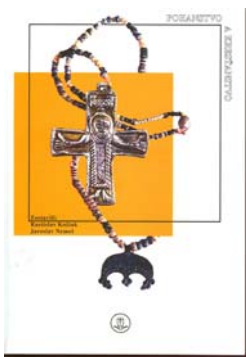




Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5.-6. II. 2003 v Banskej Bystrici.

Eds. Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš.
Bratislava: Chronos, 2004. 320 s.

ISBN 80-89027-12-1



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené. Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.



*Odraz extrémnych religi6zných praktík v stredovekej homiletike: stručný náčrt problematiky**

Ivan Varšo

VARŠO, Ivan: *Reflection of Extreme Religious Practices in Medieval Preachment: Brief Outline of the Topic*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava: Chronos, 2004, p. 217-226.

By the means of the short analysis of the three different medieval sermons, the author presents a new approach to viewing the marginal forms of the devotion. The attention is paid to the great variety of the particular forms of the extreme religious devotion and the differentiated approach to the preacher himself. Another point represents a very delicate problem of the re-evaluation of the relations between the investigated phenomenon and various relative phenomena in the medieval spiritual life (for example superstition, asceticism, mystical experience). One of the objectives of the study was to motivate a discussion on seemingly closed partial spheres in the search of the ecclesiastical medieval history and to set them to the completely new and untraditional context.

KEYWORDS: Religion, Middle Ages, Latin Sermon, Homily

Pri pokusoch o zhodnotenie jednotlivých čiastkových otázok spätých s rekonštrukciou cirkevných dejín bádateľ neraz naráža na problém striktnejšieho vymedzenia elementárnych pojmov. Jedným z nich je aj pojem *n o r m a*. Aj ten najprimitívnejší religi6zný systém založený na viere v existenciu supranaturálnych bytostí, javov či svetov sa riadi istými základnými normami stanovujúcimi hranice medzi zakázaným a dovoleným, medzi posvätným a profánnym. Toto duálne myslenie sa pritom netýka len kresťanstva, ale aj náboženstiev označovaných en bloc termínom pohanské.

Ak vezmeme do úvahy zásadnosť zmien, akými kresťanská náuka i liturgika od 1. nicejského koncilu po koncil v Tridante (t. j. v širšie ponímanom univerzalistickom stredoveku) prešla, len ťažko možno nereflektovať miestami až nadmernú pružnosť pri adaptovaní tejto náboženskej sústavy na pomery svojho časového a priestorového rámca. Za všetky azda postačí príklad očividného rozdielu medzi spirituálnym rozumovaním helénskeho Východu a v podstate racionálnou spiritualitou latinského Západu. Kým ortodoxnú cirkev trápi viac exaktné definovanie Kristovho bohočlovečenstva či vnútorné korelácie osôb trojjediného Božstva, v rímskokatolíckej proveniencii sú sofistikovanejšie heterodoxné reakcie podnecované takmer

* Táto štúdia vznikla s finančným príspevkom z prostriedkov Univerzitnej grantovej agentúry (UGA) Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave na podporu vedecko-výskumných aktivít mladých pedagogických pracovníkov do 35 rokov.

výlučne „výhodnými importmi“ a Latiníkov oveľa viac sužujú politicky podmienené schizmy, klerogamia či simónia.

Jasnejšie vymedzenie spomínanej normy a nemenej i jej neskoršia praktická demonštrácia preto predstavovali veľmi komplikovaný problém už pre samotný stredovek. Zatiaľ čo na jednej strane bola oficiálna cirkevná hierarchia delegovaná biblickým odkazom na ochraňovanie a udržiavanie pravej viery, na druhej strane iba málo jej hodnostárov mohlo slúžiť za vzor ideálnej zbožnosti. No práve onen viditeľný vzor ctnostného svätca či svätice bol zrejme najviac kompatibilný s predstavami stredovekého človeka o ideálnom prežívaní viery. Ešte väčšmi, ak išlo o prepíate alebo fundamentálne prežívanie. Porovnávaním romantiky rytierstva s romantikou svätosti to veľmi pregnantne pomenúva Johan Huizinga: „Romantika svätca vo všetkých dobách budovala skôr na fantasticky dráždivých extrémoch pokory a zdržanlivosti než na veľkých skutkoch povznášajúcich náboženskú kultúru. Svätci sa nestávajú svätými pre svoje cirkevno-sociálne zásluhy, nech sú akokoľvek veľké; stávajú sa nimi pre svoju podivuhodnú zbožnosť.“¹ Bolo by teda na mieste zamyslieť sa, čo vlastne rozhodovalo o pozitívnom alebo negatívnom názore spoločnosti na zbožnosť jednotlivca. Minucióznosť dogmatických formuliek od uznávaných teologických autorít, kánonické ustanovenia pápežov a konciliárnych zhromaždení alebo zrejme príťažlivosť osobného príkladu, aký poskytovali mnohé cnostné charizmy tejto doby? Keďže práve posledný z týchto variantov bol veľmi rozšíreným a pre mnohých nepochybne i veľmi transparentným kritériom ozajstného *imitatio Christi*, vytvára veľmi vhodný študijný materiál pre sledovanie vzájomného stretu duchovného so svetským, klerického s laickým, kresťanského s pohanským. Všetky tieto roviny možno vypozerovať v natoľko obsažnom a živom korpuse, akým sú stredolatinské *homiliae* a *sermones*. Hoci sa prinajmenšom porovnateľnou výpovednou hodnotou vyznačujú aj iné literárne žánre duchovného charakteru (hagiografie - špeciálne tzv. translationes, penitenciálne knihy, exemplá, príručky pre inkvizitorov a pod.), v oblasti kazateľskej tvorby možno predpokladať veľmi špecifické vysvetlenie vnútorného sveta ľudskej senzibility prostredníctvom nadmerných vonkajších foriem.

Tento príspevok má za cieľ načrtnúť základné kontúry jedného z problémových okruhov duchovných dejín, a síce extrémnych podôb stredovekej religiozity. Vzhľadom na nesmiernu rozsiahlosť potenciálneho pramenného materiálu bude najvhodnejšie demonštrovať zamýšľaný koncept len na niekoľkých modelových príkladoch, ku ktorým by sa v ďalších fázach projektu dali priradiť porovnateľné paralely. Vo svetle stredovekých kázni je takto možné postupne dospieť k obohateniu základnej typológie extrémnej zbožnosti o jej menej známe či menej významné druhy a podať tým súhrnný obraz nastolenej problematiky. Aby však bola obsahová náplň skúmaného javu o čosi jasnejšia, uvedieme si najskôr niektoré z konkrétnych prejavov onoho špecifického aspektu mentality stredovekého človeka. Ten sa postupom času menil, čo samozrejme súviselo aj s meniacim sa postavením kresťanskej cirkvi v spoločnosti: od krvavej obety ranostredovekých martýrov prešiel opakovanou kadenciou askézy k vrcholnostredovekým cirkevným reformátorom a zavŕšil sa vypätým „nihilizmom“ viacerých neskorostredovekých mystikov.

V ranom stredoveku - období poznačenom implicitnou, no cielenou synkrézou posvätných miest, obradov a sviatkov pohanských panteónov s ich kresťanskými pendantmi - je ešte veľmi ťažké hovoriť o prepíatej zbožnosti v zmysle jej neskoršieho chápania. Prehnané reakcie ľudí vo sfére duchovna sa ešte v prevažnej miere orientujú na imanentnú kúzelnú silu prírodných živlov. Prostý človek, nevedomý si zákonitosti striedania prírodných cyklov, cíti pri novoluní naliehavú potrebu pomôcť mesiacu obnoviť jeho svit, desí sa pri zatmení slnka, ktoré sa výkrikmi a čarovaním snaží ochrániť.² V Bretónsku sa zasa stretávame s pozoruhodným prelínaním pohanstva a kresťanstva v kulte stromov. Podľa legendy z prelomu 9. a 10. storočia

¹ Huizinga, Johan: Podzim středověku. Jinočany 1999, p. 302.

² Gurevič, Aron: Nebe, peklo, svět. Jinočany 1996, p. 178.

tu svätý opát Martin zatľkol do zeme palicu, z ktorej potom vyrástol strom a jeho korene mali liečivú moc. Viac ako samotné uctievanie tohto stromu je dôležité, že počas nájazdu Normanov na ich krajinu sa z neho miestni obyvatelia pokúšali vyrobiť luky,³ prejavili takto nezvyčajnú dôveru v jeho nadprirodzenú moc.

Oproti fáze kristianizačných počiatkov vykazuje vrcholný stredovek už isté posilňovanie tendencií smerom k antropocentrizmu. Jeden z najväčších intelektuálov dvanásteho storočia, opát Bernard z Clairvaux (†1153), zvykol rozdávať ním posvätený chlieb ako účinný liek proti horúčke. Zároveň s tým sám preukázal úprimnú vieru v magickú moc predmetov spojených nejakým spôsobom s nebeskou večnosťou. Aby sa totiž dostal do priameho kontaktu so spásnymi silami a zaistil si tak nadprirodzenú ochranu pred démonmi, nechal sa pochovať v omšovom rúchu biskupa Malachiáša, ktorého považoval za svätca, a na hrud' si nechal uložiť relikviár s ostatkami apoštola Tadeáša. Jeho zbožnosť sa principiálne nijako nelíšila od haptickej zbožnosti prostých ľudí trhajúcich vlákna z odevu tohto opáta vo viere, že nimi vyliečia svoje choroby. Ďalším náznakom náboženského extrému je agresívna horlivosť v uctievaní svätých, živých či mŕtvych. Sv. Romualda z Camaldoli (†1027), ktorý sa onoho času rozhodol opustiť svoju dovtedajšiu pustovňu, sa jeho spolubratia pokúsili usmrtiť. Rozhodli sa tak najmä preto, že ak si ho už nemôžu udržať ako živého, budú môcť vlastniť aspoň mŕtve telo svätca, čo prevezme patrocínium nad okolitým územím. Telesné pozostatky ľudí ovenčených gloriolou večnej slávy však často nenašli pokoj ani po smrti. Ak napríklad svätý „nefungoval“ tak, ako mal (t. j. nečinil žiadne zázraky), nielenže sa k nemu veriaci prestali modliť, ale dokonca zosadili schránku s jeho relikviami z oltára na zem - a to potupným spôsobom - a vôkol nej rozsypali trne, aby sa mu viac jeho ctitelia nemohli prísť pokloniť.⁴

Doznievajúci stredovek napokon zaznamenáva rozmach rôznorodých foriem atypickej, neraz do krajnosti hanej religiozity. Azda najvýraznejšie zazneli práve hlasy trýzniacich sa flagellantov, ktorí sa v pokore a bázni pred Božím hnevom po tri storočia bičovali a boli pri tom podnecovaní najväčšími kazateľmi svojej doby (napr. Antonom Paduánskym †1231, Venturinom z Bergama †1346 či Vincentom Ferrerským †1419). Okrem nich je potrebné vyzdvihnúť aj pietistov z hnutia *devotio moderna*, i keď tento zjav bol len partikulárnou záležitosťou severného Nizozemska a juhonemeckých oblastí. Vo všeobecnosti však prevládala rozkolísaná dvojtvárnosť: pohodlnú absenciu zbožnej úcty a triezvosti všedného dňa striedali náhle záblesky najvrúcnejšieho náboženského vzrušenia, opakovane zachvacujúceho ľudí v spontánnom kŕči.⁵ Napríklad u Ľudovíta Orleánskeho (†1407) sa priam ukázkový protiklad zbožnosti a hriechu stupňuje až do extrémov: kým na jednej strane vojvoda bezuzdne holdoval všetkým veľkým pôžitkom a zmyselným radovánkam, ba dokonca sa oddával čarodejníckemu umeniu, na druhej strane si zriadil v dormitórii u celestínov vlastnú celu a popri účasti na ich kláštornom živote bol schopný navštevovať nielen polnočnú omšu, ale niekedy až päť či šesť omší denne.⁶ Nemenej bizarne pôsobí aj iná kombinácia, a síce spojenie prísnej zbožnosti s fanatickou záľubou v okázalom ceremoniále. Francúzsky spisovateľ a dvorný radca kráľa Karola V., Filip z Mézières (†1405), si v snahe predčiť svojho obdivovaného majstra Pierra Thomasa ešte pokornejším spôsobom cesty na onen svet vymyslel pedantne prepracovanú procedúru vlastného pohrebu: v poslednej hodine jeho života mu mali okolo krku uväzovať ťažkú železnú reťaz a akonáhle vypustí dušu, nahého ho mali odtiahnuť až k presbytériu. Tam mal ostať do chvíle, kým ho nepoložia do hrobu s rukami rozťahnutými do tvaru kríža a telom pevne priviazaným troma lanami na dosku, ktorú si vyžiadal namiesto drahocenne zdobenej

³ Ibidem, p. 153.

⁴ Dinzelbacher, Peter: Religiosität. In: Europäische Mentalitätsgeschichte, ed. Peter Dinzelbacher, Stuttgart 1993, pp. 122-124.

⁵ Huizinga, Johan: Podzim středověku, o. c., p. 291.

⁶ Ibidem, p. 295.

rakvy.⁷ Spomedzi nekontrastných askétov tohto obdobia možno spomenúť bretónskeho vojvodu Karola z Blois (†1364), vojnového hrdinu spávajúceho vedľa manželkinej postele na slame (spovedajúc sa pritom každý večer pred spaním), prípadne tiež nezužívajúceho grófa Petra Luxemburského (†1387). Ten sa napriek svojim suchotám a veľmi mladému veku dožil nielen biskupskej berly, ale aj kardinálskeho klobúka. O Petrovi bolo známe, že navzdory nedbanlivosti o zovňajšiu čistotu dbal až nadmieru úzkostlivo o nepoškvrnenosť svojej duše. Keďže spoveď sa mu stala temer zlovykom, po nociach priam obsedantne spisoval na lístočky celé zoznamy svojich malicherných hriechov. Po jeho smrti sa potom našla celá truhlica takýchto lístočkov.⁸ Pre potreby bližšieho načrtnutia predmetu našej analýzy by malo uvedené množstvo príkladov z rôznych literárnych žánrov zatiaľ postačiť.

Už pri zbežnom pohľade je zrejmé, že ide o zmes veľmi rozmanitých typov extrémnej zbožnosti, pričom vo viacerých prípadoch by sa dalo namietat' a spochybniť oprávnenosť takého označenia vybraného javu. Iste, táto nejednoznačnosť sa nedá vždy vopred vylúčiť, dá sa však eliminovať vhodne zvolenou metodikou analýzy jednotlivých kázni.

Prvoradým faktom, ktorý je nevyhnutné si ujasniť, je otázka kritérií pre posudzovanie extrémnej, prepiatosti, resp. nadmernosti vo vonkajších náboženských prejavoch stredovekých ľudí. Nakoľko sme si za pramenný materiál zvolili stredolatinské *homiliae* a *sermones* ako najčastejšie žánre vtedajšej kázňovej tvorby,⁹ práve ich autori budú pôvodcami kritérií extrémnej religiozity (bez ohľadu na ich príslušnosť k vyššej alebo nižšej, prípadne laickej vrstve univerzálnej latinskej cirkvi).

Ďalším kľúčovým problémom je klasifikácia jednotlivých druhov extrémnej religiozity. Samozrejme, táto sa v prvom rade odvíja od základného triedenia normovaných typov zbožnosti. Keďže sú však cirkevné dejiny ako odbor u nás stále vo fáze obnovovania a aktualizovania výskumu, ešte vždy nám chýbajú kvalitne prepracované elementárne monografie a problémové štúdie. Doteraz ich častokrát zvykli suplovať príliš všeobecné a stručné prehľady, ktorým chýbal hlbší metodicko-analytický základ a v dôsledku toho zvykli niektoré zložité otázky neprímerane zľahčovať.¹⁰ Kvôli bližšej predstave nami navrhovaného spôsobu riešenia sa oprieme o vyššie uvedené príklady. Na ich základe možno skúmaný jav rozdeliť napr. podľa početnosti na *individuálne* (Ludovít Orleánsky, Karol z Blois, Peter Luxemburský) a *skupinové* prejavy zbožnosti (bretónski lukostrelci, sprisahanci proti sv. Romualdovi, flagelanti). Iným kritériom môže byť špecifický spôsob prejavu *objektu* či *subjektu* devótnosti (mágia, askéza, obradnosť). Nadmerné výlevy preduchovnelosti by sa dali deliť aj podľa postavenia v spoločenskom rebríčku. Vzhľadom na pozíciu v cirkevnej obci by to bola zbožnosť *klerická*, *mníšska* alebo *laická*, podľa postavenia v mocensko-právnej hierarchii *panovnícka*, *šľachticka*, *meštianska* alebo *sedliacka*. Pochopiteľne, dalo by sa vymedziť viacero ďalších aspektov vnímania stredovekej hraničnej zbožnosti (vek, pohlavie, geografická oblasť a pod.), no k takýmto deleniam bude možné dospieť až po preskúmaní dostatočne rozsiahlej sumy prameňov.¹¹

⁷ Ibidem, p. 300.

⁸ Ibidem, pp. 306-307.

⁹ Brtňanová, Erika: Stredoveká scholastická kázeň. Bratislava 2000, p. 51.

¹⁰ Por. Spěváček, Jiří: Středověká zbožnost, její formy a společenské funkce (K dvojí tváři základní složky středověkých mentalit). In: Muzejní a vlastivědná práce 34 / Časopis společnosti přátel starožitností 104/3, 1996, pp. 128-144.

¹¹ Spomedzi jednotlivých súborov stredovekých latinských kázni sú základným materiálom napr. pramenné edície Johanesa Baptista Schneyera (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11. vols., Münster - Aschendorff 1969-1995 + rovnomená multi-mediálna CD-ROM verzia pre obdobie 1350-1500, ed. 2001), Jacquesa Paula Migne (*Patrologiae cursus completus, series Latina*, 221 vols., Paris 1844-1855; reed. Paris 1944) a v rámci stredoeurópskeho regiónu taktiež Árona Sziládyho (*Sermones Dominicales*, 2. vols., Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1910).

Tretou závažnou metodickou otázkou je diferenciácia stredovekých kázní, hlavného pracovného materiálu tohto projektu. Jeho podrobnejšie členenie nám môže pri samotnej interpretácii a záverečnom hodnotení spätne vykresliť zastúpenie a rôznorodosť extrémnych foriem zbožnosti v jednotlivých druhoch *homiliarum* či *sermonum*. Základným kritériom ich rozdelenia boli sviatky liturgického kalendára. Už samotní kazatelia a tvorcovia homiletických príručiek (*artes praedicandi*) tak rozlišovali kázne niekoľkých typov. Predovšetkým išlo o kázne opisujúce životy a skutky kanonizovaných svätých (*sermones de sanctis*), v bežnom cirkevnom roku to boli zasa reči o čase, analyzujúce čítania z evanjelií a novozákonných listov (*sermones de tempore*), alebo potom reči venujúce sa univerzálnym témam ako hriech, cnosť, prikázanie, Posledný súd a podobne (*sermones communes*). Napokon treba spomenúť aj homílie počas najväčších kresťanských sviatkov, teda adventu alebo veľkého pôstu, prípadne svätodušných sviatkov (*sermones quadragesimales*).¹²

*

Pre modelovú demonštráciu pracovného postupu sme si zvolili krátku analýzu kázni troch významných veličín stredovekého duchovného života. Ranú fázu zastupuje homília Hrabana Maura, vrcholnú fázu kázeň Bernarda z Clairvaux a neskorú mystická reč Majstra Eckharta z Hochheimu.

Hrabanus Maurus (780-856), opát benediktínskeho kláštora vo Fulde a neskorší mohučský arcibiskup, reprezentuje karolínske obdobie príznačné prebiehajúcou kristianizáciou „barbarských“ národov. Autor sa vo svojej homílii *‘Proti tým, ktorí sa pri zatmení mesiaca s nárekom sužovali’* zameral na páľčivý problém adaptácie kresťanského náboženstva v zložitých podmienkach ranostredovekého Západu. Spoločnosť bola v tom čase stále silne presiaknutá tradíciou starých prírodných kultov, prežívajúcich v povedomí (resp. podvedomí) vtedajších ľudí aj po prijatí novej viery. Vybraná kázeň má charakter pomerne jednoduchej patristickej homílie *ad populum*, cielene zameranej na aktuálny sporný moment. Kompozícia textu zďaleka nedosahuje neskoršiu zložitosť jednotlivých prvkov scholastického *sermo*, keďže v záujme pôsobivého prednesu ide fuldskému opátovi v prvom rade o vyhľadanie správneho námetu reči a o účinnú štylizáciu textu.¹³

Po úvodnom pochvalnom privítaní veriacich v chráme a vyzdvihnutí ich snahy o úprimné uctievanie Boha obracia svoju pozornosť priamo na hlavné ťažisko kázania. Tým je kritika omylov a výmyslov, ktoré viacerí z miestnych obyvateľov „miešajú do pravého kresťanského náboženstva.“¹⁴ Na tieto údajné pochybenia vo viere reaguje perikopou z Nového zákona: „Trocha kvasu pokazí celé cesto“¹⁵ a poukazuje tak na hrozbu čo i len malej skupiny bludárov uprostred pravovernej kresťanskej obce. Nadhodenu *tému* rozvíja popisom udalosti, ktorej sa prednedávnom sám stal svedkom. Na pozvanie istej rodiny navštívil jej dom a na sklonku večera, keď poučoval domácich o akejsi vieroučnej záležitosti, začul spolu s ostatnými veľký hluk a volanie ľudí zvonku. Nasledujúceho dňa mal potom možnosť vypočuť si hneď niekoľko verzií o tom, čo sa vlastne stalo: „Jeden totižto vravel, že začul dunenie rohu akoby zvolávajúceho do boja; druhý zasa, že chrochtajúce prasatá. Niektorí dokonca hovorili, že vraj videli jedných ako vrhajú zbrane a šípy proti mesiacu, iných zasa ako vyhadzujú ohne do neba. Tvrdili, že mesiac roztrhali neviem aké mátohy a že oni sa mu len snažili pomôcť, keď ho tie príznaky chceli načisto prehltnúť. Ďalší zasa, aby upokojili týchto fiktívnych démonov, náradím polámali svoje ohrady a porozbíjali riad, ktorý mali doma, akoby to malo mesiacu v niečom

¹² Brtáňová, Erika: Stredoveká scholastická kázeň, p.52.

¹³ Kraus, Jiří: Rétorika v evropské kultúre. Praha 1998, p. 78.

¹⁴ Rabanus Maurus: Homilia XLII. *Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant*. In: J. P. Migne (ed.), PL anno 1852, vol. 110, col. 0078C.

¹⁵ 1 Kor 5, 6.

osožit'.¹⁶ Hrabanus ich vzápätí hreší pre ich pomätené konanie, zároveň sa však snaží apelovať na grotesknú nezmyselnosť ich uvažovania a pýta sa: „Či ste vy o niečo silnejší než Boh, aby ste sa videli zaň bojovať?¹⁷ Alebo sú vaše svine mocnejšie než jeho anjeli, hoc by aj - súdiac podľa ich chrochtania - samé treli núdzu? Ako poskytnete pomoc nebu a hviezdám vy, ktorí sa sami nestačíte na zemi ochrániť? Prečo sa vypína popol a prach?¹⁸ Hneď nato kazateľ pomenúva aj príčinu, ktorou je podľa neho stýkanie sa týchto ľudí s pohanmi a oddávanie sa ich bezbožným pôžitkom a hostinám. Počas nich mali byť títo nerozumní veriaci nakazení učením o fiktívnych démonoch a mátohách, čo ich potom zviedlo k modloslužbe. Termín *idolatria* tu duchovný učiteľ používa zrejme ako narážku na spomínané rozbíjanie ohrád a riadu počas zatmenia mesiaca. Nech by to však aj bola pohanská poverčivosť (*superstitio*), nanajvýš otázne ostáva celkové zhodnotenie postoja ľudí k onomu zriedkavému prírodnému úkazu. Hrabanus sa síce pokúša vysvetliť jav najprv na základe logiky astronomických pozorovaní a výpočtov, potom na základe novozákonných eschatologických predpovedí,¹⁹ nevyvracia však (a ani nemôže vyvrátiť) pochybnosti vystrašených veriacich úplne. V podobných chvíľach odporúča zaujať tradičnú augustinovskú odovzdanosť: „Keď sa tak udeje, netreba vám, bratia, robiť tolko kriku. Zverte svoje činy Stvoriteľovi, lebo on vie panovať svojmu dielu, ktoré dokázal aj stvorit'. Ak sa teda nezvyčajným spôsobom objavia na slnku alebo na mesiaci či hviezdach nejaké znamenia, zaiste sa tak má stať, podľa hlasu Pravdy, predtým veľkého súdu. Teraz by ste sa nemali sužovať tolkou poverčivosťou, ale skôr prosit' vo vašich srdciach o Pánovo milosrdenstvo a označiť sa znamením Kristovho kríža.“²⁰

Hoci karolínske obdobie nebolo významné nejakými výraznými prejavmi miléniového očakávania, mentalita stredoveku ako celku je typická permanentne pootvorenými zadnými vrátkami pre potrebu pohotového uvítania Kristovho druhého príchodu. Aj preto nemožno prijímať v prípade ‘*vrhania zbraní a šípov proti mesiacu*’, ‘*vyhadzovania ohňov do neba*’ či ‘*rozbíjania ohrád a riadu*’ ako možné vysvetlenia výlučne pohanské zvyklosti alebo nerozumné povery. Podľa nášho názoru sa to nie neoprávnené dá chápať aj ako prejav kresťanskej zbožnosti, i keď navonok extrémne iracionálnej. V prvom rade preto, lebo napriek Hrabanovmu kritickému hlasu samotný kazateľ rozlišuje medzi týmito ľuďmi a pohanmi, čím ich popri označení z úvodu kázne už druhýkrát definuje ako kresťanov. V druhom rade preto, že symbolikou a mystikou nabitú pasáže Jánovho Zjavenia (a popri ňom nemenej farbistej tzv. Malej apokalypsy) s veľkou pravdepodobnosťou neboli duchovnými otcami a kazateľmi dostatočne vysvetľované. Faktom je, že prinajmenšom do konca 12. storočia bol tento chúlостivý exegetický problém, a vôbec exegéza ako taká monopolizovaná na úzky okruh vzdelaných klerikov. Jedným z najťaživejších problémov elementárne vzdelaného kňaza - nie to ešte obyčajného stredovekého *illiterata* - preto zákonite bolo vysporiadanie sa s nejasnosťami týkajúcimi sa anagogického významu biblického textu. Konkrétne v našom prípade sa teda strach ľudí z možného iminentného konca sveta a hrozieb Posledného súdu transformoval do navonok prepíatej, spočiatku agresívnej (krik, náznaky boja) a neskôr však naopak submisívnej (riad a ohrady ako zmierna obeta) reakcie.

Pôvodcom druhého analyzovaného textu je sv. Bernard z Clairvaux (1090-1153), charizmatiký cisterciacký opát a vo svojej dobe neobyčajne vplyvný muž cirkevných kruhov i svetskej politiky. Jeho homília k slovám ‘*Nebeské kráľovstvo sa podobá kupcovi, ktorý hľadá vzácne perly*’ z evanjelia podľa Matúša [Mt 13,45] má charakter panegyrickej úvahy o viere, samote a zbožnom živote. Podľa obsahu sa dá usúdiť, že bola určená jeho mníšskym

¹⁶ MPL 110, col. 0079A.

¹⁷ Por. 1 Kor 10, 22.

¹⁸ Por. Kaz 12, 7; MPL 110, col. 0079B.

¹⁹ Por. Mt 24, 29-30; Mk 13, 24-25; Lk 21, 25-27; Zj 6, 12-14.

²⁰ MPL 110, col. 0079D-0080A.

spolubratom, hoci jedna z pasáží nepriamo napovedá aj o možnej prítomnosti osoby či osôb z vonkajšieho prostredia, prípadne dokonca laika.²¹ Blížšia identifikácia auditória je v tomto prípade dosť podstatná, nakoľko analyzovaný problém s ním bezprostredne súvisí. Napriek Bernardovmu príznačnému manieru rozkúskovanosti a rozvláčnosti²² hlavný zámer kazateľa ostáva jasný: utvrdiť pochybujúcich alebo sklamaných v správnosti ich rozhodnutia o oddaní sa osamelému mnišskému životu. Vyplýva to hneď z prvých slov predostrenej témy: „*No ja sa vás pýtam, bratia moji najdrahší, čo je to tá predrahocenná perla, za ktorú máme dať všetko na svete - to jest nás samotných, pretože kto ponúkol seba samého, dal Bohu všetko - aby sme ju mohli vlastniť? Nie je to azda oná svätá viera?*“²³ Ešte jasnejšie to pomenúva v druhej polovici svojej zápalitej reči, keď oslavovanú samotu prirovnáva k zásobárni nebeských kupcov vymieňajúcich pozemské a pomimuteľné veci za hodnoty nebeské a večné.²⁴ Inak povedané, autor obhajuje výhody obchodu, pri ktorom sa dotyčný jedinec dobrovoľne zrieka jednej zo základných duchovných potrieb človeka (kontaktnosti so širšou spoločnosťou) a získava za to večné dedičstvo (život v cnostiach ako vysoko reálnu možnosť dosiahnutia spásy, pomyselný 'Jakubov rebrík do neba'). Nás však budú viac zaujímať konkrétne ukážky prepriatej zbožnosti.

Na rozdiel od problému z karolínskej doby v tomto scholastickom prednese majú skúmané formy skôr povahu latentných náznakov. Odhliadnuc od opulentej lingvistickej kvetnatej štýlu - beztak typickej pre väčšinu stredovekých teológov - Bernardova sémantika prezráda aj tak silný temperament jeho prístupu k viere: „*Ona je tou, čo vyháňa lakomstvo, desí sa prepychu, uteká pred vášňou, dosvedčuje žiadostivosť, potláča pýchu, krotí jazyk, upokojuje mravy, nenávidí zlobu, hatí cestu nehanobnosti a núti Božieho človeka s láskou a ochotou všetko pretrpieť.*“ Samo o sebe by to nebolo až také pozoruhodné, keby nebol ten istý Bernard z Clairvaux preslávený napr. v súvislosti so známym inkvizíčným procesom proti parížskemu majstrovi Abélardovi a jeho revolucionárskemu žiakovi Arnoldovi z Brescie (1140), či intenzívnou agitačnou činnosťou v prospech druhej krížovej výpravy (1146-1147). Aký ďalekosiahly účinok mohli mať v nemonastickom prostredí kazateľove výrazy o sile viery, ktorá „*vyháňa lakomstvo, potláča pýchu*“ či vyslovene agresívne „*nenávidí zlobu*“!²⁵ Z predchádzajúceho vidno, že Bernardova náboženská horlivosť bola priam studnicou potenciálnych popudov k rozmanitým religióznym extrémom a excesom. Aj pri zvelebovaní svätej osamelosti, hoci už nie takom útočnom, badať jeho balansovanie na hrane normy a extrému: „*Je to už osvedčené, keďže sa hovorí: „Ó človeče, ujdí pred ľuďmi, zvol' si vieru a budeš spasený.*“²⁶ Stotožnenie života v samote s ideálom viery tu nepriamo znamená vylúčenie ostatných ľudí, nežijúcich pustovníckym spôsobom, z možného spasenia. O tom, že sám opät si je vedomý bolestného prerodu zo spoločenského typu človeka na typ asociálny,

²¹ Vymenúvanie rôznych typov monastickej zbožnosti pripomína exkurziu po kláštore v čase jeho každodenného zaužívaného rytmu: *Pozri ako jeden oplakáva hriechy, ďalší zas jasá Bohu svojimi chválami. Tento posluhuje ľuďom, iný zasa druhým ukladá pokutu za hriechy. Tento horí láskou, iný je zasa silný v pokore. Tento žije ponížene v šťastí, iného zasa povznášajú protivtenstvá. Tento aktívne pracuje, iný zasa spočíva v tichej kontemplácii. [Až toto uvidíš,] potom môžeš povedať: „Tuto je tábor Boha. Aké hrozné je toto miesto! Tu je naozaj dom Boží a brána nebeská.“ (por. Gn 28, 16-17); S. Bernardus Abbas Clarae-Vallens: 770 Homilia *In illud Matthaei*, cap. XIII, V. 45: »*Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas.* (G). In: J. P. Migne ed., PL anno 1854, vol. 184, col. 1132C-D.*

²² Brtáňová, Erika: Stredoveká scholastická kázeň, p. 30.

²³ MPL 184, col. 1131B.

²⁴ Ibidem, col. 1133A-B.

²⁵ *Respuit avaritiam* (lat. doslova vyplýva lakomstvo), *calcat superbiam* (lat. doslova šliape po pýche), *odit malitiam*. Ibidem, col. 1131D.

²⁶ Ibidem, col. 1134A.

svedčí aj jeho prirovnanie k zážitkom prechodu z očistca do raja: „*Napokon sa v tebe slzy menia na smiech a rodia večnú radosť.*“²⁷

Posledným analyzovaným textom je kázeň teológa, filozofa a azda najznámejšieho nemeckého mystika neskorého stredoveku, Majstra Eckharta z Hochheimu (1260-1328), k biblickej perikope ‘*Šavol vstal zo zeme a otvorenými očami videl nič.*’ [Sk 9,8].²⁸ Ústredným bodom celej reči je zvláštna udalosť viažuca sa na zázračné obrátenie neskoršieho ‘apoštola národov’ počas jeho cesty do Damasku. Šavol, horlivý prenasledovateľ stúpencov novej kresťanskej viery, bol nečakane oslepený a zvrhnutý na zem silnou žiarou Božieho svetla. Po vypočutí Ježišových slov vstal, no pred očami mal *nič*. Z onoho zdanlivo bezvýznamného slova *nič* Eckhart odvodzuje celkový zmysel *thémy*. Koniec koncov, pre jeho tzv. negatívnu teológiu, postavenú na vzore neoplatónskych téz Pseudo-Dionýzia Areopagitu, je to navýsost príznačné. Popri novozákonnom citáte rozoberá v druhom pláne aj konkordancnú paralelu zo Starého zákona, a síce príbeh o snúbenici hľadajúcej v noci svojho milého.²⁹ Nebudeme sa podrobnejšie zaoberať obsahom a štruktúrou mystickej reči, zameriame sa len na jednotlivé momenty Majstrovej preexponovanej religiozity.

Prvým je rečníkov komentár k pasáži Piesne piesní, opisujúcej snúbenicu vzdialenú už len malý krôčik od cieľa svojho hľadania - jej snúbenca. „*Pre koho nie sú všetky pomínutelné veci malé a ako nič, ten Boha nenájde. Preto (snúbenica) hovorí: „Sotva som trocha poodišla, našla som, koho moja duša miluje.*“³⁰ Opäť sa teda stretávame s požiadavkou načisto opovrhnuť - v záujme bezprostredného kontaktu s Bohom - pozemským svetom. Ešte zreteľnejšie to zaznieva v jednej z autorových interpretácií záhadného Pavlovho pojmu *nič*: „*Boh je pravé svetlo: kto ho chce uvidieť, musí byť slepý a musí Boha zbaviť každého „niečo“ [...] Keď duša vstúpi do Jedného a dostane sa tam do absolútneho zavrnutia seba samej, nájde Boha ako v dajakom Nič.*“³¹ Tu už zjavne nemáme dočinenia s niekdajšou Bernardovou harmóniou vzájomne nezávislej Božej a ľudskej vôle (resp. Božej a ľudskej podstaty),³² ide tu priamo o rozplývanie sa ľudskeho v Božskom. Eckhartovi už netreba ospevovanú kláštornú, či pustovnícku samotu, aby dospel k *tajomnej jednote* s Bohom, nazývaným častokrát provokatívnym slovom *Nič*.³³ Ak sa už raz jeho duša zahĺbi do rozjímania o Bohu (*Gott*) a vplynie do nediferencovaného božstva (*Gottheit, Grund*), odmieta všetko mimo neho (*Abgeschiedenheit*): „*Ak máme spoznať Boha, musí k tomu dôjsť bez sprostredkovania, aby do nás nepadlo ničो cudzie. [...] Kto sa nezabaví všetkých stvorení, Boha nenájde.*“³⁴ Je zjavné, že v tomto prípade už nejde o obyčajné prekračovanie alebo potieranie nejakej normy. Ide o vytvorenie novej, dosť radikálne – navonok priam nihilisticky - pôsobiacej formy, akou má podľa Eckharta človek prežívať svoju vieru. I keď je známe, že mystik mal na mysli hlavne intelektuálne spojenie s Bohom ako výsledok sústredenej kontemplácie, záverečné *oratio* za poznanie Boha zneuznáva každú vonkajšiu hranicu a každú vonkajšiu formu: „*Prosme nášeho Pána, aby sme dospeli k tomuto poznaniu, ktoré nemá žiaden spôsob ani mieru.*“³⁵

²⁷ Ibidem, col. 1133B.

²⁸ Meister Eckhart: XIX. Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat (Act 9, 8). Mistr Eckhart a středověká mystika, ed. Jan Sokol, Praha 1993, pp. 225-231.

²⁹ Por. Pies 3, 1-4.

³⁰ Meister Eckhart: XIX, o. c., p. 227.

³¹ Ibidem, p. 228.

³² Eliade, Mircea: Dejiny náboženských predstáv a ideí III. Bratislava 1997, p. 167.

³³ Nadmieru komplikovaný pojem ‘nič’ má u Eckharta mnoho významov, avšak v prípade jeho stotožnenia s Bohom aj samotný autor uznal prílišnú odvážnosť takého označenia a v jednej z neskorších kázni to vysvetlil nasledovne: „Keď som povedal, že Boh nie je bytie a že stojí nad bytím, neuprel som mu bytie, naopak, pridilil som mu vyššiu formu bytia.“ Ibidem, p. 168, n. 35.

³⁴ Meister Eckhart: XIX, o. c., pp. 229-230.

³⁵ Ibidem, p. 231.

*

Uvedený stručný náčrt, v ktorom sme sa pokúsili cestou krátkej analýzy troch rozdielnych stredovekých kázni prezentovať možný spôsob nového nazerania na hraničné formy zbožnosti, nastolil hneď niekoľko závažných bádateľských otázok. Predovšetkým ide o veľkú rôznorodosť jednotlivých podôb extrémneho náboženského cítenia a správania, ďalej o diferencovaný prístup ku kazateľovi samotnému - neraz postavenému nielen do úlohy kritického posudzovateľa prepriatej religiozity, ale rovnako do úlohy jej bezprostredného nositeľa či iniciátora - a v neposlednom rade aj o veľmi citlivý problém opätovného prehodnotenia vzťahu vyššie skúmaného javu k rozličným príbuzným fenoménom v stredovekom duchovnom živote (napr. povera, askéza, mystická skúsenosť). V tejto súvislosti bolo preto jedným z podstatných zámerov štúdie podnietiť diskusiu o zdanlivo uzatvorených čiastkových okruhoch v oblasti výskumu cirkevných dejín stredoveku (kristianizácia, krížové výpravy, heretické hnutia, mystická teozofia a pod.) a zasadiť ich do úplne odlišného, netradičného kontextu.

Mgr. Ivan Varšo; Katedra histórie, Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda,
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava (ywain_dl@hotmail.com)

Summary

Reflection of Extreme Religious Practices in Medieval Preachment: Brief Outline of the Topic

Ivan Varšo

The aim of the paper is to outline the problem of various manifestations of devotion emerging throughout the Middle Ages in many - whether individual or group - excessive forms. Presuming high level of authenticity and realistic depiction of the inner human sensibility allows us to regard the bulk of preserved medieval homilies and sermons as an essential research material.

To make the main topic more comprehensible the article firstly deals with the most obvious examples of the analysed phenomenon (e. g. early medieval Britons' belief in magical bows maden of the St. Martin's tree, the popular haptic piety related to abbot St. Bernard of Clairvaux, or the bloody scourging and singing of impressive flagellant processions). Another question to be answered is how to create an adequate method to the planned analysis of the issue. It concerns three principal areas: first, to establish criteria for the identifying of 'extreme' or 'excessive' medieval religious behaviour, then to draw up an appropriate classification for its particular demonstrations, and, finally, to specify types of medieval sermons according to their concrete function.

Studying closely various sermons (from the Early, High and Late Middle Ages) author attempts to find a possible model for analysing examples of extreme devotion. He also tries to detect the potential sources of its inspiration, as well as immediate incentives and also probable implications for the development of medieval preachment.

First of these sermons is a homily of a Benedictine abbot and later archbishop of Mainz Rabanus Maurus (780-856). In his speech, he pillories the pagan superstition of several local Christians and presents arguments against their insane acts during an unexpected moon eclipse. Nevertheless, similarity of the ecliptic “signs” to those of St. John’s Revelation incited the people to foil the imminent danger of Armageddon taking their extreme stand.

The next case under analysis is St. Bernard of Clairvaux’s (1090-1153) ode to solitude, which indicates a more delicate problem of social ascetism. Although there is no direct evidence of any extreme religious manifestation, there are, on the other hand, numerous indications and dispositions to provoke excessive piety.

Finally, the mystic text by the famous theologian and preacher Meister Eckhart of Hochheim (1260-1328) is mentioned in this text. He discusses speculative interpretations regarding St. Paul’s vision of *Nobody* in order to explain “the proper searching of God”. At least verbally Eckhart is breaking the limits and customs of traditional understanding of faith as well as the common cult practice. In that way, his explanation of the problem represents entirely new concept of *unio mystica* with God.