandantů o nočních bitkách za úrodu, náboženské vize. Jestliže se v kulturně modelovaných snech objeví nějaký všeobecně známý obraz (Burke zmiňuje Charóna), neznamena to nutně, že jde o archetyp – projev kolektivního nevědomí, spíše se můžeme domnívat, že snící byl ovlivněn literárními či výtvarnými zdroji, vyprávěním příběhů, folklórem.

Nějaký druh snů mají velmi pravděpodobně i jiní živočichové než pouze člověk, a nelze je tedy považovat za výlučně antropologický jev, jakým je lidská řeč a lidská kultura ve své nejstrukturovanější podobě. Zdá se, že sny a spánek, definovaný jako proces odlišné mozkové aktivity v porovnání s bdělým stavem, a sen jako jedinečný projev duševního života v průběhu této spánkové aktivity, k sobě nerozlučitelně patří a vytvářejí efektivní jednotu, vedoucí především k regeneraci nervové soustavy, která je nezbytná pro fungování zbytku těla. Domnívám se tedy, že všichni živočichové, kteří mají vyšší nervovou soustavu, a u nichž se střídají fáze bdění a spánku nebo alespoň útlumu vědomí, mají pravděpodobně i sny. Tento fakt se dá ovšem těžko ověřit, na rozdíl od záznamů elektromagnetické činnosti mozku, které je možno pořídít i u zvířat, žádný jiný tvor než člověk nemůže o svých snech referovat. Přesto při pouhém povrchním pozorování spícího psa nebo kočky můžeme sledovat různé vnější projevy,

¹⁰ Peter Burke, *Variety kulturních dějin*. Str. 46.

analogické těm, které vidíme u spícího člověka, který sní. Tento předpoklad nemusí nutně souviset se známým sporem o to, zda mají zvířata duši či nikoliv, či jaké kvality tato duše vlastně představuje. Z uvedeného bychom tedy měli vyvozovat, že sny mají především biologickou povahu a svým charakterem spadají spíše do sféry živočišných, nikoliv kulturních charakteristik našeho rodu.

Nejzjevnější rozdíl je prostý: duševní život zvířat je omezen na instinktivní chování, chybí jim myšlení v lidském slova smyslu, zvířata tedy nemohou ze svých snů nic vyvozovat, jako činíme my. Přesto nás sny s ostatními zástupci živočišné říše spojují vývojově. Ačkoliv jsou lidé schopni racionálního myšlení a vědomě se snaží snům porozumět a interpretovat je (ovšem je otázka, zda je v tomto případě rozum tím nejlepším rádcem, zda nejúčinnějším nástrojem při snaze o pochopení snového jazyka není spíše intuice), museli snít dávno předtím, než se jejich nervová soustava vyvinula natolik, aby umožnila takovou úroveň racionálního myšlení, které dovoluje odlišit sen od reality a v neposlední řadě snovou zkušenost artikulovat. Zároveň je ale třeba poukázat na paradox, který se v souvislosti se sny objevuje právě ve středověké (kterou se zde převážně budu zabývat) a raně novověké kultuře Evropy. Ačkoliv jsou tato období charakterizována nástupem vědeckého racionalismu v myšlení a snahou o jeho aplikaci i na výklad snů, dochází zde velmi často ke směšování snů a reality.

Uvedený paradox lze dobře ilustrovat příkladem chápání čarodějnictví a jeho vývoje ve středověku a raném novověku. Na jedné straně tvrzení čarodějnic, že na sabaty se dostavovaly jako duch (!), poté co se natřely mastí s halucinogenními účinky. Na druhé straně byl tento stav, kdy tělo zůstane necitlivé k vnějším podnětům a vypadá tedy jako mrtvé, a duše, proměněná ve zvíře (myš, kočku, apod.) nebo na jeho hřbetě odlétá na sabat, interpretován velmi dvojsmyslně. V tomto pojetí je duše chápána jako cosi zcela reálného, čeho se lze dotknout. Samotné čarodějnice (nebo Ginzburgovi benandanti) stav oddělení duše a těla považují za něco jako smrt (s tělem se nesmí manipulovat,

protože duch by se do něj pak nemohl vrátit). Někteří benandanti i čarodějnice ale tvrdili, že na místa nočních bitev nebo sabatů odcházeli „duší i tělem“.¹¹ Tento postoj mohl snáze vést ke ztotožnění čarodějnic s kacířskou sektou, protože korespondoval s inkvizičním stereotypem sabatu jako rituálního setkání, kde se fyzicky uctíval d'ábel. Zastánci reálnosti sabatu, kteří až do druhé poloviny 17. století převažovali, argumentovali tím, že doznání čarodějnic (ovšem mnohdy vynucená mučením) jsou si příliš podobná a jsou příliš skutečná na to, aby se dala připisovat snům nebo fantazírování.¹² Podle nich byly reálné všechny prvky sabatu: kouzelné schopnosti čarodějnických mastí, proměny ve zvířata, lety na vzdálená místa, přítomnost d'ábla, atd. Díky těmto svědectvím, mohli být obviňováni z čarodějnictví další a další podezřelí: stačilo, aby vyslýchaný potvrdil, že někoho na sabatu viděl, a bylo to považováno za hodnověrný důkaz, který soudcům stačil. V průběhu 17. století se začal pomalu prosazovat racionalistický výklad čarodějnictví, kdy jsou vyprávění čarodějnic považována za výplod exaltované mysli prostoduchých venkovanů¹³, zastánci nereálnosti sabatu svůj názor opírali i o závěry tehdejších lékařů, kteří čarodějnice a jim podobné šmahem označovali jako epileptičky, hysterky a jinak duševně nemocné.

Pro nás je ale nejpodstatnější to, co čarodějnice nebo benandanti spontánně a přesvědčeně tvrdili o cestování své duše ve stavu ztráty vědomí, ať už byl navozen s pomocí halucinogenů, prostřednictvím nervové choroby nebo rituálními technikami jako u sibiřských šamanů: duše (pojímána reálně, hmatatelně) odchází na reálná místa, aby se zde účastnila reálného sabatu nebo bitvy za úrodu (v případě benandantů) či reálně putovala do světa mrtvých (v případě šamanů). Zkrátka je nutno akceptovat, že zde neplatí dualismus podle kterého tělesné, v bdělosti znamená reálné, zatímco netělesné a ve snu znamená nereálné. Sen představuje jinou kategorii skutečnosti a to, co v něm duše prožila,

¹¹ Carlo Ginzburg, *Benandanti*. Praha, Argo, 2002. Str. 38.

¹² Carlo Ginzburg, *Benandanti*. Praha, Argo, 2002. Str. 39.

¹³ Carlo Ginzburg, *Benandanti*. Praha, Argo, 2002. Str. 39.

se považuje za stejně hodnověrné jako zkušenosti v bdělém stavu. Tento paradox (a jeho současné porozumění) jde k samé podstatě toho, co si myslíme o duši: zda ji považujeme za „funkci nervové soustavy“ nebo zda jí přisuzujeme nějakým způsobem autonomní existenci. V jedné z těchto dvou perspektiv lze nahlížet i sny – jsou biologicky podmíněnou a tudíž omezenou součástí fungování nervové soustavy nebo v nich duše žije nějakým „jiným životem“ – v jiném času (nebo lépe řečeno bezčasi) a prostoru? Nebo obojí?

Sny patří k nejarchaičtějším funkcím nervové soustavy a zároveň představují jeden z impulsů pro kvalitativní odlišení lidského rozumu od zbytku živočišné říše, jelikož vyžaduje rozvinutou schopnost symbolizace životních zkušeností. Tento proces je ale obousměrný: sny symbolizují nebo interpretují skutečnost a zároveň, abychom jim porozuměli, musíme být schopni dešifrovat symboly. Schopnost symbolického myšlení je zcela jistě výlučně lidský rys, který už se ovšem z říše přírody, jako původního domova lidského rodu, posouvá do říše kultury, specificky lidského způsobu adaptace na „životní prostředí“ v širším slova smyslu. Kultura ovšem představuje nekonečnou rozmanitost forem a struktur, a dá se tedy předpokládat, že tato diferencovanost ovlivňuje i kulturní nebo sociální rovinu snů, tj. významy, které přesahují individuální rozměr snu, určovaný převážně životní realitou snícího.

Tato úvaha mi tedy umožňuje formulovat názor, že sen je jedním z hraničních fenoménů mezi lidskou kulturou a přírodou. Domnívám se, že většina teorií, které se výkladem a významem snů seriózně zabývají, uvedenou skutečnost dostatečně nezohledňuje, protože akcentuje buď iracionální a pudovou (tedy biologickou) složku snů (jako Platónova nebo Freudova teorie) nebo „vyšší“, „zjevený“, „univerzální“ význam snů (biblický, středověký nebo Jungův výklad).

2. Krátký exkurz do teorií snu

Nyní bych zde ráda uvedla alespoň ve stručnosti přehled různých teorií snů, které jsou nejpodstatnější pro formování pohledu na sny v našem kulturním okruhu. Tento výčet nebude nijak vyčerpávající, ani zcela důsledně chronologický, spíše jen namátkový – buď jsou nadcházející výklady pro mě osobně inspirativní, nebo je považuji za natolik stěžejní, že je nelze nezmínit. Začneme řeckou antikou, která obecně měla k výkladům snů velmi blízko, jedním z nejvýznamnějších aspektů vztahu antického člověka ke snům bylo využívání specialistů na jejich interpretaci. Nicméně věštění ze snů, jakkoli bylo populární, bylo v antice považováno za vedlejší, méně důstojné, zejména ve srovnání s věštěním z vnitřností obětních zvířat či z letu ptáků.¹⁴

Platón se domnívá, že ve spánku převládá v lidské duši to, co je zvířecké a divoké, co není podřízeno ani rozumu, ani společenským zákonům. Podle jeho pojetí je tedy člověk od přirozenosti tvor žádostivý a pudově založený, ovšem tyto špatné vlastnosti lze doslova „držet na uzdě“. Platón ale svůj negativní postoj k lidské přirozenosti zmírňuje tím, že doporučuje, aby člověk uléhal ke spánku s klidnou myslí, v souladu sám se sebou, se svou rozumovou (krásnou) a žádostivou (špatnou) částí. Pak se mu nebudou zdát sny iracionální, vzdálené „všemu studu a rozumu“.¹⁵ Odlišný výklad podává Platónův učitel Sokrates, který sny chápe jako hlas svědomí, kterému je třeba pozorně naslouchat, nepopírat věštecký význam snů. Zde by bylo možné poukázat na jistou myšlenkovou spřízněnost tohoto filozofického pojetí snů s Jungovým výkladem snových symbolů, které nás mají upozornit na krizové situace, osudové události, nemoci, atd.

¹⁴ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd.), *Encyklopedie středověku*. Str. 692.

¹⁵ Platón, *Ústava*, Praha 1996

V tomto letném výčtu základních postojů ke snění nesmíme opomenout myšlenkovou linii, která začíná u Aristotela, pokračuje s menšími nebo většími odchylkami přes židovské aristoteliky dvanáctého a třináctého století (Maimonidés), až po Tomáše Akvinského. Jejím hlavním rysem je zdůrazňování racionální stránky snů. Ve svém pojednání *O věštění* se Aristoteles zamýšlí nad tím, zda jsou sny spíše příčinou, příznakem¹⁶, či zda je přítomnost snu a nějakého tělesného či vnějšího procesu jen nahodilou shodou. Náhodný charakter přisuzuje především snům neobvyklým a tajemným, jejichž děj je snícímu zvláště vzdálen v čase a prostoru, a u nichž je nepravděpodobné, že by snící mohl uskutečnit či ovlivnit děj, který tyto sny anticipují. Velké množství snů tedy pro Aristotela nemá platnost věštby, přesto ale zdůrazňuje, že je třeba si bedlivě všimnout snů, protože některé mohou být *příčinou* nebo *příznakem*, a tedy je možné vykládat je jako věštecké: „Je totiž nutné brát v úvahu, že pohyby, které vznikají v těle během dne, nejsou-li zvláště veliké a silné, zůstávají námi nepovšimnuty pro přítomnost větších pohybů, které jsou spojeny s bdělým stavem. Ve spánku je to však opačné, neboť tu se i malé pohyby zdají velkými.... A tak ježto počátky všeho jsou malé, je zjevné, že se to týká i nemocí a ostatních tělesných stavů, které jsou teprve ve zrodu. Tyto počátky se tedy zřejmě musí projevit ve spánku dříve než v bdělém stavu.“¹⁷ Což je důsledná racionalizace i dnes v psychologii nemoci a zdraví aktuálních myšlenek.

Dále Aristoteles tvrdí, že ve snech dochází i k jakési přípravě mysli na činnosti, které budeme vykonávat za dne. Jinými slovy, že sny mohou být příčinou budoucích událostí – snové představy nám podávají návod na to, jak bychom měli danou věc udělat. Sny jsou tedy nejen to, co jsme již vykonali a co se nám do mysli vrylo tak silně, že o tom sníme i ve spánku, ale proces jejich vzniku může být i opačný. Ačkoliv jsme Aristotelovu teorii postavili do

¹⁶ Míněno ve smyslu něčeho, co bychom nazvali „průvodním jevem“

¹⁷ Aristotelés, *O věštění ze snů*, in: *Člověk a příroda*, Praha 1984, str. 395-397.

protikladu například s teorií Freudovou, našli bychom i zde zjevné paralely: Freud rovněž tvrdí, že je nutné všimnout si veškerých snů a považovat je vždy za „příznaky“!

Než se dostaneme k pojetí snů Tomáše Akvinského, bylo by dobré ve stručnosti zmínit, jaký byl předcházející křesťanský výklad problematiky snů. Původní biblické dědictví je poměrně strohé. Ve Starém zákoně se sny objevují častěji než v Novém, kde se týkají převážně Kristova narození nebo skutků apoštola Pavla.¹⁸ Ve Starém zákoně sny přicházejí od Boha, který jejich prostřednictvím něco přikazuje nebo varuje. Nejčastěji se jedná o sny panovníků či jinak vyvolených (Hebrejců).¹⁹ Již zde tedy najdeme počátek tradice, v níž se klade důraz na sny privilegovaných osob (králů, světců), a která se plně rozvinula v křesťanském středověku. Asi do přelomu tisíciletí byly sny členů této kulturní elity považovány za jediné hodnověrné, snům obyčejných lidí se nevěnovala větší pozornost. V biblických snech se nesetkáváme s mrtvými – na rozdíl od antických, kde obyvatelé světa mrtvých jsou totožní s obyvateli světa snů a naopak. Ve Starém zákoně najdeme prvopočátek křesťanského odmítání snů, které mohou být lživé, seslané falešnými proroky nebo démony. Přes nesporný význam, který sny mají v prostředí novoplatónské filozofie, rané křesťanství šlo k těsnému spojování snů, věštění a magie a k jejich odsouzení jako pověry a pohanského přežitku. Věštění ze snů bylo zakázáno již roku 314.²⁰

První významné osobnosti křesťanského světa, které se snům věnovaly, byli Tertullianus a Svatý Augustin. U Tertulliana najdeme původní typologii snů v pokřesťanštěné podobě: falešné sny (seslané démony), prorocké sny (seslané Bohem) a sny, které duše sesílá člověku a které jsou závislé na různých okolnostech (tělesných) a vnějších. Důležitý je důraz, který Tertullianus kladl na univerzálnost snů – sny mají všichni, nejen králové. V dalším vývoji křesťanské kultury došlo k výraznému nárůstu nedůvěry ke snům a jejich čím dál tím větší

¹⁸ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd.) *Encyklopedie středověku*, Praha, 2002, str. 690.

¹⁹ Tamtéž. Str. 690.

²⁰ Tamtéž. Str. 694.

diabolizaci. Primárně negativní vztah středověké církve ke snům pramenil z neochoty uznat, že existují jevy vymykající se z kontroly této nejmocnější společenské instituce. Kromě věšteckých kvalit snů se ústředním bodem církevní kritiky stalo těsné spojení snů a sexuality. Protože jako původce snů nabýval nad bohem vrchu člověk (jeho tělo a duše) a ďábel, vyústil tento vývoj v logickou paralelu mezi sny a erotickým pokušením. Hlavním ideovým nositelem této tendence byl Svatý Augustin, který většinu snů považoval za falešné a tedy nevěrohodné. ...Jeho averze k tělu, k žádostivosti (zejména její sexuální podobě),...zvýraznila v jeho očích nebezpečnost převažující kategorie snů, totiž snů erotických.²¹ V následujících stoletích se ještě zvýraznila tradice privilegovaných snících – králů. Sny se staly nástrojem upevňování jejich vladařských nároků, politické moci a prestiže. Také narůstající počet snů svatých a snů o nich, přispívá k posílení zcela zásadního postavení světců v křesťanské kultuře. Záznamy těchto snů v hagiografické literatuře jsou velmi četné.²² Specifický je přístup křesťanské společnosti ke snům, kdy jsou za hodnověrné považovány pouze sny, které nějakým způsobem upevňují nadřazenou pozici elit, a zároveň sny obecně (sny prostých lidí, sny erotické, či takové, jejichž smysl nelze přičítat Božímu vnuknutí) jsou mohutně potlačovány, znevažovány a v dalším vývoji diabolizovány a spojovány s herezí. Nedůvěra k výkladům snů je pochopitelná: původcem snů může být bůh i ďábel (ten daleko častěji), ale rozpoznat ty pravé od falešných je obtížné a dokážou to vlastně jen světcí.²³

Od desátého až dvanáctého století se středověká imaginace výrazně mění a s ní i postoj ke snům. Dochází k jakési celkové duchovní obrodě, k níž patří i znovuoživený zájem o teorie snů a jejich výklady. Začíná vznikat velké množství autobiografických příběhů, které zaznamenávají snové zážitky. Jejich

²¹ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, str. 695.

²² Jacques Le Goff uvádí například sny Sv. Martina, Sv. Ambrože, aj.

²³ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, str. 696.

autory již nejsou pouze panovníci nebo světci, ale i mniši, kněží, a od třináctého století i vzdělání laici.²⁴ Přehodnocení vztahu ke snům bylo možné až na základě nového chápání člověka ve vrcholném středověku. Individuální „já“ nabývá teprve tehdy významu, který se alespoň částečně přibližuje modernímu individualismu, který člověka pojímá jako subjekt, jednotu těla a duše. Do konce prvního tisíciletí byla identita jedince dána vnějším postavením ve středověké společnosti, teprve poté dochází k uznání autonomie subjektu a s tím i k uznání snu jako reprezentaci nevědomých puzení a tužeb, které jsou mimo volní kontrolu. Co se týče námětů snů, největšího rozkvětu doznávají sny o smrti, spáse, onom světě a mrtvých. Vztah mezi živými a mrtvými se stává klíčovým tématem středověké imaginace, jak na to poukázal Schmitt v *Revenantech*. Sny o navrátilcích ze záhrobí a jejich prosby o přímluvné modlitby církev využívá k posílení významu liturgie za mrtvé a později k stále rostoucímu důrazu kladenému na morálku a přípravu na dobrou křesťanskou smrt jako cestu ke spáse.

Ve dvanáctém století dochází k významnému procesu „antropologizace“ snů, důležitým prvkem se stává postava snícího. Bůh a ďábel poněkud ztrácejí na významu ohledně původu snů, naopak větší důraz se začal klást na sny, které jsou takzvaně lidského původu, jsou to tedy sny významově neutrální, více spjaté s fyziologií člověka.²⁵ Společnost začala tehdy více přihlížet k individuálním odlišnostem mezi lidmi – a to tělesným i psychologickým. Tehdejší lékaři už při diagnostikování nemoci přihlíželi k tělesné konstituci a povahovému typu (sangvinik, choleric, flegmatik, melancholik) a tuto spojitost zdůrazňovali právě v souvislosti se sny. Podle některých tehdejších autorů jsou důležité dokonce i fantaskní sny, působící na první pohled jako pouhé iluze. Teorie snů se stala díky lékařství legitimní součástí vědeckého myšlení vrcholného středověku. Podle Jana ze Salisbury je při výkladu snů důležité

²⁴ Jean-Claude Schmitt, *Revenanti*, Praha 2002, str. 44.

²⁵ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*, str. 698.

zařadit snové symboly do kontextu povahy snícího člověka, ale také jeho společenského postavení, času, prostoru, podnebí.²⁶

Pramenem pro scholastickou teorii snů byly arabskou a židovskou kulturou obohacené a zprostředkované poznatky antických autorů (především Aristotela), spisy svatého Augustina a některých dalších středověkých učenců (např. zmíněného Jana ze Salisbury).

Pojetí snů Tomáše Akvinského čerpá podněty z aristotelovského racionalismu. Nevylučuje, že sny mohou být příčinou událostí, které se teprve stanou: snové obrazy způsobí vzrušení mysli, která pak má tendenci vykonat to, co viděla dříve ve snu. Podobně věci, které promýšlíme v bdělém stavu, ovlivňují fantazijní obrazy v našich snech. Spojitost takového snu a budoucích událostí je ale čistě náhodná (stejně jako u Aristotela). Větší význam přikládá Tomáš Akvinský tělesným příčinám: podle něj určité vnitřní dispozice těla odpovídají snovým obrazům. Jinak řečeno, je třeba naslouchat snům, abychom získali informace o vlastnostech těla či případných sklonech k určitým nemocem. K uvedeným vnitřním (duševním a tělesným) příčinám snů Akvinský přidává ještě vnější. Ty jsou rovněž dvojího druhu: tělesné (zde nazývá představivost tělesnou schopností, nikoliv duševní), ovlivněné postavením nebeských těles, a duchovní. Ty mají často původ u boha (s pomocí andělů jsou lidem zjevovány určité pravdy), mohou ale pocházet i od démonů. Věštění ze snů je tedy legitimní, ale pouze když sny pocházejí z božího zjevení.

V pozdním středověku se společensko-kulturní role snů opět trochu proměnila. Sny se staly ve velkém měřítku námětem literatury, umění, politiky a těsně se propojily s astrologií, která začala být čím dál populárnější. Velkou módou se staly horoskopy a snáře. Nadužívání snů jako nástroje politické

²⁶ Tamtéž. Tento kulturně a historicky relativistický přístup v myšlení autora 13. století je skutečně podivuhodně moderní.

propagandy vedlo v tomto období k jistému úpadku významové roviny snů: staly se především formálním rámcem²⁷, žánrem.

Další historickou a kulturní epochou, která pokročila v humanizaci a sekularizaci snů²⁸ je renesance a humanismus (Dante, Boccaccio).

Posledním rámcem pro výklad snů a jejich významu, který zde uvedu, je souhrn teorií, které jsem si pro sebe označila jako negativistické. Jsou charakteristické popíráním věšteckého a symbolického významu snů (Cicero), možností, že by sny mohly být seslány bohem (osvícenští filozofové, kteří se domnívají, že sny jsou sice způsobeny tělesnými podněty, ale nepřicházejí v nich žádné vize ani boží vnuknutí, mísí se v nich fantazijní představy a smyslové počítky, přesto nevylučují, že se duše ve spánku chová racionálně, v jistém slova smyslu myslí a jedná.) Někteří myslitelé dokonce tvrdili, že duše je ve spánku schopna jasnějšího vhledu a její racionální uvažování je na vyšší úrovni než v bdělém stavu, protože v tuto dobu jsou smysly oproštěny od vnějších podnětů a člověk není zatěžován svým tělem.

Výše uvedený přehled výkladů snů měl být jakýmsi krátkým exkurzem do jednotlivých dějinných epoch, ve kterých význam snů různě kolísal, vždy ale více či méně spoluutvářel obraz lidské osobnosti, její antropologické charakteristiky, různou měrou definoval sepětí duše s tělem, osoby se světem či člověka s bohem. Význam některých teorií přetrval období jejich bezprostředního vlivu a znovu zesílil v časově, společensky a politicky zcela odlišném kontextu (jako tomu bylo u Aristotelových výkladů ve středověku). Protože antropologie se zajímá o člověka ve specifickém kulturním kontextu, a pro historickou antropologii je tímto kulturním kontextem studovaná epocha, je i při studiu snů a snění potřeba mít na vědomí dobově společenské charakteristiky, příznačné pro konkrétní období. Takový výklad kulturního rámce zmíněných období by byl zajisté příliš encyklopedický a nezáživný, na

²⁷ Jacques Le Goff, Sny, in: Le Goff – Schmitt (edd) *Encyklopedie středověku*, Praha, 2002, str. 702.

²⁸ Termíny J. Le Goffa.

tomto místě bude tedy dobré zúžit pole zájmu a soustředit se více na konkrétnější téma.

3. Pojetí snů ve středověku

Protože není v mých silách pokoušet se načrtnout kulturně dějinný obraz snu v komplexní podobě, vymyslet jakousi obecnou teorii historické antropologie snů a podpořit ji výzkumem pramenného materiálu, vybrala jsem si jako téma analytické části diplomové práce pojetí snů ve středověké kultuře. Nebudu se do detailů zabývat celým středověkem, samozřejmě ani celým geografickým areálem Evropy, ale soustředím svou pozornost na české země v druhé polovině 14. století, na náboženské a politické klima této dramatické a neklidem naplněné doby.

Klíčovou osobností, kolem které se má úvaha bude točit, a která nám umožní nahlédnout do světa středověkých snů a vizí, je třetí pražský arcibiskup Jan z Jenštejna. Kromě tohoto zástupce dobové intelektuální elity se budu ještě věnovat osobnostem několika světic, které s Jenštejnem spojuje mysticky laděná víra a vizionářské schopnosti. A jelikož hodně frekventovanými termíny této části mé práce budou „sny“ a „vize“, považuji za užitečné zamyslet se obecněji nad diferenciací těchto jevů ve středověku. V této části práce je také zahrnuta kapitola o středověkém prameni, který se na sny dívá z poněkud odlišné perspektivy: o snáři Vavřince z Březové. Ukázka z dobové výkladové literatury by nám mohla napomoci ve snaze o kulturně historický pohled na sny v období středověku.

Již na předchozích stranách jsem se snažila uvést poněkud podrobnější a ucelenější přehled vývoje snu jako antropologické kategorie ve středověké

kultuře, než v ostatních jen krátce nastíněných pojetích snů. Bylo tomu tak už z toho důvodu, že ve srovnání s ostatními dějinnými epochami, je středověk, tak jak jej obvykle definujeme, poměrně velmi dlouhé a kulturně heterogenní období. Další aspekt, který je pro mě zajímavý, je velká rozporuplnost, kterou v rámci středověku s ohledem na sny nacházíme.

V časovém rámci jednoho tisíciletí, kdy kulturní, sociální a politickou atmosféru doby primárně určovala jediná instituce – katolická církev, došlo k dalekosáhlým proměnám nejen společnosti, ale i mentality a chápání člověka. Přestože tím zásadním hybatelem byla stále ta jediná církev, i ona prošla mnoha proměnami a reformami, které ovlivnily další vývoj společnosti i v oblastech nenáboženských. Postoj ke snům bychom měli rozhodně včlenit do úvah o středověké potažmo křesťanské antropologii, ačkoliv se toto téma může zdát méně snadno uchopitelným než například dějiny magie, dějiny heretických sekt nebo dejme tomu vývoj ženských náboženských hnutí. Sny byly neodmyslitelnou součástí středověké kultury, ať už se to církvi nelíbilo (jako v prvních stoletích středověku, kdy byly sny ztotožňovány téměř výhradně s působením ďábla), nebo jejich výklad naopak vtělila do své náboženské doktríny, kdy se staly efektivním nástrojem politické propagandy, jako tomu bylo v pozdním středověku.

Na tomto místě by bylo dobré pokusit se detailněji definovat, co sen mohl představovat pro středověkého člověka v té nejjobecnější rovině, to znamená s odhlédnutím od dobově specifických charakteristik jednotlivých fází středověku. Ani v současné době, po několika desetiletích výzkumů neurologických a psychiatrických, můžeme jen s obtížemi definovat, co vlastně sen je. V každém případě víme, že jde o oblast duševního života, která je ovlivňována vědomou i nevědomou složkou osobnosti, fyziologií, zdravím či nemocí, stejně jako světem, který nás obklopuje a formuje prožívání reality, zrcadlící se v našich snech.

Předchozích pár řádek velmi vágně shrnuje všechno, co o snech víme, racionálně a věcně, s oporou, kterou nám poskytuje západní kultura a její vzdělanost. To, co jsem zatím uváděla o teoriích snů ve středověku, se týkalo také společenské vrstvy, které oporu skýtalo vzdělání a poznatky předchozích kultur. Nábožensky motivovaný odpor ke snům, podezíravý postoj ohledně jejich pravdivosti, původu, atd., to vše je záležitost duchovních obzorů elitní kultury. Učenci a představitelé církve své teorie ve stravitelnější podobě podsouvali lidovým vrstvám, které do nich ovšem vtělily své vlastní představy, instinktivní postoje a „kulturní vzorce“. Přejaté myšlení utvářelo v lidových vrstvách do jisté míry povědomí o světě, ale zároveň se střetávalo s hluboce zakořeněnými mentálními strukturami, postavenými na magii, iracionalitě a symbolech. Jestliže tedy po celé období raného středověku církev šířila nedůvěru ke snům, neznamená to, že by se prostí lidé svými sny nezabývali a neinspirovali. Možná tlak shora zvyšoval jejich úzkost, pokud se jednalo o nejednoznačné a lidovým myšlením obtížně pochopitelné sny. Tam pak musela být jistou úlevou možnost akceptovat, že sny lidem vkládá do mysli ďábel a stát se pouze pasivním příjemcem hříšných představ. V pozdějších dobách, kdy se postoj církve ke snům změnil, už mohli všichni legálně připustit, že s pomocí snů lze věstit budoucnost, setkávat se zemřelými, diagnostikovat nemoci, atd. Došlo tedy k jakési *emancipaci snů*, nicméně tento proces zase rozšířil interpretační rámec – tehdy přišly ke slovu snáře, astrologické příručky a podobné pomůcky lidového myšlení, které ale mají kořeny v kultuře vzdělanecké. Na tomto místě bude zajímavé obrátit pozornost k jednomu z takových pramenů. Jeho autorem je učenec, nicméně v lidových vrstvách si získal velkou popularitu. Jedná se o první český snář.

3.1. Snář Vavřince z Březové

První český snář mistra Vavřince z Březové neboli *Kniehy snového vykládanie* je adaptací původně arabského snáře, jehož autorem byl lékař a astrolog Achmet ben Sirin (8. století). Tento arabský text byl ve středověku hodně rozšířený, proto není divu, že se dostalo i na český překlad. Vavřincovi byla předlohou latinská verze, přeložená z arabštiny ve 12. století. Autorem latinské verze byl Leo Tuscanus. Podle mylně interpretované citace pocházející z Tuscanova překladu, se v Čechách tradovalo, že Vavřinec svůj snář napsal pro krále Václava IV. (nicméně v době práce na snáři Vavřinec skutečně působil u dvora krále Václava a jméno panovníka hned zkraje zmiňuje).

Na popularitě snáře v pozdější době má velkou zásluhu humanistický učenec Václav Hájek z Libočan, který středověkou předlohu v 16. století jazykově upravil a vydal tiskem. Hájkova verze se ale od původní staročeské předlohy liší i po obsahové stránce, takže o ní nelze hovořit prostě jako o novější edici středověkého snáře, ale považovat ji spíše za hlavní pramen a zdroj inspirace pro Hájkovo dílo. Konečně roku 1908 vydal Hájkovu verzi snáře Čeněk Zíbrt pod názvem *Vavřince z Březové Snář velmi pěkný*.

Staročeský snář ve své původní podobě ale bohužel nikdy vydán nebyl. Do současnosti se zachovaly dva opisy Vavřincova textu. Starší z nich (pochází z první poloviny 15. století), tzv. „mikulovský“ je uložen v Moravské zemské knihovně v Brně. Obsahuje 181 pergamenových listů. Druhý tzv. „stockholmský“ (byl dočasně uchováván ve Stockholmu, dnes jej najdeme také v Brně, v Moravském zemském archivu), je datován rokem 1471 a zapsán na

215 stranách.²⁹ Já zde čerpám z ukázek, které byly vydány roku 1964 ve „*Výboru z české literatury doby husitské*“³⁰, Nakladatelstvím československé akademie věd.

Text snáře je rozdělen do osmi knih, každá pak do samostatných kapitol (*rozdielu*). Jednotlivé kapitoly se zabývají konkrétním druhem snů, v záhlaví těchto kapitol je stručně popsán původ následujícího výkladu, od učenců z různých orientálních zemí (Egypt, Persie, Indie). Ve „*Výboru*“ jsou uvedeny například sny o vlasech a dále pro středověké myšlení zvláště významné sny o zvířatech, v nichž se uplatňovaly zažitá stereotypní představy o povahách zvířat, které se namnoze odrážejí v daleko novějších kulturních formách, jako jsou pohádky, pořekadla a přísloví. Rovněž moderní jazyk a myšlení tyto vžité názory mnohdy podvědomě reflektuje, aniž bychom si uvědomovali, že se jedná vlastně o po staletí přenášené předsudky a myšlenkové stereotypy, formované v dobách a kulturách velmi vzdálených té naší.

Pro nás je nejcennější a nejautentičtější úvod snáře, který je autorskou prací Vavřince z Březové a může tedy ilustrovat dobový postoj ke snům a jejich výkladu, stejně jako způsob adaptace rozšířeného literárního žánru pocházejícího z oblasti a vlastně i doby kulturně velmi odlišné od střední Evropy na konci středověku na české podmínky. *Kniehy snového vykládanie* vhodně reprezentují kulturní podmínky sklonku středověku, kdy nejsou spekulativní návody ke zjištění budoucnosti ničím neobvyklým³¹: čerpají z arabského pramene prověřeného dlouhou tradicí, jsou v souladu s učením církve, přihlížejí již k soudobým přírodovědným poznatkům o zdraví a nemocech lidského těla i duše, a jsou přiměřeně srozumitelné i lidovým vrstvám. Díky Vavřincově

²⁹ Alena M. Černá, *Pojmenování učence u mistra Vavřince*. In: *Oratio et Ratio*. Sborník k životnímu jubileu Jiřího Krause. Ústav pro jazyk český, Akademie věd České republiky, ed. S. Čmejrková a I. Svobodová, Praha 2005. Str. 72.

³⁰ *Výbor z české literatury doby husitské*. Svazek druhý. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964.

³¹ Alena M. Černá, *Pojmenování učence u mistra Vavřince*. In: *Oratio et Ratio*. Sborník k životnímu jubileu Jiřího Krause. Ústav pro jazyk český, Akademie věd České republiky, ed. S. Čmejrková a I. Svobodová, Praha 2005. Str. 73.

předmluvě, ve které řeší stěžejní otázku, má-li se snům věřit či nikoliv, představuje snář typickou ukázkou středověkého ambivalentního přístupu k tomuto tématu. Snář Vavřince z Březové je pramenem využitelným jak pro historiky kultury, antropology, psychology, tak pro literární historiky a jazykovědce. Kromě dobových výkladů snů totiž na první pohled zaujme jako nádherná ukáзка lexikálního bohatství tehdejší češtiny.

Podívejme se nyní podrobněji na Vavřincovu předmluvu: „*O tom, že každý má pilně velmi znamenati, že jsou rozličná plemena snův, o nichžto dole psáno stojí takto.*“ Již samotný nadpis úvodu čtenáře nabádá, aby si svědomitě všímali svých snů, a upozorňuje na jejich rozmanité druhy: „*...neb někteří sú snové, jenž pocházejí ot kmenův nemoci anebo ot nemoci.*“ Ovšem hned toto vysvětlení je mírně nejasné, má snad autor na mysli, že některé sny jsou způsobeny příčinami nemocí (*ot kmenův nemoci*) a jiné nemocemi samotnými (*ot nemoci*)? Dále rozděluje sny podle tělesných neduhů:

1) Sny ve kterých se člověku zdá, že sedí v ohni nebo horké lázni – ty jsou spojeny se „zápalem jater“, způsobeným nadměrným požíváním silného vína nebo „horkých bylin“³²

2) Sny ve kterých se člověku zdá, že plave ve vodě nebo se koupe – žaludek nebo játra jsou ochlazeny vznikem nadbytečných šťáv po požívání studených nápojů nebo jídel.

3) Sny ve kterých se člověku zdá, že létá v povětří nebo, že na něj fouká vítr – snící trpí plynatostí, způsobenou požíváním nadýmavých potravin, jako jsou cibule nebo řepa.

4) Sny ve kterých se člověku zdá, že pije, ale nikdy nemá dost – snící má žaludek těžký od nestráveného jídla.

³²Výbor z české literatury doby husitské. Svazek druhý. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964. Str. 540. „Byliny měly podle tehdejších názorů několik stupňů teploty podle poměrného zastoupení jednotlivých základních živlů.“

5) Sny ve kterých se člověku zdá, že jí – zdají se těm, kdo mají prázdný a zdravý žaludek.

Podle Vavřince (jeho výklad je zcela v souladu s myšlením největší křesťanské vědecké autority té doby – Tomáše Akvinského, který tvrdí, že vnitřní tělesné vlastnosti korespondují se snovými obrazy) je zapotřebí těmto snům věřit, protože jsou známkou jistých stavů, vlastností, které má lidské tělo v době nemoci. Dává zde do přímé souvislosti například pocit tepla, zakoušený ve snu, se skutečnou tělesnou horkostí (zápalem), pocit vlhka se zaplavením žaludku šťávami, apod.

Dalším typem hodnověrných snů jsou „*snové, kteřížto pocházejí tolik od přemýšľovanie.*“ Tyto sny, způsobené pouhým přemýšlením, se podobají myšlenkám (či charakteristickým vlastnostem jedince) v bdělosti, ve skutečnosti („*těm snóm podobné na javě*“.) Zde nacházíme v úvodu zmiňované aristotelské pojetí snů, jehož principy ve středověku přejal právě Tomáš Akvinský. Podle něj se věci, kterými se zabýváme ve dne v myšlenkách, odrážejí ve fantazijních snových obrazech (tedy něco jako freudovská denní rezidua ovlivňující manifestní obsah snu). Nicméně myšlenky mají na sny menší vliv než tělesné procesy, tvrdí Akvinský ve shodě s Aristotelem.

- 1) Člověku zbožnému se zdá, že se modlí nebo zpovídá.
- 2) Učenci se zdá, že čte nebo naslouchá předčítání.
- 3) Člověku záletnému se zdá, že je s lehkými ženštinami.
- 4) Člověku hněvivému se zdá, že se s někým hádá nebo bojuje.

Vavřinec tvrdí, že není hřích věřit takovým snům, protože čím se lidská mysl zaobírá v bdělosti, to se promítne do snu. Co potom ale se sny, které byly inspirovány hříšnými myšlenkami?

Následující kapitola Vavřincova úvodu je nadepsána: „*O třetích sniech, jenžto pocházejí od zjevenie božieho a svatých.*“

Tato kategorie snů představuje typická nábožensky modelovaná vidění, tedy obrazy, které člověku vkládá do mysli bůh, světcí nebo andělé. Snící člověk v nich obvykle vidí krásné a harmonické věci nebo osoby („...že se bude snít člověku, naliť muž nebo žena nad lidský obyčej jasný nebo jasná, krásný nebo krásná...“), které oznamují snícimu nějakou dobrou zprávu, týkající se jeho samého nebo lidského pokolení obecně. Je záhodno takovým snům věřit, nebo spíše je to povinností dobrého křesťana. Vavřinec se zde odvolává na slova svatého Ambrože i autoritu Starého a Nového zákona, kde božská zjevení nacházíme též, někdy prostřednictvím podobenství a jindy v přímých svědectvích. Je zde ovšem i varování před vírou v klamná vidění, způsobená věštěním z bludů („*hádanie bludu*“), věštěním z letu ptáků („*ptakověštba*“), klamy zločinců: „Nevěř lživým proroctvím, protože mnozí kvůli nim žili v bludu a odpadli tak od boha!“

„*O čtvrtých snech, kteřížto od d'ábla pocházejí.*“ Čtvrtý druh – ošidné sny pocházející od d'ábla, kdy jsou snícimu člověku vkládány do mysli obrazy, které se na první pohled neliší od předchozí kategorie snů – božích zjevení. Člověku se totiž ukáže osoba duchovní nebo světská, která mu dává rady nebo rozkazuje. Ale tato poučení nebo pokyny mají špatné jádro, brání totiž dobru nebo přímo nakazují činit zlo. Samozřejmě se nesluší těmto snům důvěřovat, zvláště křesťan se musí mít před nimi na pozoru a nedávat svůj rozum nebo vůli do služby d'ábelským přeludům.

Předchozí dva typy snů, božské a d'ábelské, věrně ilustrují onu charakteristickou středověkou dvojznačnost ve vztahu ke snovým obrazům. Prostý a nepozorný věřící těžko dokáže identifikovat, zda vidí ve snu pravého anděla nebo světce, který mu má zjevit pravdu, či falešného – padlého anděla, služebníka d'ábla, svádějícího křesťany na scestí. Je zřejmé, že v této oblasti se vykladači snů pohybovali na tenkém ledě. Podle jakých ukazatelů mohli rozlišit, zda původcem snu je bůh či d'ábel? To nemohl nikdo vědět a autorita vykladače byla stejně dána jeho postavením ve společnosti. Protože je duše ve spánku

„svobodná“, tj. nepodléhá kontrole rozumu, a věřící se vymkne kontrole církve, je při interpretaci nutná opatrnost.. Zde bylo dobré mít k ruce právě takový návod, jaký podává mistr Vavřinec. A nakonec bylo nejlepší obrátit se na představitele církve, který v roli „psychologa“ poskytl kvalifikovaný výklad snu. Není ovšem jisté, kolik věřících tuto možnost obrátit se na duchovní autoritu, skutečně využilo. Zdá se pravděpodobnější, že stejně mohli posloužit různí lidoví vykladači, astrologové, vědmy a věštcí.

Kapitola o významu snů ve Vavřincově snáři pojednává o specifických okolnostech, které ovlivňují výklad snu. Zaprvé se zde doporučuje, aby člověk měl na paměti, že výklad snu se liší podle stavu, věku, hodností, úřadu a pohlaví snícího. Protože tatáž věc viděná ve snu, má jiný význam pro urozeného člověka, jiný pro prostého, jiný pro duchovní a jiný pro světské osoby, jiný pro muže a jiný pro ženu, jiný pro pannu, manželku a vdovu, pro dítě, dospělého i starce. Dále má na výklad snu vliv, zda je snící zdravý či nemocen, sytý či hladový, opilý či střízlivý, svěží či znavený. Důležitá je zmínka o typu krve („... *jiný výklad...člověku krve čisté, jiný krve kalné, jiný krve horké, a jiný krve vlašné.*“), který rovněž ovlivňuje výklad snu. Autor zde odkazuje na obecně rozšířenou teorii o čtyřech základních typech: sangvinickém, melancholickém, cholericckém a flegmatickém. Výše uvedené jsou vnitřní okolnosti, tj. týkající se osoby, které se konkrétní sen zdá. Podle snáře ale výklad snu ovlivňují i vnější podmínky, například v jaké roční době se sen zdál a v jaké fázi byl zrovna měsíc. Zde můžeme sledovat, jak se sny a jejich výklad staly plnohodnotnou součástí tehdejší medicíny (tj. oficiálního, univerzitním vzděláním posvěceného terapeutického systému, nikoliv daleko rozšířenějšího lidového léčitelství spojeného s magickými praktikami). Tato medicínská praxe se již od 4. století odvíjela od tzv. humorální teorie, ve které jde o udržení vitální energie jedince v souladu s typem jeho temperamentu (sangvinik, choleric, atd.)³³. Zásadní

³³ Marie – Christine Pouchelle, Lékařství, In: Jacques Le Goff, Jean – Claude Schmitt. (edd) Encyklopedie středověku. Praha, Vyšehrad, 2002. Str. 333.

význam je v tomto systému přikládán stravování – proto takový důraz na sny související s trávicími obtížemi, ty mají upozorňovat na nerovnováhu mezi tělesnými šťávami.

Další údaje doplňují výklad snu – například je zapotřebí si všímat ve které noční hodině se sen zdál. Tento poznatek je nutný pro stanovení doby, kdy se sen vyplní. Zde Vavřinec cituje mudrce Zaroima,³⁴ jenž praví, že sny, které se zdají mezi první a třetí hodinou po západu slunce se vyplní za dvacet let, zatímco mezi třetí a šestou hodinou – se vyplní za patnáct, deset nebo osm let, mezi šestou až devátou – za pět až tři roky. Sny, které přicházejí mezi devátou hodinou noční a svítáním, se vyplní v období od jednoho roku do desíti dnů, mezi svítáním a východem slunce – se stanou skutečností ještě ten den, nebo nejpozději druhý či třetí. Sny, které se zdají za dne, kdykoliv po východu slunce, se vyplní za sedm dní.

Vykladač snů tedy musí být spolehlivý a dokonale obeznámen s učeností a vědami. Důležité je, aby hned poté co sen uslyší, jej zapsal spolu s informacemi o věku, vzezření, pohlaví snící osoby, a místě, kde se sen zdál. Podle středověké psychologie má totiž místo pobytu vliv na to, jestli vůbec a v jakém množství se sny zdají (pouště a místa klidná a liduprázdná snům přejí, zatímco lidnatá města nikoliv, rovněž tak záleží prý i na místním klimatu).

Co se týče obecných vlastností snů, autor snáře poznamenává, že je dobré si všímat i snů, které rychle zapomeneme (jak si jich tedy potom máme všímat?). Obvykle sice nemají prorocký význam, ale mohou nastat i výjimky. Také si můžeme podle Vavřince být jisti, že sny, které zobrazují věci nebo události nehodící se či nepřiměřené době, ve které se dějí, jsou spíše předzvěstí budoucích událostí než sny, které ukazují děje onomu času přiměřené. Na vysvětlenou podává příklad: „...kdyby se někomu zdálo o v zimě kvetoucích či plodících stromech, ten sen je spíše znamením budoucnosti než kdyby snil, že je to na jaře nebo v létě. Anebo když se někomu zdá, že dělá něco nepřiměřeného

³⁴ Patrně je tu míněn autor arabské předlohy Achmet ben Sirin.

jeho stavu, je to pravděpodobněji zjevení budoucích věcí, než kdyby dělal něco, co jeho stavu přísluší. Je to jako kdyby ve snu král nebo kníže nebo rytíř orál, kydal hnůj nebo stavěl zed'. Anebo kdyby člověk, který neumí číst, ve snu četl nebo psal. Žena kdyby se účastnila boje. Panna, která by porodila dítě.³⁵ (Jung by možná řekl, že se jedná o vyvažování vědomého postoje prostřednictvím snu. V reálném životě je přece samozřejmé, že král nemůže kydat hnůj a žena nemůže bojovat ve válce.)

Vavřinec také tvrdí, že sny, které se v průběhu jedné noci opakují, spíše se splní a stane se tak dříve.

Z konkrétních typů snů ve Vavřincově snáři můžeme uvést například bizarní pojednání „*Sny o vlasech*“. Je rozděleno na několik částí, z nichž jsou ve Výboru z české literatury doby husitské citovány kapitoly 23 až 25. První kapitola 23 čtenáře informuje o výkladech snů o vlasech, pocházejících od indických mudrců, základem kapitoly 24 je učenost perských mudrců a kapitoly 25 učenost Egyptanů. Dozvíme se zde převážně informace o tom, co se stane, zdá-li se někomu o tom, že mu vlasy zešedivěly, nebo velmi narostly do délky, zhoustly a zkrásněly, že mu je stříhají, nebo že mu vlasy nadměrně padají či že si je sám vytrhává. Zajímavá je zmínka „*Uzří-li král, jako by hlavu česal a z nie vši pršaly, lid jeho zneduží a on zamúcen (zarmouc³⁶en) bude.*“ A také „*pakli kto uzří, ano na chriepiech nebo na jahódkach lícových (horní části tváří) nebo na čele vlasi vzrostli, bude múcen ot svého kniežete* (bude ho trápit vrchnost). V souladu s Vavřincovým pojednáním o specifických okolnostech vnitřních i vnějších, ovlivňujících výklad snu, se zde význam konkrétního snového obrazu (například o stříhání vlasů) odlišuje u zástupců různého společenského stavu, pohlaví, věku, atd. Jednotlivé motivy (stříhání, houstnutí, padání vlasů, atd.) jsou zde pojímány jako tradiční atributy konkrétního stavu. Tedy šedivění vlasů

³⁵ Veškeré citace ze snáře, ať už citované v původním znění nebo mnou mírně jazykově upravené, pocházejí z ukázek otištěných ve Výboru z české literatury doby husitské. Str. 538-546.

znamená moudrost a ctnost, stříhání vlasů (zvláště v případě ženy a zejména panny) odloučení od muže u vdané ženy, ztrátu cti u panny. Je zajímavé, že je ve snáři věnováno tolik prostoru právě snům o vlasech. Můžeme z toho usuzovat, že tato ozdoba hlavy měla velký symbolický význam ve všech dobách, jakákoliv anomálie (padání vlasů, vši, nápadný růst) spatřená ve snu, předjímala významné životní změny. Mnohé pověry spojené s vlasy využívala černá i bílá magie, vlasy bývaly součástí čarodějnických lektvarů i nápojů lásky. pojily se s přechodovými rituály. Některé z těchto představ můžeme občas zaslechnout i dnes: například podle nespécifikované tradice by se dětem do jednoho roku neměly stříhat vlasy, protože by jim to mohlo přinést smůlu, leckdo si z pověřčivosti schovává pramínek vlasů (ať už svých vlastních nebo někoho jiného).

Dalším velkým tématem snáře jsou sny o zvířatech. Ve Výboru jsou otištěny kapitoly 6–9 Vavřincova snáře, věnované zvířatům. Jsou zde ale zmiňována téměř výhradně divoká (jejich symbolika je snad pro podvědomí zajímavější³⁷), nikoliv hospodářská nebo ochočená alespoň napůl, jako byla například kočka. Nejprve se snář zabývá sny, ve kterých se objevuje medvěd. Pro naši dobu je tato kapitola velmi zajímavá, jelikož medvěd je jedno ze zvířat, opředěných mýty a předsudky, které ho klasifikují jako lítou šelmu, nemající právo na život v blízkosti člověka. Ochočeného medvěda bylo ve středověku možno spatřit jen uvázaného na provaze v rukou potulného kejklíře, zde se ale jedná o divokého tvora, který napadal stáda pasoucí se vysoko v horách.³⁸ Ve snáři najdeme tuto příznačnou charakteristiku: medvěd je mocný nepřítel, jestliže se někomu zdá, že „zabil medvěda, zahubí svého bohatého a mocného

³⁷ Těžko říct, ale z vlastní zkušenosti mohu doložit, že pokud se mi zdají sny o zvířatech (což se stává velmi často), nikdy se v nich neobjevují krůty, kachny nebo krávy. Zato se mé sny hemží tygry, vlky, divokými psy a hady všeho druhu. Má snad tygr v živočišné říši prominentnější postavení než ovce? Proč podvědomí používá zvířecí symboliku takto selektivně? Hraje nějakou roli, že zvířata o nichž častěji sníme, jsou predátory? Nejpravděpodobnější se mi jeví jednoduché freudovské vysvětlení, že divoká zvířata spíše symbolizují potlačené instinktivní postoje a chování.

³⁸ Robert Delort, Zvířata, in: Jacques Le Goff, Jean – Claude Schmitt (edd) Encyklopedie Středověku. Praha, Vyšehrad, 2002. Str. 895.

nepřítele, jestliže někdo ve snu sní maso medvěda, znamená to, že bude užívatí majetku svého nepřítele. Pití medvědího mléka ale značí obavy z vrchnosti a dlouhou nemoc“. Pokud se někdo ve snu zmocní hlavy medvěda, dostane se mu majetku „*neprietele svého bezmozkého*“ (nepřítele rozumu zbaveného). Pojednání o medvědech ve snu je odvozeno od výkladů perských učenců.

Dále následuje „*Rozdiel sedmý: O svini divoké i o pitomé výklad perských i ejiptských mistrův.*“ S jistým pobavením, ovšem nikoliv velkým překvapením, se dočítám, že divoká prasnice znamená ženu nepřítelkyni, zatímco „*svině pitomá*“ (člověk by čekal, že slovo pitomá znamená totéž co v dnešní češtině, ale to jsme na omylu, svině pitomá je prostě prase domácí, vykrmené) spáče varuje před zlostí jeho vlastní ženy. Další přirovnání už jsou nasnadě: „zdá-li se někomu, že sedí na svini, dopustí se smilstva se zlostnou ženou, jestliže svini poraní kamenem nebo šípem, bude mít spor se zlou ženou, pokud dokonce svini ve snu zabije, znamená to, že sesmilní se zlou ženou bez jejího souhlasu“. Prase bylo ve středověku chápáno jako značně ambivalentní tvor. Jakkoli bylo zdomácnělé, zkrotlé dlouhodobým soužitím s člověkem, takže často volně pobíhalo po domě, požíralo odpadky a nebálo se ohně ani pána, dokázalo v nestřeženém okamžiku sežrat nemluvně, pokousat nebo pošlapat malé děti. Za obzvláště zlé byli považováni plemenní kanci (ti byli tradičně spojováni s mužskou bestialitou).³⁹

Ve výčtu zvířat, často se vyskytujících ve snech nesmí chybět vlk. Ve Vavřincově snáři je uveden výklad podle pojetí perských a egyptských „*chytrákov*“ (mudrců). Vlk byl z divokých šelem ve středověku asi nejnebezpečnější, a proto se k němu pravděpodobně vztahovalo nejvíce pověrečných představ, které se později staly bohatým zdrojem inspirace pro pohádky a říkadla. Ve starších dobách žili v Evropě jen menší antičtí vlci, kteří ale napadali jen ovčí stáda. Nájezdy barbarů ale zřejmě přivedly z východu

³⁹ Robert Delort, *Zvířata*, in: Jacques Le Goff, Jean – Claude Schmitt (edd) *Encyklopedie Středověku*. Praha, Vyšehrad, 2002. Str. 890.

velké sibiřské vlky, mnohem silnější a nebezpečnější, kteří už se nespokojovali jen s ovce, ale útočili i na lidi (zvláště v dobách válek pro ně nastali časy hojnosti). Vlci často uchvátili dítě nebo starého osamělého člověka.⁴⁰ Pro svou dravost a domnělou krutost byl vlk spojován s ďáblem a stal se mimo jiné i symbolem kacíře. Vlk ve snu symbolizuje postavu „*skúpého*“ (lakomého?) a nevěrného knížete a nepřítele. „Zdá-li se tedy někomu, že bojuje s vlkem, dostane se do sporu s knížetem. Pokud ovšem vlka ve snu zabije král nebo kníže, znamená to, že zahubí svého nepřítele, jestliže bude vlkem pokousán, způsobí mu nepřítel zármutek.“ V dalším výkladu střetnutí s vlkem nebo vlky znamená válečný konflikt s nepřátelskou zemí a týká se opět panovníka. Jestliže se králi zdá, že mu vlci hubí stáda ovcí, snadno už se dovtípíme, že jeho zemi a lid napadnou nepřátelská vojska. „Ten, kdo pronásleduje vlky s pomocí psů, vyšle proti nepříteli své vojsko, a když králi přivedou chyceného vlka, znamená to, že zajme své nepřátele.“

Ve čtveřici snad nejvíce předsudky opředěných zvířat nesmí chybět liška. Jak by uhodlo i malé dítě, liška symbolizuje nepřítele lstivého, bohatého, ale slabého. „Takže zdá-li se někomu, že bojuje s liškou, znamená to válku se sice slabým, ale zato lstivým nepřítelem, jestliže ho liška kousne nebo podrápe, bude ho trápit lstivý nepřítel, atd.“ Zajímavé jsou pověrečné představy spojené se zahlédnutím lišky v dálce – takový člověk onemocní, a běžící liška, která se ohlédne na pozorovatele, znamená, že snící člověk bude mít potíže s krajanem. „Smilstvo s ochočenou i divokou liškou představuje lstivou ženu, kterou bude milovat člověk, který ji ve snu vidí. Nemocný, který ve snu pije liščí mléko, se uzdraví a zbaví se starostí. Král, který na honu chytí lišku, přijme do své společnosti lstivého muže, jestliže lišku zabije, takového člověka zahubí. A opět

⁴⁰ Robert Delort, *Zvířata*, in: Jacques Le Goff, Jean – Claude Schmitt (edd) *Encyklopedie Středověku*. Praha, Vyšehrad, 2002. Str. 896.

trochu obecné pověřivosti: kdo ve snu běží s liškou, bude považován za úkladného člověka.“⁴¹

Na předchozích stránkách uvedený výklad by měl posloužit jako dostatečná ilustrace toho, jaký typ pramene představuje středověký snář. Na jedné straně sofistikovaná typologie snů, racionální, téměř vědecký přístup k jejich příčinám, na straně druhé výklady snů ovlivněné archaickou symbolikou, jejíž původ dnes těžko vystopujeme. Každopádně můžeme soudit, že výklady snů inspirované orientálními učenými měly v Evropě dlouhou tradici a po celý středověk neztrácely na vlivu. Bylo by zajímavé tyto původní (orientální) interpretace snů porovnat se současnou přebujelou produkcí astrologů a vykladačů všeho včetně snů. Předpokládám, že většina dnešních snářů vychází z těchto kořenů.

Na dalších stránkách se budu věnovat konkrétním ukázkám snů, zaznamenaných v historii. Nejprve je ale potřeba se seznámit s dobovými okolnostmi a životem hlavního aktéra.

⁴¹ Všechny citace ze snáře, uvedené na předchozích stránkách, pocházejí z ukázek otištěných ve Výboru z české literatury doby husitské. Citace, které jsou zde kurzívou, jsou doslovně přejaté ze snáře, v původní jazykové úpravě. Tam, kde je text ohraničen uvozovkami a tištěn standardně, jde o mnou provedenou stylistickou a jazykovou úpravu původního Vavřincova textu.

3.2. Život Jana z Jenštejna

Jan z Jenštejna byl potomkem starého šlechtického rodu pánů z Vlašimi, který byl v době jeho narození již po dvě generace v službách lucemburského královského rodu. Jeho děd i otec zastávali významné (notářské) funkce, stejně jako strýc Jan Očko z Vlašimi, který byl pražským arcibiskupem.

Jan se narodil pravděpodobně roku 1350 a již od dětství se mu dostalo té nejlepší výchovy a tehdy dostupného vzdělání. Nejprve absolvoval svobodná umění na pražské univerzitě, poté odešel do Itálie a Francie. Studoval postupně na univerzitách v Bologni, Padově, Montpellier a Paříži, kde se vzdělával v teologii a kanonickém právu. Mezi jeho přáteli figurovala taková jména jako Mikuláš z Padovy, teologii ho vyučoval například Raymund z Capuy. Přes své nesporné nadání a intelektuální schopnosti se nakonec nerozhodl pro akademickou kariéru, přestože během studií v Paříži dosáhnul mezi učenici širokého věhlasu. V mládí byl zřejmě výrazně ctižádostivý a ve všech oblastech svého konání se snažil vyniknout. Získal si tedy respekt nejen svou učeností, ale také vlastnostmi, které bychom hledali spíše u světského velmože. Již ve velmi mladém věku byl jmenován do vysokých církevních úřadů - v pětadvaceti letech biskupem míšeňským, o několik let později se stal pražským arcibiskupem – nástupcem svého strýce Jana Očka, poté co ten byl jmenován kardinálem. Volba Urbana VI. byla zřejmě promyšlená – Jenštejn se stal arcibiskupem měsíc po začátku papežského schizmatu, a papež se mohl v této nejisté době spolehnout na jeho loajálnost.⁴² Mladý velmož byl zároveň i královským kancléřem. Jan z Jenštejna svou energii zřejmě nekládal pouze

⁴² Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, Mouton 1968. Str. 15.

do svěřených úřadů...“nezříkal se nijak ani světských požitků a radovánek...trávil mnoho času na honech, účastnil se divokých pitek...”

V počátcích své kariéry (po čtyři roky kancléřství) byl blízkým spolupracovníkem krále Václava IV. Brzy se ale jejich politické i duchovní cesty rozešly a jejich vztah šel naopak k druhému pólu: zaryté nepřátelství obou mužů se stalo kulisou smutného životního osudu arcibiskupa, ale také tragického konce pozdějšího generálního vikáře Jana z Pomuka. Neshody krále s arcibiskupem zpočátku zřejmě pramenily z osobní nevraživosti, způsobené jednak Jenštejnovým duchovním přerodem a za druhé nevalným charakterem a nedostatkem státnických kvalit Václava IV. Vzájemné spory (mnohdy působící až malicherně) se neustále prohlubovaly (V jejich vyvolávání králi vydatně pomáhali jeho přívrženci, např. moravský markrabí Prokop či litomyšlský biskup Jan Soběslav.) Jenštejn byl ale bohužel natolik konfliktní, že mocenské intriky Václava a spol. nedokázal řešit s větší dávkou předvídavosti a diplomatického taktu a obvykle reagoval přemrštěně a exaltovaně.⁴³ Obecně můžeme konstatovat, že Jenštejn tvrdošíjně hájil církevní pravomoci, snažil se je nadále ještě posilovat navzdory králi. Tento jeho postoj ovšem vedl k nekonečné řadě politických zápasů, které v praxi znamenaly dokonce vzájemné plenění statků, vypalování měst a vesnic, boje mezi královskými ozbrojenci a arcibiskupovým vojskem. Kdyby byl Jenštejn obdařen duchem méně vášnivým, mohl včas nazříť, že tato válka s králem je předem prohraná (viz dále: politické boje v souvislosti s papežským schizmatem).

V životním příběhu Jana z Jenštejna spatřuji několik zásadních momentů nebo činitelů, které formovaly jeho osobnostní zrání a předurčily osud této charismatické a rozporuplné osobnosti. Jedná se o dobově specifické faktory,

⁴³ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha, Mladá Fronta 1993, str. 23.

kteřé silně ovlivnily nejen samotného Jenštejna, ale ve větší či menší míře i podstatnou většinu jeho současníků.

V prvé řadě je to morová epidemie, která zachvátila české země roku 1380. Třicetiletý arcibiskup tehdy těžce onemocněl, není ovšem jisté, zda šlo v jeho případě o nákazu morem nebo jinou vážnou infekční chorobou. Údajně prodělal zánět mozku, který zřejmě vedl k trvalým změnám v jeho psychickém ustrojení. Nešlo ale jen o následky vážného onemocnění mozku, které zapříčinilo další patologické změny. Jenštejnův přerod byl stejně tak zcela jistě ovlivněn skličující atmosférou ve společnosti sužované epidemií. Neustálá a bezprostřední přítomnost smrti musela nutně vyvolávat pocity zmaru, bezmoci, úzkosti a touhy po očištění, obrodě – nejen na úrovni celospolečenské, ale i individuální. Opakované epidemie moru ve středověké Evropě plně zapadaly do obecně rozšířeného schématu představ o konci světa a Posledním soudu. I běžné a z našeho pohledu nijak závažné (nejen) infekční nemoci, musely značně podrývat pocit jistoty, bezpečí a životního optimismu, natož pak lavinovitě se šířící a nekontrolovatelné vlny choroby, která vyhubila podstatnou část obyvatelstva kontinentu. Není tedy divu, že příčiny moru se hledaly všude jinde, než kde skutečně byly.⁴⁴: především se ale věřilo, že toto nebývalé utrpení je součástí předběžných znamení Antikristova příchodu a konce světa. Souvislost eschatologických představ s morovými ranami je ovšem staršího data než ze 14. století, ale v tomto období skutečně vstoupila do obecného povědomí. Tento proces přinesl v širším měřítku zvýšenou kritičnost a snahy o reformu – církve,

⁴⁴ Carlo Ginzburg si všímá skutečnosti, že zatímco v učeneckých kruzích byla jistá snaha o hledání příčin nákazy v přírodních procesech (k nákaze došlo v důsledku konjunkce dvou dominantních planet), v lidových vrstvách převládla tendence přisoudit odpovědnost za epidemii židům. K tomu aby byla vina svalena na židy, bylo ale zapotřebí tlaku ze strany lidových vrstev, který byl v příhodné době podpořen zásahem politicky mocných. Z psychologického hlediska měla snaha o hledání viníků mezi lidmi vyvolat iluzi, že lze něco udělat, aby se epidemie zastavila. Šířící se nákazu tak následovala vlna perzekucí židů, kteří údajně otrávilí vodu a potraviny. Tyto protižidovské agrese, v lidových vrstvách vždy přítomné, se rozhořely s novou silou. Byly živeny strachem ze spiknutí proti křesťanům, jímž byla společnost ve 14. století přímo posedlá. Aktéry konspiračních schémat byli vždy členové marginalizovaných sociálních vrstev: židé, malomocní, žebráci. Postoje zástupců politické moci ke spojení židů a moru byly různorodé. Zpočátku vycházeli vstříc hlasu lidu a s pomocí soudního aparátu (procesy, jejichž nedílnou součástí bylo mučení) označovali a trestali údajné viníky. Již poměrně záhy ale byla teorie spiknutí odsouzena papežem Klementem VI., který prohlásil, že mor je trestem božím.

mravů i společnosti v komplexním měřítku. Při zúžení pohledu na individualitu lze najít svědectví o citlivých jedincích (mezi jaké Jan z Jenštejna nepochybně patřil), kteří pod vlivem morbidní atmosféry epidemií černé smrti prodělali jakousi „konverzi“. Když ne v náboženském slova smyslu, tak alespoň psychologickém. Přeskupení osobního hodnotového systému, obrat do vlastního nitra, snaha o nápravu mravních charakteristik, atd., představují běžné reakce na emocionální tlak takového typu, jaký představovaly morové epidemie.

V Jenštejnově případě nastal právě takový myšlenkový a emoční přelom, charakterizovaný „únikem do světa augustiniánské mystiky, k mariánskému kultu a duchovní poezii“.⁴⁵ (Jenštejn zavedl v Čechách nový svátek Navštívení Panny Marie, který našel výrazný ohlas v gotickém výtvarném umění přelomu století. Složil pro tento svátek vlastní latinské texty a přičinil se o jeho vyhlášení nejen ve své diecézi, ale později i pro celou západní církev. Svátek navštívení Panny Marie měl stvrzovat a oslavovat jednotu církve, ohroženou velkým schizmatem.) Přírozeným motivem pro obrat ke kontemplativnímu životu byly určitě i světské politické neúspěchy a prohry a ztráta podpory vysokých církevních hodnostářů. Arcibiskup se začíná stahovat do ústraní kláštera, kde vede asketický způsob života, naplněný neustálým koloběhem modliteb⁴⁶, pokání, půstu a náboženských meditací, údajně i na tehdejší poměry nadměrného tělesného sebetřýznění (Jenštejnův zpovědník popisoval nošení ostnů pod oděvem). Vrcholem a naplněním duchovní konverze jsou u Jenštejna právě vizionářské sny a mystická proroctví.

Dalším osudovým tématem Jenštejnova života a náboženského obratu bylo velké papežské schizma, které začalo 20. září 1378 a dalekosáhle ovlivnilo duchovní a politickou atmosféru Evropy na dalších čtyřicet let. Po tzv. avignonském zajetí, kdy se papežové po 67 let podřizovali francouzským

⁴⁵ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha, Mladá Fronta, 1993. Str.23.

⁴⁶ Podle životopisce Petra Klasifikátora Jenštejn praktikoval tři způsoby modliteb: zaprvé opakování žalmů, zadruhé předepsané liturgické modlitby, za třetí zažíval „naplnění duchem“, tzv. *raptus* čili extatický stav náboženského vytržení.

panovníkům a mocenským zájmům jejich země a ztratili tak svou univerzální církevní autoritu, přesídlil Řehoř XI. zpět do Říma. Francie se ovšem nehodlala tak snadno vzdát svého vlivu na papežskou kurii. Po Řehořově smrti byl sice nástupcem zvolen Ital Urban VI., nicméně již o tři měsíce později však francouzští kardinálové (jichž byla většina) prohlásili volbu za vynucenou a tudíž neplatnou. Odpadlíci si pak ze svého středu zvolili nového papeže Klimenta VII. Jeho italský protivník Urban VI. jmenoval nové kardinály, mezi nimi i pražského arcibiskupa Jana Očka. Oba papeži trvali na své legitimitě, všechny úřady a obročí byly obsazeny dvojí. Tato schizofrenní situace vedla k hluboké církevní i celospolečenské krizi.

Český král Václav IV. se v této složité době nedokázal chovat dostatečně diplomaticky a tehdy ještě nezkušený arcibiskup a kancléř Jan z Jenštejna prožíval papežské schizma a poškození obrazu celé církve velmi osobně a bolestně. Kromě toho, že rozkol v církvi přinesl vzrůstající počet kritiků, zhoršil její mocenské postavení a společenskou autoritu, znamenal i rozdělení Evropy ve sféře světské moci na dva proti sobě bojující tábory. To se odrazilo i v problematičtém vztahu krále a arcibiskupa. Jenštejn vždy trval na tom, že pravým papežem je římský Urban VI. (jeho loajalita k papeži byla možná trochu naivní, protože Urban si mohl dovolit svého arcibiskupa veřejně urážet a ponižovat, pokud to zrovna potřeboval) a důsledně vystupoval proti francouzskému vzdoropapeži, zatímco Václav IV. zastával zpočátku neutrální pozici, s tím že ale strpěl, aby někteří jeho vysoce postavení úředníci byli přívrženci Klimenta VII., což Jenštejn otevřeně kritizoval. Po jedné z mnoha intrik proti arcibiskupovi se král snažil u římského papeže dosáhnout toho, aby byl Jenštejn zbaven úřadu, s čímž však Urban VI. nesouhlasil.⁴⁷ Od této chvíle se už Václav nerozpakoval svému protivníkovi otevřeně vyhrožovat: vypovězením ze země, zabavením majetku, dokonce i zabitím.⁴⁸ Konflikty

⁴⁷ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha, Mladá Fronta 1993. Str. 24

⁴⁸ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Str. 26.

vyvrcholily zjetím tří arcibiskupových úředníků a posléze umučením jednoho z nich, Jana z Pomuka. Jenštejnovi se podařilo na poslední chvíli uprchnout do bezpečí na hrad Kyšperk u Teplic. Ve věci umučení generálního vikáře podal arcibiskup žalobu na krále Václava IV. ke kurii do Říma. Pomoci od nového papeže Bonifáce IX. se mu však nedostalo, ten si totiž spočítal, že při sporech s avignonským vzdoropapežem bude potřebovat více podporu českého krále než arcibiskupa, jehož politická pozice i autorita byly velmi oslabeny.

Další porážky v nerovném politickém souboji s králem přinesly Jenštejnovi pokračující politickou izolaci a osobní rozčarování. Nakonec byl donucen potupně opustit arcibiskupský úřad (2. července 1396) a uchýlit se do ústraní na hrad Helfenburk. Ani toto vyklizení mocenských pozic však Václavovi nestačilo a bývalého arcibiskupa nakonec vyhnal ze země. Ten zemřel v chudobě a zapomnění v kterémsi římském klášteře roku 1400.

Při úvahách o osudových tématech Jenštejnova života bychom rozhodně neměli opomenout postavu Jana z Pomuka. Pozdější světec Jan Nepomucký byl od roku 1379 blízkým spolupracovníkem Jana z Jenštejna, zastával totiž úřad generálního vikáře, tj. arcibiskupova zástupce ve většině správních záležitostí⁴⁹. V mnoha ohledech zřejmě zosobňoval bezmála protiklad mysticky založeného arcibiskupa. Vít Vlnas o něm píše, „že představoval typ člověka, jaký převládá ve všech dobách a lidských společnostech: nevynikal žádnými nadprůměrnými schopnostmi, netíhl k extrémům, jeho ctižádost byla realistická, jeho povaha spíše pragmatická. Zároveň měl ale všechny ctnosti řádného úředníka: vedle inteligence a vzdělání také poctivost, svědomitost a loajalitu vůči nadřízenému.“ Přesto se souhrou tragických okolností stal jednou z nejvýraznějších postav české kulturní tradice. Původní důvod jeho umučení, loajalita s arcibiskupem, byl časem zapomenut a Jan se stal světce se všemi příslušnými atributy. Nejpodstatnějším rysem utváření obrazu světce je legenda, podle které Jan Nepomucký kritizoval krále Václava a odmítl porušit zpovědní tajemství

⁴⁹ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Str. 19.

královny, jejímž byl údajně zpovědníkem. Generální vikář, který je pouhým podřízeným skutečného hrdiny dramatu Jana z Jenštejna v jeho politickém boji s králem, je postavou málo vznešenou na to, aby naplnil mučednický ideál světce. Skutečností ale je, že na vzniku legendy měl podíl už sám Jenštejn, když ve své obžalobě krále Václava píše o generálním vikáři jako o „svatém mučedníkovi“.

Jisté je to, že Jan z Pomuka o mučednictví nijak neusiloval, neoddával se náboženským kontemplacím a nebyl ani sám od sebe vášnivým obhájcem církevních svobod. Zdá se tedy, že si oba Janové v historickém dramatu vyměnili místo: pragmatický úředník se stává světcem, jehož kult přetrvá staletí, zatímco duchovní vznešeností, asketickými ideály a vizionářskými schopnostmi nadaný arcibiskup je nedlouho po smrti téměř zapomenut. V tomto bodu shledávám třetí kritický faktor Jenštejnova života. Vypadá to, jakoby svým osudem neochvějně směřoval k mučednictví a slávě, a pak „v rozhodující chvíli prchá z dosahu králova hněvu“...a obětuje tak život svého věrného služebníka. Toto „osobní selhání“ se pro Jenštejna stalo po zbytek života náplní bolestné sebereflexe. Palčivý stín ve vlastní minulosti a mučednický komplex ve vlastním nitru se vzápětí snažil zahnat úsilím o kanonizaci Jana z Pomuka. Co se týče krále Václava, i v tomto případě přispěl Jan z Jenštejna k etablování obrazu historické osobnosti pro budoucí generace: na rozdíl od Jana Nepomuckého je obraz veskrze negativní, král se stává prototypem tyрана na trůně, obklopen zhýralými kumpány a nevěstkami.⁵⁰ Celá záležitost musela arcibiskupovi upomínat vlastní mravní nedokonalost, když v okamžiku reálné hrozby (nebo naděje) mučednické smrti, dá přednost životu a upadne tak do oné „průměrnosti většiny“, která vždy jedná víceméně pudově, a ideály jsou jí cizí. Hrdinou bude Nepomucký, Jenštejnovi zůstane jen doživotní frustrace. Dá se předpokládat, že ve své náboženské exaltovanosti arcibiskup podvědomě tíhl k mučednictví, které

⁵⁰ Historikové 20. století ovšem krále Václava poněkud rehabilitovali a za hlavní strůjce králova pokřiveného charakteru považují špatné přátele a rádce.

pro něj představovalo zhodnocení jeho náboženských tužeb, ideálů pravověrného křesťana. Jistou satisfakcí by Jenštejnovi mohl být oslavný životopis, který krátce po jeho smrti sepsal někdejší důvěrník a duchovní rádce, roudnický augustinián Petr Klarifikátor.⁵¹

Formativní zážitek s umučením Jana z Pomuka ovšem nelze uvádět jako jeden z impulzů k Jenštejnově konverzi: ta se odehrála mnohem dříve. Spíše můžeme uvažovat o vlivu na druhou polovinu arcibiskupova života prožitého v ústraní klášterů, bez ambicí na znovuoobnovení duchovní a politické moci.

3.3. Sny ve středověku - Antikristovské téma

Sny byly po celý středověk považovány za velmi kontroverzní, především kvůli otázce původu (viz úvodní kapitola) a pak také způsobu výkladu. Jelikož původcem snu mohl být Bůh či ďábel, převažoval ambivalentní postoj ke snům. Na jedné straně mohl Bůh člověka prostřednictvím snu informovat o důležitých věcech, týkajících se osobní naděje na spásu, zemřelých příbuzných či přátel, ale pokud se jednalo o vizi nebo sen duchovních osob či představitelů světské moci, mohl mít sen celospolečenský dopad. Na druhé straně existovala silná tendence k odmítání snů a jejich pravdivosti, která pramenila z obavy ze zásahů ďábla a démonů do lidské mysli. Vztah ke snům tedy nikdy nebyl jednoznačný, ale můžeme zjednodušeně říci, že s postupujícím středověkem se důvěra ve sny zvýšila, přibývalo jejich využití pro politickou propagandu, šířila se schematická vyprávění o snech, výkladové možnosti – snáře, atd. V Jenštejnově době tedy nebylo nic neobvyklého, že prorocké vize vysokého představitele církve byly chápány jako boží zjevení, které mělo v případě prvního snu poukázat na krizi

⁵¹ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Str. 34.

katolické církve vrcholící papežským schizmatem, u druhého pak především na společenskou nebezpečnost husitského hnutí. U obou snů je nejvýraznějším alegorickým motivem antikristovské téma.

Křesťanské eschatologické představy spojené s příchodem Antikrista jsou staré jako křesťanství samo, nicméně v průběhu středověku doznaly drobných proměn. V zásadě je můžeme definovat takto: Antikrist se narodí v Babylóně z židovského kmene, Židé budou jeho přívrženci, bude světu vládnout tři a půl roku, nakonec ho zabije Kristus nebo archanděl Michael. Poté bude následovat Poslední soud.⁵² Veškeré společenské otřesy, způsobené přírodními pohromami a epidemiemi, válečné a náboženské konflikty, je potřeba vnímat jako součásti „eschatologického dramatu, jehož ústřední událostí je právě příchod Antikristův.“⁵³ Počínaje první polovinou 10. století začínají církevní autority ve zvýšené míře varovat lid před příchodem Antikrista. Strach a předtuchy konce světa ve společnosti dále narůstaly, umocněny střety mezi papežstvím a císařstvím. Rozšířilo se přesvědčení, že brzy propuknou apokalyptické hrůzy. Atmosféry strachu dále využívala církev, aby ještě více zastrašila věřící, poukázala na hříchy a přiměla lidstvo k pokání. Ryze pesimistická vize budoucnosti je v souladu se záporným hodnocením aktuální situace, a před opětovným příchodem Krista na svět nelze očekávat zlepšení.

Ve 12. století se dostávají ke slovu další myšlenkové proudy, které ale tentokrát přinášejí naději, že před koncem světa na zemi zavládne ideální řád. Odrážela se v nich touha po zklidnění poměrů, vize obvykle zdůrazňují vítězství křesťanů nad vnějšími nepřáteli.⁵⁴ Dobová politická propaganda těchto představ využívala pro posílení mocenských nároků římské říše, aniž by se ovšem tehdejší ideologové zabývali strukturálními příčinami aktuálních společenských krizí a snahou o jejich nápravu. V tomto období se rovněž začínají objevovat tendence ke ztotožnění Antikrista s konkrétním představitelem světské nebo

⁵² Eschatologie a milenarismus, in: J. Le Goff, J.-C. Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*. Str. 147.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ Eschatologie a milenarismus, in: J. Le Goff, J.-C. Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*. Str. 148.

církevní moci. Mystikové (například Hildegarda z Bingenu) prorokují, že před příchodem skutečného Antikrista projde církev hlubokou reformou, oprostí se od majetku, vládnout budou spravedliví panovníci a nastane mír. Jáchym z Fiore dělí dějiny na tři věky: věk Otce, věk Syna, ve kterém žijí Jáchymovi současníci a který by měl brzy skončit, a věk Ducha Svatého. Při přechodu mezi druhým a třetím věkem zachvátí křesťanský svět hluboká krize: křesťany budou pronásledovat protikřesťanské mocnosti – Saraceni. Zároveň začne být stabilita křesťanské Evropy nahlodávána zevnitř, což je ještě nebezpečnější. Onen velký pronásledovatel a škůdce, skutečný Antikrist, nepřijde podle Jáchyma z východu, ale narodí se přímo v Římě. V rouchu falešného papeže a v čele zkažených církevních hodnostářů a kacířů, se stane strůjcem rozkolu ve společnosti a zničí tak ideál křesťanského univerzalizmu. Jáchym předpovídá, že církev bude očištěna a na konci dějin lidstva zvítězí duchovní církev, blízká mnišsko-poustevnickým ideálům.⁵⁵

Ve 13. století na mystická proroctví Jáchyma z Fiore navázali františkáni, kteří se cítili být vyvoleni k tomu, aby přispěli k nastolení nového řádu: světská církev měla podle nich zaniknout a nahradí ji chudá a očištěná církev, která bude dodržovat přísná pravidla, jež stanovil Svatý František. Důležité je to, že vyznavači františkánské mystiky jdou ve své kritice církve tak daleko, že ztotožňují postavu či ideu Antikrista s konkrétními představiteli tehdejší církevní moci.⁵⁶ V různých interpretacích františkánské tradice se objevuje více či méně modifikovaná představa období ideálního řádu, které nastane po obrodě církve. Křesťanský lid bude sjednocen, pohanské národy přijmou křesťanství, zavládne všeobecná sociální spravedlnost (poté co se prostý lid vzbouří proti urozeným a mocným). V utopických vizích františkánských reformátorů se začínají výrazně zrcadlit palčivé sociální problémy té doby, představy o vhodných řešeních jsou naznačeny v politicky laděných motivech jejich

⁵⁵ Eschatologie a milenarismus, in: J. Le Goff, J.-C. Schmitt (edd), *Encyklopedie středověku*. Str. 149.

⁵⁶ Jde o papeže Bonifáce VIII. a dále jeho nástupce Benedikta XI.

pojednání.⁵⁷ S postupem času nabývá sociální problematika významu, reforma společenského řádu už jde ruku v ruce s reformou církve. Novou hrozbou je skutečnost, že těchto proměn má být nezřídká dosaženo násilím. V atmosféře chiliastickými náladami prodchnutého 13. a 14. století se dařilo různým náboženským hnutím a heretickým sektám⁵⁸, které ideově čerpaly z radikálního františkánského proudu. Milenaristické představy vyvrcholily v radikálním křídle husitského hnutí (adamité), jehož stoupenci se nezříkali použití síly proti těm, kdo se vzpírali revolučnímu učení.⁵⁹

3.4. Sny Jana z Jenštejna

Když jsem takto shrnula životní peripetie Jana z Jenštejna se zvláštním důrazem kladeným na osudové formativní prožitky a zkušenosti, dostávám se k výše uvedeným vizionářským snům. Jakým způsobem bychom se na ně měli dívat? Lze je posuzovat jako hodnověrný historický pramen nebo jsou spíše literární

⁵⁷ Mytická postava „posledního císaře“, podle jedněch mohl pocházet z Francie, jindy z německých zemí. (Encyklopedie středověku)

⁵⁸ Bratři apoštolové, beghardi, flagelanti.

⁵⁹ V souvislosti s tématem eschatologie a milenarismu jsem narazila na zajímavou souvislost v článku o monografii amerického sociologa náboženství Marka Juergensmeyera *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, který vyšel v posledním dubnovém čísle týdeníku Respekt (č. 18, ročník XX.) Studie pojednává o nárůstu náboženského nacionalismu v současném světě, který zasáhl nejen zaostalé a „hraniční“ kulturní oblasti, ale i vysoce vyspělé země jako jsou Japonsko a Spojené státy. Příkladem náboženského nacionalismu je křesťanská pravice, která tvoří většinu v republikánské straně. Tito náboženští radikálové 21. století svou mentalitou nejsou kupodivu tak vzdáleni atmosféře 14. století s jeho očekáváním druhého příchodu Krista a nastolení tisíciletého božího království. Se středověkými představami sdílejí i myšlenku souboje Krista s ďáblem, jehož síly na zemi reprezentují zastánci potratů, práv gayů a lesbiček, stoupenci evoluční teorie na školách, atd. Křesťanští fundamentalisté se v USA aktivně podílejí na tomto boji dobra se zlem, tím, že se snaží zabránit vítězství liberálních a „bezbožných“ demokratů ve volbách. Ti nejradikálnější se Satanem bojují prostřednictvím teroristických útoků, např. na potratové kliniky či obchodní centra. V tomto světle je pak možný i jiný pohled zdánlivě bezdůvodné teroristické akty typu hromadné vraždění na středních školách. Kromě univerzální infiltrace zla a násilných forem chování do společnosti, individuálních psychopatických úchylek vraždících pubescentů, můžeme za relevantní příčinu takového jednání považovat i jistou formu radikální náboženské „indoktrinace.“ Zdá se tedy, že svět se od 14. století v některých aspektech zas tak moc nezměnil, předpokládaná sekularizace společnosti nedosáhla tak vysokého stupně a náboženský radikalismus ovlivňuje kulturní vzorce některých lidských komunit víc než bychom očekávali. Autorem článku, ze kterého zde cituji, je Karel Černý.

hříčkou sepsanou v intencích daného žánru? Nejlépe bude, pokud se pokusíme o vcítění do osoby samotného snícího – arcibiskupa. Zdá se nepopíratelné, že Jenštejn byl po své konverzi člověk hluboce niterně orientovaný, možná psychicky poněkud labilní, zcela jistě krajně senzitivní. Nemůžeme nahlédnout do jeho nitra, ale můžeme se alespoň dohadovat – na základě arcibiskupových politických rozhodnutí, z literární pozůstalosti – především duchovní poezie, a ze svědectví jeho tehdejších životopisců. Navzdory zjevnému příklonu k vnitřním duchovním prožitkům, nelze ovšem zjednodušeně konstatovat, že by byl Jenštejn po konverzi zcela odtržen od reality dobové náboženské a politické praxe. Koneckonců nadále vykonával svůj úřad, komunikoval s podřízenými, spravoval jistě nezanedbatelný majetek...a v neposlední řadě podlamoval svou psychickou odolnost vleklými spory s králem a jeho dvořany. Zřejmě mu tedy zůstaly politické ambice a osobní ctižádost, posílil se nekompromisní postoj ke vztahu světské a duchovní moci, ale stal se zranitelnějším, příklonem k mysticismu a asketickým životním stylem se prohloubila arcibiskupova společenská izolace. Vysoká církevní funkce a s ní spojené mocenské postavení se promítají nejen do Jenštejnovy poezie, ale nepochybně i do jeho prorockých vizí.

Pokud vezmeme za bernou minci líčení Mistra Ondřeje z Brodu, dozvíme se, že arcibiskup svá vidění ihned konzultoval s učenci a vzdělanými preláty. Určitě byl tedy zvyklý své sny chápat jako prorocké vize, přikládat jim zásadní význam nejen osobní, ale také celospolečenský. Můžeme tak soudit i ze skutečnosti, že Jenštejn svá vidění nechal výtvarně znázornit v malostranském arcibiskupském paláci a v Roudnici nad Labem, aby „mohli všichni poznat, jak je církev se souhlasem božím tísněna mnohými útrapami a potížemi...“⁶⁰ To znamená, že pražský arcibiskup sny považoval za legitimní instrument k formování veřejného mínění a výchovný prostředek. Rovněž tak Ondřej z Brodu o několik desítek let později nepochybuje o autentičnosti a prorockých

⁶⁰ Ondřej z Brodu. *O vzniku husitství*

kvalitách Jenštejnových vidění, když dodává, že po uplynutí sotva několika málo týdnů se zjevené stalo skutečností. K hodnověrnosti uvedených vizionářských snů samozřejmě přispívalo, že snícím byl příslušník elitní kulturní vrstvy – arcibiskupská autorita zde ještě zřejmě nebyla dotčena, tak jako v posledních letech Jenštejnova úřadu.

Abychom se však vrátili k duchovní atmosféře příběhu Jana z Jenštejna: V jeho době se mísí jedno velké téma tehdejší kultury – eschatologické očekávání, v němž zaznívají milenaristické prvky, s již zmíněným problémem papežského schizmatu. Arnold z Villanovy kolem roku 1300 hlásal, že v roce 1378 přijde Antikrist a nastane konec světa. Proroctví se podle některých křesťanských myslitelů, například Matěje z Janova, naplnilo alespoň částečně. Matěj z Janova totiž především skrz ideu Antikrista vnímá stav mravního úpadku soudobé církve i společnosti. V obecnější rovině je podle něj Antikristem každý, kdo svými skutky popírá Krista, tj. kdo žije pokrytecky, hřeší pýchou, lakotou, tělesnou smyslností a zesvětštěle vnímá boha.⁶¹ Právě počátek papežského schizmatu měl signalizovat rostoucí úpadek světa a apokalyptickou budoucnost. Obecnou ideu Antikrista Matěj konkretizoval a jako skutečného Antikrista, který měl přijít na konci světa, označil avignonského papeže Klimenta VII.⁶²

Matěj z Janova, významný teolog a reformní kazatel, měl s Jenštejnem společného více než jen vzpomínky na společná studia v Paříži. Zdá se, že tomu tak bylo i v době arcibiskupského úřadu Jana z Jenštejna, kdy byl Matěj zpovědníkem v katedrále sv. Víta a nejrůznější tlaky už přinášely jisté napětí do vztahu mezi oběma muži víry. Jenštejn nezanechal prakticky žádné písemné záznamy o přátelství s Matějem, ten ale arcibiskupa ve svých *Regulae* napomíná nebo střídavě kritizuje a velebí. Činí tak ale vždy vřelým a přátelským tónem, takže se dá předpokládat vzájemné porozumění. Matěj z Janova přes své kritické

⁶¹ Vlastimil Kybal, *Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*. Praha, 1905. Str. 203.

⁶² Matějův ideový předchůdce Jan Milíč viděl Antikrista v císaři Karlu IV.

výtky oceňuje, že Jenštejn patří do té kategorie lidí, kteří kdyby mohli, reformovali by církve už jen svým spirituálním nadšením. Ukazuje se, že arcibiskupova možnost svobodného rozhodování byla v tomto ohledu značně omezená. Později, když byl Matěj arcibiskupskou kanceláří opakovaně úředně vyslýchán a ponižován, už nemůžeme přesně určit, jaký postoj měl Jenštejn k velkému reformátorovi. Hlavním sporným bodem, kvůli kterému byl Matěj z Janova spolu s dvěma dalšími kazateli donucen veřejně odvolat některé své výroky na provinciální synodě v říjnu 1389, byla idea častého přijímání laiků.⁶³ Kromě kritiky světského života duchovních mistr Matěj napadal i uctívání obrazů a ostatků světců. Arcibiskupovu nelibost mohlo vzbudit rovněž odmítání mariánského kultu, který byl jedním z klíčových témat Jenštejnovy zbožnosti. Jan z Jenštejna zde musel asi řešit velké dilema: jakkoliv sympatizoval s čistotou a reformním zanícením Matěje z Janova a duchovně i intelektuálně mnohé ideje sdíleli, podléhal arcibiskup církevnímu systému a byl povinován bojovat proti domnělému sektářskému nebezpečí.⁶⁴

Spiritualita Jana z Jenštejna tedy byla mimo jiné ovlivněna zjitřeným kulturním klimatem – tradiční eschatologií, chiliasmem, kritikou morálky církevních představitelů a zklamáním z papežského schizmatu. Co se týče duchovní a kulturní tradice, můžeme kořeny Jenštejnova náboženského a intelektuálního směřování hledat u augustiniánského řádu, konkrétně v Roudnici nad Labem. Biskup Jan z Dražice tady v letech 1333 – 1334 založil klášter augustiniánů kanovníků, který se stal českým kulturním a náboženským centrem, spojeným s raně humanistickými tendencemi. Typická byla význačná knižní produkce kombinovaná s intenzivním studiem starověké a patristické literatury.⁶⁵ Také další fundace byly oblíbeným způsobem jak povzbudit náboženské cítění. Zakládání nových klášterů podporoval Karel IV. (klášter

⁶³ Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha, Mladá fronta, 1993. Str. 20.

⁶⁴ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, 1968. Str. 171.

⁶⁵ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, 1968. Str. 79 – 80.

v Praze na Karlově) i arcibiskup Arnošt z Pardubic (Rokycany, Jaroměř). Mezi zakladateli klášterů nechyběli ani biskupové a zástupci vysoké aristokracie (například Rožmberkové založili v roce 1367 třeboňský klášter, Šternberkové klášter ve Šternberku).⁶⁶ V době, kdy do arcibiskupského úřadu nastupoval Jan z Jenštejna, bylo tedy kulturní a náboženské klima velmi příznivé jeho naladění. S prostředím kláštera v Roudnici a jeho augustiniánským duchem se mladý Jenštejn brzy identifikoval, z tohoto prostředí také pocházeli jeho nejbližší důvěrníci, probošti Mikuláš a Matěj a převor Petr Klarifikátor, který se stal arcibiskupovým duchovním rádcem.

V latinském traktátu Ondřeje z Brodu nacházíme interpretaci dvou vizionářských snů arcibiskupa Jana z Jenštejna. Dílo Ondřeje z Brodu patří k protihusitské literatuře 15. století. Autor uvádí obsah snů v podstatě beze změny, ale připojuje dlouhou interpretativní pasáž. Významným způsobem zde v barvitých detailech rozvádí antikristovské téma, dále se věnuje důkladnému popisu násilnického a podvratného charakteru husitského revolučního hnutí, upozorňuje na jeho sociální důsledky, varuje před vírou v kacířské bludy. Nezříká se však ani sebekritického pohledu do vlastních řad: uznává podíl katolické církve na krizi společnosti, lpění církevních hodnostářů na moci a majetku, pokleslost mravů laiků i kleriků, které vedly podle něj k zaslouženému božímu trestu, tj. dosavadním úspěchům husitství.

Na tomto místě by bylo dobré poznamenat, že pro nás má jako historický pramen pro antropologicky laděný výzkum snů největší význam přepis obou snů, nikoliv interpretace Ondřeje z Brodu. Částečně ji zde cituji, alespoň některé motivy, protože zajímavým způsobem ukazují, jak je výklad ideologicky podmíněn a jaká jsou stěžejní kulturní témata té doby.

⁶⁶ Jan K. Vyskočil, *Arnošt z Pardubic a jeho doba*. Praha, 1947, str. 463.

1. zjevení Jana z Jenštejna

*„Arcibiskup Jan z Jenštejna spatřil ve snách člověka černého jako mouřenína, sedícího na trůně papežském: měl na hlavě tiáru nebo infuli papežskou, ze tří korun složenou, a tahal klíče z rukou pravého papeže, který stál před ním a byl oděn v papežské roucho i korunován. Viděl též kardinály i přemnohé jejich přívržence, viděl též Hynka, řečeného kluka, tehdy děkana pražského kostela, viděl i Kuneše, děkana vyšehradského kostela, a jiné přemnohé, jak mu podle kuriálního zvyku podávají cedule se suplikami“.*⁶⁷

2. zjevení Jana z Jenštejna

„Viděl totiž člověka černého jako uhel, stojícího v žlutošedém plášti, který nebyl mnišský, nýbrž kněžský, na hlavě měl bílou infuli papežskou a na jejím spodním okraji červený pruh, který obepínal hlavu. Od toho kruhu se táhla jakási tiára, tj. červený pásek, k vrcholu infule. Nos měl veliký, uši měl kančí a oči svinské, celé jeho černé tělo bylo jakoby pokryto kůží medvědí a zdálo se, že má jak na rukou, tak na nohou drápy jako jestřáb. A jeho údy držely řemeslnické nástroje, zvláště velmi mnoho útočných: byly mezi nimi meče, kopí, nožiky, srpy, sekery, šípy, rozličné oštěpy, hole, kyje, cepy, bodce, prostě skoro vše, co může zranit nebo co se zdá vhodným k bití. Na pravém rameni pak měl veliký toul, naplněný, jak se zdálo, mnoha šípy. Tak stál a násilím tahal klíče z rukou pravého papeže. Rovněž viděl týž biskup jakoby pána Ježíše Krista stát za zády papežovými, jako kdyby s tím souhlasil nebo aspoň dopouštěl, aby se to dalo.

Tamtéž viděl také nadmíru utěšenou a přerozkošnou louku, porostlou i ozdobenou všemi nejrozmanitějšími vonnými květinami, a na ní klidně seděla

⁶⁷ Citace Ondřeje z Brodu, z traktátu *O vzniku husitství* In: Výbor z české literatury doby husitské, svazek I. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1963.

*nejkrásnější, nejvznešenější a nejpůsobivější panna s děckem nejroztomilejším, o níž se týž arcibiskup zbožně domníval, že to byla nejsvětější panna Maria, rodná matka Ježíše Krista“.*⁶⁸

Co konkrétně se dozvídáme z uvedených prorockých snů pražského arcibiskupa? Není pochyb o tom, že popis prvního vidění můžeme chápat jako stručnou, nicméně výstižnou ilustraci Jenštejnova pozdějšího náboženského a politického postoje v období papežského schizmatu. Člověk černý jako mouřenín představuje tradiční a zároveň nejjobecnější charakteristiku d'ábla, původce všeho zla a největšího nepřitele lidstva. Další atributy (to, že sedí na papežském trůně, na hlavě má papežskou infuli) už nás informují poněkud detailněji o skutečných úmyslech d'áblových: Jeho cílem je zmást ostražitost křesťanských věřících a následně rozvrátit jejich jednotu. Zde se dostává ke slovu pozdní pojetí Antikrista, jeho stoupenci vidí v Antikristovi nepravého papeže, tedy člověka, který si přivlastnil veškerou papežskou symboliku, moc a autoritu, ale pouze proto, aby ji nábožensky i politicky zneužil. Pravý papež je rovněž přítomen, ale jeho pozice je oslabena. Vzдорopapež (nebo Antikrist) mu odnímá klíče a zbavuje jej tak symbolicky papežské moci.

Obě vůdčí postavy jsou obklopeny církevními hodnostáři, Jenštejn zmiňuje nespecifikované kardinály, ale zároveň i konkrétní postavy tehdejší pražské duchovní obce: Hynka Kluka z Klučova, děkana svatovítské kapituly a Kuneše z Veselé, děkana vyšehradské kapituly, vůdce pražských přívrženců avignonského papeže Klimenta VII., a tedy arcibiskupovy nepřátele. Z textu není zcela jasné, komu zmínění preláti podávají ony cedule se suplikami, zda nepravému papeži (Antikristovi), a nebo římskému papeži Urbanovi VI. Z logiky věci ale vyplývá, že spíše vyjadřují podporu d'ábelské postavě. Pokud bychom zmínku o pražských prelátech vynechali, zjišťujeme, že celé krátké

⁶⁸ Ondřej z Brodu. *O vzniku husitství*.

vidění zřejmě nijak nevybočuje z dobového schématu prorockého snu, který má v tomto případě upozornit na nadcházející převratné události (příchod Antikrista), v obecnějším smyslu na nástrahy, které věřícím klade ďábel. Takto by se sen mohl zdát skutečně komukoliv a kdykoliv v období vrcholného a pozdního středověku. Zmínka o obou pražských děkanech poukazuje na užší kulturní a společenský kontext a osobní provázanost snícího s tématem. Ve své podstatě univerzální úzkostná vize konce společenského pořádku (v obecnějším smyslu úplného konce světa) díky postavám Jenštejnových nepřátel nabývá konkrétnějších osobních rysů a připomíná nám, že arcibiskup prožil léta v mocenských a duchovních soubojích. Nelze se tedy nijak pozastavovat nad tím, že protagonisté těchto konfliktů získali ve snu charakter ďábelských přísluhovačů Antikrista.

Druhé vidění je obsáhlejší a také barvitější. Nacházíme zde opět popis postavy ďábla či Antikrista: v hlavních rysech se shoduje s předchozím viděním (černá barva, papežská infule na hlavě), jen ještě upřesňuje barvu odějí – žlutošedou (ta byla v dobovém myšlení chápána jako nemorální – bývala atributem nevěstek, židů a jiných vyděděnců, až se stala oficiálním znakem společenské stigmatizace.) Další tělesné charakteristiky už jsou ovšem mnohem fantastičtější a spíše než postavu lidskou připomínají jakousi animální nestvůru, nicméně konkrétní zvířecí symbolika (svinské oči, medvědí kůže, kančí uši) je pro dobové pojetí ďábla typická. Hrozivost zjevení ještě zdůrazňovalo množství bojových nástrojů a zbraní, které ďábel třimal. Tento aspekt především posloužil Ondřejovi z Brodu jako ilustrace násilného a bojovného charakteru husitského revolučního hnutí, a doklad toho, že Jan z Jenštejna ve svém vidění předjímal válečné běsnění husitů, vraždění duchovních i světských osob, pálení vesnic i kostelů a svatokrádežné ničení církevních klenotů i ostatků světců. Celkově můžeme konstatovat, že zjevení Antikrista v Jenštejnových snech představuje typickou ukázkou dobové obraznosti. Podobné alegorické motivy bychom našli

v popisech Antikrista a zesvětšelé církve u Jana Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova či v husitském pojetí, stejně jako v dobové ikonografii.⁶⁹

Také ve druhém vidění se Antikrist snaží odebrat klíče pravému papeži. Co hůř, za papežovými zády stojí Ježíš Kristus, což podle Ondřeje z Brodu znamená, že Syn Boží dává souhlas s ponížením svého zástupce na zemi, rozvratem křesťanství a uvalením božího trestu na lidstvo. Autor protihusitského spisu si je jednoznačně jist svým výkladem snu, každý drobný detail v popisu zjevení má svůj symbolický význam, všechny dohromady tvoří jednotlivé střípky mozaiky zobrazující boj „sekty viklefovců“ s katolickou církví. Žlutošedý d'áblův plášť představuje kacírství, Ondřej z Brodu přirovnává členy kacírských hnutí k nemocným žloutenkou. Ti, pokud nejsou léčeni, žloutnou ve tváři a zahynou, stejně jako kacíři. Také oni potřebují „léčbu“ – tedy nikoliv individuální radu v náboženských otázkách, pokud se ocitnou na scestí, ale nemilosrdné vyhlazení v počátcích. To jediné může zabránit rozmachu hereze, jejím úspěchům na úkor katolické církve, jako se to už stalo v případě husitství. Ondřej z Brodu jmenuje jednotlivá heretická hnutí, opakovaně ale prohlašuje, že viklefovci jsou ze všech nejhorší a zmiňuje všechny hříchy, jichž se dopustili. Důraz klade na nespravedlnost a násilí páchané na prostém obyvatelstvu i na urozených vrstvách.

V optice katolictví 15. století symbolizuje předání klíčů revoltu laického stavu proti církvi (do jedné verze je začleněn král Václav se svými ozbrojenci jako spojenec démonických sil.⁷⁰) Někteří vykladači dokonce tvrdili, že tato apokalyptická vize motivovala arcibiskupa k abdikaci.⁷¹ Přitom je zdokumentováno, že Jenštejn byl k abdikaci donucen králem Václavem, tento posun ve významu je zjevně způsoben aplikací zkušenosti další generace s husitstvím na Jenštejnův sen. Prorocký charakter ale snu přiřkl už sám

⁶⁹ Například papež vyobrazený jako Antikrist, sedící na trůně obklopen ženami, místo nohou má jakési dravčí pařáty. V Jenském kodexu z doby okolo roku 1500.

⁷⁰ Truhlář Josef, Vidění arcibiskupa Jana z Jenštejna, *Český časopis historický*, VIII, (1902), str. 187-189

⁷¹ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein. 1348-1400, Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. Mouton Publishers, The Hague, 1968, Str. 85.

Jenštejn, koneckonců předvídat schizma na podzim roku 1378, kdy se sen arcibiskupovi zdál, nevyžadovalo žádné nadpřirozené schopnosti. Ondřej z Brodu sice píše, že mezi Jenštejnovými vizemi a počátkem schizmatu uplynulo „několik málo týdnů“, nicméně ve skutečnosti schizma začalo 20. září 1378, zatímco Jenštejn své sny datuje 15. října 1378.⁷² Bystrý a se zákulisím vysoké politiky obeznámený arcibiskup musel tušit, že církevní krize brzy vyvrcholí. Moderní racionalistické myšlení má sklon vykládat prorocké sny termíny analytické psychologie jako „rozumové představy“, ovšem tím podhodnocuje význam středověké záliby v nadpřirozenu (a tedy i proroctvích nadpřirozeného původu), která tak zásadním způsobem ovlivňovala myšlení Jenštejna a jeho současníků.

Postava Ježíše Krista, stojícího za zády papežovými, dává celému vidění komplexnější význam. Proč by měl syn boží schvalovat pro křesťanský lid tak tragickou situaci? Ondřej z Brodu se doslova ptá čtenářů a posluchačů, zda bůh pomáhá viklefovcům. V obecnější rovině si klade obvyklou otázku, jak je možné, že bůh, který je nanejvýš dobrý, dopouští a podporuje takové zlo? Ani zde není v protihusitské interpretaci místo pro pochybnosti: souboj kacířství a pravé víry a zdánlivé vítězství zla nad dobrem je součástí božího plánu a důsledkem odvrácení se od pravé cesty. „*A Ježíš Kristus, pán náš, jenž je pravda i život, to, co bylo svrchu pověděno, zdálo se, jako by dopouštěl, a vskutku spravedlivě...My však, běda, se odchylujeme od jeho příkazů...on je cesta, ale my jsme po ní nešli. On je pravda, ale my jsme ji nezachovali...k původci smrti jsme se špatnými činy odchýlili a jeho jsme byli spíše poslušni než štědrého dárce všeho dobrého.*“⁷³ Ondřejův výklad Jenštejnova snu vrcholí strhující pasáží, v níž se autor jménem všeho křesťanského lidu kaje

⁷² Jednalo se tedy vůbec o „prorocké sny“, když je Jenštejn sám datuje téměř měsíc po začátku schizmatu? Otázkou časového nesouladu se zde ale nechci zabývat, protože nehodlám nic dokazovat. Postrádalo by smysl stavět úvahu na tvrzení, že Jan z Jenštejna předpověděl jednu konkrétní událost – papežské schizma, nejde mi o potvrzení pozdější interpretace Ondřeje z Brodu.

⁷³ Ondřej z Brodu, *O vzniku husitství*. In: Výbor z české literatury doby husitské. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1963.

z nesčetných hříchů. Zde především poukazuje na zkaženost duchovních, jejich touhu po moci, majetku, světských rozkoších, a připouští, že velká část viny za náboženskou krizi současné Evropy spočívá na církvi. „*Vše, co jsi nám učinil, pane, soudem pravým jsi učinil, neboť zhřešili jsme proti tobě a příkazů tvých jsme neposlouchali. Než učiň s námi podle množství milosrdenství svých.*”⁷⁴

Jenštejnův sen končí harmonickým obrazem panny Marie s děťátkem, sedící na kvetoucí louce. Tento protiklad apokalyptického obrazu ďábla – nepravého papeže zřejmě symbolizuje naději křesťanů na spásu a vyvažuje tak úzkost, způsobenou očekáváním příchodu Antikrista a konce světa. Tento obraz byl arcibiskupovi jasným znamením, že právě panna Marie přesvědčí svého syna, aby z věřících sňal metlu schizmatu. Součástí Jenštejnova náboženského tradicionalismu byla zvýšená úcta ke světcům a především mariánský kult. Evangelijní příběh Navštívení panny Marie jako ideální ztělesnění Mariiných ctností na něj hluboce působil.⁷⁵

Už za svého působení v Míšni nechal Jenštejn toto téma vyobrazit v okně kaple na hradě Megerlein a později tak byl vyzdoben arcibiskupský palác v Praze. Jako český metropolita Jenštejn doufal, že bude schopen církvi pomoci z jejího dezolátního stavu a ustanovení nového církevního svátku Navštívení panny Marie se zdálo jako nejvhodnější způsob, jak efektivně usilovat o církevní jednotu. V této věci se arcibiskup poradil s několika ideově spřízněnými teology, nicméně šlo především o jeho vlastní iniciativu. Díky své zákonné biskupské autoritě tak mohl vyhlásit svátek Navštívení na 28. duben. V létě 1386 Jenštejn napsal papeži Urbanovi VI. a požádal ho, aby dal své apoštolské svolení novému svátku. Dokonce na papeže apeloval, aby svátek Navštívení ustanovil pro celou křesťanskou Evropu, protože by si tak mohl naklonit svatou pannu, která může učinit konec schizmatu. Po třech letech teologických disputací byl svátek vyhlášen na 2. července. Přestože Jenštejn považoval

⁷⁴ Ondřej z Brodu, *O vzniku husitství*.

⁷⁵ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, Mouton., 1968. Str. 88.

vyhlášení svátku za velké osobní vítězství a svého následníka v arcibiskupském úřadě upomínal, aby nezanedbával jeho svěcení, kolem roku 1400 se veřejné oslavy Navštívení vytrácely.⁷⁶

Zdá se, že otázka mariánského kultu měla dokonce jistou souvislost s napětím mezi církví a státem, a je možné, že většina kleriků i laiků neměla dostatek entusiasmů pro svěcení zvláštního mariánského svátku. Silný mariánský kult byl součástí zejména ženské mystiky, a proto trvalo nějakou dobu, než se ve společnosti etabloval. Význačný je nárůst mariánské zbožnosti především ve 12. a 13. století. Motiv trpící matky svou citovostí, která již nebyla považována za výhradně tělesnou slabost, přispěl k emancipaci žen ve středověké společnosti. Jedním z kritiků nového svátku byl významný učenec a Jenštejnův oponent Vojtěch Raňkův z Ježova, který zpochybňoval, zda lze považovat vize přecitlivělého arcibiskupa za legitimní důvod pro zavedení náboženského svátku a varoval před falešnými proroky a snílky. Vojtěch také namítal, že mariánský kult může přinést přílišné lpění na rituálech, v době kdy je nejdůležitějším úkolem morální reforma duchovenstva.⁷⁷

Pokud bych měla úvahu o životě a snech arcibiskupa Jana z Jenštejna nějak uzavřít, bude nejprve užitečné si uvědomit, nakolik byly Jenštejnův osud a duševní orientace formovány atmosférou krize, ve které žil. Potom se pokusím Jenštejnovy sny charakterizovat z antropologické perspektivy.

Jenštejnova generace žila v době přelomu, změny společenského řádu a přechodu od harmonického období prosperity za vlády Karla IV. k období problematickému politicky, sociálně i duchovně. Naplno se začalo projevovat společenské a náboženské napětí vedoucí k zákonitým změnám, jimž se ale ne všichni dokázali přizpůsobit. Tuto rozporuplnou generaci ztělesňoval právě Jan

⁷⁶ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, Mouton, 1968. Str.90.

⁷⁷ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*. The Hague, Mouton, 1968. Str. 127 – 129.

z Jenštejna, v některých aspektech svou dobu výrazně předstihl, jinde se jeho osobnost jeví jako naivně konzervativní. Jenštejnovo brilantní vzdělání, literární talent a osobní charisma z něj činily předchůdce humanismu a reprezentovaly integraci českých zemí se západní kulturou. Se svými politickými prohrami ztrácel sice arcibiskup autoritu mezi představiteli církve v Čechách a na mezinárodní politické scéně, nicméně v teologických kruzích byl uznáván jako náboženský vůdce. Někteří badatelé upozornili na možné vazby mezi pražskými a roudnickými augustiniány a nizozemským hnutím *devotio moderna*.

Ani v sociální rovině nestál Jenštejn zcela mimo realitu a jeho názory na společenské vztahy, roli náboženství, atd. nejsou příliš vzdáleny od postojů reformních kazatelů a kritiků druhé poloviny čtrnáctého století. Jenštejnův konzervativismus je nejpatrnější v jeho politických názorech a úpornosti, se kterou trval na roli církve a papežství v Evropě. Jeho přesvědčení, že církve je navzdory krizi způsobené schizmatem, ve své tehdejší podobě předurčena k tomu, aby definovala a dokončila reformní úkoly, které byly nutné pro další fungování náboženství a společnosti v Evropě, se jeví v politickém a kulturním kontextu druhé poloviny 14. století jako silně utopické. Tento radikalismus jej vzdálil nejen světské politice a potenciálnímu vlivu na ni, ale i jeho vlastním klerikům.

Nedomnívám se, že by příčinou Jenštejnovy izolace byla jeho náboženská konverze a individualistický náboženský život. V jeho době nepředstavovala kontemplativní a mysticky laděná víra nic neobvyklého. Krizová období opouštění tradičních hodnot a relativizace hodnot doposud považovaných za absolutní, byla příklonem k mysticismu charakteristická. Pocity zmaru a osamělosti vedly často k touze po zavržení materiálního světa a osobnější formě spirituality.⁷⁸ Jenštejn byl kontroverzní osobností, protože se zároveň nedokázal zřici snah o udržení mocenské pozice církve vůči státu, jinými slovy příliš lpěl

⁷⁸ J. Stejskal. *Ženská mystika v kamaldulských reformních kázáních 1. poloviny 15. století*.

na starém společenském uspořádání, na tradici, která mu pomáhala orientovat se ve světě.

Nyní k otázce interpretace Jenštejnových snů v perspektivě historické antropologie. Jsem si vědoma toho, že arcibiskupovy vize nejsou ideálním pramenem. Zaprvé bychom měli mít na paměti, že jsou sny jen dva. O riziku dezinterpretace izolovaného pramene jsem se už zmínila na začátku a rozhodně nemám v úmyslu z Jenštejnových snů vyvozovat nějaké striktní závěry. Dále je možné namítnout, že u tak starého historického pramene je jeho autenticita diskutabilní. Nechci tím tvrdit, že by si Jan z Jenštejna (nebo kdokoliv další, kdo je nějakým způsobem reprodukoval) své sny vymyslel. Spíše zde chci upozornit na to, že vyprávění o snu (byť by snící byl samotný autor textu) není nikdy skutečným záznamem tohoto snu, ale nutně jeho prvotní interpretací. Velkou roli zde hraje paměť a čas. Pokud si člověk svůj sen nezapíše ihned po probuzení a se všemi detaily, začínají se brzy zapojovat selektivní mechanismy paměti. Můžeme tedy sice tvrdit, že si sen (nebo cokoli jiného) pamatujeme přesně, ovšem opak je pravdou. V paměti zůstanou jednotlivé motivy, ale nikoliv nepohnutě. V běhu času se neustále modifikují a přizpůsobují aktuálním požadavkům podvědomí. Tak si pamatujeme vlastní zážitky, přečtené knihy, sny, apod. a aniž o tom víme, naše paměť se stará o to, jak tyto vzpomínky vypadají. Účelem není pamatovat si věci, jak se skutečně staly, ale tak aby to vyhovovalo nevědomým požadavkům naší psychiky.

Samozřejmě s každým dalším přepisem snu se významy opět o něco posouvají. Skeptici by mohli argumentovat, že u vize s náboženským a politickým obsahem jako je tomu v případě Jenštejnových snů, je ideologicky zabarvená pozdější interpretace téměř nevyhnutelná.

O co se tedy při výkladu můžeme opřít? Měli bychom Jenštejnovy vize klasifikovat jako „individuální“ nebo „kulturně vzorové“⁷⁹ sny?

Jelikož neanalyzujeme skutečný „soubor“ snů, ale pouhé dva sny, nebude tak obtížné po vzoru Petera Burka stanovit kategorie nebo témata, abychom mohli popsat manifestní obsah těchto snů. Klíčové motivy jsou jasné na první pohled: Antikrist – papež – Ježíš Kristus – Panna Maria. Jedná se o náboženské kategorie, kromě papeže (ve snech není jmenován žádný konkrétní) jsou všechny postavy nadpřirozené, to znamená že s nimi snící nepřicházel „osobně“⁸⁰ do styku. Ve snaze o psychoanalytický výklad bychom se mohli ptát, zda postavy zjevení představují skutečně sebe nebo symbolizují něco jiného. Burke se domnívá, že například při rozboru snů ze 17. století postava krále nemusí nutně symbolizovat otce toho, komu se o králi zdá, jak tvrdil Freud. Toto striktní lpění na psychoanalytických tezích může být ke škodě antropologickému výzkumu. Na příkladech jednotlivých snů dokládá, že král ve snu může znamenat prostě krále (samozřejmě s přihlédnutím k životopisným okolnostem). Podle Burka byla totiž pro lidi, žijící v 17. století kromě náboženství nejdůležitější politika, veřejné události, válečné konflikty, které ohrožovaly životní jistoty. Potom lze považovat za samozřejmé, že lidé často snili o představitelích moci a veřejných záležitostech, spíše než osobních. Otázka, zda papež (rovněž jako představitel moci) v Jenštejnových snech je skutečně papež, se jeví jako nesmyslná. Troufám si tvrdit, že psychoanalytický rozbor náboženské vize ze 14. století je opravdu mimo kontext. Peter Burke vyslovuje názor, že i kdyby král ve snu ze 17. století měl symbolizovat nějakou soukromou úzkostnou představu, svědčí to o „emocionální relevantnosti“ politiky pro člověka 17. století. Podobně sny o papeži, Antikristu, atd. zaznamenané ve 14. století, svědčí o „emocionální relevantnosti“ náboženství

⁷⁹ Klasifikace Jacksona S. Lincolna: „individuální“ sen: jeho manifestní obsah odráží danou kulturu, zatímco latentní obsah je univerzální, „kulturně vzorový“ sen: je v každé kultuře přizpůsoben stereotypu prostupujícímu danou kulturu, v těchto případech je i latentní obsah snu ovlivněn touto kulturou.

⁸⁰ Pokud bychom si ovšem odmysleli, že snícím byl arcibiskup, mystik a vizionář, žijící ve 14. století, zvyklý přicházet s nadpřirozenem denně do styku prostřednictvím extatických náboženských prožitků.

(křesťanství) pro člověka 14. století. Určitě tedy můžeme tvrdit, že Jenštejnovy vize minimálně v rovině manifestního obsahu čerpají klíčové prvky z dané kultury. Lze u nich vůbec nějakým způsobem odlišit manifestní a latentní obsah? Jestliže nevěříme Freudovi, a papež je pro nás opravdu papež, pak nikoliv. Maximálně můžeme konstatovat, že snové symboly v těchto snech mají konkrétní význam – tj. že například symbol Antikrista je předurčen křesťanským mýtem o Antikristovi, o jehož vlivu na osobnost Jana z Jenštejna nemůže být pochyb. O vztahu snů a mýtů Burke výstižně napsal: „Mýty utvářejí sny, avšak sny zase prokazují pravost mýtů, a tento kruhový pohyb usnadňuje kulturní reprodukci či kontinuitu.“⁸¹

Je latentní obsah snu také ovlivněn kulturou snícího nebo je čistě individuální, případně univerzální? Psychoanalytikové říkají, že latentní obsah snů se týká hlavně úzkostí a potlačených konfliktů. Typické stresy, úzkosti a konflikty se od jedné kultury ke druhé mění.⁸² Pokud lze jako typickou úzkost člověka 14. století označit strach z příchodu Antikrista a konce světa, pak můžeme tvrdit, že latentní obsah Jenštejnových vizí je také formován kulturou.

Sny Jana z Jenštejna lze ale interpretovat i jako charakteristický příklad „kulturně vzorových“ snů, u nichž je kulturou ovlivněn nepochybně latentní i manifestní obsah. Základním rysem těchto snů je jejich stereotypní ladění a jakási „statičnost“, čerpají totiž z hojně se vyskytujících literárních i výtvarných zdrojů, náboženský či politický význam je jednoznačný (viz. interpretace Ondřeje z Brodu). Pokud považujeme Antikrista za ústřední mýtus evropské kultury v druhé polovině 14. století, pak můžeme říci, že Jenštejn měl sny o tomto mýtu.

Domnívám se, že Jenštejnovi vize jsou podobně jako iniciační sny indiánských chlapců, sny benandantů o bitvách za úrodu, či sny o navrátilcích ze záhrobí, zajímavým příkladem kulturně modelovaných snů.

⁸¹ Peter Burke, *Variety kulturních dějin*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury. Str.34.

⁸² Tamtéž. Str. 34.

4. Sny a vize ve středověké kultuře

Weltsch nazývá Jana z Jenštejna *homo spiritualis*, což se mi jeví jako velmi přiléhavý titul. Legitimní součástí Jenštejnovy spirituality byly sny, vize a proroctví, chápané jako prostředek komunikace mezi Bohem a člověkem. Vizionářská tradice byla ve středověku typická především v kruzích mysticky orientovaných. Na tomto místě by bylo dobré se zastavit u středověkého pojetí snů a vizí, v čem se vůbec tyto jevy liší a zda je vůbec na místě je nějak striktně odlišovat.

O tom, jak středověk definoval sny a o předsudcích s nimi spojených jsem se již zmínila v kapitole o teoriích snů napříč evropskou historií. Nyní se tedy zastavme u vizí. Středověká teorie vizí vychází z větší části z učení svatého Augustina, který byl zase ovlivněn antickou tradicí. Augustinova teorie měla největší vliv až do 12. století, později se začala mísit s aristotelským pojetím, zprostředkovaným arabskou vědou skrze Tomáše Akvinského. Podle Augustina má jakékoliv zjevení (v širším slova smyslu) původ v oblasti „duchovních vizí“, které se skládají z nehmotných obrazů různým způsobem vzniklých v lidských představách (to se týká i snů).⁸³ Vize se dělí na tři typy: vize „tělesné“, „duchovní“ a „intelektuální“. Toto pojetí je hierarchické, tělesná vize závisí na smyslových vjemech, duchovní vize na imaginaci, intelektuální vize na čistém rozumu.

Nejnižší je tělesná vize, která člověku umožňuje vnímat vnější předměty. Co se týče zraku, existovaly ve středověku „fantastické“ teorie o jeho fungování. Vzhledem k tehdejšímu stavu znalostí fyziologie oka a nervové soustavy je ovšem nelze odsoudit jako obskurní. Základem tohoto starého chápání schopnosti vidět je myšlenka o existenci fyzické interakce mezi okem a

⁸³ Jean-Claude Schmitt. *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*. Praha, Argo, 2002. Str. 33.

předmětem. Starší pojetí (do 13. století) preferovalo teorii „extramise“, podle které „přirozená síla“, vznikající v lidském těle a vedená z mozku do oka, vyzařuje ve formě paprsku z oka až k předmětu, kde zachytí jeho tvar a barvu, kterou přenese ji zpět do oka a odtud do duše. Poněkud bližší moderním poznatkům se jeví novější teorie „intromise“, která ale rovněž nebere v potaz odraz slunečního světla a optické zákony. Sám předmět vysílá do „média“, které ho odděluje od oka, určitý druh částic, které zprostředkovávají informace o vlastnostech předmětu.⁸⁴

Nejvyšší status měla ve středověku intelektuální vize, která vychází z lidského rozumu. Zkušenost intelektuální vize (vedoucí k mimosmyslovému a přesto racionálnímu a bezprostřednímu zření Boha) je ovšem přístupná pouze omezenému počtu lidí.

Vize duchovní, jež je funkcí lidského „ducha“, nikoliv smyslů nebo rozumu, vnímá „obrazy“ nebo „zdání“. Mediační síla, která zde působí jako prostředník mezi smysly a rozumem, se nazývá *imaginatio*. Tato duševní schopnost přijímá obrazy, zaznamenané smysly, předává je rozumovému zhodnocení a ukládá do paměti. Umožňuje také představu nepřítomných věcí či bytostí, které však byly dříve vnímány pomocí smyslů.⁸⁵ S pomocí imaginace je možné si představit i neexistující věci, zde už se výrazněji uplatňuje medicínské pojetí snů a vizí, protože představivost je náchylná k ovlivnění tělesnými a duševními chorobami (při horečnatých nemocích trpí postižení přeludy a halucinacemi). Do této kategorie se vlastně řadí i snová zjevení. Podle lékařských racionalistů je spánek také svého druhu „chorobný stav“, ve kterém duše s pomocí imaginace vnímá určitá zdání, považovaná za snové výjevy.

Důležitým pojmem jsou tu ony „obrazy“ či „zdání“. Tělesné vize se zabývají „obrazy“ ve vztahu k hmotným předmětům. „Obraz“ tak zde reprezentuje reálnou formu, barvu nebo vlastnosti předmětu, nemá žádnou

⁸⁴ Jean – Claude Schmitt. *Revenanti*. .Str. 34.

⁸⁵ Tamtéž. Str. 34.

symbolickou hodnotu, zatímco v případě spirituálních vizí je obraz nezávislý na vnímání hmotných předmětů. Pokud se jedná o vizi nějaké bytosti, není vnímáno skutečné tělo, nýbrž pouhé jeho „zdání“ (stínové zdání, fantom, *forma* nebo *imago*). Nejvyšší rozumové vize tyto obrazy zcela přesahují.⁸⁶

Zajímavé je zamyslet se nad tím, jaké povahy je obraz u náboženských vizí: jestliže vizionář vidí anděla, dávno zemřelého světce, Ježíše Krista nebo pannu Marii, je potřeba si uvědomit, že předmětem vize jsou nehmotné nadpřirozené bytosti, o jejichž podstatě lze těžko nabýt jistoty. Dalo by se říci, že jejich *imago* je dvojnásobně nereálné, nejen jako u zjevení běžných lidí, zvířat či předmětů, jejichž hmotná existence je snadno ověřitelná.

Jean-Claude Schmitt poukazuje na zajímavý jazykový detail spojený s vizionářskou literaturou: je pro ni charakteristický četný výskyt příslovce *quasi*, které dobře vyjadřuje pochybnost a váhání nad uvedenými jevy, které jsou zjevně nehmotné, ale přesto jasně vnímatelné (což je jednoduchá a přitom naprosto výstižná definice všeho, co je duchovní (*spiritualis*). Termín *imago* bývá u zjevení nadpřirozených bytostí nahrazen slovem *persona*, jehož význam se blíží slovům „postava“ či „maska“. Pro zjevení nadpřirozených osob ve snech nebo bdělých vizích je příznačné, že na sebe berou podobu jiných *person*, tedy že se „maskují“. Typické je to u obrazů démonických bytostí či přímo d'ábla, které chtějí zastřít svou pravou podstatu.

Teorie svatého Augustina zdůrazňuje u duchovních vizí jistou pasivitu vizionáře čili „příjemce vidění“. Souvisí to se způsobem vnímání duchovních obrazů, které snící nebo vizionář nevidí fyzickými očima, ale „očima duše“. Podle Augustina obrazy nevznikají v lidské mysli samy od sebe, nýbrž jsou tam zaneseny „neznámými duchy“, kteří mohou být dobří (andělé) i špatní (padlí andělé, démoni).⁸⁷ Andělé se lidem snaží zprostředkovat například informace o zemřelých příbuzných, varovat před nebezpečím, upozornit na hříšný život a

⁸⁶Jean-Claude Schmitt, *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*. Praha, Argo, 2002. Str. 35.

⁸⁷ Jean-Claude Schmitt, *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*. Praha, Argo, 2002. Str. 36.

blížící se smrt, uložit pokání, apod. Démoni jsou nepřátelé a služebníci d'ábla, kteří se zjevují, aby lidem vkládali do mysli falešné a klamné iluze. Zvláště ve spánku, kdy není kontrolována vůlí, je lidská duše ohrožena působením těchto falešných andělů, kteří mají za úkol svést člověka na scestí a odvrátit ho od Boha. Jak už bylo zmíněno výše, odtud pramení tradiční středověká nedůvěra ke snům.

Ovšem teorie je jedna věc a skutečný život druhá. Ačkoliv jsou „duchovní obrazy“ podle Augustina ryze nehmotné povahy a středověcí teologové v tomto ohledu následovali autoritu církevního otce, po celý středověk byla tato teorie v mentalitě lidové kultury popírána. Nadpřirozená zjevení, zjevení mrtvých a zážitky z extatických stavů různého původu, byly vnímány kupodivu velmi tělesně.⁸⁸ Reálnost takových jevů se stala předmětem četných sporů mezi učenici a teology, a dále základem perzekucí lidové kultury ze strany kultury elitní. Škála výkladů nadpřirozených zjevení se pohybovala od víry v naprostou reálnost viděného a prožitého ve stavu snu nebo extatického vytržení, přes opatrné pochybnosti po přesvědčení, že vidění jsou pouze výplodem imaginace, podrážděné duševní chorobou, horečkou nebo zakázanými rituálními praktikami spojenými s užíváním halucinogenních prostředků.

Rozpor mezi sny a vizemi ve středověku, přestože mnohdy je téma zjevení oběma formám společné, se zrcadlí v legitimitě zjevení samotného. Zaprvé je podstatná doba: v raném středověku byly sny silně potlačovány a znevažovány. Výjimkou byly pouze sny božského původu, které buď pojednávaly o křesťanských světcích nebo panovnicích, a nebo se jim přímo zdály. Takový sen byl chápán jako věrohodný. Sny obyčejných smrtelníků byly apriori podezřelé. Po 12. století dochází k významné proměně v chápání individua. Člověk začíná být uznáván jako autonomní a jedinečná bytost, nikoliv už jen jako součást celku, jako tomu bylo dřív. S tímto uznáním „individuality subjektu“ se dostavuje také „osvobození snu“ – lidé začínají svým snům přikládat větší

⁸⁸ Kromě Schmittových *Revenantů* viz také Ginzburg: *Benandanti, Noční příběh*.

význam.⁸⁹ Do 12. století byly z uvedených důvodů příznivě přijímány pouze vize spatřené v bdělém stavu, doložené věrohodnými svědky. Takové vize se stávaly legitimní součástí křesťanské tradice a sloužily k její další kodifikaci. Rovněž vize prožité v bdělém stavu byly záležitostí privilegovaných jedinců. Nemuseli to být nutně pouze významní světci či panovníci, nicméně výrazně duchovně nadané osobnosti, obvykle mniši či lidé, kteří byli díky své bohabojnosti, asketickému životu a mravním vlastnostem vyvoleni k tomu, aby prožívali výjimečné stavy duchovního prozření, umožňujícího bezprostřední komunikaci s bohem. Obyčejní lidé takových prožitků nebyli až na výjimky schopni. Extatické stavy přicházely při dlouhých modlitbách a rozjímání, nezřídka byly podpořeny půsty, sebepoškozováním a dlouhodobou společenskou izolací.

Vizionářské schopnosti jevily zvláště často ženy, většinou mystičky, žijící v ženských kláštorech. Zdá se, že ženy byly svou zvýšenou citovostí k podobným prožitkům náchylnější. Svědčí o tom četné příběhy mystické literatury, pocházející především z německých ženských klášterů – dominikánských, augustiniánských, benediktinských, cisterciáckých.⁹⁰ Později se hnutí ženské mystiky začalo uvolňovat i mimo zdi klášterů a naplnilo touhu středověkých žen po aktivně prožívané zbožnosti. Nejvýznamnější vizionářky pocházely z prostředí středověkých italských měst⁹¹, která měla ve své době specifickou společenskou a kulturní atmosféru. Docházelo zde k prudkému ekonomickému i kulturnímu rozvoji, odpoutání od tradičních hodnot, objevují se zde nové formy spirituality, místo epochy pozdního středověku mluvíme o počátcích humanismu a renesance.

⁸⁹ Jean- Claude Schmitt. *Revenanti*. Praha, Argo 2002. Str. 51.

⁹⁰ Edith Ennen, *Ženy ve středověku*. Praha, Argo, 2001. Str. 118-120.

⁹¹ Tamtéž. Str. 118-131.

4.1. Středověká mystika a vize

Z významných osobností italské mystiky bychom měli určitě jmenovat Svatou Kláru (chronologicky nejstarší), Angelu z Foligna a Kateřinu Sienskou. Svatá Klára byla žačka a následovnice Františka z Assisi, s nímž hlásala nové evangelium chudoby. Chudoba a odvrácení od materiálního světa ovšem pro ni nebyly jen ideály, ale žitá praxe. V klášteře sv. Damiána vedla početné ženské společenství k životu podle přísných františkánských principů. Svým životem v pokoře, poslušnosti a čistotě tělesné i duchovní, měla Klára reprezentovat obrozené pokolení křesťanských žen.⁹²

Pro české duchovní prostředí měla Klára velký význam, protože jí za svůj velký vzor a duchovní sestru považovala kněžna Anežka Česká, která se stala představitelkou františkánského hnutí u nás. Také Anežka vstoupila do mystického sňatku s Kristem a po celý život mu věrně sloužila jako členka a abatyše kláštera klarisek v Praze. Obě ženy, oddané křesťanským ideálům, byly spojeny pevným duchovním přátelstvím a zřejmě si často psaly (Anežčina korespondence se nedochovala). Jejich vztah byl založen na náboženských a mravních principech, přestože svými životními zkušenostmi, původem a vzděláním se naprosto lišily. Klára byla dcera chudého šlechtice a neměla žádné vzdělání, zatímco Anežka pocházela z královského rodu po otci i matce, dostalo se jí i nejvyššího vzdělání, kterého mohla žena tehdy nabýt. Česká kněžna vstoupila do kláštera sice v 23 letech, ale měla již za sebou pestré dětství a mládí, které prožila na pražském královském dvoře a rakouském vévodském dvoře ve Vídni. V dětství prošla klášterní výchovou, seznámila se s rytířskou kulturou a absolvovala několikrát politicky motivované zasnuby.⁹³

⁹² Vlastimil Kybal, *Svatá Anežka Česká. Historický obraz ze 13. století*. Praha 2001. Str. 22.

⁹³ Vlastimil Kybal, *Svatá Anežka Česká. Historický obraz ze 13. století*. Praha 2001. Str. 93-95.

Poté co se stala abatyší kláštera klarisek v Praze, musela se věnovat nejen duchovnímu životu, ale zvládat i organizačně náročný provoz kláštera a špitálu, který založila.⁹⁴ Díky Anežčině aktivní komunikaci s tehdejší papežem se podařilo klášter zajistit ekonomicky, diplomaticky poněkud náročnější bylo dohodnout s papežem, podle jaké řehole budou klarisky vlastně žít. Anežce se podařilo prosadit určité ústupky (ohledně stravy a oblečení) z původní přísné františkánské řehole, která ale byla „šitá na míru“ klášteru Svaté Kláry v San Damianu. Ještě za svého života si tedy Anežka získala vysokou prestiž nejen díky hluboké zbožnosti, ale i vlivu na veřejné záležitosti, který jako členka královského rodu měla i po svém vstupu do kláštera. Jmenovitě její královský bratr Václav I. rád a často využíval sestřiných rad a vzhledem k tomu, že klášter klarisek přímo podléhal papeži, posílila se tak politická pozice českého krále v Římě.⁹⁵

Anežčina autorita byla brzy po jejím vstupu do kláštera utvrzena vizemi, proroctvími a zázraky, které konala.⁹⁶ S pravými zázraky, které církevní učení definuje jako materiálně zjištěitelné (například náhlé zázračné uzdravení), Anežka ve srovnání se Svatou Klárou, poměrně šetřila. Svědectví klášterních sester ale mluví o častých příznacích svatosti – vyzařování zvláštního vnitřního světla z Anežčiny tváře, zvláště když se modlila a byla pohroužena v kontemplaci. Schopnosti vidět věci ve vzdálené budoucnosti (ale i minulosti) Anežka dosahovala čistou silou své modlitby – například při jednom duchovním zření (ve stáří, kdy již byla těžce nemocná) ji Kristus ujistil, že nezemře, dokud nezemřou skoro všichni její drazí z královského rodu.⁹⁷ Nejslavnější proroctví české světice se týká smrti krále Přemysla Otakara II. na bitevním poli: „...*když jeptišky šly v procesí kostelem sv. Salvátora, zpívající žalmy, Anežka náhle*

⁹⁴ Kybal ve své monografii s důkladností jemu vlastní popisuje veškeré detaily života Svaté Anežky – tedy nejen její postavení duchovní vůdkyně kláštera a františkánského hnutí v Čechách, ale také nemalé schopnosti organizační, diplomatické a politické, se kterými mohla dobře čelit náročným úkolům, které před ní její funkce stavěla.

⁹⁵ Vlastimil Kybal, *Svatá Anežka Česká*. Praha 2001. Str. 112-113.

⁹⁶ Tamtéž. Str. 176.

⁹⁷ Tamtéž. Str. 164.

*zbledla z neobvyklého strachu i zastavila se a hořce plakala...odpověděla, že v duchu viděla krále Otakara padlého na zemi a jak jeho tělo probodli dva zbrojnoši.*⁹⁸“ Později se prý ukázalo, že ve stejný den a hodinu král skutečně padl na Moravském poli, 26. srpna 1278.⁹⁹

Anežčiny vize a zázraky jsou stejně jako u svaté Kláry nedílnou součástí legend, s jejichž pomocí byl budován kult světců ve středověku. Vznik legend byl obvykle určován dvěma motivy: jednak šlo o co nejpozitivnější vyličení světce kvůli kanonizačnímu procesu, zadruhé pak měly legendy sloužit jako vzdělávací literatura, sloužící k povznesení morálky čtenářů a posluchačů. Katolická církev ovšem dbala na to, aby „divotvornou moc“ jejich světců vždy dosvědčili očití svědci, kteří tak přispěli k objektivitě legend. Je ovšem zcela zřejmé, že autoritu světců a legend o nich významně podporovala středověká mentalita lidových vrstev. Lidová zbožnost byla přes odpor církevních představitelů založena na pověrečném myšlení, domnělé nebo reálné komunikaci s nadpřirozenými bytostmi a rituálních úkonech, v nichž se spojovala křesťanská víra, magické myšlení a pozůstatky předkřesťanských náboženství. Nejen ve vztahu ke světcům se magie propojuje s tradičním náboženským konáním. Ve středověku bylo běžné, že se modlitby odříkávaly nad kouzelnými bylinami, citáty z evangelia se psaly na úlomky chlebových placek a pak se nadrobily do léčivého lektvaru. Magická zaklínadla se v některých případech prakticky nelišila od požehnání a exorcistické rituály k zahánění démonů mohly s drobnými úpravami sloužit k jejich vyzvání. Richard Kieckhefer ve studii *Magie ve středověku* upozorňuje na extrémní druh vazby mezi magií a náboženstvím: očividnou paralelu mezi čarodějnici nebo kouzelníkem a světcem. Role pozitivních nebo negativních stereotypů v postojích k divotvůrcům (čarodějnicím nebo světcům) vypovídají podle něj o

⁹⁸ Český překlad milánské (kanonizační) legendy, vydán v 17. století pod názvem „Život blahoslavené Anežky Panny řádu sv. Kláry“

⁹⁹ Vlastimil Kybal, *Svatá Anežka Česká*. Praha, 2001. Str. 164.

psychologických a sociálních potřebách středověké společnosti, stejně tak ale o individuální definici svatosti a kouzelnických schopností.¹⁰⁰

V kultech křesťanských světců se lidová kultura setkávala s kulturou vzdělanců a docházelo zde ke vzájemným výměnám idejí. Intelektuálové interpretovali lidové představy o zázracích, magické úkony založené na manipulaci s ostatky světců, jejich jmény nebo jmény Krista a panny Marie, kazatelé pak tato témata zpětně šířili mezi lidové vrstvy. Oficiální katolická úcta ke světcům pak absorbovala i tyto lidové, magicko-náboženské praktiky a vycházela tak vstříc všeobecné pověřivosti, a zároveň z ní profitovala a upevňovala tak postavení církve. Je tedy zřejmé, že lidová i elitní kultura ve vrcholném a pozdním středověku, v obdobích náboženských a společenských krizí, víru v nadpřirozené schopnosti světců a dalších bohem vyvolených osob potřebovala jako „léčebný“ a integrující prvek. Pověrečné a magické myšlení ve středověku vzkvétalo ruku v ruce s rozmachem mnišských řádů, jejichž členové (např. cisterciák Caesarius z Heisterbachu) byli nezřídka velmi literárně aktivní a produkovali jednu sbírku zázraků a legend za druhou. Autoři vyprávění o světcích navzájem přejímali a kopírovali jednotlivá svědectví o zázračných uzdraveních, prorockých vizích a boží milosti manifestující se prostřednictvím osobností světců.

Italské světice 14. století Angela z Foligna a Kateřina Sienská se vyznačovaly svou veřejnou aktivitou. U Angely z Foligna je podobně jako u Svaté Kláry charakteristický „milostný“ rozměr její víry. V extatických vizích se setkávala s Kristem jako svým snoubencem. Mystická vize pro ni znamenala přímý kontakt s Bohem, v rámci úplného oddání se Bohu si před křížem strhávala šaty. Její dialogy s Kristem měly milostný charakter, smrt pro ni představovala mystický svatební obřad, kdy ji k oltáři vedli andělé. Angelinina

¹⁰⁰ Richard Kieckhefer, *Magie ve středověku*. Praha, Argo, 2005. Str. 11.

senzualita a tělesnost začala být chápána jako ženská ctnost, protože ke Kristu lze dojít jen skrze lásku.¹⁰¹

Český vizionář Jan z Jenštejna má mnoho společného s asi nejslavnější ženskou postavou italského středověku, generační souputnicí Kateřinou Sienskou. Její mystické naladění a úsilí, s nímž bojovala proti papežskému schizmatu, z ní učinily významnou osobnost veřejného života. Na rozdíl od Jenštejna sice pocházela z prostých poměrů a měla pouze domácí vzdělání, ale ve své snaze upevnit a reformovat církevní postavení, používala stejné prostředky jako pražský arcibiskup: mystická vidění. Klíčem k vizionářským zážitkům bylo pro ni pokání, mlčení, tělesné umrtvování a askeze. Podobně jako Jenštejn údajně prošla náboženskou konverzí, zřejmě inspirovanou jejími dominikánskými duchovními učiteli, zásadní pro ni bylo setkání s Raymundem z Capuy (jedním z italských učitelů Jana z Jenštejna) a autorem jejího životopisu.¹⁰² V sedmdesátých letech 14. století byla Kateřina v kontaktu s papežem Řehořem XI., o jehož návrat do Říma z Avignonu velice usilovala. V období papežského schizmatu se snažila diplomaticky zprostředkovat dohodu mezi oběma znepřátelenými stranami. Její úsilí bylo sice upřímné, nicméně nepřilíš efektivní. Po volbě nového římského papeže Urbana II. a následně vzdoropapeže Klimenta VII. se Kateřina postavila na Urbanovu stranu a podporovala jej rozsáhlou korespondenční činností.¹⁰³ S Janem z Jenštejna ji tedy spojovala nejen asketická religiozita, ale i vášnivá církevně politická angažovanost a reformní postoje.

U všech uvedených představitelk ženské mystiky se v souvislosti s jejich nadpřirozenými schopnostmi hovoří o vizích a proroctvích zažitých v bdělém stavu, což koresponduje s dobou jejich života. Ve 13. a 14. století už byly vize v bdělosti výsadou mystiků a světců. Naopak vyprávění o snech zažívala nebývalý rozmach díky nárůstu autobiografických příběhů v křesťanské

¹⁰¹ J. Stejskal, *Ženská mystika v kamaldulských reformních kázáních 1. poloviny 15. století*.

¹⁰² Raymund z Capuy, *Život sv. Kateřiny Sienské*. Stará říše 1915.

¹⁰³ Edith Ennen, *Ženy ve středověku*. Praha, Argo 2001. Str. 216-217.

literatuře. Zpočátku byly autory autobiografických příběhů převážně mniši. V mnišském prostředí docházelo poměrně často ke kombinování obou forem proroctví: snů i vizí v bdělosti. Vidění se dostavilo nejprve ve snu, později mohlo být podle běžného narativního schématu potvrzeno bdělou vizí.¹⁰⁴ Pokud měl být sen považován za autentický, musel se zdát přímo autorovi příběhu nebo někomu, kdo má pověst svaté osoby. Někdy se prorocké sny opakovaly – což také zvyšovalo jejich hodnověrnost.¹⁰⁵

Diferenciace mezi sny a bdělými vizemi souvisí podle Schmitta právě s jejich výskytem v literárních žánrech. Záznamy snových vidění se charakteristicky objevují v autobiografických vyprávěních, zatímco vize v bdělém stavu jsou součástí převyprávěných příběhů, převzatých z písemného nebo ústního zdroje, které se stávaly základem hagiografické literatury. Vize v bdělém stavu za svou „dobrou pověst“ vděčí právě způsobu předávání, posvěcenému dlouhou tradicí. Tato tradice, schválená církví - klérem a mnichy – držiteli schopnosti číst a psát, nutné k jejímu šíření, byla základním konstituujícím prvkem středověké společnosti.

Později (od 13. století) už se autory autobiografických příběhů o zjeveních ve snu stávali i vzdělaní laici, aristokrati i měšťané,¹⁰⁶ a novinkou jsou politická proroctví¹⁰⁷ sloužící k upevnění státní ideologie. Jejich rozmach a stereotypní charakter přispěl ovšem k jistému úpadku vyprávění o snech jako literárního žánru. Tato zjevení jsou určena králům, císařům nebo papežům a obvykle mají potvrzovat legitimitu jejich moci. Panovník nebo papež v příběhu vystupuje buď jako samotný vizionář, zjevující se zemřelý nebo adresát zjevení. V pozdním středověku představitelé světské moci věnovali zvýšenou pozornost prorocké literatuře a „zjevením“ mystiků, jako byla Kateřina Sienská. Samotní

¹⁰⁴ Jean-Claude Schmitt. *Revenanti*. Praha, Argo, 2002. Str. 53.

¹⁰⁵ Koneckonců i zakladatel analytické psychologie Carl Gustav Jung považoval opakující se sny za mimořádně významné. Opakovaný výskyt jednoho motivu (zejména archetypu) nebo celého snu upozorňuje snícího na nějaké osudové téma..

¹⁰⁶ Viz *Revenanti*: „Zlý sen Giovanniho Morelliho“, str. 61.

¹⁰⁷ Tamtéž. Str. 96.

panovníci sice bývali ve středověku často obdařeni prorockými sny i vizemi v bdělém stavu, ale popis snu se dochoval zřejmě pouze ve vlastním životopise Karla IV.¹⁰⁸ Český král se zde neomezuje jen na pouhé vyličení svého zážitku z mládí. Sen a jeho výklad je mu prostředkem k introspektivním psychologickým úvahám (například o vlastním vztahu s otcem Janem Lucemburským či morálních poklescích v mládí.) Karel IV. proslul jako velmi zbožný panovník – jeho niterně orientovaná spiritualita je charakteristická právě silnou vírou v pravdivost snů a mystických zjevení,¹⁰⁹ stejně jako zvýšenou úctou ke světcům, kteří ho výrazně ovlivnili v iniciačním období života.¹¹⁰

Iniciační sen Karla IV. je v mírně transformované verzi¹¹¹ uveden i v již zde zmiňované významné literární památce 15. století, prvním českém snáři neboli *Knihách snového vykládání* Mistra Vavřince z Březové. Vavřinec Karlův sen dává do souvislosti se sny jiných panovníků, pohanských i křesťanských. Podobně jako jiné mocné osobnosti středověké kultury Karel IV. svá snová vidění interpretoval jako známku božího vyvolení své osoby či rodu k vykonávání vysokých úřadů.

Kromě potvrzení legitimních mocenských nároků politická proroctví ve snech a vizích sloužila zcela konkrétním a aktuálně palčivým problémům: například zaplacení dluhů po mrtvém předkovi, zkrocení feudální šlechty, žádosti o donaci, v ambicióznějším měřítku morální či politické reformě říše či křesťanstva.

¹⁰⁸ Martin Nodl, *Tři studie o době Karla IV.. Svár obrazu s textem: Sen Karla IV. o smilstvu*. Str. 22.

¹⁰⁹ Tamtéž. Str. 25-27.

¹¹⁰ Tamtéž. Str. 34. Podle autora je druhým významným aspektem Karlova snu kromě propagandistických rysů také mravoučný význam, který má varovat před hříchem smilstva. Jako alegorický motiv zde funguje kastrace, která se používala nejen jako skutečný pozemský trest za cizoložství, ale především měla hříšníky varovat – jako symbol posmrtného trestu v očistci nebo pekle.

¹¹¹ Martin Nodl se ve své studii zabývá právě rozličnými proměnami jednotlivých motivů Karlova snu v pozdějších literárních přepracováních a porovnává je s autentickým líčením samotného panovníka ve *Vita Caroli*. Někteří autoři (iluminátoři dvou staročeských překladů *Vita Caroli*) potlačili sexuální, kastrací motiv snu, jiní jej naopak zdůraznili (kronikář Beneš Krabice z Weitmile), aby poukázali na kontrast mezi Karlovým nemravným mládím a zralým věkem mravnosti a moudrosti – a možná i vyzdvihli význam snu pro Karlova „konverzi“ od ještě nerozvázného krále po ideál zbožného a mravně žijícího panovníka. Nejvýrazněji sen a především jeho interpretaci transformoval pozdější papež Pius II. Eneáš Silvius Piccolomini. Tato verze zůstala nejmivnější mezi literáty 15. a 16. století, zatímco umírněný a méně naturalistický přepis ve snáři Vavřince z Březové měl význam zejména pro lidové vrstvy.

5. Závěr

Co říci k tématu snů v dějinách a perspektivách antropologického výzkumu snění na úplný závěr? Doufám, že se mi podařilo naznačit, že považuji sny za nosné téma nejen pro psychologii a psychiatrii, ale i historii a antropologii. Zdůraznila jsem, že jsem si vědoma limitů tohoto bádání, daných povahou snů jako pramene. Uvedla jsem teoretické podklady své diplomové práce, jak je nastínili například P. Burke, C. Ginzburg, J. Le Goff, J. – C. Schmitt, S. Freud a C. G. Jung. Shrnula jsem stěžejní teorie snu od antiky po psychoanalýzu. Jako argumenty pro uvažování o snech formou historické antropologie jsem použila: obecněji laděný rozbor středověkého pojetí snu, dále jako konkrétní téma – náboženské vize arcibiskupa Jana z Jenštejna. Pro ilustraci dobového chápání snů se zdá jako ideální pramen staročeský snář Vavřince z Březové, který zahrnuje tehdejší typologii snů. Zvláště cenné je pojednání o původu snů a jejich výkladu. Protože jsem se zabývala převážně středověkou kulturou, nemohla jsem opomenout vztah mezi sny, vizemi a mystikou.

Jakou otázku jsem si v průběhu práce kladla a co považuji za zásadní přínos pro mě? Zřejmě nejatraktivnější je hypotéza, zda mají sny kulturní podtext a jakým způsobem je ve snech symbolizován? Domnívám se, že fenomén „kulturně modelovaných“ snů, navržený psychologickou antropologií, lze s dosavadními poznatky poměrně dobře hájit. Zabývala jsem se jím v obecné teoretické rovině (kapitoly 1. a 2.) i konkrétněji (kapitoly 3. a 4.) a domnívám se, že své stanovisko jsem artikulovala dosti zřetelně v úvaze o interpretaci snů Jana z Jenštejna a náboženských vizích.

Diplomová práce přispěla velmi výrazně k prohloubení mého zájmu o středověkou kulturu, její náboženské ideje, symboliku, literaturu, atd. Tematicky jsem se příliš nevzdálila své bakalářské práci, což hodnotím jako pozitivní, protože mi to umožňuje vidět jistou kontinuitu mého studia a zájmů. Hodně jsem se naučila.

Bibliografie:

Burke, Peter: Variety kulturních dějin

Ennenová, Edith: Ženy ve středověku

Fromm, Erich: Mýtus, sen a rituál

Ginzburg, Carlo: Benandanti

Ginzburg, Carlo: Noční příběh

Kieckhefer, Richard: Magie ve středověku

Kybal, Vlastimil: Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení.

Kybal, Vlastimil: Svatá Anežka česká

Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean – Claude (ed.): Encyklopedie středověku

Nodl, Martin: Tři studie o době Karla IV.: Sen Karla IV. o smilstvu

Schmitt, Jean – Claude: Revenanti

Stejskal, J. : Ženská mystika v kamaldulských reformních kázáních 1.pol.15. století.

Vlnas, Vít: Jan Nepomucký, Česká legenda

Weltsch, Ruben E.: Archbishop John of Jenstein, 1348 – 1400. Papalism, Humanism and Reform in Pre- Hussite Prague.

Prameny:

Ondřej z Brodu: *O vzniku husitství*

Vavřinec z Březové: *Kniehy snového vykládanie*