

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA HISTORIE

**Model aristokratické světice ve 13. století na příkladech Zdislavy z
Lemberka a její rodiny, Anežky České a Alžběty Durynské**

Bakalářská diplomová práce

Zdislava Cekotová

Studijní obor: Archivnictví – Historie

Vedoucí práce: PhDr. Tomáš Somer, Ph.D.

Olomouc 2018

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem předloženou bakalářskou diplomovou prací na téma „*Model aristokratické světiice ve 13. století na příkladech Zdislavy z Lemberka a její rodiny, Anežky České a Alžběty Durynské*“ vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího práce a uvedl všechny prameny a literaturu do seznamu použitých pramenů a literatury

Olomouc, 7. 5. 2018

.....

Zdislava Cekotová

Velice děkuji mému vedoucímu práce PhDr. Tomáši Somerovi, Ph.D. za velké množství konzultací a poskytnutí mnoha cenných. Poděkování patří také Mgr. Janě Engelbrechtové, Ph.D. za ochotnou pomoc při latinských překladech textů mé bakalářské práce a v neposlední řadě chci poděkovat mému zesnulému dědečkovi doc. PhDr. Vojtěchu Cekatovi za roky podpory a pěstování lásky k historii.

Obsah

1 Úvod.....	7
1. 1 Badatelské otázky	7
1. 2 Metoda a roviny práce	8
2 Prameny a literatura	9
2. 1 Prameny	9
2. 1. 1 Prameny k Hedvice Slezske.....	9
2. 1. 2 Prameny ke Kláře z Assisi.....	10
2. 1. 3 Prameny k Alžbětě Durynské	10
2. 1. 4 Prameny k Anežce České	11
2. 1. 5 Prameny ke Zdislavě z Lemberka a její rodině.....	15
2. 2 Literatura.....	17
2. 3 Cíl práce	19
3 Historický exkurz.....	21
3. 1 Proces svatořečení ve vrcholném středověku	24
3. 2 Vymezení legendy jako literárního žánru	25
3. 3 Vymezení kroniky jako literárního žánru.....	26
3. 3. 1 Rodová paměť a klášterní kroniky	27
3. 4 Fundace.....	28
4 Životní osudy	30
4. 1 Hedvika Slezska	30
4. 2 Klára z Assisi – spirituální východiska svaté Anežky	31
4. 3 Alžběta Durynská	33
4. 4 Anežka Česká	34
4. 5 Zdislava z Lemberka a její rodina.....	35
4. 5. 1 Zdislava.....	35
4. 5. 2 Sibyla	36
4. 5. 3 Eufemie	37
4. 5. 4 Alžběta z Lichtenburka	38
5 Analýza pramenů	41
5. 1 Autoři pramenů a jejich sebe prezentace – obecný rámec	41
5. 1. 1 Formule pokory.....	42
5. 2 Urozený původ – obecný rámec	43
5. 3 Osoba zpovědníka či duchovního vůdce – obecný rámec.....	46
5. 4 Služebné.....	48
5. 5 Askeze a ctnosti.....	48

5. 5. 1	Askeze	48
5. 5. 2	Tichost a pokora – obecný rámec	49
5. 5. 3	Chudoba a prostota – obecný rámec	50
5. 4. 4	Milosrdenství, láska a modlitba	55
5. 4. 5	Imitatio Christi	56
5. 6	Analýza legend	57
5. 6. 1	Autoři legend a jejich sebe prezentace	57
5. 6. 2	Řádové formace	59
5. 6. 3	Urozený původ v legendách	60
5. 6. 4	Předpovědi matkám.....	62
5. 6. 5	Osoba zpovědníka či duchovního vůdce	64
5. 6. 6	Tichost a pokora.....	65
5. 6. 7	Chudoba a prostota.....	68
5. 6. 8	Milosrdenství a láska.....	77
5. 6. 9	Imitatio Christi	80
5. 6. 10	Modlitba a zázraky	82
5. 6. 11	Světlo a biblické postavy v legendách.....	86
5. 6. 12	Závěr analýzy.....	86
5. 7	Analýza kronik	88
5. 7. 1	Předpovědi matkám, zpovědníci a duchovní vůdci.....	89
5. 7. 2	Dalimilova kronika	89
5. 7. 3	Žďárská kronika	93
6	Závěr	102
	Prameny a literatura	108
	Prameny.....	108
	Literatura	109
	Resumé	114
	Příloha	115
	Příloha 1	115
	Příloha 2	116
	Příloha 3	116
	Příloha 4	116
	Příloha 5	117
	Příloha 6	117
	Příloha 7	118
	Příloha 8	118

Příloha 9	119
Anotace	121

1 Úvod

Bakalářská práce se bude zabývat otázkou, zda existoval nějaký „model aristokratické světice“ ve 13. století, respektive jestli byl nějaký společný vzorec jejich chování a úzus typických ctností, skrze něž měly dosáhnout svatosti. Práce se bude věnovat především oblasti českých zemí a přilehlých oblastí, tedy životu svaté Anežky České, Hedviky Slezské a svaté Zdislavy z Lemberka a její rodiny.

Do práce však bude částečně zahrnuta i Klára z Assisi, a to z důvodu hypotézy starších autorů, která předpokládá, že struktura nejstarší objevené legendy o Anežce České (Milánská legenda objevená v ambrosiánské knihovně v Miláně) byla převzata z legendy o svaté Kláře. V práci budu mimo jiné řešit i tuto otázku.

1.1 Badatelské otázky

V práci se budu zabývat níže položenými otázkami.

Jaký vliv měly na české světice příklady ze zahraničí, jako například svatá Klára nebo Alžběta Durynská? Existuje nějaký úzus ctností, který se měl u těchto žen objevovat? Dosáhly všechny ženy usilující o tyto ctnosti formálního svatořečení? Do jaké míry od sebe prameny navzájem opisují? Do jaké míry byla hagiografická produkce zbožným přáním a do jaké míry byla realitou? Jaký vliv v životech těchto žen má osoba zpovědníka? Nabádají je nebo mírní? Jaký vliv na kronikářskou a legendistickou produkci v českých zemích mají předlohy z ciziny?¹ Do jaké míry legendy popisují skutečnost nebo popisují ideu? Lze na to odpovědět? Má fenomén královské svatosti sestupnou tendenci do vrstvy vyšší šlechty? Byla Žďárská kronika psaná pro účel případné beatifikace Zdislaviny matky Sibyly a její další dcery Eufemie? Jak se měnilo postavení těchto žen

¹ Srovnání s legendou o Alžbětě Durynské a legendou o Kláře z Assisi.

v rámci soudobé společnosti se změnou jejich stavu? Jak způsob života těchto žen pomohl řeholním řádům?

1.2 Metoda a roviny práce

Práce by měla pomocí metod analýzy a komparace pramenů hledat shodné a rozdílné ctnosti vyskytující se u šlechtických světic 13. století v pramenech², jež budou jednak srovnány mezi sebou navzájem a jednak s legendou o Alžbětě Durynské jakožto inspirací pro ostatní princezny a příslušnice vyšší šlechty ve sledovaném období.

Text se bude věnovat následujícím rovinám: 1. obecné historii osobností, kterými se bude práce zabývat, 2. historii pramenů, 3. srovnání obsahů pramenů mezi sebou v jejich původní geografické oblasti (zároveň i s ohledem na čas jejich vzniku), 4. jejich srovnání se ctnostmi vyskytujícími se u Alžběty Durynské. Na základě této analýzy by mělo být možné stanovit, jak měla vypadat aristokratická světica ve 13. století.

² LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav a kol. (edd): *Cronica domus Sarensis: Maior et Minor* (dále jen *Cronica domus Sarensis*). Třebíč 2003.; VYSKOČIL, Jan Kapistrán (ed): *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry: kritický rozbor textový i věcný legendy a čtyř listů s nejstarším (původním) textem milánského rukopisu* (dále jen *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*). Praha 1932.; VYSKOČIL, Týž: *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry: překlad středověkého životopisu blahoslavené Anežky dle nejstaršího latinského rukopisu milánského ze začátku 14. století: dodatek k vydání "Legendy blahoslavené Anežky a čtyř listů svatě Kláry"* (dále jen *Legenda blahoslavené Anežky (překlad)*). Praha 1934.; DAŇHELKA, Jiří a kol. (edd.): *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila: Vydání textu a veškerého textového materiálu* (dále jen *Dalimilova kronika*). sv. 2. Praha 1988.; JÁCHYM, Radim: *Františkánské prameny II. Český Těšín* 1994.; von APOLDA, Dietrich–RENER, Monika (ed.): *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda* (dále jen *Die Vita der heiligen Elisabeth*). Marburg 1993.; PATER, Józef (ed.): *Legenda świętej Jadwigi*. Wrocław 1993.

2 Prameny a literatura

V této kapitole budou stručně představeny všechny prameny a literatura vztahující se k tématu práce.

2.1 Prameny

Výčet zdrojů jsem zmínila již výše, a proto zde budu komentovat jen některé z výše uvedených pramenů. Navíc se jejich hlubší analýze bude věnovat vlastní text práce, tudíž by nebylo účelné je rozsáhle komentovat již zde.

2.1.1 Prameny k Hedvice Slezské³

Z rukopisů známe hned několik legend o svaté Hedvice. Nejstarší text legendy se dochoval v tzv. Třebnickém kodexu, který je datovaný do roku 1310, jenž se nachází v rukopisné sbírce v Univerzitní knihovně ve Vratislavi (pod signaturou IV F 189). Ve stejném roce vznikl i Kodex kapituly vratislavské, který je uložen v její knihovně pod signaturou Hs. 107. Třetí v pořadí, a to v roce 1320, vznikl Kodex henrykovský, který je opět v držení Univerzitní knihovny ve Vratislavi pod signaturou IV F 191. Okolo roku 1340 následoval vznik Kodexu lubiąského (uloženo tamtéž, signatura: IV F 190). V roce 1353 vznikl Kodex lubiński (s jeho polskou edicí budu v práci používat, viz. poznámka číslo dva). Tento rukopis dle svého autora vychází z již dříve zmíněného Třebnického kodexu. Zda ho ovlivnily i ostatní texty, není možné říct, protože jsem s nimi nepracovala a sám autor o nich mlčí.

Dále existují ještě další čtyři pozdější rukopisy.

³ Viz *Legenda świętej Jadwigi*, s. 17–18.

Rukopisy vznikaly převážně v klášterním prostředí nikoliv však výlučně například Kodex lubiňský nebo *Żywot świętej Jadwigi* od Antoniho Horniga (tzv. hornigovský kodex) z roku 1380 vznikly na popud lehnických knížat.⁴

2. 1. 2 Prameny ke Kláře z Assisi⁵

Poprvé se o Kláře z Assisi mluví jako o svaté už v *Prvním životopise Františka z Assisi* od Tomáše z Celana, jenž ji napsal na objednávku pro papeže Řehoře IX., který byl přítelem jak svatého Františka, tak svaté Kláry. Zajímavé na tom je, že Klára byla tou dobou ještě naživu. Být považován za světce již za svého života bylo něco, co se žádnému jinému Františkovu žákovi nepodařilo. Tento Tomáš z Celana také napsal první životopis svaté Kláry. Tato legenda vznikla až po jejím svatořečení na popud papeže Alexandra IV. a nesla název *Legenda sacrae Clarae virginis*⁶ (Legenda svaté panny Kláry).

2. 1. 3 Prameny k Alžbětě Durynské⁷

První opravdová legenda nepočítáme-li dílo Konráda z Malburgu, který postihuje pouze období života, jež Alžběta strávila pod jeho vedením je *Libellus de dictis quatuor ancillarum confectus*, která vznikla na rozkaz Komise pro posuzování zázraků⁸. Tato legenda vychází ze svědectví čtyř služebníků svaté Alžběty, jež jsou uspořádány chronologicky. Hlavním svědkem je její dvorní dáma Isentruda von Hörselgau, s níž prožila dlouhý čas. O Alžbětině dětství svědčí Guta a o Alžbětině práci ve špitále služebnice Alžběta a Irmengarda.

⁴ Tamtéž, s. 17–18.

⁵ BARTOLI, Marco: *Svatá Klára*. Vyšehrad 2004. s. 14–32.

⁶ Legenda byla přeložena do češtiny v rámci vydání Františkánských pramenů II. v roce 1994 a s tímto textem budu pracovat (viz. poznámka číslo dva).

⁷ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 1–7.

⁸ Der Kommission zur Überprüfung der Wunder.

K tomu, aby mohl být *Libellus* čtený jako legenda bylo potřeba ho doplnit o prolog a epilog k čemuž došlo mezi lety 1236–1241. Tyto části zná Dietrich jako samostatné texty.

Brzy po *Libellus de dictis quatuor ancillarum confectus* vzniká také cisterciácká *Zwettler Vita*, která vychází z krátké verze Libbelusu (to znamená bez prologu a epilogu), ale obsahuje navíc informace o přenesení ostatků svaté Alžběty. Nejvíce rozšířenou legendou o svaté Alžbětě se ale stal *Libellus*.

Pouhých padesát let po těchto textech přichází dominikán Dietrich von Apolda se svým fenomenálním dílem, jež se stalo převažujícím textem, co do rozšířenosti, tak do počtu překladů do národních jazyků. Text měl být dokonce vydán v rámci řady *Monumenta Germaniae Historica*. To se však nakonec neuskutečnilo. Kritické edice se tedy legenda Dietricha von Apolda dočkala až v roce 1993.⁹

2. 1. 4 Prameny k Anežce České¹⁰

Anežčinu latinskou legendu, dnes nazývanou Milánská, ač se do Milána pravděpodobně dostala z Čech až ve 20. letech 14. století, respektive její opis, předchází dvě homilie, prolog, následuje samotná legenda tvořená 13 kapitolami věnujícími se Anežčině životu, chronologické poznámky, dva listy sv. Ignáce Panně Marii a Panny Marie sv. Ignáci a čtyři dopisy svaté Kláry.¹¹

Kapitoly jedna až tři se věnují jejímu královskému původu a mládí, kapitoly čtyři až deset pak řeholnímu životu a ctnostem, kapitoly jedenáct a dvanáct smrti a pohřbu. Zázraky se zabývá třináctá samostatná část.

⁹ von APOLDA, Dietrich–RENER, Monika (ed.): *Die Vita der heiligen Elisabeth*. Marburg 1993.

¹⁰ Tento oddíl vychází z mé seminární práce (CEKOTOVÁ, Z.: *Milánská legenda a čtyři dopisy svaté Kláry Anežce České*. Olomouc 2016. (nepublikovaná seminární práce)).

¹¹ SOUKUPOVÁ, Helena: *Svatá Anežka Česká: život a legenda* (dále jen *Svatá Anežka Česká*). Praha 2015, s. 210.

Původní latinská legenda¹² se nedochovala, nebo alespoň nebyla dosud nalezena. Doba vzniku této původní legendy je neznáma, ačkoliv se této otázce věnovalo několik autorů. Postupem času se podařilo pravděpodobnou dobu vzniku zúžit a nejnovější hypotéza předpokládá, že byla napsána mezi lety 1318 (uzdravení Václava/ Karla IV. na Lokti) a 1322 (souvisí s funkcí komisařů – viz. níže podkapitola *1. I Proces svatořečení ve vrcholném středověku*).

Její nejstarší známý opis, který našel až v roce 1896 kanovník a místní archivář Achill Rattim (pozdější papež Pius XI.) a neprodleně o něm referoval, pochází z 20. let 14. století. Je zapsaný v rukopise M 10 uloženém v Kapitulní knihovně baziliky sv. Ambrože v Miláně, a právě po ní dostala legenda název Milánská.

*„Před objevením opisu latinské legendy, byla nejdůležitějším zdrojem informací o Anežčině životě tzv. Vita I. především proto, že byla otištěna v díle na svou dobu kritickém.“*¹³

Nezávisle na Rattim našel anglický badatel Walter W. Seton v německých archivech sestru Milánské legendy v jednom z rukopisů někdejší královské knihovny v Bamberku. V Bamberku se také v jiných knihovnách nacházejí čtyři další německé překlady této latinské legendy vesměs ze 14. a 15. století.¹⁴

Třetí sestra *Candor lucis eterne* byla nalezena v minoritském klášteře v Šibeniku. Ta má sice neúplný text legendy, ale na druhou stranu obsahuje opisy tří žádostí o

¹² Tzv. *Candor lucis eterne* (jmenuje se podle svého incipitu).

¹³ POLC, Jaroslav: *Svěťice Anežka Přemyslovna* (dále jen *Svěťice*). Praha 1989, s. 147. (také BOLLANDI, Joannis: *Acta sanctorum Martii*. Benátky 1735, s. 502–532.)

¹⁴ SOUKUPOVÁ, Helena: *Svatá Anežka Česká*. Praha 2015, s. 209.

Anežčinu kanonizaci, čímž je velmi cenná.¹⁵ Ukazuje zajímavé okolnosti úcty svaté Anežky v Čechách.

V práci však budu pracovat s edicemi milánského rukopisu, které vytvořil Jan Kapistrán Vyskočil.¹⁶

Historické souvislosti Milánské legendy

Obecně ale situace pro napsání předlohy tzv. milánské legendy nebyla příznivá. Jan Kalivoda ve svém článku zamýšlí nad tím, že doba pro snahy o kanonizaci, a především pro samotné písemné prameny nebyla dobrá (papežský úřední aparát pracoval pomalu a akcentoval zájmy Francie, a s postupujícím časem se v Zemích Koruny české schylovalo k husitské revoluci a z Čech se stala kacířská země). Husitská revoluce obecně existenci písemných pramenů nepřála a odraz Anežky v dobových pramenech františkánů a minoritů v sousedních německy mluvících zemích zase těžce postihla reformace o sto let později, což bylo pro osud těchto pramenů katastrofální.¹⁷

Již Jaroslav Polc se ve své knize z roku 1989 pozastavuje nad tím, že zatímco jinde žádají o svatořečení králové a biskupové, o svatořečení Anežky Přemyslovny žádají nejprve měšťané, duchovní a česká královna.¹⁸

První česká akce (prosebné listy za povýšení Anežky České mezi světce) směřující k papeži, zmiňuje ve své kronice již Petr Žitavský (1328), nicméně cituje pouze znění

¹⁵ Tamtéž, s. 211.

¹⁶ VYSKOČIL, J. K.: *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*.; Týž: *Legenda blahoslavené Anežky (překlad)*.

¹⁷ KALIVODA J.: *Rukopisná tradice Anežské legendy (dále jen Rukopisná tradice)*. Listy filologické 127, 2004, č. 1–2, s. 20.

¹⁸ POLC, J.: *Svěťice*, s. 139–140.

listu měšťanů.¹⁹ Zda ovšem byly tyto listy skutečně do Avignonu doručeny, nevíme. Proces se, ale nikam nevyvíjel, a tak bylo nutné sepsat další prosebné listy.

Tento druhý pokus realizovaný mezi lety 1334–1339, byl určen papeži Benediktu XII. a opis těchto dopisů je součástí opisu *Candor lucis eterne* v Šibeniku. Podle hypotézy Petra a Kateřiny Kubínových první z nich napsal provinciál řádu menších bratří Mikuláš z Moravy spolu se všemi bratry české provincie, druhý pak abatyše pražského kláštera klarisek a třetí napsal neznámý autor.²⁰

Obecně lze předpokládat, že brzy po Anežčině smrti podnikly pražské klarisky spolu s menšími bratry kroky k započetí procesu jejího svatořečení. K tomu, aby mohl být proces zahájen, bylo zapotřebí sepsat Anežčin podrobný životopis a poslat jej papežské kanceláři. Zda to byla ona latinská legenda, která se nedochovala (či nebyla nalezena) je nejasné.

Co se týče Milánské legendy závěry odborníků dochází k tomu, že tento rukopis nevznikl jako legenda doprovázející žádost královny Elišky o svatořečení Anežky České, nýbrž pro soukromou úctu sester na Františku.²¹

Z kanonického hlediska ovšem k tomu, aby mohla být určitá osoba svatořečena, je potřeba nepřetržitá úcta²² a posmrtné zázraky (viz níže). Splnění obou těchto podmínek existence legendy potvrzuje, takže ať už původním motivem vzniku legendy byla již samotná snaha o svatořečení Anežky České nebo jen soukromé účely sester na Františku, byla legenda pro pokrok procesu svatořečení Anežky České důležitá.

¹⁹ Tamtéž, s. 140.

²⁰ Viz KUBÍN, Petr: *Počátky anežské hagiografie. K otázce stáří a autortví Candor lucis eterne a tzv. šibenických žádostí o Anežčinu kanonizaci* (dále jen *Anežská hagiografie*). In: ŠMIED, Miroslav–ZÁRUBA, František (edd.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby*. Praha 2013, s. 80–99.

²¹ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 217.

²² *Immemorabilis cultus*.

Podle mého názoru původní legenda skutečně vznikla za účelem žádosti o svatořečení Anežky České. Jan Kalivoda sice ve svém článku píše, že je Milánská legenda dost nedbale opsaná. To ovšem nemusí znamenat, že legenda nebyla určena k podpoře procesu svatořečení. Pouze to naznačuje, že opis, který se nachází v knihovně baziliky sv. Ambrože v Miláně, nevznikl za tímto účelem. To ovšem neznamená, že tomu tak nebylo u jeho předlohy. Chyby a nedorozumění, na něž Jan Kalivoda upozorňuje, mohly vzniknout při rychlém opisu legendy.

V každém případě existence opisu v Miláně a na jiných místech dosvědčuje snahu o šíření úcty k Anežce České, což by bez snahy o svatořečení bylo nesmyslné. Kdyby nechtěli žádat o Anežčino kanonizování, nebylo by třeba legendu sepisovat. Současníci by ji drželi mezi sebou v živé paměti. I Petr Kubín ve svém příspěvku v katalogu výstavy s názvem: *Svatá Anežka Česká princezna a řeholnice* zastává názor, že skutečnost, že součástí legendy jsou zázraky, napovídá, že při tvorbě legendy sestry z kláštera na Františku pomýšlely na Anežčino svatořečení.²³

Poté snaha o svatořečení Anežky České na nějakou dobu utichla. A výrazný posun nastal až v 19. století.

2. 1. 5 Prameny ke Zdislavě z Lemberka a její rodině

Existuje určitý problém u pramenů vztahujících se k postavě Zdislavy z Lemberka. Z původních pramenů o ní mluví pouze *Dalimilova kronika* a *Cronica domus Sarensis*²⁴, a ta se zmiňuje jen o tom, že existovala. Veškeré informace, které o ní máme, jsou

²³ KUBÍN, Petr: *Anežčina posmrtná pouť za svatozáří* In: KELNAR, Vladimír (ed.): *Svatá Anežka Česká: princezna a řeholnice: publikace s katalogem k výstavě*. Praha 2011, s. 62

²⁴ V textu dále jako *Žďárská kronika*.

poněkud nejisté. Ostatně na tento problém naráží i Michael Skopal ve svém příspěvku, který se věnuje Dalimilovi²⁵ a kde zpochybňuje téměř všechno, co o Zdislavě víme.

Michael Skopal ve svém příspěvku o Dalimilovi znevěrohodnil už jen dataci jejího úmrtí s poukazem na to, že sedmdesát dva procent Dalimilových datací je chybných, a pozastavuje se nad tím, že smrt nejstarší dcery Přibyslava z Křižanova *Žďárská kronika* vůbec nezmiňuje.²⁶ Uvědomuje si sice, že kronikář Jindřich přichází do Žďáru až v roce 1257, ale opomíjí fakt, že Zdislava nebyla pro žďárský klášter důležitá. Michael Skopal argumentuje existencí jiných přesných dat vztahujících se k této době, ačkoliv se odehrály dříve, než Jindřich do Žďáru přišel, ale nebere v úvahu, že tato data jsou důležitá pro samotný klášter (příchod prvních řeholníků, posvěcení základů chrámu, smrt zakladatelů), zatímco Zdislava z Lemberka neměla s klášterem ve Žďáru nic společného vyjma toho, že byla dcerou v té době již zesnulého zakladatele. Ačkoliv je tedy možné, že datace v Dalimilově kronice není zcela přesná, to, že o ní nehovoří *Žďárská kronika*, nic nedokazuje.

Skopal také zpochybňuje shodu Zdislavy z Lemberka se Zdislavou z Dalimilovy kroniky, která je bez přídomku.²⁷ Je pravda, že u Dalimila není explicitně řečeno, že se jedná o Zdislavu z Lemberka, ale to, že se hned v následující kapitole objevuje Havel z Jablonného společně se Smilem Světlickým²⁸ a Hronem z Náchoda, je minimálně zajímavá skutečnost, která otevírá úvahu o spojitosti těchto kapitol.²⁹ Ačkoliv jsou tyto dvě události časově prohozené (kapitola 88 se vztahuje patrně k roku 1246 nebo 1248), lze uvažovat o spojitosti mezi oběma kapitolami. Není žádný přímý důkaz o tom, že

²⁵ SKOPAL, Michael: *Ohlédnutí za komturem Dalimilem Tomáše Edela (a Dalimilem Smilem Milady Hučkové) aneb sedm životů svaté Zdislavy* (dále jen *Ohlédnutí za komturem Dalimilem*). In: PAUKRT, Martin: Sborník prací východočeských archivů. Zámrsk 2007, s. 183–214.

²⁶ Tamtéž, s. 186–187.

²⁷ Tamtéž, s. 186–187.

²⁸ Havlův švagr Smil z Lichtenburka.

²⁹ *Dalimilova kronika*, s. 365.

Zdслава z Lemberka a Zdслава z Dalimilovy kroniky nejsou tatáž osoba. Přikláním se tedy k tradičnímu názoru, že tomu tak bylo. Podle mého mínění byli aktéři v následující kapitole vybráni takto úmyslně v kontinuitě s předchozí kapitolou. Navíc byli všichni tři šlechtici uvedení v kapitole 88 spřízněni. S jistotou to ovšem prokázat nejde. Autor výše uvedeného příspěvku sice totožnost obou žen zpochybňuje, ale přesvědčivé důkazy neuvádí.

Žďárská kronika hovoří podstatně více o Zdslavině rodině. Její matka a sestra jsou zařazeny do této práce ze dvou důvodů: jednak kvůli hypotéze, že *Žďárská kronika* vznikla i za účelem případného svatořečení zakladatelů kláštera, což bych v práci ráda dokázala, a jednak jako prvek demonstrující, že ne všichni, kdo usilovali o svatost, jí formálně dosáhli, ačkoliv se praktikovali stejné ctnosti.

2.2 Literatura

S fenoménem svatosti se setkáváme po celé dějiny lidstva. Nicméně jeho vrchol nastává právě v období vrcholného středověku, a to nejen po stránce plurality vyjádření, ale i po stránce počtu osobností s uznanou svatostí. Na tento jev však již bylo několikrát poukázáno a bylo o něm zpracováno několik publikací, např. kniha Petra Dinzelbachera³⁰, pozornost mu věnují i Jacques Le Goff a Jean–Claude Schmitt³¹. Ostatně jakožto fenoménu, který se významným způsobem projevuje ve středověku, se jím zabývá i kapitola v knize *Středověký člověk a jeho svět*³². Tyto práce jsou však pouze vstupním materiálem do problematiky. Ačkoliv se Peter Dinzelbacher ve své knize snaží postihnout všechny nebo alespoň většinu typů svatosti a popsat je, podává spíše přehled projevů

³⁰ DINZELBACHER, Peter: *Světice, nebo čarodějky?: osudy "jiných" žen ve středověku a novověku* (dále jen *Světice, nebo čarodějky?*). Praha 2003.

³¹ LE GOFF, Jacques– SCHMITT, Jean– Claude: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002.

³² VAUCHEZ, André: *Světce* (dále jen *Světce*). In: LE GOFF, Jacques (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Praha 1999, s. 263–290.

svatosti než jejich hlubokou analýzu. Všechny zmíněné publikace se zabývají tímto fenoménem spíše v obecné rovině jeho existence a projevů.

Významným sborníkem vztahujícím se k tématu práce je zahraniční provenience a jeho editorkou byla Catherine M. Mooney.³³ Velmi důležitou publikací je kniha Gábora Klaniczaye: *Holy Rulers and Blessed Princesses*³⁴ a v neposlední řadě kniha Réginy Pernoudové; *Žena v době katedrál*³⁵, která uvádí zajímavý postřeh, že již v rané katolické církvi měly ženy dosti rozdílné postavení oproti zvykům Římanů. Věnuje také pozornost různým aspektům ženského života jako společenskému životu (manželství, řeholi, ...), hospodářské činnosti venkovanek a měšťanek, politické moci (královny). Z české provenience pak do této skupiny patří pardubický sborník na téma *Dějiny žen*.³⁶

K tomu, aby analýza pramenů mohla být správná a konstruktivní, je potřeba přesné vymezení literárních žánrů, s nimiž budu pracovat (legendy a kroniky). K tomuto účelu použiji knihu od Dagmar Mocné a Josefa Peterky: *Encyklopedie literárních žánrů*³⁷, která čerpá kromě řady prací z literární teorie i z historických prací zabývajících se charakteristikou nejstarších literárních žánrů. K hlubšímu rozboru zkoumaných literárních žánrů pak existuje kniha Venduly Rejzlové.³⁸

Ze sekundární literatury, která se věnuje osudům uvedených žen, stojí za zmínku v případě Anežky České nejobsáhlejší publikace od Heleny Soukupové z roku 2015 *Svatá*

³³ MOONEY, Catherine M. (ed.): *Gendered Voices, Medieval Saints and their Interpreters*. Philadelphia 1999.

³⁴ KLANICZAY, Gábor: *Holy rules and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (dále jen *Holy rules*). Cambridge 2002.

³⁵ PERNOUDOVÁ, Régina: *Žena v době katedrál*. Praha 2002.

³⁶ PTÁČKOVÁ, Kateřina–LENDEROVÁ, Milena–STRÁNÍKOVÁ, Jana (edd.): *Dějiny žen, aneb, Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie. Sborník příspěvků z IV. pardubického bienále 27.–28. dubna 2006*. Pardubice 2006.

³⁷ MOCNÁ, Dagmar–PETERKA, Josef: *Encyklopedie literárních žánrů* (dále jen *Encyklopedie*). Praha–Litomyšl 2004.

³⁸ REJZLOVÁ, Vendula: *Staročeský Passionál: žánrová struktura pozdně středověké hagiografie* (dále jen *Staročeský Passionál*). Ostrava 2010.

*Anežka Česká: život a legenda*³⁹, jež postihuje v zásadě všechny důležité předchozí práce vztahující se k této osobnosti. Bude však samozřejmě rozšířena i o starší publikace.⁴⁰

V případě Kláry z Assisi mi bude hlavním zdrojem informací o jejím životě kniha Marca Bartoliho⁴¹ doplněná o jiné práce a příspěvky (viz. níže kapitola *Klára z Assisi–spirituální východiska svaté Anežky*).

Najít kvalitní historickou práci k základním údajům o Zdislavě z Lemberka je poněkud problematické, protože se jedná většinou o katolickou historiografii. Proto budu čerpat převážně z primárních pramenů bez konfrontace s již napsanými pracemi.

Přehledným způsobem představuje Zdislavu a její rodinu ve svém článku Jaroslav Teplý. Článek se sice primárně zabývá statkem Nové Město, přesto se věnuje i představení jeho držitelů.⁴² Zajímavou prací se jeví kniha Jaroslava Němce⁴³, která se zabývá historií úcty.

Pro základní informace o Hedvice Slezské použiji práce Hermanna Hoffmanna a Marka Cetwińskiego.⁴⁴

2.3 Cíl práce

Cílem práce je tedy jednak samotná analýza pramenů, která má odpovědět na badatelské otázky položené výše a jednak má za cíl dokázat sestup fenoménu královské

³⁹ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*. Praha 2015.

⁴⁰ POLC, J.: *Svěťice*. Praha 1989.; KUBÍN, Petr: *Snaha minoritů a klarisek o kanonizaci Anežky Přemyslovny po smrti královny Elišky*. In: MURDA, Aleš–OTTOVÁ, Michaela: *Ars videndi: professori Jaromír Homolka ad honorem*. Praha 2006. s. 85–90.; KALIVODA, J.: *Rukopisná tradice*. Listy filologické, 127, č. 1–2, 2004, s. 19–36.; ŠMIED, Miroslav–ZÁRUBA, František (edd.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby*. Praha 2013.

⁴¹ BARTOLI, Marco: *Svatá Klára*. Vyšehrad 2004.

⁴² TEPLÝ, Jaroslav: *Vznik feudálního statku Nové Město (dále jen Vznik feudálního statku)*. *Theatrum historiae* 1., 2006, s. 25–68.

⁴³ NĚMEC, Jaroslav: *Zdislava z Lemberka: úcta a svatořečení: s dodatkem Jak probíhá jednání o svatořečení dnes (dále jen Zdislava z Lemberka)*. Řím 1988.

⁴⁴ HOFFMANN, Hermann: *Svatá Hedvika Slezská: (1176–1243) (dále jen Hedvika Slezská)*. Olomouc, 2012.; CETWIŃSKI, Marek: *Svatá Hedvika–patronka Slezska (dále jen Svátá Hedvika)*. *Dějiny a současnost* 13, 1991, č. 1, s. 17–22.

svatosti do vrstvy vyšší šlechty. Ostatně tento trend, který zaznamenáváme ve střední a západní Evropě⁴⁵, je kontrastní ve srovnání s Itálií, kde se svatost stává záležitostí také měšťanstva.

Předpokládám, že Zdislava z Lemberka bude mezi stanovenými ženami svým životem částečně vystupovat z tohoto úzu, a to z několika důvodů: jednak pro svůj krátký život, a za druhé pro svou životní cestu manželky a matky. Již se nestihla uchýlit po ovdovění do kláštera. To také pravděpodobně zpomalilo proces jejího svatořečení, který byl úspěšně završen až v roce 1995.

⁴⁵ Např.: ve Francii nebo v Uhrách.

3 Historický exkurz

Na přelomu 12. a 13. století dochází v Evropě k velkému hospodářskému rozmachu, který s sebou ovšem přinesl i negativní aspekty: úpadek mravů kléru i laiků, narůstající sociální rozdíly mezi lidmi. Dosavadní klérus a mnišské řády (benediktini, cisterciáci) nebyly schopny se k chudým dostatečně přiblížit, což vedlo ke vzniku nových řádů: dominikánů a františkánů.⁴⁶

S příchodem těchto řádů do Čech vstoupila do země i tzv. „nová zbožnost“, která sebou nesla „ideál křesťana, který propojuje duchovní hodnoty s životní realitou [...]“⁴⁷ Oba výše zmíněné řády silně ovlivnily život Anežky České a Zdislavy z Lemberka. Na Sibylu z Křižanova a její dceru Eufemii měl zase silný vliv již dříve existující řád cisterciácký.

Než přejdu k samotnému tématu práce, vymezím některé důležité pojmy.

O středověké svatosti mluví velmi obsáhle Sofia Boesch Gajano v *Encyklopedii středověku*.⁴⁸ Pro účely této práce: „Křesťanská svatost je jakousi stavbou: Přijetí a uznání výjimečného charakteru muže či ženy (...) spočívá na procesu, během něhož ten či onen muž či žena sami budují svou vlastní svatost tím, že činí určité životní volby, konají určitá tělesná i duchovní cvičení (praktikování ctností, modlitba, askeze atd.) a inspirují se přitom obecnými (Kristus) či specifickými vzory (praktikované a kodifikované formy náboženského života).“⁴⁹ Z této charakteristiky vyplývá i charakteristika samotného světce. Světec je člověk, který byl uznán svatým na základě skutků svého života a posmrtných zázraků.

⁴⁶ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*. s. 23.

⁴⁷ ČERNÁ, Renata: *Kult svaté Zdislavy z Lemberka*. Praha 2010. (nepublikovaná diplomová práce). s. 8.

⁴⁸ Podrobněji BOESCH GAJANO, Sofie: *Svatost* (dále jen *Svatost*). In: LE GOFF, J. a J.-C. SCHMITT (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 754–765.

⁴⁹ Tamtéž, s. 754.

Fenomén svatosti, ačkoliv ve vrcholném středověku dochází ke svému vrcholu, není v období středověku pojmem novým. Svatost se objevuje už v prvotní církvi a setrvává až do současnosti. Své místo mezi antickými mučedníky našly i ženy.⁵⁰ V průběhu dějin mění svatost své projevy a formu a vznikají nové „kategorie“ svatých.⁵¹ Například „*u žen to v prvotní církvi byla mučednice, v raném a vrcholném středověku svatá abatyše a svatá panovnice. Od konce 12. století k tomu přistupuje mystická světice, která se stane převládající formou.*“⁵²

Zároveň s rozhojněním osobního náboženského života však přichází i otázka rozlišování mezi světici a čarodějnicí. Které stigma⁵³ je od Boha a které od d'ábla?

Výchozím bodem pro existenci „svatých panovnic“ a princezen byla královská svatost mužská, kterou lze sledovat už od Otonů a Eduarda Vyznavače. V takzvaných nových královstvích ve východní Evropě to byli především králové bojovníci za víru, její šířitelé, obránci a někdy i mučedníci (Olaf Norský, Štěpán Uherský, svatý Václav, Jindřich Švédský). Vrcholem královské svatosti je francouzský král Ludvík IX., který ovšem typologicky částečně vybočuje.⁵⁴

„Tzv. „svaté panovnice“ se vyskytují na počátku středověku spíše na území západní Evropy, od vrcholného středověku i v Evropě střední/středovýchodní. Tzv. „svaté panovnice“ získávaly svůj status veřejného „svatého“ života hlavně prostřednictvím

⁵⁰ Více: PERNOUDOVÁ, R.: *Žena v době katedrál*. Praha 2002, s. 18–27. či VAUCHEZ A.: *Postavení světice ve středověkém křesťanství: dědictví starověku a raného středověku*. In: LE GOFF, J. (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Praha 1999, s. 265–270.

⁵¹ Více: DINZELBACHER, P.: *Světice, nebo čarodějky?*. Praha 2003.

⁵² Tamtéž, s. 85.

⁵³ Projevy smrtelných ran Ježíše Krista na lidském těle. Tyto rány mohou být neviditelné, jež jedinec pouze pociťuje, anebo viditelné, které se vyskytují na příslušných částech lidského těla (ruce, nohy, boky, hlava...).

⁵⁴ BOESCH GAJANO, S.: *Svatost*, s. 759–760.

*patronace jistých institucí či pomoci jiným, ale hlavně za jejich štědrost či aktivní účast ve prospěch různých kostelů nebo klášterů.*⁵⁵

Zároveň je nutno poukázat na fakt, že i postava svaté princezny se v průběhu času mění. Při srovnání života Markéty skotské z 11. století a Alžběty Durynské zjistíme, že mnich Turgot autor života svaté Markéty ji oslavuje za roli manželky, matky a panovnice, zatímco v případě Alžběty Durynské se jedná o oslavu jejích milosrdných skutků. Alžběta Durynská nezaložila opatství ani kostel, nýbrž špitál pro chudé.⁵⁶

Mezi 12. a 13. stoletím se nemění jen početní zastoupení žen mezi světcí, ale i podíl vdaných žen mezi světcí.⁵⁷ Také je možné v období vrcholného středověku pozorovat výrazný nárůst počtu laiků se zájmem o monastický život. Ve 13. století dochází k jistému prolnutí světského života a života „svatého“ v podobě formování třetích řádů a bekyň.⁵⁸

Zajímavým úkazem, s nímž se setkáváme ve vrcholném středověku, je existence „svatých rodů“. Většina královských rodin jak v západní Evropě (například ve Francii), tak ve střední Evropě (České království, Uherské království i různé hraběcí rodiny) má ve svém rodokmenu alespoň jednoho světce.

Z takového rodu pocházela například Hedvika Slezká, dcera hraběte Bertolda VI. z Merana. První svatý z jejich rodu (Rathardus) postavil roku 815 na Ammerském jezeře augustiniánský ženský klášter Diessen a dalších osm jejích předků dosáhlo stejného

⁵⁵ TIBBETS SCHULENBURG, Jane: *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100* (dále jen *Forgetful of Their Sex*), s. 70. (Převzato z: CUPAL, Vít: *Stereotyp svěťice*. Praha 2009, str. 7. (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).

⁵⁶ VAUCHEZ, André: *Světec*, s. 274–276.

⁵⁷ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst* (dále jen *Svatá hostina*). Praha 2017, s. 32.

⁵⁸ TIBBETS SCHULENBURG, Jane: *Forgetful of Their Sex*, s. 27. (Převzato z: CUPAL, V.: *Stereotyp svěťice*. Praha 2009. (nepublikovaná bakalářská diplomová práce), s. 2.

uctívání. I její manžel měl v rodě světce. Jeho pradědečkem byl svatý Leopold III. z rodu Babenberků, patron Rakouska.⁵⁹

Dalším důležitým prvkem pro středověkou svatost je existence ostatků, jakožto hmatatelná záruka neustálé komunikace mezi nebem a zemí. Hrob je zárukou dvojí přítomnosti světce; na nebi i na zemi.⁶⁰ S tím také souvisí středověká nutnost existence ostatků dané osoby pro to, aby mohla být svatořečena.

3.1 Proces svatořečení ve vrcholném středověku

Z důvodu jedné z hypotéz této práce, která předpokládá, že prameny, které budu studovat, vznikly jako základ pro budoucí eventuální proces svatořečení dotyčných žen⁶¹, je potřebné vysvětlit, jak proces svatořečení v období vrcholného středověku probíhá.

Proces svatořečení si ve vrcholném středověku vyhrazují do své kompetence papežové, přestože byl po staletí v kompetenci místních biskupů, a to na základě pověsti svatosti, místní úcty a zázraků.⁶²

Důvody ke změně procesu byly hned dva. Jednak přehmaty, ke kterým místně docházelo, a jednak to chtěli i samotní biskupové proto, aby se úcta ke světci rozšířila i mimo jejich diecézi. K první kanonizaci papežem mělo dojít v roce 993 na Lateránské synodě a od druhé poloviny 12. století začíná papežská kanonizace převládat nad místní.⁶³

Sbírku zákonů upravující kanonizační postupy nařídil sestavit Anežčin současník Řehoř IX., ale základ tomu dal již papež Honorius III., který požadoval, aby se proces nejprve konal na regionální úrovni a pod dohledem určených komisařů. Komisaři byli

⁵⁹ HOFFMANN, H.: *Hedvika Slezská*, s. 10–15.

⁶⁰ BOESCH GAJANO S.: *Svatost*, s. 754–756.

⁶¹ Především pro *Croniku domus Sarensis*.

⁶² POLC, J.: *Svěťice Anežka Přemyslovna*. Praha 1989, s. 137.

⁶³ Tamtéž, s. 137.

důležitými aktéry procesu, byli to převážně řeholníci žebrevých řádů, často minorité. Komisaři museli vyslýchat svědky a přeložit jejich výpovědi do latiny. Po roce 1230 byla vypracována i série otázek, které měli komisaři pokládat.⁶⁴

Řádoví prokurátoři byli zavedeni bulou „*Exultantes*“ Martina IV. od 18. 1. 1283 a zrušení bulou „*Ad conditorem canonum*“ Jana XXII. z 8. 12. 1322.⁶⁵

Definitivní předpisy pro beatifikaci uzákonil až v roce 1634 Urban VIII.⁶⁶

3. 2 Vymezení legendy jako literárního žánru

Pochází z *lat. legenda* odvozeného od *ad legendum* = co se má číst, musí číst, co je určeno ke čtení. Lze také použít pojmu hagiografie z *řec. hagios* = *svatý* a *grafein* = *psát*. Jsou to prozaické nebo veršované životopisy osob považovaných za svaté, zpravidla obsahující i líčení zázraků. Pravděpodobně navazují na novozákonní evangelia. Je to žánr, jenž reprezentuje jednu z forem kultu svatých. Základní osu křesťanské legendy tvoří život a smrt člověka, který byl považován za svatého. Pro text není rozhodující, jestli legenda vznikla pouze jako oslavné dílo či na podporu procesu blahořečení či svatořečení dané osoby. „*Konečný cíl byl vždy oslavit památku příkladných křesťanů, kteří před pomíjivými pozemskými záležitostmi dali přednost božímu zákonu a duchovním hodnotám. Legenda klade důraz na duchovní boj světce, který čelí pokušením i násilí (...)*“⁶⁷

Legendy mají schématický rys sváru dobra se zlem. Jasný je i rozdíl mezi dobrem a zlem, který reprezentují jednotlivé postavy. Posláním legendy bylo především vychovávat a dávat křesťanům životní vzor hodný k následování. V podstatě biografický půdorys vede obvykle k členění legendy do tří částí: okolnosti narození hlavního hrdiny (prostředí,

⁶⁴ Tamtéž, s. 138.

⁶⁵ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 70.

⁶⁶ PÁNEK J.: *Akademická encyklopedie českých dějin A-C* (dále jen *Akademická encyklopedie českých dějin*). Praha 2009, s. 171.

⁶⁷ MOCNÁ, D.–PETERKA J.: *Encyklopedie*, s. 337–339.

rodiče, znamení předpovídající svatost, sny), život (od tělesného narození do smrti, zázraky vykonané během života, součástí bývá i životní utrpení) a poslední část se věnuje posmrtným skutkům (přenesení ostatků, posmrtné zázraky). Můžeme se také setkat s dělením legend na dva typy: *passio* (mučedníci) a *vita* (vyznavači). Pro legendu je typická expresivita, která dodává dílu adekvátní účinek, a snaha o ponor do světcovy duše či jeho uvažování, objevují se i dialogy.⁶⁸

V českém prostředí měla legenda ve svém původním významu obsah stejný jako *lectio*. Náplň slova legenda se ustaluje v literární teorii až v 19. století. Pro staročeské prostředí se také používalo pro hagiografické texty slova *čtenie* (včetně *vita* a *passio*) namísto latinského *legenda*, které bylo vyhrazeno pro latinské liturgické texty o svatých.⁶⁹

Hagiografie v dnešním slova smyslu (životopis světce) se nepoužíval až do 18. století. Dnes je chápán spíše jako termín nadžánrový.⁷⁰

3.3 Vymezení kroniky jako literárního žánru⁷¹

Pochází z *lat. cronica, chronika = věci časové, z řec. chronos = čas*. Kronika jako literární žánr vzniká na sklonku antiky. Středověcí vzdělanci také používali označení *acta/series, summa/temporum*. Přesná charakteristika kroniky jako literárního žánru je obtížná, protože často dochází k prolínání kroniky s jinými literárními žánry, jako jsou analýzy⁷², historie⁷³, i s rozličnými narativními texty. Jejich vzájemné prolínání můžeme sledovat v průběhu celého středověku. V užším smyslu je to středověký dějepisecký žánr, zachycující v chronologickém sledu (často se stručným komentářem) historické události.

⁶⁸ Tamtéž, s. 337–339.

⁶⁹ REJZLOVÁ, V.: *Staročeský Passionál*, s. 19–20.

⁷⁰ Tamtéž, s. 22.

⁷¹ MOCNÁ, D.–PETERKA J.: *Encyklopedie*, s. 332–333.

⁷² Kronika se od analýz liší větším počtem záznamů a jejich délkou.

⁷³ Kronika se od historií liší prostým stylem (měl psát jednoduše a krátce), historie měla být psána elegantně a obsírně (důležitá příčina, průběh a důsledek události).

Základní periodizační kostru tvoří buď jednotlivé roky, nebo významné historické mezníky. Absence přesné datace vytváří prostor pro mytický čas. Je-li kronika dělena do více dílů či kapitol, pak jednotlivé díly předchází autorská předmluva, zpravidla obsahující tzv. *captatio benevolentiae*, což je omluvení ze skromnosti a vysvětlení smyslu práce. Na rozdíl od análů kronika mívá většinou pouze jediného autora, jehož jméno většinou známe. Kronika měla řadu funkcí: noetickou, ideologickou a didaktickou. Středověké kroniky mívají často kompilační charakter.

3. 3. 1 Rodová paměť a klášterní kroniky

Paměť nebyla ve středověku chápána jako věc individuální, ale veřejnou. Sloužila jako nástroj legitimace jedincových potomků a způsob reprezentace. Pro středověkou šlechtu byla rodová paměť nesmírně důležitá, protože byla důkazem například před turnaji, svou roli hrála i u adeptů na kanonizaci či při udělování úřadů a také proto byla cíleně pěstována. Rodová paměť se stala i neoddělitelnou součástí klášterních kronik, které se staly jedním z médií této paměti, přestože by člověk předpokládal, že klášterní kronika se bude primárně zabývat dějinami kláštera a zakladatele zmíní jednou na začátku není tomu tak.⁷⁴

To lze ostatně bez problému demonstrovat i na příkladu Žďárské kroniky, jež obsahuje složku rodové paměti velmi výrazně. *Žďárská kronika* rodině svých fundátorů věnuje skutečně velký prostor. Začíná již Janem z Polné, který založil nedaleký cisterciácký klášter v Nížkově (zrušen 1239).⁷⁵ Tentýž muž poté směňuje s Přibyslavem les za zlatý pohár.⁷⁶ Jindřich Řezbář autor kroniky píše také o Přibyslavovi a Bočkovi,

⁷⁴ ŠIMŮNEK, Robert: *Paměť a tradice v prostředí české šlechty* (dále jen *Paměť*). *Mediaevalia Historica Bohemica*, 10, 2005, s. 199–200.

⁷⁵ Informaci čerpám z: KOLENSKÁ, Petra: *Enigmatický pohřeb v cisterciáckém klášteře ve Žďáru nad Sázavou*. Brno 2006. (nepublikovaná magisterská diplomová práce), s. 16.

⁷⁶ *Cronica domus Sarensis*, s. 33.

jenž dílo přebírá. Ostatně Vratislavský rukopis kroniky obsahuje i genealogii zakladatelů až do smrti Smila z Obřan roku 1312.⁷⁷ Vyjma toho, že to Jindřich Řezbář vezme „skutečně od lesa“, na tom není v zásadě nic mimořádného. Zajímavá část začíná po jejich smrti, kdy fundátorskou činnost přebírá Sibyla a Eufemie, které Jindřich taktéž označuje za fundátorky, což není zcela obvyklé. Důvodem patrně bylo, že po smrti mužských členů rodu tuto činnost převzaly a platily řemeslníky, protože mužští potomci byli v této době ještě příliš malí na to, aby se o takový projekt zvládlí postarat.⁷⁸

Kláster samotný je vlastně vizualizací zakladatelovy dobročinnosti, „*jež napříště není jen věcí jednotlivcova svědomí, ale záležitostí zachování jeho věčně památky.*“⁷⁹ Tohoto dobrodince je dobré oslavovat za zásluhy o vznik tohoto Božího díla a je dobré pečovat o to, aby se nezapomněla komunita za něho řádně modlit a vyprošovat mu případně potřebnou Boží milost.

Později vznikají jako místa pěstování rodové paměti i rezidenční hrady a dvory, které do značné míry přebírají funkci vnější rodové reprezentace.

3.4 Fundace⁸⁰

Nicméně to, co lze říct o klášteře, který se stará o rodovou paměť prostřednictvím psaní kroniky, jde aplikovat i na některé kláštery, které fundovaly později svaté osobnosti. Ty pečují o paměť prostřednictvím legendy o svém svatém zakladateli (Třebnice). Do značné míry lze říct, že středověcí „moderní svatí“ vzešli z nobility tradičně zakládají nějaký klášter či špitál (Hedvika již zmíněný klášter v Třebnici, Alžběta špitál

⁷⁷ LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav: *Úvod*. In: LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav a kol. (edd): *Cronica domus Sarensis*, s. 8.

⁷⁸ *Cronica domus Sarensis*, s. 56.

⁷⁹ ŠIMŮNEK, R.: *Paměť*, s. 200.

⁸⁰ Obecně k prvním ženským fundacím: PERNOUDOVÁ, R.: *Žena v době katedrál*, s. 33–43.

v Marburgu, Klára celý řád, Anežka konvent na Františku) a na tuto činnost nezapomínají jejich legendy.

Avšak fundátorská činnost neplatí jen pro ně. Anna Česká, sestra svaté Anežky a snacha svaté Hedviky, se svým manželem založila klášter na Ostrově Tumském, křížovnický klášter a klášter klarisek. Například královna Konstancie Uherská zakládá spolu se svým manželem klášter v Tišnově, o století později královna Eliška Rejčka klášter na Starém Brně.⁸¹ Postupem času zakládají kláštery i šlechtické rodiny (v případě této práce se jednalo o již zmíněný cisterciácký klášter ve Žďáře nad Sázavou a o dominikánský klášter v Jablonném v Podještědí), ale byla i řada dalších podobných fundací.

Zároveň však samotnou fundací starost o církvev nekončí. V případě našich světic je v pramenech zachycena i starost o vybavení kostela (například roucha).⁸²

Obecně lze říct, že fundace je velmi populární způsob péče o rodovou paměť a rozšiřuje se z královských kruhů k vyšší šlechtě.

⁸¹ ŠPŮROVÁ, Markéta: *Středoevropské zbožné ženy z panovnického prostředí ve 13. století a jejich vztah k fundacím*. In: DOLEŽALOVÁ, Eva–ŠIMŮNEK, Robert (edd.): *Od knížat ke králům: sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*. Praha 2007, s. 230–235.; KOPIČKOVÁ, Božena: *Ideální modely života ovdovělých královen, kněžen a šlechticů v českém středověku ve světle reality (dále jen Modely života ovdovělých královen)*. In: PTÁČKOVÁ, Kateřina–LENDEROVÁ, Milena–STRÁNÍKOVÁ, Jana (edd.): *Dějiny žen, aneb, Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie*. Sborník příspěvků z IV. pardubického bienále 27.–28. dubna 2006. Pardubice 2006, s. 226.

⁸² Například: *Legenda świętej Jadwigi*, s. 56–59.; *Františkánské prameny II.*, s. 310.; *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 109.

4 Životní osudy

Tato část práce se bude věnovat životním osudům výše zmíněných žen.

Každý člověk vychází z nějakého prostředí, prochází nějakou výchovou a zkušenostmi si utváří vlastní světonázor. To všechno člověka formuje a má na něho vliv. Dříve než se bude práce věnovat samotné analýze pramenů, je nutné krátce představit jejich hlavní hrdinky.

V následující části budou světice seřazeny časově vyjma rodiny Zdislavy z Lemberka, která nedošla oficiálního svatořečení, a tak její matka a sestra jsou tedy zařazeni až za Zdislavou.

Vhledem ke spleťtým rodinným vztahům je také v příloze připojen stručný rodokmen (viz. příloha 1). Konkrétní rodinné vztahy nebudou v textu již explicitně zmíněny a v rodokmenu budou zahrnuti pouze členové rodu, kteří jsou pro práci podstatní.

4.1 Hedvika Slezká

Do Slezska přišla Hedvika z Bavorska. Narodila se asi roku 1174 na hradě Andechs jako dcera hraběte Bertolda VI. z Merana a Anežky z Rochlic. Rodiče poslali malou Hedviku na vychování k benediktinkám v Kitzingenu nad Mohanem. Zde se naučila číst, psát, latině, ručním pracím, vedení domácnosti, zpěvu, hudbě, základům zdravotní péče a dostalo se jí i náležitého náboženského vzdělání. Za jejího manžela Jindřicha Bradatého z rodu Piastovců, syna slezského vévody Boleslava Dlouhého (1127–1201), ji rodiče provdali snad v roce 1186.⁸³

⁸³ CETWIŃSKI, M.: *Svatá Hedvika*, s. 17–19.

Měli spolu šest dětí (Jindřicha, Boleslava, Konráda, Anežku, Žofii a Gertrudu).⁸⁴ Nejvýznamnějším jejím potomkem byl Jindřich II. Pobožný, který padl u Lehnice 9. dubna 1241, když bránil Evropu před Tatary.⁸⁵

Ve stejný rok, kdy se ona i její muž ujali vlády nad slezským knížectvím, založili i rodový cisterciácký klášter v Třebnici (1202). Sekundární literatura se rozchází v názoru, zda ho založil její manžel z jejího podnětu, nebo zda byl klášter založen z její iniciativy prostředky z jejího věna.⁸⁶ Přiklání se spíše k závěrům Hany Soukupové, která zastává názor, že klášter vznikl z Hedvičina popudu, nicméně jménem jejího manžela Jindřicha I. Bradatého. Ostatně klášter byl založen až čtrnáct let po jejich sňatku, takže Hedvičino věno bylo už dávno součástí knížecího majetku. Ostatně i Marek Cetwiński píše, že tento klášter založil její manžel.⁸⁷

V březnu 1209 složili slib vratislavskému biskupu Vavřinci o trvalé zdrženlivosti.⁸⁸

Poslední dva roky svého života strávila Hedvika v klášteře v Třebnici. Hedvika zemřela 15. října 1243. Blahořečena byla papežem Klementem IV. 26. března 1267.⁸⁹

4.2 Klára z Assisi – spirituální východiska svaté Anežky

O vznik ženské odnože františkánského řádu se zasloužila mladá šlechtična Klára (1193/4–1253) z rodu Offreducciů. V roce 1205 musela rodina Assisi opustit, protože na

⁸⁴ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 45.

⁸⁵ CETWIŃSKI, M.: *Svatá Hedvika*, s. 17.

⁸⁶ Viz HOFFMANN, H.: *Hedvika Slezská*, s. 16–30.; SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 45–46.

⁸⁷ CETWIŃSKI, M.: *Svatá Hedvika*, s. 21.

⁸⁸ Tamtéž, s. 22.

⁸⁹ HOFFMANN, H.: *Hedvika Slezská*, s. 8–51.

konci 12. století vypukla v Assisi občanská válka proti šlechtě. Mezi lety 1205 a 1210 byly uzavřeny mírové dohody a šlechtické rodiny se mohly vrátit.⁹⁰

Tato mladá žena se pod vlivem Františkových kázání rozhodla na Květnou neděli 18. března 1212 opustit rodný dům a vydala se za Františkem, který jí ostříhal vlasy, oblékl ji v hrubý šat a přijal do řádu. První dny trávila v benediktinském klášteře San Paolo v Bastii, poté přebývala v klášteře na úpatí hory Subasio, kde se k ní připojila sestra Kateřina (Anežka) a další ženy. Základní pravidla klarisek sepsal sám František a slíbil jim také hmotnou a duchovní péči. Už od samého počátku byly „damianky“ považovány za součást Františkova řádu. S rostoucím počtem klášterů dochází ke změnám, a tak se obě formace téměř oddělily. IV. lateránský koncil zakázal vznik nových řádů, ale kardinál Hugolin udělil Klářínu konventu roku 1219 řeholi sv. Benedikta a spolu s ní i soubor pravidel pro jejich život podle příkladů starších řádů. Zásadních změn nastalo hned několik; jednak změnil jejich charitativní způsob života v přísnou klauzuru, omezil i spojení s menšími bratry, a naopak nepřímou dovolil společné vlastnictví. Většina klášterů to přijala naprosto bezvýhradně vyjma „damiánek“, které si díky Kláře ponechaly z věrnosti k světcově odkazu některé ideje.⁹¹

To vedlo Kláru k tomu, aby jako první žena sepsala vlastní řeholi. Tato její pravidla pro řeholní život pak 9. srpna 1253 schválil papež Inocenc IV.⁹² Jejich základ tvořily tři evangelní sliby: poslušnost (*in obedientia*), chudoba (*sine propria*) a cudnost (*in castitate*).⁹³

⁹⁰ BARTOLI, M.: *Svatá Klára*. Vyšehrad 2004, s. 37.

⁹¹ SOUKUPOVÁ H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 27–28.

⁹² LE GOFF, Jacques: *Svatý František z Assisi a svatá Klára*. In: LE GOFF, Jacques: *Muži a ženy středověku*. Vyšehrad 2012, s. 224.

⁹³ SCHLOTHEUBER, Eva: *Klara von Assisi und Agnes von Prag. Die Besitzlosigkeit als besondere Herausforderung für Frauengemeinschaften*. In: ŠMIED, Miroslav–ZÁRUBA, František (edd.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby*. Praha 2013, s. 73.

Klára byla kanonizována již v roce 1255, pouhé dva roky po své smrti.⁹⁴

4.3 Alžběta Durynská

Narodila se roku 1207 jako maďarská princezna (Ondřeji II. a Gertrudě z Andechsu). Ve čtyřech letech byla zasnoubena synu durynského lantkraběte Ludvíkovi.⁹⁵ Vychovala ji její budoucí tchýně Sofie na hradě Wartburgu.⁹⁶

Když jí bylo čtrnáct, provdala se za svého snoubence a manželství trvalo šest let. K jejímu vnitřnímu obrácení došlo díky františkánskému misionáři bratru Rodegerovi. Jejím duchovním rádcem se nicméně stal Konrád z Marburgu. Odmítala znaky svého vysokého postavení a během náboženských procesí se mísila mezi chudé a i před svým služebnictvem se ukazovala v šatech žebravé řeholnice. Vyvolávala pohoršení, když během hostin odmítala jíst jídlo z „nespravedlivého“ zdroje. Neschvalovala neslušné tance a honosné módní oděvy. V době hladu rozdala hraběcí zásoby a přeměnila svůj hrad Wartburg na špitál.⁹⁷

Po smrti svého manžela žila ve františkánské chudobě. Oporou jí byl papež Řehoř II., který jí ještě jako kardinál věnoval plášť Františka z Assisi. Ze svého vdovského jmění založila v Marburku špitál a sloužila tam jako ošetřovatelka.⁹⁸

Zemřela ve věku 24 let roku 1231 v Marburgu a 27. května 1235 byla papežem Řehořem IX. prohlášena za svatou.⁹⁹

⁹⁴ LE GOFF, J.: *Svatý František z Assisi a svatá Klára*, s. 224.

⁹⁵ SCHMIDTBERGER, Helga Susanne: *Die Verehrung der heiligen Elisabeth in Böhmen und Mähren bis zum Ende des Mittelalters* (dále jen *Die Verehrung der heiligen Elisabeth*). Marburg 1992, s. 11.

⁹⁶ MASÁŘIKOVÁ, Martina: *Svatá Anežka Česká a její odkaz* (dále jen *Anežka a její odkaz*). Praha 2006. (nepublikovaná bakalářská práce), s. 20.

⁹⁷ KLANICZAY, Gábor: *Svatá Alžběta Uherská* (dále jen *Svatá Alžběta Uherská*). In: LE GOFF, Jacques: *Muži a ženy středověku*. Vyšehrad 2012, s. 234.

⁹⁸ MASÁŘIKOVÁ, M.: *Anežka a její odkaz*, s. 20.

⁹⁹ SCHMIDTBERGER, H. S.: *Die Verehrung der heiligen Elisabeth*, s. 11.

Svým životem byla příkladem pro mnohé další ženy (Markétu Uherskou, Kunhutu Krakovskou, Alžbětu Arpádovnu, Isabelu Francouzskou, Anežku Českou, Hedviku Slezskou, ...).¹⁰⁰

4.4 Anežka Česká

Anežka Česká se narodila patrně v roce 1211 Praze jako nejmladší dcera Přemysla Otakara I. a jeho druhé ženy Konstancie Uherské. Byla také sestřenicí svaté Alžběty Durynské, dcery Ondřeje II., který si vzal sestru Hedviky Slezské Gertrudu.¹⁰¹

Když jí byly tři roky, byla společně se svou sestrou Annou poslána do Polska do piastovského kláštera v Třebnici, kde Anežka strávila tři roky (1214–1217). Vychovatelkou jí zde měla být Hedvičina dcera Gertruda. Obě přemyslovské princezny (Anežka i Anna) měly být zasnoubeny s Hedvičinými syny. Její sestra Anna si vzala nejstaršího syna Jindřicha. V otázce, koho si měla Anežka vzít, se však literatura rozchází. Helena Soukupová předpokládá, že to měl být nejmladší syn Konrád. Poté, co ze svatby (ať už s kterýmkoliv z Hedvičiných synů) sešlo, byla v roce 1217 předána do kláštera v Doksanech. Poté se několikrát stěhovala na dvory svých potenciálních manželů. Podle legendy se nakonec rozhodla odmítnout ruku samotného císaře a založila v Praze františkánský klášter. K založení kláštera a špitálu došlo pravděpodobně v roce 1231. První sestry se v něm usadily již roku 1233.¹⁰² Ona sama do kláštera vstoupila až 11. června 1234.¹⁰³

¹⁰⁰ KLANICZAY, Gábor: *Svatá Alžběta Uherská*, s. 237.

¹⁰¹ POLC J.: *Svěťice*, s. 9–14.

¹⁰² SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 45–74.

¹⁰³ POLC, J.: *Svěťice*, s. 44.

Anežka také založila řád Křížovníků s červenou hvězdou (jediný původně český řád), který vznikl právě na Anežčinu žádost z přetvořeného špitálního bratrstva prostřednictvím buly *Omnipotens Deus* papeže Řehoře IX. 14. dubna 1237.¹⁰⁴

Zemřela 2. března 1282. Oficiálně blahorečena byla 3. prosince 1874, papežem Piem IX. a svatořečena Janem Pavlem II. v roce 1989.¹⁰⁵

4. 5 Zdislava z Lemberka a její rodina

4. 5. 1 Zdislava

Zdislava z Lemberka se narodila okolo roku 1220 Přibyslavovi a Sibyle z Křižanova. Měla čtyři sourozence: Eufemii, jež si vzala Bočka z Obřan a k níž se ještě podrobněji dostanu, Elišku, manželku Smila z Lichtenburka, Petra a Libuši, kteří však patrně brzy zemřeli, protože už nikde dále nefigurují.¹⁰⁶ Další podrobnosti o Zdislavě dětství ze soudobých pramenů nemáme. Legenda o jejím útěku do lesa, aby se věnovala modlitbám, pochází až ze 17. století a je prameny nepodložená.¹⁰⁷

Nejspíše koncem třicátých let třináctého století si vzala Havla z Lemberka.¹⁰⁸ Zdislava a Havel z Lemberka spolu měli čtyři děti: Havla (* asi 1241), Markétu (asi 1243), Jaroslava (asi 1245) a Zdislava, později zvaného ze Zvířetic (asi 1250).¹⁰⁹

Patrně společně se svým manželem Havlem z Lemberka se zasloužila o založení dominikánského kláštera v Jablonném v Podještědí. S dominikány se Zdislava seznámila v Brně, kde žila, protože její otec Přibyslav byl kastelánem na hradě Veveří.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 41.

¹⁰⁵ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 189–367.

¹⁰⁶ *Cronica domus Sarensis*, s. 23–25.

¹⁰⁷ NĚMEC, J.: *Zdislava z Lemberka*, s. 7–8.

¹⁰⁸ TEPLÝ, Jaroslav: *Vznik feudálního statku*, s. 36.

¹⁰⁹ NĚMEC, J.: *Zdislava z Lemberka*, s. 8–9.

Dominikánský klášter v Jablonném v Podještědí byl založen někdy krátce před rokem 1252, protože 2. listopadu toho roku P. Gerard z Pforzheimu zveřejnil listinu kardinála Huga ze Saint Cher, v níž uděluje odpustky všem, kdo přispějí na stavbu kláštera.¹¹⁰ V roce 1269 se zde konala řádová provinční kapitula, z čehož lze předpokládat, že základní stavba konventu již byla hotová.¹¹¹

Zdislava zemřela kolem roku 1252.¹¹²

4. 5. 2 Sibyla

Sibyla, matka svaté Zdislavy, přišla do Čech společně s budoucí manželkou Václava I. Kunhutou Štaufskou. Mladá šlechtična se v Čechách poprvé vdala za nějakého Bohuše, který bohužel brzy zemřel, a tak se provdala podruhé, tentokrát za otce svaté Zdislavy Přibyslava z Křižanova, se kterým měla pět dětí, z nich dvě se patrně nedožily dospělosti.¹¹³

Podle dobových záznamů oba dva společně založili cisterciácký klášter ve Žďáře nad Sázavou. Žďárská kronika píše, že pozemky koupili od Jana z Polné, který chtěl založit cisterciácký klášter právě na tomto místě.¹¹⁴

Když v roce 1251 Přibyslav zemřel, rozhodla se paní Sibyla provdat ještě jednou, tentokrát za otce svého zetě, Jindřicha ze Žitavy, který však rovněž brzy zemřel.¹¹⁵

„Po smrti třetího manžela Sibyla sice ještě občas bydlila na Křižanově, ale stále více stahovala se ke Žďárskému klášteru, u něhož si postavila dům, jež obývala s rovněž ovdovělou dcerou Eufemií. Při kláštera zřídila špitál, v němž obětavě pečovala o

¹¹⁰ *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* (dále jen *CDB*) IV. I, č. 251, s. 428–429.

¹¹¹ FOLTÝN, Dušan a kol. (edd.): *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 2002, s. 262–267.

¹¹² Viz. problematika datace (*Kapitola Prameny k Zdislavě z Lemberka a její rodině*).

¹¹³ *Cronica domus Sarensis*, s. 23–25.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 25–35.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 35.

nemocné. Zemřela v novoročním dnu roku 1262, svůj majetek odkázala klášteru. Pohřbena byla v konventním kostele P. Marie a sv. Mikuláše, nejspíše v blízkosti ostatních z rodu erbu zkřížených ostrví.“¹¹⁶

4. 5. 3 Eufemie

„Eufemie, prostřední ze tří dospělého věku doživších dcer Přibyslavových, byla provdána za Bočka z rodu erbu tří pruhů, purkrabího hradu Znojmo.“¹¹⁷ S panem Bočkem povila tři děti.

Těsně před smrtí její otec Přibyslav z Křižanova svěřil zakladatelské dílo jejímu manželovi Bočkovi z Obřan, kastelánovi ve Znojmě. Boček zemřel v roce 1255, pouhé tři roky po založení Žďárského kláštera.¹¹⁸

Poté co ona i její matka ovdověly, žily v blízkosti žďárského kláštera, kde si nechaly postavit dům, z něhož později udělaly špitál a postavily si jiné obydlí.¹¹⁹

V roce 1268 jí umírá její nejstarší syn Smil. Dále měla ještě ze sňatku s Bočkem Gerharda, který si vzal Jitku z Valtic, a Anežku, jež si nejprve vzala jakéhosi Hruta a poté Vítka ze Švábenic.¹²⁰

Smrt Eufemiinu mnich Jindřich klade do prvních opatských let Jana Kaifáše, což jsou roky 1276–1281. Eufemie podle toho zemřela v rozmezí čtyřletí 1277–1281.¹²¹

¹¹⁶ TEPLÝ, J.: *Vznik feudálního statku*, s. 36.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 37.

¹¹⁸ *Cronica domus Sarensis*, s. 35–47.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 47.

¹²⁰ Tamtéž, s. 53–63.

¹²¹ Tamtéž, s. 69.

4. 5. 4 Alžběta z Lichtenburka

Alžběta byla nejmladší dcera Sibyly a Přibyslava z Křižanova a manželka Smila z Lichtenburka, za něhož se provdala někdy před rokem 1259. Datace je na základě známé pramenné základny značně problematická. S jistotou můžeme říct, že Alžběta na listině¹²² z roku 1252 vystupuje ještě jako svobodná a v roce 1259 Jindřich Řezbář už uvádí, že Smil má po nějakou neurčenou dobu sídlo v Brodě a založil kapli Panny Marie.¹²³ Další indicií pro zpřesnění data jejich svatby je jejich společný nejstarší syn Smil. Ten se tedy mohl narodit nejdříve v roce 1253 a patrně ne o mnoho později, protože v roce 1262 vystupuje jako svědek na listině¹²⁴ vzniklé patrně na rodinném setkání podporovatelů Žďárského kláštera.¹²⁵

Podle zpráv kronikáře Jindřicha Řezbáře Alžběta zemřela roku 1296.¹²⁶

Význam pro klášter ve Žďáru nad Sázavou

Ačkoliv z životních dat této ženy víme většinu spíše přibližně, její význam pro žďárský klášter je neopominutelný. První listina, která to dokazuje, je výše zmíněná listina z roku 1262 (viz poznámka 119), kdy konvent dostal vesnici Bobrůvka. Tato donace je zajímavá tím, že už byla mimo vlastní dominium Smila z Lichtenburka a byla původním majetkem právě Alžběty. V listině je výslovně řečeno „*de consensu et voluntate uxoris nostre Elizabet*“¹²⁷, z čehož vyplývá, že iniciátorem byla právě Alžběta. V téže listině je i označována jako *fundatrix*.¹²⁸ Další listina, v níž je Alžběta explicitně

¹²² CDB IV. I, č. 259, s. 440.

¹²³ *Cronica domus Sarensis*, s 57.

¹²⁴ CDB V. I., č. 320, s. 478–479.

¹²⁵ SOMER, Tomáš: *Smil z Lichtenburka*. České Budějovice 2012, s. 190–191.

¹²⁶ *Cronica domus Sarensis*, s 79.

¹²⁷ CDB V. I., č. 320, s. 479.

¹²⁸ SOMER, T.: *Smil z Lichtenburka*, s. 191.

zmiňována, je listina¹²⁹ z roku 1264, kdy lichnický purkrabí Bohuslav se svou ženou věnovali žďárskému klášteru vesnici Slavkovice. Poslední donace žďárskému klášteru, která pochází z původního vlastnictví Alžběty, je donace ze 14. února 1269¹³⁰, kdy klášter dostal vesnice Jiříkovice a Radňovice.¹³¹

Přesto všechno o ní *Žďárská kronika* příliš nehovoří, což je poněkud překvapivé, když vezmeme v potaz, kolik toho klášter darovala.

Z výše uvedených listin vyplývá, že Alžběta z Lichtenburka měla na donace žďárského kláštera značný vliv. Její úloha nebyla pasivní pouze v souvislosti s aktivitami jejího manžela Smila, ale mnohé sama iniciovala. Vystává tedy otázka, jak je možné, že si u Jindřicha Řezbáře nezasloužila obsírnější zmínku než jen ty velmi strohé, kterých se jí dostalo. Jedna z možných variant je její druhý sňatek s Hrabišem ze Švábenic¹³² (v jistém smyslu se jedná o stejný vzorec jako u Zdislavy z Lemberka), který ji vzdálil od reálného soužití s konventem. Sibly i Eufemie žily v úzkém sepětí se žďárským klášterem, zatímco Alžběta je jen občas přijela navštívit. Stejně tak to dělaly rozličné jiné paní, aby zahlédly Eufemii, „v níž velká milost byla“.¹³³ Toto zjištění mě vede k myšlence, že *Žďárská kronika* v sobě skrývá víc vrstev a cílů, než se na první pohled zdálo. Jednak obsahuje dějiny samotného konventu, dále nezapomíná na své fundátory (jak správně klášterní kronika má), ale obsahuje i třetí vrstvu, která svým charakterem přejímá některé *legendistické topoi* a vede k úvaze, zda tato část neměla být teoreticky použitelnou při případném procesu svatořečení Sibly a Eufemie, protože pokud by se jednalo o pouhou

¹²⁹ CDB V. I., č. 427, s. 634–635.

¹³⁰ CDB V. II., č. 578, s. 159–160.

¹³¹ SOMER, T.: *Smil z Lichtenburka*, s. 195.

¹³² Podrobněji k pánům ze Švábenic: PAPAJÍK, David: *Švábenicové. Velcí kolonizátoři a jejich následovníci*. Praha 2009.

¹³³ „*prefatam dominam, nam gracia magna in illa*“ (*Cronica domus Sarensis*, s 62.)

oslavu fundátorů, nevynechal by Řezbář v této souvislosti ani Alžbětu, která klášteru mnohé darovala.

5 Analýza pramenů

Následující část práce bude rozdělena do dvou hlavních podkapitol (analýza legend a analýza kronik). Důvodem rozdělení analýzy je již výše zmíněný fakt, že se jedná o dva rozdílné literární žánry a práce s nimi je tedy rovněž rozdílná. Jejich společná analýza by vedla k tomu, že závěry by byly zmatené.

Text se nebude věnovat pouze komparační analýze textů v bodech příznačných pro dané svěťce a jejich vzájemným podobnostem, ale zaměří se i na sebe prezentaci autorů těchto textů, protože ti jsou s nimi neodlučně spjati, a na jiné podstatné náležitosti, jež s texty souvisejí.

Ve výběru hlavních ctností lze vycházet z textů samotné Kláry z Assisi, která je přímo zmiňuje: chudoba, pokora, prostota, láska k bližním a následování utrpení Krista.¹³⁴ Tyto ctnosti jsou spolu úzce provázané, a nelze je tedy od sebe dost dobře oddělit. Je potřeba s nimi pracovat komplexně v jejich vnitřní provázanosti.

5.1 Autoři pramenů a jejich sebe prezentace – obecný rámec

Středověcí autoři, ať už se jedná o tvůrce legend či dvorské poezie, nemají ve zvyku o sobě příliš psát. Tento trend se drží od 90. let 11. století, kdy se poezie ocitá převážně v rukou kléru, a přetrvává až do zkoumaného období. V této poezii se na začátku či na konci díla objevují modlitby, které připomínají kázání a zároveň odkazují na bibli. Důležitá je jejich pozice i jejich vzájemné propojení v případě, že se vyskytují na začátku i na konci. Tato modlitba vyjadřovala hned několik věcí: 1. uctívou chválu,

¹³⁴ MOONEY, Catherine M.: *Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters* (dále jen *Clare and Her Interpreters*). In: MOONEY, Catherine M.(ed.): *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia 1999, s. 63.

kteřou je potřeba prokázat Bohu, 2. kající vyznání a 3. žádost o modlitbu čtenářů za autora.¹³⁵

5. 1. 1 Formule pokory

Vyznání básnické neschopnosti (považovat sebe sama za malého a nehodného pro tak velký úkol) se vyskytuje jako součást výše zmíněných modliteb a setkáváme se s ním napříč všemi středověkými literárními žánry (u poezie jak duchovní, tak dvorské, v legendách, kronikách etc.). Za důvod této neschopnosti autoři považovali hřích. Toto vyznání vychází z liturgické úcty před všemohoucností Stvořitele a Božím majestátem. Autor nestojí před světem, kterému dílo předkládá, ale především před Bohem (tvůrce díla není podřízen ani publiku, ani zadavateli). Pokora, jež je s tímto vyznáním spjata, vychází již ze svatého Pavla, který byl brán jako vzor nejvyšší pokory a lidová zbožnost ho považovala za utěšitele v soužení. Tato „formule pokory“ nebyla závislá na vzdělání a byla všeobecně rozšířená i mezi méně vzdělanými autory, kteří nebyli příslušníky kléru.¹³⁶

Legendisté se ze svého pohledu patrně skutečně cítili jako malí a nevhodní. Ve svých očích byli hříšníci, kteří dostali velký úkol: napsat o výjimečných osobnostech, v našem případě o ženách, které měly být příkladem a inspirací pro celé křesťanstvo (například svatořečení Alžběty Durynské bylo programově zaměřeno proti valdénské a katarské herezi, která v oblasti bujela).¹³⁷ Tyto ženy byly obrodným prvkem v době mravního úpadku tehdejší společnosti a legendy o nich byly základním materiálem pro kněžská kázání. Přesto však nesmíme zapomínat, že se jedná o zažitou formuli pokory či

¹³⁵ Podrobněji: SCHWIETERING, Julius: *The Origins of the Medieval Humility Formula*. In: www.jstor.org/stable/459783 [cit. 22. 5. 2018].

¹³⁶ SCHWIETERING, Julius: *The Origins of the Medieval Humility Formula*. In: www.jstor.org/stable/459783 [cit. 22. 5. 2018].

¹³⁷ KUBÍN, Petr: *Sedm Přemyslovských kultů*. Praha 2011, s. 63.

dle literárněvědní terminologie *topoi*, který se vyskytuje napříč všemi literárními žánry doby.

5.2 Urozený původ – obecný rámec

To, odkud člověk pochází, je ve středověku velmi důležité, protože to mělo vliv na to, čím člověk bude (vertikální mobilita se uplatňuje až od italské renesance). Do značné míry to platí i v případě svatosti (minimálně mimo jihoevropské prostředí).

André Vauchez ve svém příspěvku o svatosti v knize *Středověký člověk a jeho svět* upozorňuje na fakt, že svatost na sever od Alp je úzce spojena s urozeností. Drtivá většina uznaných svatých v této době a v této geografické oblasti je dobrého rodu, na rozdíl od středomořské oblasti, Francie či Anglie.¹³⁸ Tento fakt prokázaly již výzkumy z 80. let minulého století, které shrnula Carolina Walker Bynum, jež toto zjištění konkretizovala přesnými čísly, z nichž vyplynulo, že třetina ze všech uznaných pozdně středověkých svatých žen pocházela z Itálie nebo jižní Evropy a obvykle ze střední vrstvy městského obyvatelstva.¹³⁹ Nicméně Klaniczay ve své knize uvádí, že měšťanské prostředí i panovnické dvory mají v rámci žebrových řádů stejné projevy svatosti. Také funguje trend inspirace italskou svatostí v prostředí střední Evropy.¹⁴⁰

Proč tomu tak bylo, se můžeme jen domnívat. To, že byli ve Středomoří častější „živoucí svatí“, mohlo být dáno geografickou blízkostí papeže a kurie, kteří se tak mohli snadněji doslechnout o ctnostech lidu i z neurozených vrstev, a zároveň i jinou povahou této oblasti, která vždy inklinovala k republikánskému zřízení. Ve Francii a Anglii to byli převážně světci-biskupové, v případě žen abatyše klášterů, tedy lidé, kteří byli pro církev důležití z titulu svých úradů.

¹³⁸ VAUCHEZ, André: *Světce*, s. 274–275.

¹³⁹ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina*, s. 37.

¹⁴⁰ KLANICZAY, G: *Holy rules*, s. 294.

5. 2. 1 *Dynastická versus šlechtická svatost*

Na tomto místě je nutné ještě poukázat na některé aspekty spjaté se svatostí těchto dvou vyšších společenských skupin, které spolu sice úzce spolupracují a mají hodně společných vzorců, ale zároveň na poli svatosti nemají rovnocennou startovací pozici.

Jedna z otázek pokládaných v úvodu práce zní, zda má svatost sestupnou tendenci od panovnických dynastií k vyšší šlechtě. Domnívám se, že nikoliv, protože se inspirace do určité míry kříží (Klára ovlivňuje Anežku Českou¹⁴¹, ta zase patrně měla vliv na Zdislavu z Lemberka¹⁴²). Fundace jako rodová nekropole sice vzniká u panovnických rodů (svatojiřský klášter, Na Františku, Třebnice, budínský klášter, klášter na Tumském Ostrově v Krakově a jiné) a šlechta tuto aktivitu přejímá, ale co se týče příslušnosti k „radikálním řádům“, ty nejprve ovlivňují spíš italské střední vrstvy (italskou městskou třídu) než panovníky, i když i tam se postupně prosazují. Nicméně mezi jednotlivými příslušnicemi daných řádů již pak nejsou v praktikách velké rozdíly (viz níže).

Hlavní rozdíl mezi panovnickou a šlechtickou svatostí je především v otázce uznání svatosti, která je v této době nerozlučně spojena s politikou. Jak už bylo zmíněno výše, na sever od Alp měli vyšší šanci na uznanou svatost příslušníci panovnických rodů než nižší složky společnosti. Upozornil na to už Petr Kubín ve své knize věnované přemyslovským kultům, když zdůraznil fakt, že všechny středověké kanonizace byly dílem církevně – politických cílů.¹⁴³

Obecně se počet kanonizovaných osob ve středověku z důvodu náročnosti a nákladnosti snižoval. V době „avignonského zajetí papežů“ bylo vedeno pouze dvanáct

¹⁴¹ Samozřejmě značný vliv měla i výchova v klášteře, Anežčina sestřenice Alžběta Durynská a tchýně její sestry Anny Hedvika a její dcera Gertruda. Nicméně největší vliv měla bezesporu Klára.

¹⁴² I když i zde se lze ptát, jaký vliv na ni měla její vlastní matka přicházející ze Sicílie. Zároveň náboženská aktivita její rodiny je obecně známá.

¹⁴³ KUBÍN, Petr: *Sedm Přemyslovských kultů*. Praha 2011, s. 55–64.

případů a z toho jen osm osob bylo nakonec kanonizováno. Z nich byli pouze dva řeholníci (Ludvík z Anjou a Tomáš Akvinský). I v těchto případech hrála roli politika. Ludvík z Anjou byl synem neapolského krále Karla II. (1285–1309) a bratrem Roberta I. (1309–1343). Papež Jan XXII., který kanonizaci dovedl do cíle, vděčil za svou volbu papežem právě neapolskému králi Robertovi. Tomášovo dílo zase bylo důležité v boji s herezemi. Zároveň jedinou středověkou kanonizovanou řeholnicí byla Klára z Assisi (1255), a to dost možná pro své blízké styky s tehdejší papežem. Další kanonizovanou řeholnicí byla až Františka Římská v roce 1440.¹⁴⁴

Co se týče kanonizací, byly politicky úspěšnější a důležitější jiné oblasti, jako Francie nebo už zmíněná Neapol, než země středoevropské. S politikou patrně souvisí i vleklý kanonizační proces Anežky České.¹⁴⁵ Obecně na tom byly ohledně uznané svatosti lépe příslušnice panovnických rodů než příslušnice jiných vrstev, a to včetně vyšší šlechty (Zdislava z Lemberka se dočkala blahorečení až v roce 1907).

To, že na uznanou svatost měly větší šanci osobnosti politicky důležité, jsem již nastínila výše. Většina dnes známých středověkých svatých žen z nepanovnického prostředí byla kanonizována až mnohem později než bezprostředně po své smrti (často v období baroka nebo až ve 20. století). Ze všech sledovaných žen, které došly formální svatosti již ve středověku, jen jediná Klára nepocházela z panovnického prostředí.

Závěrem této části lze říct, že dosáhnout ve vrcholném středověku uznané svatosti na sever od Alp bylo v zásadě možné pouze u příslušníků panovnických dynastií. Samozřejmě existují i místní kultury (kam lze zařadit i uctívání Zdislavy z Lemberka či snad teoretickou ambici na svatořečení jejich příbuzných), ale žádný z nich nedošel

¹⁴⁴ KUBÍN, Týž: *Anežka a Eliška Přemyslovna. Pokus o svatořečení v královské rodině*. In: BŘEZINA, Luděk–KONVIČNÁ, Jana–ZDICHYNEC, Jan (edd.): *Ve znamení zemí Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové*. Praha 2006, s. 195–196.

¹⁴⁵ Podrobněji: Tamtéž, s. 192–196.

formálního naplnění. To neubírá na jejich významu v případě pozdějšího procesu, ale dokazuje, že svatost byla papežskou politickou komoditou.

5.3 Osoba zpovědníka či duchovního vůdce – obecný rámec

Nelze přehlížet, že tyto ženy byly během svého života pokládány minimálně za výstřední¹⁴⁶ a v mnoha ohledech za hranici únosnosti, a ten, kdo na ně mohl a měl mít v tomto ohledu vliv, byl jejich zpovědník. Jednalo se o dost specifický vztah. Abélard říká: „*He should be like a steward in a king's palace who does not oppress the queen by his own powers but treats her wisely, so that he obeys her at once in necessary matters but pays no heed to what might be harmful, and performs all his services outside the bedchamber without ever penetrating its privacy unbidden. In this way, then, we want the servant of Christ to provide for the brides of Christ, to take charge of them faithfully for Christ [...] carefully keep their bodies from carnal contamination [...] and guarantee their bodily purity as far as... he can.*“¹⁴⁷ Jejich úkolem bylo zaznamenávat neobvyklé události v životě jejich svěřenkyň, většina z nich tyto ženy napomínala, aby se mírnily ve svých náboženských praktikách, případně píší první legendu a dbají o to, aby její kult prosperoval. Z výše uvedených funkcí také vyplývá, že se stávají jakýmsi garanty duševního a duchovního zdraví svých svěřenkyň. U mužů se s postavou zpovědníka zpravidla nesetkáváme. Zpovědníci a jejich řády díky svému vlivu na tyto ženy získávají vliv u dvora a částečně si i uzurpují moc manžela, čímž dávají podnět k nehezkým pomluvám o zpovědnících a jejich svěřenkyních.¹⁴⁸

Na tomto místě je nutné si ještě uvědomit několik věcí, které s tím souvisejí (dobové kontexty):

¹⁴⁶ Obecně k reakcím viz: DINZELBACHER, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*, s. 81–84.

¹⁴⁷ KLANICZAY, G.: *Holy rules*, s. 280–281.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 282–292.

1. Vzdělanost je v zásadě výsadou mužů (všechny sledované prameny napsali muži).¹⁴⁹

2. Žena je obecně chápána jako tvor podřízený muži.

3. Katolická církev má ve světě všeobecně poměrně silnou pozici (má dohled nad morálkou).

4. Některé praktiky těchto žen byly za hranicemi běžného chápání okolního světa a bylo nutné je napomínat (podrobněji v jednotlivých kapitolách).

5. 3. 1 *Kořeny ženské podřízenosti a mužského vedení*

Již církevní otcové 4. a 5. století (Ambrož, Jeroným, Jan Zlatoústý, Augustin) chápou ženu jako podřízeného tvora, protože byla stvořena z Adamova žebra. Muž je chápán jako horní část těla symbolizující rozum a ducha, zatímco žena jako dolní část symbolizující tělo a tělesnost. Od tohoto výkladu se odklání Tomáš Akvinský (1224–1274) názorem, že duch a tělo bylo stvořeno současně, stejně tak muž i žena, a proto Boží Duch sídlí jak v muži, tak v ženě. Muž je považován za bystřejšího a tím pádem za toho, kdo uchovává rod. Přesto však Tomáš Akvinský zachovává určitou rovnost mezi mužem a ženou, když říká, že kdyby Bůh chtěl, aby žena byla nižší tvor než muž, nestvořil by ji z Adamova žebra, ale z paty, aby po ní mohl šlapat. Jak už jsem zmínila výše, středověká žena se pohybuje na škále mezi Evou a Marií (hříšnicí a vykupitelkou).¹⁵⁰

Úlohu duchovního vůdce tedy v drtivé většině případů zastává muž, kde je to dáno nejen obecně přijímanou mužskou autoritou nad ženou, ale i jejich vzděláním a církevním

¹⁴⁹ Všimá si toho i Georges Dudy, ale Jaques Le Goff ve své knize *Tělo ve středověké kultuře* necituje přesný zdroj, pouze uvádí: „*Středověk je radikálně mužský, neboť všechny výroky, jež se ke mně dostanou a z nichž čerpám informace, pocházejí od mužů, přesvědčených o svrchovanosti mužského pohlaví.*“ Nicméně to není zcela přesné. Známe i středověké ženské autorky (podrobněji k tomuto tématu: BEDNAŘÍKOVÁ, Eliška: *Literární autorky evropského středověku*. Praha 2007. (nepublikovaná diplomová práce).).

¹⁵⁰ LE GOFF, Jacques: *Tělo ve středověké kultuře* (dále jen *Tělo*). Praha 2003, s. 43–44.

vlivem na morálku (kněz jakožto prostředník Krista má za úkol napomínat své věřící). Totéž platí i pro biskupa (ten například napomíná Hedviku, když ona svého zpovědníka neposlouchá). Jedinou výjimkou je vztah mezi Anežkou Českou a Klárou z Assisi, který je patrně dán tím, že Klára v zásadě zakládá nový řád a sepisuje vlastní řeholi (stejnou, podle níž žily i sestry svaté Kláry na Františku), a tím pádem se stává i nejvyšší autoritou pro vedení jejich života.

5.4 Služebné

S tímto fenoménem se setkáváme v případě některých legend a kroniky Žďárské. Významnou úlohu zastávají u panovnických dvorů a dvorů šlechticů a následují své paní i v době jejich vdovství. Nacházíme je v legendách o Alžbětě a Hedvice a ve *Žďárské kronice* v souvislosti se Sibylou a Eufemií. Jejich úkoly byly rozličné po stránce běžných činností i asketických praktik (příloha 2). Často je známe jmény, protože svědčí v průběhu procesů.¹⁵¹

5.5 Askeze a ctnosti

Tato kapitola bude věnována úvodu k samotné askezi a ctnostem s ní spojeným, protože jsou společným základem pro obě následující analýzy.

5.5.1 Askeze

Než postoupíme k samotné komparační analýze, zbývá nám ještě jeden pojem, který se týká základního rámce práce, a tím je askeze. Askeze je takový způsob života, který má určitými prostředky (umrtvováním těla, modlitbou) dosáhnout očištění těla a trvalé spojení s Bohem.

¹⁵¹ Například Hedvičina nejbližší služebná byla Demunda, Sibyle a Eufemii slouží Leukardis.

Základ pokládají církevní otcové a myšlenku rozvíjí svatý Benedikt ve své řeholi.¹⁵² Nicméně pro tuto práci jsem se rozhodla vycházet z díla Ióanna Klimaka *Nebeský žebřík*¹⁵³, která je jedním z nejdůležitějších děl asketiky nejen pro východní křesťanství, ale i pro Západ, a ačkoliv se jedná o text pocházející ze sedmého století, svůj vliv si uchovalo i v následujících staletích.

Ióannés Klimakos považuje asketickou cestu za cestu nenápadné svatosti. Cílem nebeského žebříku je naprostá blízkost Bohu a absolutní ponoření do lásky. U Klimaka jde o cestu vedoucí k vnitřnímu osvobození mnicha. Toto osvobození však neplyne z potlačování svobody mnichovy mysli či z pouhého umrtvování těla¹⁵⁴, nýbrž z modlitby. Skrze ni lze dosáhnout očistění těla od vášní, tužeb a světských starostí, jež vedou k roztržitosti ducha.¹⁵⁵ Vždyť už pouštní otcové apelují, že duch nemá setrvávat v nehybnosti, ale má být neustále zaměstnán modlitbou. Toto dílo bude základním rámcem i pro jednotlivé ctnosti níže.

5. 5. 2 Tichost a pokora – obecný rámeček

První ctnost, respektive dvě ctnosti, kterým se bude tato kapitola věnovat, je *tichost* a *pokora*. Nejpopulárnější osobou, která nám může přiblížit tehdejší chápání pokory, je Tomáš Akvinský ve své *Summě teologické*.¹⁵⁶ Nicméně velký vliv na asketický život měl i již výše zmíněný Ióannés Klimakos ze sedmého století.

¹⁵² LE GOFF, J.: *Tělo*, s. 33.

¹⁵³ ŘOUTIL, Michal (ed.): *Nebeský žebřík* (dále jen *Žebřík*). Červený Kostelec 2015.

¹⁵⁴ Klimakos varuje před tím vydávat se do extrémů. Tímto nabádáním i nabádáním mnoha dalších osobností se naše sledované ženy neřídí. Přesto však je toto dílo platné pro výchozí body asketiky a dále rozebíraných ctností.

¹⁵⁵ ŘOUTIL, M.: *Úvodem. K literárním kvalitám Nebeského žebříku*. In: ŘOUTIL, M. (ed.): *Žebřík*, s. 42–45.

¹⁵⁶ Konkrétně o pokoře otázka 161: AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa teologická II. díl 2*. In: <http://areopag.sk/thomas/SummaTheologica-II-II.html> [cit. 04. 07. 2018].

Pokora je v bibli zmíněna nesčetněkrát. Vždyť Kristus sám během Poslední večeře na sebe pokorně bere služebnou roli, když učedníkům myje nohy (Jan 13, 2–5) a s pokorou kráčí i na Golgotu. Také evangelista Matouš ve své jedenácté kapitole vkládá Ježíši do úst: „*Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce: a naleznete odpočínutí svým duším.*“¹⁵⁷ V tomto citátu se také ukazuje jistá neodlučitelnost pokory a tichosti. S pojmem tichosti hodně operuje již Ióannés Klimakos (u něj se ctnosti vlastně točí v kruhu a jedna vychází z druhé). „*Stejně jako východu slunce předchází ranní světlo, tak pokoře předchází tichost... Tichost je pomocnicí poslušnosti... Tichá duše je trůnem prostoty.*“¹⁵⁸ To je také důvod, proč jednotlivé ctnosti jsou od sebe neodlučitelné.

Přestože podle Klimaka pokora vychází z tichosti, i on považuje pokoru za vladařku ctností.¹⁵⁹

5. 5. 3 Chudoba a prostota – obecný rámec

Čím lépe tuto ctnost uvést než biblickým odkazem na Ježíšovu výzvu po chudobě k dosažení spasení: „*Ježíš mu odpověděl: ,Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.*“¹⁶⁰ Celý program chudoby, pak vystihuje Mt 6, 24–34.

Než se práce bude věnovat samotné analýze zobrazení chudoby ve sledovaných textech (viz kapitola *Analýza pramenů*), je nutné si uvědomit, že chudobu jako takovou lze charakterizovat několika způsoby. Této otázce se věnoval i Tomáš Akvinský ve své

¹⁵⁷ Mt 11, 29.

¹⁵⁸ *Žebřík*, s. 173–174.

¹⁵⁹ *Tamtéž*, s. 179.

¹⁶⁰ Mt 19, 21.

*Super Evangelium S. Matthaei*¹⁶¹: 1. chudoba ducha ve smyslu nedostatku mentálních schopností (ta se textů netýká), 2. chudoba uschopněná působením Ducha svatého (viz *Tichost a pokora* výše), 3. podle sv. Jeronýma zřikání se pozemských věcí (jídlo, oděv a podobně).

Nahlédneme-li znovu do *Nebeského žebříku*, zjistíme, že chudoba je chápána jako prostředek vymanění se od starostí o živobytí.¹⁶² Nesmíme také opominout vliv svatého Františka, který volá po opravdové chudobě.

Prostota je v témže díle vysvětlena jako stálost duše, jež vzdoruje zlu.¹⁶³ Cesta ke svatosti u Klimaka vede přes prostotu a pokoru: „*Hospodin sám je prostý a přirozený, takže chce, aby i duše, které k němu přistupují, byly prosté a neposkvrněné. Nelze totiž nalézt prostotu, která by zároveň nebyla pokorná.*“¹⁶⁴ Sepjetí prostoty s ostatními ctnostmi nejlépe vystihne tento citát: „*Dobrá a blahoslavená je prostota, kterou mají někteří od přirozenosti, ale není tak velká jako prostota, která se místo zlomyslnosti probudí v duši po velkém půstu a námaze. První je chráněna před vychytralostí a vášněmi, druhá je zdrojem nejvyšší pokory a tichosti.*“¹⁶⁵

Oblečení a obuv

První, co se nám spojí s královským či panským dvorem, je jeho okázalost a přepych. Středověk, který hojně pracuje s protiklady, neopominul ani tento případ, kdy je dostatek stavěn do kontrastu s chudobou, obzvlášť uvědomíme-li si tehdejší zhoršující se sociální situaci.

¹⁶¹ AKVINSKÝ, Tomáš: *Super Evangelium S. Matthaei*. In: <http://www.corpusthomicum.org/cma0500.html> [cit. 04. 07. 2018].

¹⁶² *Žebřík*, s. 154.

¹⁶³ Tamtéž, s. 174.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 176.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 176.

Odivání jako takové je neodlučně spjato s tělem a jeho zaholováním či nahotou. Ve středověku je pozice těla někde mezi opovržením a úctou. Nejlépe to vyjadřuje vztah k Adamovi a k Evě, kteří vyjadřují zároveň nevinnost i hřích. To ovšem neznamená, že zobrazení lidských těl nemohlo být někdy považováno za chlípnost. Významnou událostí souvisejícím s odíváním a nahotou bylo obnažení svatého Františka z Assisi, které ovšem symbolizuje jakési očištění od světa. Protipólem nahoty byla mnišská kutna. Oblečení vyjadřuje příslušnost k jisté společenské skupině a často je spojeno s rituálem (ať už je to oblečení královského roucha, pasování na rytíře či obláčka). Ženské odívání je opět spjato s protipóly Evy a Marie (Eva pokušitelka a hříšnice¹⁶⁶ vs. Marie vykupitelka).¹⁶⁷ Oblečení vyjadřovalo i stavovskou příslušnost (urozenost i zaměstnání). K tomuto rozlišování (vymezení) přispěl ve Francii jednak Ludvík IX., který omezuje přepychové oblečení měšťanů, a jednak samotné mnišské řády, které se mezi sebou začaly rozlišovat barvou své kutny (benediktini černou, cisterciáci a dominikáni bílou, františkáni barvou česky označované jako šerá). Zároveň tímto svým oděvem dávaly jasně najevo svou dobrovolnou chudobu, příslušnost k řádu a odpor k přepychu.¹⁶⁸

*Jídlo*¹⁶⁹

Jídlo je pro středověk velkým tématem. Je spojeno s mnoha věcmi (jeho přípravou, hladem, hostinou, půstem a tím i s umrtvováním těla). Všechny tyto symboly mají většinou zároveň více významů, než jaké jim dnes přisuzujeme my. Než se práce bude věnovat jednotlivým pojmům, je potřeba zmínit krátký úvod obecně k jídlu, jeho významu a symbolice.

¹⁶⁶ Prvotní hřích je chápán jako hřích sexuální.

¹⁶⁷ LE GOFF, J.: *Tělo*. s. 104–107.

¹⁶⁸ KYBALOVÁ, Ludmila: *Dějiny odívání. Středověk*. Praha 2001, s. 77–119.

¹⁶⁹ Pro podrobnější informace o významu jídla ve středověké kultuře doporučuji: BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst*. Praha 2007; LE GOFF, Jacques: *Tělo*, s. 34–48.

Raně křesťanští autoři vidí v masu a vínu bránu k pohlavní žádostivosti, tedy základní příčinu hříchů proti čistotě. Tyto suroviny vedou k nestřídmosti a obžerství.¹⁷⁰ Ve středověkém pojetí jídla se opět se setkáváme s myšlením postaveném na protikladech (žranice proti tělu v kleštích, hýření proti askezi, masopust proti velkému půstu). Masopust symbolizuje „necivilizovanost“, půst pokrokové křesťanství. Od 13. století obsahuje stravovací kalendář tři bezmasé dny v týdnu, dodržuje se samozřejmě půst adventní a předvelikonoční, čtvero suchých dní, půsty před velkými svátky a v předvečer pátku.¹⁷¹

Jak už bylo naznačeno výše, jídlo bylo ve středověku z pohledu náboženství mnohovýznamovým symbolem. Jídlo znamenalo v první řadě tělo, tělo utrpení. Toto chápání samozřejmě souvisí i s liturgickým přijímáním eucharistie. I trpící zpřelámané ukřižované tělo je v křesťanské doktríně jídlem. Přijímat eucharistii znamená jíst Boha, jíst jeho ukřižované tělo. V tomto významu už se eucharistie nechápe jako chléb, ale jako maso a krev.¹⁷² Tento obraz byl bližší ženám než mužům, a to z těchto důvodů: 1. příprava jídla, kterou muž obstaral, je ženskou starostí, 2. ženské tělo je to, jež dává život a potom se samo se stává jídlem.

V raně křesťanských chvalozpěvech je hlad synonymem pro bezbrannost (někdy spojený s ročními cykly). Ve spiritualitě jedenáctého a dvanáctého století začíná hlad symbolizovat neuhášenou touhu. Ruku v ruce s hladem u svatých ve vrcholném středověku chodí půst. Půst je dobrovolné odmítání jídla v zájmu duchovního růstu (přiblížení se Bohu) a je jedním ze způsobů umrtvování těla a získání moci nad tělem, které je spojeno s hříchem, a tedy i s pokáním (reakce na Ježíšovo varování v Matoušově

¹⁷⁰ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst*, s. 87.

¹⁷¹ LE GOFF, J.: *Tělo*, s. 34–48.

¹⁷² Tamtéž, s. 41–245.

evangelium¹⁷³). Půst a eucharistická zbožnost se stávají položkou na seznamu kritérií, přes něž se člověk mohl stát svatým. Přitom však zároveň je jen milníkem na cestě k hluboké kontemplaci. Půst, syčení hlavových i samotné hodování nebyly antonyma, ale synonyma, takže se znovu setkáváme s propletením mnoha významů a souvislostí, které se dají od sebe jen těžce oddělit.¹⁷⁴

Bynum ve své práci tvrdí, že pro středověkého člověka je důležité společné stolování, které je výrazem loajality, rozdávání jídla ze společné spíže je nejen odvrhnutím komfortu, ale zároveň i odmítnutím rodiny.¹⁷⁵ Tato symbolika se mi ovšem nezdá jako správná. Rozdávat lze přeci i z přebytku a nezřikat se automaticky i společného stolování, proto nevidím jako nutné v tom vidět nějaké symbolické odvrhnutí rodiny. Zároveň vezmeme-li v úvahu, že hodování a rozdávání jídla jsou chápány jako synonyma, dospějeme k závěru, že se Bynum mýlí, protože rozdávat jídlo znamená s nimi hodovat, a tedy stolovat se svou širší rodinou ve smyslu náboženské obce. Když je žena tou, kdo připravuje jídlo, je také tou, která má na starosti jeho spotřebovávání a správu. Tím se žena stává tou, pro niž je nejsnazší jídlo rozdávat.

Bynum ve své práci také poukazuje na fakt, že vzdát se jídla bylo pro ženy nejjednodušším prostředkem askeze. Dále uvádí předchozí výzkum Michaela Goolicha, podle něhož se od hagiografů doby očekávala alespoň letmá zmínka o střídmosti a eucharistické zbožnosti. Já bych však byla s takovou paušalizací ve smyslu nějakých vzorců, formulářů či *topoi* opatrná. Mnišský jídelníček lze vzhledem k tehdejším stravovacím zvykům označit za dietní.¹⁷⁶ Jistě jídlo bylo velké středověké téma a askeze v jídle se stává jedním z kritérií pro svatost, ale možná právě kvůli tomu lze předpokládat,

¹⁷³ Mt, 26, 41.

¹⁷⁴ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst*, s. 73–89.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 219–245.

¹⁷⁶ LE GOFF, J.: *Tělo*, s. 100–102.

že jejich přísné stravovací návyky byly v legendách pravdivé, obzvlášť vezmeme-li v úvahu řádovou formaci, která jim v jistém období života nedávala příliš na výběr.

Přesto po celý středověk trvá jistá nevraživost, averze a nedůvěra „normálních“ k těmto praktikám.¹⁷⁷

5. 4. 4 Milosrdenství, láska a modlitba

Apoštol Pavel ve svém 1. listu Korintským říká: „*A tak zůstává víra, naděje a láska – ale největší z té trojice je láska.*“¹⁷⁸ Ve stejném listě také konstatuje, že nemít lásku znamená nebýt ničím.

Ióánnés Klimakos ve svém *Nebeském žebříku* ještě dodává, že láska je Bůh. Opravdová láska se projevuje zavržením všech nevraživých myšlenek, protože neumí smýšlet zle. Dosáhnout opravdové lásky k Bohu se dle tohoto významného asketického díla dá pouze skrze lásku k bližnímu. Láska je cesta do věčnosti.¹⁷⁹ Právě v lásce je pramen milosrdenství. Opět se dostáváme do spirály (z lásky k bližnímu pramení milosrdenství a skrze lásku k bližnímu je možné se dostat k lásce Boží).

Ióánnés Klimakos dále říká, že blahoslavení jsou ti, kdo v uctivé modlitbě předstupují před Pána.¹⁸⁰ Modlitba je nerozlučnou součástí svatosti a v legendách je chápána jako rozhovor s milovanou osobou. To ostatně zdůrazňují i sledované prameny, které o Bohu hovoří jako o Miláčkovi našich světic. Ostatně pro řeholnice je Kristus chápán jako ženich či snoubenec. Také se v souvislosti s modlitbou často vyskytují slzy a pláč.¹⁸¹

¹⁷⁷ Podrobněji: BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst*, s. 90–92.

¹⁷⁸ 1 Kor 13, 13.

¹⁷⁹ *Žebřík*, s. 241–245.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 242.

¹⁸¹ O důležitosti a významu slz viz: LE GOFF, J.: *Tělo*, s. 54–58.

V klášterech se obecně usiluje o neustálou modlitbu, která vychází jednak z podobenství o prozíravých pannách (Mt 25, 1–13) a jednak se snaží vyvarovat se chyby spících apoštolů (Mt 26, 38).

Modlitba je jednou z věcí, bez které nemůže být člověk věřící, neboť bez opravdové vnitřní modlitby člověk vykonává jen prázdné rituály.

Špitály

Tento fenomén je obsažen i v *Ottově slovníku naučném* a je charakterizován takto: „*Hospitál (lat. hospitale, odtud špitál) je dům neb ústav, do něhož za plat nebo darmo pohostinu přijímají všeliké neduživce a ubožáky. Takových ústavů zřídila křesťanská láska k bližnímu nesčetné množství od časů císaře Konstantina Velikého, kdy se dostalo veřejné svobody vyznavačům víry Kristovy. Proto také bývaly skoro všechny takové ústavy ve správě církevní.*“¹⁸²

5. 4. 5 Imitatio Christi¹⁸³

Jde o praktiku, která má člověka skrze utrpení přiblížit utrpení Krista. Setkáváme se s ním u zbožných laiků od dvanáctého století a je to prvek rozvíjející se askeze.

O podstatě stigmat už bylo hovořeno v úvodu, takže zde jen zdůrazníme, že právě tento jev je jednou z možností, jak prožívat Kristovo utrpení. Avšak s těmi se v našich legendách nesetkáváme. Bičování, které také patří mezi tyto praktiky, se ve středověku nesetkává u kléru s úspěchem, nicméně naše princezny jej praktikují (viz níže).

¹⁸² EHRMANN, František: heslo *Hospitál* In: *Ottův slovník naučný*. 11 díl. Praha 1897, s 656.

¹⁸³ Ke světovému odrazu těchto praktik doporučuji: LE GOFF, J.: *Tělo*, s. 34–46.

5. 6 Analýza legend

Než se práce bude věnovat samotné analýze legend, je ještě potřeba zmínit jeden důležitý fakt. Prvním je, že na přelomu dvanáctého a třináctého století se mění charakter legend. Těm novým říkáme *legendae novae*, jsou napsané epicko-symbolickým jazykem a rozvíjejí se především u žebrových řádů. Tyto legendy měli být v mnohém inspirací pro věřící.¹⁸⁴ Právě s tímto typem legend se v této práci setkáváme. Vzhledem k této charakteristice je velmi obtížné rozlišovat, co je *hagiografický topoi*, a co je skutečné, přesto právě to je jedním z cílů této práce.

První komparační analýza se bude věnovat legendám jakožto hlavnímu literárnímu žánru primárně spojenému se svatostí, jenž je navíc na počet dochovaných pramenů o svatých nejčtenější. Z výše uvedených pramenů se tedy bude konkrétně jednat o *legendu o svaté Alžbětě Durynské*, *legendu o svaté Kláře*, *Milánskou legendu* a *legendu o Hedvice Slezské*. Časově se jedná o prameny vymezené lety 1255–1353 z prostředí dnešní Itálie, Čech, Německa a Polska. Všechny sledované ženy se navíc navzájem nějakým způsobem ovlivňovaly (buď korespondencí nebo příbuzností).

Ačkoliv se jedná v zásadě o různé ctnosti, nedají se od sebe dost dobře oddělit, protože jsou spolu vnitřně provázané. Budou tedy částečně procházet různými kapitolami.

5. 6. 1 Autoři legend a jejich sebezprezentace

Každé literární dílo je do určité míry poznamenané svým autorem. Následující část textu bude věnována právě autorům a tomu, co na sebe prozrazují. To, co o autorech víme, se dozvídáme převážně z prologu.

¹⁸⁴ HUNČAGA, Gabriel Peter: *Kanonizačný proces ako počiatok kultu zakladateľ'a rehole v stredoveku na príklade kanonizačných aktov sv. Dominika*. In: KOŽIAK, Rastislav–NEMEŠ, Jaroslav (edd.): *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I*. Bratislava 2006, s. 277–278.

Zcela jistě známe jménem pouze autora *legendy o Alžbětě Durynské*, který se o sobě výslovně zmiňuje takto: „*Adhortantibus itaque quibusdam honestis et devotis personis ego, Theodericus sacerdos, frater ordinis predicatorum minimus et indignus, nacione Thuringus, cum plus quam sexaginta etatis et quadraginta duo in ordine complevissem annos, presens opusculum scribere inchoavi.*“¹⁸⁵ U všech ostatních textů autorství pouze přisuzujeme; u svaté Kláry Tomášovi z Celana, který napsal i legendu o svatém Františkovi z Assisi, u Anežky České pak neznámému členovi konventu Menších bratří v Praze, kterému to přikázal jeho představený Mikuláš z Moravy¹⁸⁶. Autor *Kodexu lubiňského* o sobě nemluví vůbec; pouze zmiňuje, z jakého materiálu vychází. Nepůvodní autorství je zřejmě i důvodem, proč se na začátku nevyskytuje tradiční prosba o shovívavost a tedy i „formule pokory“.

Co se týče „formule pokory“ u ostatních autorů, ze sledovaných autorů legend se tradiční linky drží všichni vyjma již výše zmíněné *legendy o svaté Hedvice (Kodex lubiňski)*, která vychází ze staršího *Třebnického rukopisu*, z čehož patrně plyne i nezmiňování sebe jako autora na začátku vyprávění.

Konkrétně se „formule o pokoře“ ve zkoumaných legendách objevuje v těchto podobách: V případě legendy o Kláře z Assisi autor (Tomáš z Celana) píše v úvodním dopisu papeži, že „*Vaše Svatost mé maličkosti uložila, abych prohlédl akta svaté Kláry a popsal její život. Je to dílo, jehož bych se ve své literární nezpůsobilosti zalekl, kdyby mne Vaše Svatost na tento příkaz několikrát znovu neupozorňovala.*“¹⁸⁷ Ve stejném duchu se vyjadřuje i autor *Milánské legendy* (příloha 2). Co píše Dietrich von Apolda, jsem zmínila již dříve, ale pro textovou úplnost (viz příloha 3).

¹⁸⁵ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 22.

¹⁸⁶ Viz kapitola *Prameny k Anežce České*.

¹⁸⁷ *Františkánské prameny II.*, s. 295.

Závěrem lze tedy říct, že autoři setrvávají v tradičních autorských zvycích a drží se v mantinelech formule o pokoře.

5. 6. 2 Řádové formace

Další otázkou je problém vlivu řádových formací na autory těchto legend. Společné pro všechny je to, že všichni autoři byli řeholníky (františkáni, dominikán a cisterciáci). Přesto není mezi jednotlivými prameny, co se týče akcentace nějakého pojmu, velký rozdíl. Usilovat o svatost znamená snažit se dosáhnout všech ctností. Drobný rozdíl nacházíme snad jen v jejich pořadí, kdy je pro Kláru v jejích vlastních textech první chudoba a pak až pokora.¹⁸⁸ Lze tedy uvažovat nad tím, že františkánští zakladatelé (František a Klára) považovali onu pověstnou evangelní chudobu za důležitější ctnost než pokoru a patrně jí přikládali větší význam než třeba dominikáni, jejichž činnost byla odlišná. Nicméně ve sledovaných textech jejich následovníků se tato hypotéza zásadním způsobem neprojevuje. Jediné, co ji podporuje, je přítomnost zázraků rozmnožení jídla (viz *Modlitba a zázraky*), které se jinde nevyskytují. Nicméně i kdyby františkánští zakladatelé vědomě měnili pořadí ctností za účelem vyzdvižení té druhé, do františkánské legendistické praxe to patrně nepřešlo, protože daný příklad se vyskytuje pouze jakoby mimochodem. Sami františkánští hagiografové vycházejí z tradičního schématu a v legendách uvádějí na prvním místě pokoru jako základ všech ostatních ctností.

Na základě analýzy textů jsem dospěla k závěru, že ačkoliv je pro františkány chudoba jedním ze základních pilířů jejich života, u samotných legendistických textů se větší důraz na tuto ctnost (její ústřední role) zásadně neprojevuje.

¹⁸⁸ MOONEY, Catherine M.: *Clare and Her Interpreters*, s. 52–77.

Obecně základní formulář sledovaných hagiografických děl je stejný pro všechny. Objevují se tyto základní křesťanské ctnosti: pokora (*humilitas*), chudoba (*sine propria, paupertas*), milosrdenství (*miser cordia*) a láska (*amor*). Vyskytuje se i řada dalších stejných rysů, ale ty už se netýkají ctností samotných jako spíš „životního stylu“ příslušné světice (podrobnější analýza k jednotlivým pojmům viz níže).

Co se týče obecného řádového vlivu, ze článku Julia Schwieteringa vyplývá, že řádové formace neměly na obsah legendy takový vliv, jak by se čekalo. Přestože texty procházely schválením řádových nadřízených a řádové formace tak měly na výsledný produkt vliv, nemělo být toto působení hlavním měřítkem, ale autor se měl především obracet k Bohu.¹⁸⁹ Specifické ctnosti jsou závislé spíš na dané osobě světce než na formaci.

5. 6. 3 Urozený původ v legendách

Skutečnost, že to, odkud člověk pochází, je pro vrcholně středověkou společnost důležité, dokládají i zkoumané prameny. Ačkoliv Vauchez říká, že původ nebyl pro středomořskou oblast až tak důležitý, je rodu Kláry z Assisi přesto věnována celá kapitola. Důvod, proč tomu tak je, je jednoduchý, a to základní schématický půdorys legend, který obvykle člení legendy do tří částí: okolnosti narození hlavního hrdiny (prostředí, rodiče, znamení předpovídající svatost, sny), život (od tělesného narození do smrti, zázraky vykonané během života, součástí bývá i životní utrpení) a poslední část se věnuje posmrtným skutkům (přenesení ostatků, posmrtné zázraky).¹⁹⁰ Navíc právě na původu lze nejplastičtěji ukázat radikalitu, s jakou Klára vstupuje do řádu a odvrhuje veškeré své

¹⁸⁹ SCHWIETERING, Julius: *The Origins of the Medieval Humility Formula*. In: www.jstor.org/stable/459783 [cit. 22. 5. 2018].

¹⁹⁰ MOCNÁ, D.–PETERKA J.: *Encyklopedie*, s. 337–339.

předchozí životní výhody pramenící z dobrého rodu. Dále je také nutné zdůraznit fakt, že se jedná o další *legendistický topoi*.¹⁹¹

Pozornost rodům světic je věnovaná i v ostatních pramenech. Velmi důležitým se stává u Alžběty Durynské, která se po svém svatořečení stává významnou i pro císaře v tom smyslu, že všichni urození jsou příbuzní (citace pramene viz příloha 5).¹⁹²

Objevuje se to i v *Legendě świętej Jadwigi*: „*Jadwiga, teraz już święta w Niebie, na ziemi pochodziła ze szlachtetnego rodu... Jadwiga była bowiem córką wielmożnego księcia Bertolda, margrabiego Badonii, hrabiego księcia Meranii; za matkę miała Agnieszkę, równie szlachtetnej krwi, pochodziła ona bowiem z rodu margrabiów wschodnich; była córką Dedona, margrabiego wschodniego i hrabiego Rochlitz [...]*“¹⁹³

Milánská legenda původ formuluje takto: „*Ex inclita namque prosapia, utpote regie styripis progenita, quia pater eis Premissilius dictus Ottacarus illustris rex Bohemorum – mater uero Constancia, soror domini Andree regis Vngarie patris sancte Elyzabeth et tota progenies itroque parente regalis [...]*“¹⁹⁴

Na základě komparační analýzy tohoto *topoi* lze říct, že ačkoliv podle André Vaucheze není původ pro středomořskou oblast až tak zásadním předpokladem pro svatost, v legendě o svaté Kláře je akcentován, a to stejně velkou měrou jako v legendách vzniklých na sever od Alp, protože je používáno velmi podobných legendistických schémat. Nicméně se může jednat o výjimku danou Klářiným vysokým sociálním statusem a v ostatních italských legendách o „živoucích svatých“ městske třídy tomu

¹⁹¹ ROZKOŠNÁ, Pavla: *Ke srovnání středověké a barokní legendistiky na příkladu svatokateřinské legendy*. Brno 2005. (nepublikovaná diplomová práce), s. 39

¹⁹² KLANICZAY, G.: *Holy rules*, s. 209–243.

¹⁹³ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 29.

¹⁹⁴ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 101.

může být jinak. Vzhledem k tomu, že s žádným takovým materiálem nebylo v práci pracováno, nelze na to zcela jednoznačně odpovědět.

5. 6. 4 Předpovědi matkám

Ve všech legendách vyjma legendy o svaté Hedvice, která je ovšem téměř o 30 let mladší než druhá nejmladší sledovaná legenda o svaté Anežce, se dostalo matkám těchto žen před jejich narozením zjevení, že čekají výjimečné dítě.

Například v legendě o Alžbětě Durynské je to tato předpověď: „*Noveritis, quod hac nocte nascitur regis Ungarie filia, que Elyzabeth nuncupabitur et erit sancta tradeturque huius principis filio in uxorem; de cuius sanctitatis preconio exultabit et exaltabitur omnis terra.*’ *Ecce, qui per Balaam ariolum incarnationis sue prenunciavit misterium, ipse per hunc preelecte famule sue Elyzabeth predixit nomen et ortum*“¹⁹⁵

Hortuláně, matce svaté Kláry, když se přiblížil čas porodu, se v kostele Ukřižovaného mělo dostat zjevení, kdy jí hlas řekl: „*Neklesej na mysl, paní, bez nebezpečí přivedeš na svět světlo, které způsobí, že na světě bude jasněji.*“¹⁹⁶

I matka Anežky České obdržela v Milánské legendě sen o své dceři: „*Cuius mater, cum adhuc eam gestatet in utero, uidit sompnum euidens presagium fiendorum. Videbatur enim sibi quod intraret cameram in qua uestes sue regie preciose et multe seruabantur. Quas conspiciens uidit inter eas pendere tunicam et pallium cordis/ grisei, ac cordam qua sorores ordinis sanctae Clare cinguntur. Cumque ualde miraretur quisnam uestem tam rudem et simplicem inter uestimenta eius preciosa posuisset, audiuit*

¹⁹⁵ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 24.

¹⁹⁶ *Františkánské prameny II.*, s. 296.

*uocem dicentem sibi ,Noli, mirari, quia proles quam porta stali ueste utetur, et erit lumen tocius Bohemie!“*¹⁹⁷

Vezmeme-li v potaz, že středověká žena se pohybuje na škále mezi hříšnicí Evou a Pannou Marií¹⁹⁸, nelze v této části přehlédnout odkaz na svátek Navštívení Panny Marie (Lk 1, 26–32), a tedy paralelu mezi jejich narozením a narozením Ježíše Krista. Autorským záměrem legendistů patrně bylo lidem říct, že tyto ženy byly Bohem dány jako milost/dar světu na povzbuzení v těžkých dobách, i když v těchto případech zahalený v obrazech. Obecně vzato v případě legend sepsaných pro proces kanonizace vyjadřují tyto předpovědi i Boží vůli po tom, aby byl proces úspěšný.

V „životním předurčení“ ke svatosti nacházíme velký rozdíl mezi legendami ženskými a jejich mužskými svatými protějšky. Muži vždy docházejí k obrácení v určitém důležitém okamžiku svého života, zatímco tyto ženy už se vlastně svaté rodí, což je velmi zajímavé vzhledem k tomu, jaké postavení žena ve středověké kultuře má.¹⁹⁹

Žena je podřízena muži jako hlavě rodiny a je většinou chápána jako hříšný prvek (Eva), zatímco tyto ženy byly povýšeny a vztahovány paralelou k Marii. Ano, zároveň se ke svatosti propracovávají během svého života, a to změnou některých svých postojů, odříkáním a dobrými skutky, což bylo jistě to, co mělo působit na obyčejného člověka nejvíce. Nelze nicméně přehlížet, že je ženská svatost v těchto pramenech zřejmě bezděčně zároveň prezentována jako něco pro vyvolené, což podle Vaucheze nebylo až tak překvapivé na sever od Alp, kde byla svatost záležitostí panovnických rodů, ale v italském prostředí ano.

¹⁹⁷ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 101–102.

¹⁹⁸ LE GOFF, Jacques: *Tělo*, s. 44.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 35.

Lze tedy i tento jev považovat za *legendistický topoi*? Komparační analýza ukázala, že se v ženských legendách matce světice dostává předpovědi celkem běžně. Výjimkou je pouze legenda o Hedvice Slezské, která je od nejstaršího pramene (legenda o svaté Kláře) vzdálena téměř celé století, a je otázkou, zda se tedy neposunul klasický úzus legend směrem k důrazu na jiné aspekty (přesněji k osobnímu rozhodnutí žít příkladně). Vzhledem k četnosti výskytu tohoto obrazu ve sledovaných pramenech (ač se v zásadě jedná o zlomek legendistické produkce ve sledovaném období) jsem dospěla k názoru, že se jedná o autorský záměr (úmyslný odkaz na svátek Navštívení Panny Marie), a tedy i další *legendistický topoi*.

5. 6. 5 Osoba zpovědníka či duchovního vůdce

Jak už bylo řečeno výše, osoba zpovědníka či duchovního vůdce je pro naše světice velmi důležitá, protože je nějakým způsobem formuje a převážně mírní v jejich radikalitě. Jedinou výjimkou ve sledovaných pramenech, která částečně vybočuje, byl jen Konrád z Marburgu, který Alžbětu naopak radikalizuje.

U Kláry z Assisi je touto osobou samozřejmě František z Assisi, který ji dle svých povinností duchovního vůdce mírní v postech a způsobu spaní. Alžbětu Durynskou vede již zmíněný Konrád z Marburgu. Ačkoliv za hlavního duchovního vůdce Anežky České lze na základě dochovaných opisů dopisů svaté Kláry v Milánské legendě považovat právě Kláru, Anežku Českou alespoň symbolicky napomíná kardinál Jan Gajetan (nějaká mužská duchovní autorita je v textu nutná). Hedvika Slezská je také napomínána, a to svým zpovědníkem, a dokonce i biskupem. U ní se zpovědníci střídají více a známe je jménem (Herbord a opat Günter).

5. 6. 6 Tichost a pokora

Jak už bylo naznačeno v základním rámci těchto ctností, tyto dvě ctnosti jsou ty, které mají především vést člověka ke svatosti. Neviděli to tak jen velcí myslitelé asketiky, ale tento názor se odráží i ve sledovaných pramenech.

„In quorum omnium medio velut lilium inter spinas innocens Elyzabeth florens et germinans pungebatur aculeis, sed humilitatis ac paciencie fragrans suavitatis diffundebat odorem,“²⁰⁰ chválí Dietrich mladou Alžbětu.

I u svaté Hedviky nacházíme celou kapitolu o pokoře (zmíněn je oděv, kritika od jiných lidí, rozdávání jídla, zašívala, starala se o malomocné). Celkový obraz pokory v jejím životě odráží tento citát: *„W duchu pobożności i z własnicwą sobie pokorą była skłonna padać na kolena przed duchownymi i ludźmi, których uważała za dobrych...*“²⁰¹

Legendista svaté Kláry říká, že *„od samého začátku (se) snažila budovat stavbu všech ctností na základě svaté pokory.*“²⁰² Dále to dokládá na příkladech z jejího života, jak se tato ctnost projevovala (například odmítla titul abatyše, nepohrdla žádnou služebnou prací, obsluhovala své sestry, starala se o nemocné).²⁰³ Velmi podobně se vyjadřuje i *Milánská legenda* (příloha 5). I ona zmiňuje velké množství dalších konkrétních projevů Anežčiny pokory (topila v sále, pracovala v kuchyni, prala obvazy po nemocných a malomocných a zašívala potrhané šaty).²⁰⁴

Také zde se ukazuje, že zcela od sebe izolovat jednotlivé ctnosti nelze, protože jedna vyrůstá z druhé (z tichosti pokora, z pokory milosrdenství a chudoba ducha).

²⁰⁰ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 29.

²⁰¹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 36.

²⁰² *Františkánské prameny II.*, s. 301.

²⁰³ Tamtéž, s. 202

²⁰⁴ Tamtéž, s. 108–109.

Specifickým příkladem pokory je chudoba ducha, která je dána působením Ducha svatého.

U Dietricha z Apoldy se o Alžbětě říká, že „*Inter cetera enim gracionum dei, quibus hec beata resplendebat, munera, quod amplius adhuc mirandum est, evangelice desiderium paupertatis spiritu sancto in eius dulciter accensum precordiis fortiter estuabat.*“²⁰⁵

Pokoru ducha, o níž v tomto typu chudoby jde, nacházíme i u Hedviky Slezské: „*Služebnica Boża Jadwiga zawsze była pokorna w swych opiniach, cenila natomiast wysoko zdanie innych ludzi. We własnim mniemaniu nie była nikim innym, jak tylko grzesznicą [...]*“²⁰⁶

Tomáš z Celana, jenž měl napsat onu legendu o svaté Kláře, říká, že „*chudobu ducha, která je pravou pokorou, dodržovala naprostou chudobou ve všech věcech.*“²⁰⁷ Rovněž i člen pražských Menších bratří zmiňuje chudobu ducha, kterou ale považuje za akt pokory. Opět se tedy ukazuje úzké provázání jednotlivých ctností mezi sebou. „*Paupertas altissima qua humiles spiritu mercantur regnum celorum [...]*“²⁰⁸

Závěr

Podrobnější analýza ukázala, že většina konkrétních příkladů spojených s pokorou se vyskytuje buď u všech sledovaných žen, anebo alespoň u většiny. Výjimkou je pouze zatápení zmiňované u svaté Anežky. Opět je tedy velmi těžké určit, co z toho je jen *legendistický topoi* a co se doopravdy událo. Reálně originální je pouze Anežčino

²⁰⁵ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 41.

²⁰⁶ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 36.

²⁰⁷ *Františkánské prameny II.*, s. 302.

²⁰⁸ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 109.

přikládání do kamen. Obsluha sester, která se vyskytuje ve všech textech, bezpochyby vychází již z textu Markova evangelia (Mk 11, 45), kde se hovoří o Kristově službě. Tyto ženy se zřekly svého postavení i majetku, nebyly by tedy pravdivé a pokorné, kdyby se nechaly dále obsluhovat. Je velmi pravděpodobné, že to tak v klášteře skutečně fungovalo, takže bych se spíše přikláběla k názoru, že ačkoliv je tento motiv v legendách běžný, s vysokou pravděpodobností zároveň odráží skutečný stav věcí.

Jistá radikalita v péči o nemocné a naturalistické líčení této služby nicméně zavání legendistickým obratem. Jistě všechny sledované světice pečují o nemocné a tři z nich dokonce zakládají špitál (Klára, Anežka, Alžběta) a ona péče o nemocné byla skutečná, přesto konkrétní příklady spolu se svým drsným středověkým naturalismem nasvědčují *legendistickému topoi*, minimálně ve své formulaci. Lze jistě dobře pečovat o nemocné i bez podivných praktik a tuto ctnostnou práci by to nijak nesnižovalo.

Umývání nohou opět jasně odkazuje na Poslední večeři (Jan 13, 2–5). Znovu se může jednat o pouhý *legendistický topoi*. Nicméně jako u všech případů nelze s naprostou jistotou říct, co jim jejich legendisté pouze přisoudili na základě znalosti bible a legendistické tradice a co skutečně praktikovaly.

Vzhledem k tomu, jak bylo jídlo a jeho příprava pro středověk důležité, není překvapivá jeho přítomnost i v legendách. Nicméně je to velmi komplikovaný motiv, který prostupuje řadou ctností (pokorou jako služebnou rolí při jeho přípravě, milosrdenství při jeho rozdávání a chudobou ve spojení s postem) a podrobněji se mu bude práce věnovat níže.

5. 6. 7 Chudoba a prostota

Na zdroje a významy chudoby už bylo upozorněno výše. Zde se bude práce věnovat jejímu konkrétnímu výskytu ve sledovaných hagiografických textech.

Všechny sledované ženy pocházely z dobře situovaných rodin, přesto se rozhodly všeho se vzdát pro svou náboženskou představu. Ve středověku, který byl postaven ve velké míře na symbolech a gestech, tak jejich postoj fakticky znamenal symbolické odvrhnutí světské moci ve jménu „nebeského dvora“.²⁰⁹ U všech našich čtyř světic se nějakým způsobem s chudobou setkáváme, většinou je jí věnována celá kapitola, pouze u Hedviky Slezské kapitolu věnovanou přímo chudobě nenacházíme, ale řadu věci s ní spojených najdeme na různých místech v její legendě.

Oblečení a obuv

Za první stupeň na cestě k opravdové hmotné chudobě a zároveň prostotě lze považovat odkládání honosného šatu.

Svatá Alžběta po mystickém setkání s Kristem začíná postupně odkládat přepychové šaty a ozdoby.²¹⁰ Definitivně přijímá řeholní plášť z rukou Konrádových v Marburgu.²¹¹

Také Hedvika Slezská podle svého legendisty už od mládí neholdovala honosnému odívání: *„A zatem od zarania młodości nie zamawiała szkarłatnych sukien ani nadmiernie kosztownej czy strojnej bielizny [...] od czasu, gdy była dziewczyną*

²⁰⁹ KLANICZAY, G.: *Holy rules*, s. 195–209.

²¹⁰ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 37–40.

²¹¹ „*Suscepit itaque de manu magistri Conradi habitum durum, humilem et abiectum, cui obscuritas in colore et vilitas inerant valore.*“ (Tamtéž, s. 90.)

*zadowalala się skromną odzieżą...*²¹² Chodí bosá, ačkoliv jí za to její zpovědník napomíná. Jako kající projev v oblékání se u Hedviky objevuje košile utkaná z koňských žíní a koňskými žíněmi uzlovitě svázanými měla rovněž tělo přepásáno. Během svého života v klášteře zašívala.²¹³

I v případě řeholnic nacházíme zmínku o odporu ke krásným šatům, a to ještě před jejich odchodem do kláštera. *Legenda svaté Kláry* říká, že „*pod nádhernými jemnými šaty si zvykla tajně nosit kající šat.*“²¹⁴ Zároveň se dále setkáváme s velmi podobnou formulací i u Anežky České před jejím vstupem do kláštera: „*Cernens autem quia preterit figura huius mundi, moleste iam ferebat terrenam fu / gacem gloriam, secularis ornatus decorem proposse deuitans, sub uestibus auro textis ut regiam prolem decebat, cilliciolum clam portabat.*“²¹⁵

K jazykové analýze tohoto příkladu by bylo potřeba mít k dispozici i latinskou verzi legendy o svaté Kláře, kterou bohužel nemám, a tedy není možné přesně určit, zda se formulačně skutečně shodují. Nicméně s přihlédnutím k předchozím výzkumům lze předpokládat, že tomu tak je. Tento motiv byl patrně převzat spolu s formulářem *Legendy svaté Kláry* a jedná se o další *legendistický topoi* vyskytující se v legendách o svatých princeznách či šlechticích s řeholními sliby.

Vrátíme se zpět k životu svaté Kláry, která se definitivně vzdala všech svých šperků a krásných šatů při svém odchodu do kláštera a pokračuje v umrtvování těla prostřednictvím oblékání. Prostý šat a ošuntělý plášť z hrubého sukna nám vzhledem k tomu, že řádoví příslušníci nosí kutnu v příslušné barvě, nebude připadat zvlášť zajímavý, ale zajímavé je, že pod ním nosila kající šat z prasečí kůže štětinami směrem

²¹² *Legenda świętej Jadwigi*, s. 34.

²¹³ Tamtéž, s. 36–47.

²¹⁴ *Františkánské prameny II.*, s. 297.

²¹⁵ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 105.

k tělu, který není v legendách obvyklý, nebo z látky uzlovitě utkaných koňských žíní, přepásaná provazem se třinácti uzly. Také chodí bosa stejně jako Hedvika.²¹⁶

S odmítnutím luxusu se setkáváme rovněž u svaté Anežky v *Milánské legendě*.²¹⁷ Ještě během svého života mimo klášter chodí bosa i v zimě, až jí nohy krvácejí. Při svém vstupu do kláštera dostala Anežka samozřejmě příslušný řádový hábit. Svatá praxe velela oblékat si pod něj košili spletenou z uzlovitě svázaných koňských žíní, provazem z podobných žíní byla i přepásána. I ona zažívá potrhané šaty svých sester.²¹⁸

Textový rozbor ukázal, že odpor našich světic k honosnému oblečení není záležitostí nějakého radikálního bodu, ale je to kontinuální vývoj po celý jejich život, což je pro ženské legendy v obecné rovině typické. Na rozdíl od svých mužských protějšků, které docházejí k radikálnímu obrácení v nějakém bodě svého života, u žen se uplatňuje jistá inklinace k extrémům po celý jejich život.

Realisticky vzato je to jistý *legendistický topoi*, který snad možná vznikl ve *Vita sancte Elisabeth*. Zároveň se tímto způsobem dodržuje ona kontinuita jejich života. Nicméně k problému, kdo koho inspiruje, se bude práce podrobněji vyjadřovat v závěru celé analýzy legend.

Co se týče druhů kajícího šatu, přílišnou pluralitu v textech nenacházíme, v drtivé většině případů se setkáváme s oblečením z koňských žíní a stejným pásem (Klára, Anežka a Hedvika). Paradoxní na tom je, že ačkoliv čtenářům říkají, ať takové věci nepraktikují, nacházíme tytéž způsoby ve třech ze čtyř sledovaných pramenů, takže buď si ostatní z jejich nabádání nic nevzaly, a nebo od sebe hagiografové trestuhodně opisují. Vzhledem k textové podobnosti (i vezmeme-li v úvahu různé jazykové verze, s nimiž

²¹⁶ Tamtéž, s. 304–311.

²¹⁷ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 104–106.

²¹⁸ Tamtéž, s. 104–111.

jsem pracovala) docházím k závěru, že se jedná o další *legendistický topoi*, protože šlo použít i řadu jiných materiálů k tomu, aby látka byla nepříjemná, přesto se vždy pracuje hlavně s koňskými žíněmi.

Evangelní chudoba

Zaměříme-li se v této chvíli na ty z žen, které se vdaly a měly svůj skutečný dvůr, (Alžběta a Hedvika) zjistíme, že obě velmi energicky zasahují do jejich provozu a snaží se je změnit.²¹⁹ Nicméně na rozdíl od jejich klášterních současnic se jim aplikovat evangelní chudobu na dvůr zcela nepodařilo a pohnout ke skromnějšímu životu větší počet lidí také ne. Například svatá Alžběta se stává skutečně evangelijně chudou až po smrti svého manžela, kdy odchází do Marburgu („*Remansit autem paupercula Elyzabeth sola deo soli derelicta in humilitate et paupertate [...]*“).²²⁰

Se skutečnou evangelní chudobou se setkáváme u těch urozených dam, které vstupují do řádu *Chudých sester svaté Kláry*. I ony ještě za života u své rodiny opovrhují světskými zábavami. Dle *Legendy o svaté Kláře* přisouzené Tomáši z Celana Klára do písmene následovala tuto evangelní chudobu, nechala prodat dědictví a všechno rozdala chudým a nic si neponechala.²²¹ Podobně si počínala i svatá Anežka ve své legendě: „*Mox ergo aurum et argentum iocalia quoque preciosa ac ornatum diuersa iussit distrahi et pauperibus dispergi, cupiens facultates suas per eorum manus in celestes thesaurus deportati.*“²²² V tomto případě je to však s majetkem komplikovanější, protože její bratr král i významná česká šlechta klášter pravidelně dotují dary.²²³

²¹⁹ KLANICZAY, G.: *Holy rules*, s. 243–249.

²²⁰ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 92.

²²¹ *Františkánské prameny II.*, s. 302.

²²² *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 106.

²²³ Tamtéž, s. 109.

Klára vyžadovala absolutní chudobu i od svých sester a přela se o ni i s papežem, od něhož si nakonec vymohla privilegium naprosté chudoby. Totéž nacházíme i v legendě o Anežce České. I ona musela vést boj o chudobu s kardinálem Gajetanem.

Legendista chválí svatou Anežku: „*Paupertas altissima qua humiles spiritu mercantur regnum celorum tanto federe menti ipsius inheserat, quod in rebus transitoriis atque caducis nil proprii uellet habere nichilque cuperet possidere in terra morientium, ut porcio eius et hereditas esset dominus in terra uiuncium.*“²²⁴

Evangelní chudoba ve smyslu vzdání se majetku v době, kdy se na okrajích vznikajících měst formuje vrstva chudiny, se stává stále aktuálnější a reálnějším tématem. Rozdat svůj majetek je především projevem radikálního rozhodnutí odevzdat se Bohu (reagující na Kristovu výzvu umocněnou příkladem svatého Františka). Je hmotným projevem charity, milosrdenství a solidarity s ostatními. Paradoxně je však zároveň projevem jistého vzdání se moci a zodpovědnosti na tomto světě výměnou za naději na moc nadpozemskou.

Jídlo

Středověk byl fascinovaný jídlem a vším co s ním souvisí (jeho konzumací, hodováním, jako rozdávání a půstem). Všechny tyto pojmy mají pro středověkého člověka mnoho významů. Významné je jídlo v i případě našich světic. V jejich legendách nalezneme nesčetně zmínek o jídle, jeho konzumaci, rozdávání a půstu.

O hodování na dvoře manžela Alžběty Durynské je toho v legendě poměrně hodně zejména mezi stranami 43–55, kde zároveň rozdává chléb i oděv. Nicméně nesmírně

²²⁴ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 109.

důležitým bodem v jejím stravování bylo to, že chtěla jíst pouze jídlo ze spravedlivých zdrojů (nakoupených z jejího věna) také při hostině simuluje, že jí.²²⁵

Svatá Hedvika se nejrady živila různými zbytky, ideálně pořízenými z klášterů. V legendě o svaté Hedvice se říká, že „*Potrąwu osób duchownych uważala za pokarm świętych aniołów; okruchy piecziwa zbierane przez żebraków ze stolów zakonników i zakonnice*²²⁶, *którym przydzielano je jako jałmużnę [...]*“²²⁷. Takové zbytky od nich kupovala a schraňovala skoro jako relikvie. Legenda také vypráví příběh, kde Hedvika mění klášterní zbytky za celé bochníky. Také posílala dvě chudé ženy, aby každý den chodily k bráně lubušského kláštera, kde se chudým rozdával chleba a sýr, aby jí ho přinášely. Vezmeme-li v úvahu její postavení jedná se o skutečně zvláštní praktiku. Tato touha po drobečkách může pramenit z biblického příběhu Ježíšova rozmnožení chleba (Jan 6, 5–12) a sesbírání drobečků těchto chlebů.

V případě našich řeholnic (Klára a Anežky) se zobrazování a konzumace jídla v legendách točí především kolem jeho zázračného rozmnožování a darů. Celkově z textu vyznívá poselství, že Pán se stará o své chudé, kteří se nemusí strachovat o to, co budou jíst (viz *Zázraky*).

Postní praxe

Jak už bylo vysvětleno výše, jedním ze základních kritérií pro svatost se v tomto období stává střídmost v jídle. Důležité je zdůraznit, že tato umírněnost je provází dlouho

²²⁵ „*Denique domina Elyzabeth de bonis sibi in dote specialiter assignatis se et suam familiam procurabat. Assidens vero mense principis coram militibus et ministris panem et alios cibos frangendo et hinc inde disponendo se comedere simulabat; cumque propter huiusmodi abstinenciam multam / penuriam pateretur, solisu quandoque tortulis melle conditis solo plerumque pane contenta inter multiplices epulas et fercula siti et inedia laborabat.*“ (*Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 36.).

²²⁶ Myšleny jsou duchovní osoby (kněží a řeholnice).

²²⁷ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 38.

předtím, než začínají žít v klášteře, a není tedy odrazem pouhé nutnosti dané společným životem v konventu.

Svatá Alžběta se postí o chlebě a vodě a dlouhé intervaly hladoví.²²⁸

U svaté Hedviky se dočítáme první zmínky o postní praxi již v první kapitole, kde nabádá svého manžela, aby dodržoval všechna stanovená postní období (tři bezmasé dny v týdnu, půst adventní a velikonoční, čtvero suchých dní, půsty před velkými svátky a v předvečer pátku). „[...] *napomieniami sklonila swego wielkodusznego małżonka, aby razem z nią zachowywał dobrowolnie wstrzemięźliwość przez Adwent i Wielki Post, we wszytkie Suche Dni czterech pór roku, w wigilie świąt, w dni świąteczne i niedziele.*“²²⁹ Zvláštní na tomto citátu je už jen to, že první zmínka o postu obsahuje ženské napomínání muže. Víme, že legendy jsou psány, co nejvíce obecně, aby byly snadno aplikovatelné na životy jiných lidí, a budeme-li na tento úryvek nahlížet jako na čistě výchovný prvek, je jeho možná interpretace taková, že hagiograf chce manželkám říct, že vzhledem k jejich starosti o přípravu jídla je jejich povinností své muže vést i ke vzornému hodovnému životu bez porušování zavedených náboženských pravidel. Pokud vaši manželé nedodržují postní předpisy, je vaší povinností je napomenout.

Sama Hedvika pak dodržuje následující postní praxi: „*Przestrzegala postu także w dni powszednie, z wyłączeniem niedziel i niektórych świąt, kiedy przyjmowała posiłek odżywczy. Od czterdziestego roku życia wstrzymywała się całkowicie od jedzenia mięsa i pokarmów smażonych na tłuszczu zwierzęcym... Jadwiga panowała nad pokramowymi potrzebami ciała... Jadwiga różnicowała dni tygodnia i stosowała taki system postu, że w niedziele, środy i piątki odżywiwała się rybami, i nabiałem, w piątek wieczorem i we wtorek*

²²⁸ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 36–37.

²²⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 31.

surowymi jarzynami, a w czwartki i soboty tylko chlebem i wodą.“²³⁰ Maso jedla pouze, když byla nemocná. Když umírala, na naléhání svého zpovědníka měnila vodu za pivo a jedla více ryb. Přes výše uvedené tvrdé postní praktiky nikdy nepřekročila únosnou mez.²³¹

Svatá Klára si ještě během života v otcovském domě odpírala vybrané pokrmy. Během svého života v klášteře o velkých postech žila o chlebě a vodě. V pondělí, ve středu a v pátek nejedla nic. Došlo to tak daleko, že samotný svatý František jí musel nakázat, aby každý den snědla alespoň unci chleba. Nicméně legendista čtenáře nabádá, aby tak přísný půst, který drží Klára v klášteře, sami nedrželi, ale pouze ho obdivovali.²³²

Anežka Česká také drží drastické posty. Po řadu let ze zeleniny jí pouze cibuli a snad ještě něco (z textu nejasné). Někdy snědla trochu ovoce. Když byla zdravá o předvelikonočním a svatomartinském postu, každou středu a pátek, před mariánskými svátky a o všech vigiliích se rovněž postila o chlebu a vodě.²³³ Avšak i ona je svatou Klárou nabádána, aby se vyvarovala příliš tvrdého postu, stejně jako Klára byla napomínána svatým Františkem²³⁴, což je vlastně trochu paradoxní vzhledem k tomu, jaké posty drží ona sama.

V této části nacházíme dvě důležité informace: 1. postní praxe se patrně u lidí zcela důsledně nedodržovala a její zdůraznění v legendách byl způsob, jak pobídnout ženy, ať se více zapojují, když jsou to ony, které připravují jídlo. Explicitně vyjádřené to nacházíme u příkladu Hedviky Slezské. 2. Varují před druhým extrémem.

²³⁰ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 42–43.

²³¹ Tamtéž, s. 43–44.

²³² *Františkánské prameny II.*, s. 297–305.

²³³ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 111.

²³⁴ *Františkánské prameny II.*, s. 239. (Třetí dopis svaté Kláry Anežce České).

Dalším nezbytným kritériem byla eucharistická zbožnost. O jejím významu a symbolice tato práce hovořila výše, nicméně teď se podíváme na to, jak se tato úcta projevuje ve sledovaných pramenech.

Svatá Alžběta má ve své legendě kapitolu věnovanou mši a svátosti oltářní. O jejím přijímání už od mládí říká legenda toto: „*Consuevit autem ab adolescencia sua cum humilitate maxima missarum sacris misteriis interesse.*“²³⁵ Velmi významným pro její eucharistickou zbožnost bylo prožití eucharistického zázraku (viz *Zázraky*).

Hedvika velmi dbá na to, aby byl sloužen dostatek mší. Jedna z uvedených příhod vypráví o její velké úctě k rukám, které proměňují hostie, a o její úctě k Nejsvětější svátosti svědčí v legendě její zpovědník (nikoliv však autor legendy, ten je mnohem pozdější).²³⁶

Klářinu úctu k eucharistickému Pánu dokazuje legendista tím, že než předstoupila před kněze, který rozdával hostie, plakala a byla celá rozechvělá.²³⁷

Anežčině úctě ke svátosti oltářní je v její legendě věnována celá dlouhá kapitola. U Anežky je kladen důraz na adoraci Nejsvětější svátosti a na její působení v Anežce (kapitola silně spojená s obrazem světla).²³⁸ Toto zobrazení je vlastně velmi zvláštní, protože obvykle je kladen větší důraz na pojídání Krista než na působení této svátosti ve světicích.

²³⁵ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 44.

²³⁶ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 53–55.

²³⁷ *Františkánské prameny II.*, s. 310.

²³⁸ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 112–114.

Závěr

Chudoba jako symbol je podstatnější pro františkány než pro ostatní sledované řády, ostatně to vystihuje i název *Chudé sestry svaté Kláry*. Navíc i Kristus sám řekl, že chudoba je cestou k životu věčnému, takže legenda bez nějaké zmínky o snaze o chudobu či jejích projevech a úsilí o snížení utrpení světa byla patrně nemyslitelná obzvlášť u těchto nových řádů a jejich nové zbožnosti.

Odmyslíme-li si náboženský kontext chudoby, zbude nám realita klášterního života, kde žádné soukromé vlastnictví neexistuje, a je tedy nutné se s jejich majetkem nějakým způsobem textově vypořádat. Majetek buď může zdědit rodina, nebo ho může dotyčný rozdat, a vzhledem k charakteru hagiografické literatury, která má lidi vychovávat je druhé řešení edukativnější. Navíc tím zmírňovaly obecně těžkou sociální situaci. Lze se tedy domnívat, že i v tomto případě se jedná o *hagiografický topoi*.

5. 6. 8 Milosrdenství a láska

Tuto činnost nejlépe programově definuje úryvek z bible z Matoušova evangelia (Mt 25, 34–46), kde se hovoří o sycení hladových, napájení žíznivých, ujímání se pocestných, oblékání nahých, navštěvování nemocných a lidí ve vězení.

Většinu těchto funkcí tedy nacházíme v souvislosti se špitální činností (sycení hladových a žíznivých, ujímání se chudých, oblékání nahých i péče o nemocné).

Špitály

O milosrdenství Alžběty Durynské vypovídá už založení tří špitálních zařízení (přechodně na Wartburgu, Eisenbachu a nakonec nejslavnější v Marburku). Nicméně samozřejmě konala i další skutky milosrdenství přesně podle výše zmíněného Matoušova evangelia, což dosvědčuje její legenda na různých místech (oděv, almužny, jídlo).

I Hedvika pečuje o nepatrné bratry Kristovy (hladové a žíznivé, trpící a nemocné, dává almužny a dokonce zachraňuje odsouzence). Podobně je tomu i u našich *Chudých sester*, u nichž tato činnost souvisí s jejich řádovou špitální činností, která zahrnuje většinu činností objevujících se v Matoušově evangeliu.

O komplikovanosti oddělování těchto projevů svědčí výše uvedený citát z legendy o svaté Alžbětě. Jejich úplná fragmentace by však způsobila zaniknutí některých významů a souvislostí. Nicméně některé aspekty jsou v našich legendách zdůrazněny více, jako například rozdávání jídla.

Sycení hladových

Hedvika pravidelně sytí hladové už během svého života u dvora. Její legendista také říká, že je na kolenou obsluhovala a k jídlu dostávali totéž, co se podávalo na hodovní tabuli. V této činnosti pokračuje i poté, co se definitivně odebere do Třebnice.²³⁹

O sycení hladových v případě žebravých řádů snad není nutné hovořit, protože to souvisí s jejich špitální činností a není to v legendách explicitně vyjádřeno. Nicméně podíváme-li se na život našich světic před vstupem do řádu, zjistíme, že svatá Klára ještě před tím prostřednictvím služebných tajně posílala jídlo sirotkům a ráda otvírala ruce potřebným z přebytků domu svého otce.²⁴⁰ U Anežky se zase dočítáme: „*Circa uniuersos indigentes miseracionis et larga, sibi uero nimium parca et rigila.*“²⁴¹

Láska k sestrám

Co se nám explicitně objevuje pouze ve františkánských legendách panen řeholnic (o Kláře a Anežce), je kapitola věnovaná lásce k sestrám, protože to je projev jejich

²³⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 37–63.

²⁴⁰ *Františkánské prameny II.*, s. 297.

²⁴¹ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 117.

každodenního společného žití s nimi. Obě vzhledem ke své autoritě někdy kárají své sestry, ale zároveň je těší a nesmírně milují.

Například v *Legendě svaté Kláry* je explicitně označena za jejich matku.²⁴² U Anežky České je tato kapitola spojena s láskou obecně i ke všem trpícím a Anežka je pro změnu označována za kvočnu, která se stará o svá kuřátka, a zároveň i u ní se objevuje narážka na mateřství.²⁴³

Závěrem bych pouze dodala, že katolická církev zná tři druhy mateřství (fyzické, duchovní a pečující o staré a nemocné). Zde se setkáváme právě s druhým případem.

Závěr

Jak ukázala komparační analýza textů, osud obyvatelstva a chudých nebyl vedoucím ženským politickým personám lhostejný. Lze předpokládat, že tato starost o druhé pramenila z křesťanské lásky a morálky, pocitu zodpovědnosti za lid a možná i z vlastních ambic na svatost. Tím nechci říct, že to byla činnost praktikovaná pouze s cílem po vlastní kanonizaci, nýbrž že bylo všeobecně známo, že je to ušlechtilá svatá činnost („*Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství.*“).²⁴⁴ Milosrdenství bylo a je velmi důležité pro lidskou spásu. Znamená to, že srdce člověka není tvrdé a bez soucitu s druhými.

V době rodící se nové sociální skupiny na okraji měst (chudiny) vzniká potřeba reagovat na problémy s nimi souvisejícími. To dalo vzniknout těmto řádům a nějaká forma charity byla nutně aktuálním tématem pro všechny nové řády, které měly programově zakotveno přibližování se chudým. Jak ukázala analýza pramenů, lhostejné to někdy nebylo ani vedoucím politickým osobnostem, jako byly naše světičky.

²⁴² *Františkánské prameny II.*, s. 314–315.

²⁴³ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 116–117.

²⁴⁴ Mt 5, 7.

Uvažovat zde o *legendistických topoi* by bylo zcestné, protože špitál v Marburgu byl velmi známou institucí, rovněž i špitály Menších bratří a z nich odvozených Chudých sester. Přemýšlet o tom lze snad pouze v případě *Legendy o světejší Jadwigi*, která je oproti ostatním o dost mladší, nicméně však vychází ze starších předloh. Nápadné je zmínění všech činností z Matoušova evangelia včetně vězňů. Avšak vzhledem k jejímu poměrně mladému datování a tomu, že vychází ze starší předlohy, nelze dospět k jednoznačnému závěru, protože by bylo nutné srovnat tuto legendu se staršími verzemi, a tak zjistit, co se objevuje až později.

5. 6. 9 Imitatio Christi

O některých praktikách, prostřednictvím nichž bylo možné prožívat utrpení Krista, už jsme hovořili (kající oděv, chození bosé, přísné posty). Nicméně to není všechno, co pod tento pojem patří. Z možností, které se vyskytují v našich legendách, zbývá zmínit bičování (sebe sama či delegováním na služebné) a zbavení se posledního pohodlí, které přicházelo v úvahu, a to dát odpočinout ztýranému tělu alespoň večer v posteli.

Velmi specifickým způsobem napodobování Krista je, když svatá Alžběta v době Velkého postu umývala nohy dvanácti chudákům, což je obvykle praxe vykonávaná klérem na Zelený čtvrtek.²⁴⁵

Bičování

Bičování jako takové není nezbytnou součástí legend. Nacházíme ho pouze v případě Hedviky Slezské a Anežky České (Hedvika Slezská se v nechá bičovat svými

²⁴⁵ „Solebat insuper ea die semper solempne mandatam Christi imitatrix exhibere pauperibus: Duodecim enim pedes pauperum lavit singulis nummos duodecim pannumque pro vestiment et panem / similaginis tribuens. Collegit preterea anno quodam ipsa die multos leprosos eorum pedes manusque lavans et in ipsis loca ulcerosa et horrenda deosculans pedibus eorum humillime se prostravit.“ (*Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 46.)

služebnými v leže²⁴⁶, Anežka Česká se bičuje sama a zde se dokonce dočítáme, že nástroj byl zhotoven z řemínků²⁴⁷).

Spaní

Svým tělům nedaly odpočinout ani v noci. Už svatá Alžběta nechce spát v posteli: „*Itaque excitata surgens cum indefessis excubaret vigiliis, evenit frequenter, ut ante lectum viri super tapete orando prolixius obdormiret.*“²⁴⁸

Tento příklad následují všechny naše sledované světičky (Hedvika²⁴⁹, Klára i Anežka²⁵⁰). Jen Klářina praxe se v tomto směru postupem času ze zdravotních důvodů zmírňuje: „*Holá podlaha a někdy roští z vinné révy byly jejím ložem. Tvrdé dřevo sloužilo její hlavě za podušku. Časem pak svému zesláblému tělu prostírá rohožku a pod hlavu si dovolila jako úlevu slámu. Když však vleklá nemoc začala zachvacovat její tělo, s nímž tak přísně nakládala, používala na příkaz blaženého Františka slamník.*“²⁵¹

Jejich připodobňování se Kristu v bolesti jde do takové krajnosti, že jejich slabá těla to nemohou dále snášet a umírají na nemoci a vyčerpání.

Závěr

Imitatio Christi je jeden z velkých středověkých náboženských fenoménů, které se projevují u laických věřících, a setrvává až do raného novověku, kde se s ním setkáváme například u svatého Thomase Mora. Je to praxe obdivovaná a zároveň dosti těžko pochopitelná. Setkává se i s odsouzením u současníků a také u nich vzbuzuje otázku, do jaké míry jsou tito lidé normální. Garanty duševního zdraví se stávají zpovědníci a

²⁴⁶ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 42–47.

²⁴⁷ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 111.

²⁴⁸ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 35.

²⁴⁹ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 48.

²⁵⁰ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 105.

²⁵¹ *Františkánské prameny II.*, s. 304.

duchovní rádci. Přesto však, jak už bylo řečeno v první kapitole, je někdy velmi těžké rozeznat světici od čarodějnice. Ať se nám tato praxe může zdát sebevíc podivná, je to fenomén, který byl velmi oblíbený a nelze ho ve vrcholném středověku v případě náboženské praxe opominout.

5. 6. 10 Modlitba a zázraky

Patrně si nikdo neumí představit svatého, který by se nemodlil. Nicméně modlitba v případě našich světic se stává milostným setkáním s živým Bohem a je spojena s mnoha podivnými okolnostmi a zázraky. Navíc zázraky jsou podmínkou, bez které nelze k uznané svatosti dospět.

Modlitba

Svatá Alžběta už jako děvče je velmi zbožná a vytrvává v tom až do své smrti.²⁵² Jak bylo řečeno výše, modlitba je v hagiografických textech přirovnávána k milostnému rozhovoru. Nacházíme to i v *Legendě o svaté Alžbětě*: „*Tanto autem fervore dei famula ad vigilandum in oracionibus estuabat, ut pedissequis committeret instruens eas, ut trahendo eius pedicam ipsam ad oracionem, ne sompnolencia torpesceret, excitarent.*“²⁵³

I Hedvika byla velmi zbožná a v její legendě je Kristus označován za milovaného. Hedvika a některé její spolusestry v noci bdí a modlí se a usilují o neustálou modlitbu i během dne.²⁵⁴

Tuto zbožnou kontinuitu drží i Tomáš z Celana, když vypráví o životě svaté Kláry v otcovském domě Kláry.²⁵⁵ Také ona se v klášteře neustále modlí a chválí Boha. Dlouho

²⁵² Především: *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 27–45.

²⁵³ Tamtéž, s. 35.

²⁵⁴ „*Od Jutrzni až do póżnych godzin nocnych vypelnila milczenie bez reszty modlitwami, aby uslyszec glos Umiowanego [...]*“ (*Legenda świętej Jadwigi*, s. 51.)

se modlívala spolu se sestrami i po kompletáři, a poté co její sestry šly spát, dál se modlí sama. Během svých modliteb často pláče a Ježíš je označován za snoubence.²⁵⁶

I Anežka Česká byla od mládí zbožná²⁵⁷ a činí stejně jako její předchůdkyně: „*Ibi lacrimarum fluentis consciencie stratum rigabat ibi oracioni perseuranter insistens dulce ac familiare colloquium cum / dilecto serebat.*“²⁵⁸

Zázraky

V zásadě můžeme zázraky rozdělit na ty, jež se udály během jejich života, a na zázraky posmrtné. Dále pak jdou dělit do těchto kategorií: zdraví, jídlo, a různá nebezpečí. Obvykle jsou spojeny s modlitbou nebo znamením kříže.

Z hlediska této analýzy nejsou zajímavé zázraky, které jsou stejné, ale ty, které se odlišují, protože ty nejsou devalvované *legendistickým topoi*. I když ani to, jak ukážeme níže, není vždy jisté.

Alžběta během svého života zažila eucharistický zázrak: „*Nam cum sacerdos corpus dominicum elevaret, aspiciens sancta Elyzabeth vidit Christum crucifixum per manus sacerdotis guttas sanguineas distillantem.*“²⁵⁹ Toto zobrazení zcela odpovídá aspektům eucharistické zbožnosti u jiných světových světic, které ve své práci²⁶⁰ zmiňuje Bynum. Nicméně v ostatních sledovaných legendách této práce se s ním jinde nesetkáváme, ačkoliv eucharistická zbožnost se vyskytuje u všech.

Ještě bych k Alžbětiným zázrakům během života dodala, že ony pověstné chleby proměněné v růže se v této legendě nevyskytují. Během života je kladen důraz především

²⁵⁵ „*Modlitba pro ni byla nejmilejším zaměstnáním.*“ (*Františkánské prameny II.*, s. 297.)

²⁵⁶ Tamtéž, s. 305–306.

²⁵⁷ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 104–106.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 112.

²⁵⁹ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 54.

²⁶⁰ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina*. Praha 2017.

na péči o chudé a starostlivost o nemocné. Mezi jejími posmrtnými zázraky nacházíme klasickou sestavu léčení slepoty, zlomeniny, němoty, vzkříšení z mrtvých a duchovního zla.²⁶¹ Zajímavé je v této legendě zmínění cisterciáků, ačkoliv legendu píše dominikán a ona sama se držela františkánského způsobu života.

Z hlediska zázraků je Hedvika zajímavější. Během jejího života mělo podle legendy dojít hned k několika zázrakům. Například zázrak související s jídlem, který je v textu zdůrazněn, se stal při hostině, když se voda, kterou Hedvika pila, proměnila ve víno, aby se kníže nehněval.²⁶² Také se jí zázračně objevují na nohách boty, zachraňuje před udušením, léčí oční vady, slepotu a křísí oběšence.²⁶³ Jedním z poměrně originálních darů, které má, je dar prorocství, jež bohužel většinou znamená špatné zprávy (například smrt nebo konfiskaci majetku). Po své smrti se stává odborníkem na všemožné nemoci (hlavy, očí, uší, hlasivek, rukou, nohou, léčí křeče, páteř, horečku, epilepsii, průjem, záškrt nebo vředy), mimo to také posedlost, nebezpečí smrti a vzkříšení, což jsou celkem běžné zázraky.²⁶⁴ Další kategorií mohou být zázraky spojené s mrtvým tělem (světlo, vůně, nerozloženost).²⁶⁵ Vůně a nerozloženost těla jsou standardně považovány za znak svatosti.

V případě *Legendy o svaté Kláře*, zde lze nalézt paralelu s výše uvedeným biblickým příběhem o rozmnožení chleba (Jan 6, 5–12), i když jiným způsobem. „*V klášteře byl už jediný chléb, když hlad i čas k jídlu stály přede dveřmi. Světice zavolala sestru pověřenou rozdělováním a přikázala jí, aby rozdělila chléb, jednu část aby poslala bratřím a druhou nechala doma pro sestry. Z té druhé ponechané poloviny dala podle*

²⁶¹ *Die Vita der heiligen Elisabeth*, s. 56–82.

²⁶² Možno hledat paralelu s Jan 2, 1–10.

²⁶³ Již zmiňovaný Mt 25, 34–46.

²⁶⁴ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 38–117.

²⁶⁵ *Legenda świętej Jadwigi*, s. 120–122.

*počtu Chudých paní nakrájet padesát krajíčků...*²⁶⁶ Druhý zázrak spojený s jídlem se týkal objevení nádoby s olejem. Mimo to je tu několik dalších zajímavých příkladů. Například na základě její přímlovné modlitby mělo být zachráněno město před Saracény a potom ještě jednou před jinými nepřáteli, obrácení sestry, zapuzení zlých duchů. Z tradičních posmrtných zázraků se v této legendě setkáváme s posedlostí, rozdrčenými rukama, slepotou, epilepsií, mrzáky a otoky. Vymyká se uzdravení zuřivosti a záchrana před vlky.²⁶⁷

U Anežky se zase dočítáme o milostivém daru ryb pro slabou Anežku, také se jim podobným způsobem dostalo chleba, když už žádného v klášteře nebylo. Velmi známý je příběh o vzkříšení z mrtvých její neteře, která se ovšem odmítla vrátit do země živých. Darované jablko od svaté Anežky z klášterních zahrad zase uzdravuje jistou urozenou paní jménem Žofie. Tělo svaté Anežky rovněž vydává sladkou vůni. Posmrtné zázraky svaté Anežky se rovněž týkají obvyklých onemocnění, avšak navíc se objevují ženské problémy, záchrana dětí a ztracené věci.²⁶⁸

Závěr

Na výskytu modlitby v legendách není nic překvapujícího. Zajímavé na ní je zdůraznění, že se jedná o milostný rozhovor, a to nejen u řeholnic, ale i u zbývajících dvou vdaných světic. Modlitba touto konstrukcí je připodobněna Písni písní.

Co se týče zázraků, je velmi těžké odlišit, co je pouhou aplikací biblických textů, a co se skutečně stalo. Musíme se spoléhat na výpovědi svědků v papežských aktech, která dávají v případech našich sledovaných legend textu základ, a na to že křivá přísaha je ve středověku velmi vážným činem. Nicméně lze říct, že obvykle se v legendách vyskytují

²⁶⁶ *Františkánské prameny II.*, s. 303.

²⁶⁷ *Tamtéž*, s. 304–326.

²⁶⁸ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 109–116.

tyto zázraky: léčí se slepota, němota, zlomeniny, vředy, křeče, epilepsie, křísí se mrtví.²⁶⁹ Dále je možné říct, že rozmnožování jídla je zázrak typický pro františkánské řeholnice.

5. 6. 11 Světlo a biblické postavy v legendách

Ve všech zkoumaných textech legendista pracuje se světlem, ať už je tím myšlena daná světice, která má být v těžkých dobách světlem pro ostatní křesťany ve ctnostech, nebo Světlo ve smyslu Boha. Latinské slovo lux je tedy pro legendy velmi důležité.

Tyto ženy jsou s oblibou přirovnávány k Ester, která je rovněž významově spojena se světlem, protože význam jejího jména je „hvězda“ nebo „jitřenka“. V případě Anežky České se objevuje srovnání s Martou.²⁷⁰ Legendisté také s oblibou srovnávají naše světice s Pannou Marií, avšak Catherine M. Monney ve svém příspěvku na toto téma vztahujícím se ke svaté Kláře upozorňuje na to, že srovnáním pramenů napsaných svatou Klárou a její legendy zjistila, že Klára sama by se k Panně Marii nepřirovnávala ani se nesnažila o *Imitatio Mariae*.²⁷¹ K ostatním světicím bohužel nějaké jejich vlastní texty chybí, takže nemůžeme říct, jak to chápaly ony. Nicméně vzhledem k tomu, že Marie se narodila bez poskvrny prvotního hříchu, což o našich světicích říct nelze, bych o tom vyjádřila mírnou pochybnost. Lazar byl vzpomínán v souvislosti se vzkříšením Anežčiny neteře.

5. 6. 12 Závěr analýzy

Srovnáním čtyř legend z našeho prostředí a blízkého okolí jsem poukázala na některé aspekty a fenomény, které se v nich vyskytují. Komparační analýza ukázala, že všechny sledované legendy jsou obsahově velmi podobné a drží se tradičních linek a formulářů. Ve sledovaných legendách:

²⁶⁹ Stejně jako Kristus křísí Lazara (Jan 11, 1–44).

²⁷⁰ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 108.

²⁷¹ MOONEY, Catherine M.: *Clare and Her Interpreters*, s. 52–77.

1. Objevuje se tradiční formule pokory.
2. Projevuje se minimální vliv řádových formací (možná snad mírně vyšší důraz na chudobu u františkánů).
3. V případě svaté Kláry nedochází k vypuštění původu, z čehož vyplývá, že původ není záležitostí kulturních vlivů, ale jeho přítomnost je dána společenským statusem.
4. Ve všech se objevují předpovědi matkám.
5. Všechny jsou někým vedeny a vždy se v této souvislosti objevuje muž.
6. Pokora je chápána jako základ všech ostatních ctností.
7. Objevuje se chudoba ve všech myslitelných podobách (v souvislosti s oblečením a botami, jídlem a s ním spojeným půstem a eucharistickou úctou).
8. Snaha o chudobu se projevuje ještě před vstupem do řádu (drží se ženská životní kontinuita odmítání luxusu).
9. Milosrdenství a láska se projevuje zřizováním špitálů, rozdáváním jídla, láskou k sestřám i ostatním bližním.
10. Následování Kristova utrpení byl velký fenomén, který ovlivnil i naše světice a projevoval se nošením kajícího šatu, chozením bosa, přísnými posty, bičováním, spaním na holé zemi (ne všechny tyto projevy se však vyskytují u všech sledovaných světic).
11. Modlitba je vždy pojímána jako milostný vztah, a to i u vdaných světic.
12. U zázraků se používá standardní penzum příkladů a jistá specializace (uzdravení je však nejstandardnější typ zázraků, protože je nejsnáze doložitelný).

13. Tradičně jsou srovnávány s významnými biblickými postavami jako byla Ester, Marta nebo Panna Marie. O řadě těchto věcí lze říct, že se jedná o *legendistický topoi*. Nicméně nelze říct, že legendisté od sebe bezvýhradně opisují.

Na výše uvedených bodech analýza prokázala, jaké ctnosti a projevy svatosti jsou pro sledované světice a jejich legendisty důležité, s jakými obrazy a biblickými asociacemi se v legendách běžně pracuje a konečně, že se mezi sebou v konečném důsledku liší pouze v drobných nuancích.

Také jsem během práce ověřila závěry kolegů, že rozparcelovat jednotlivé ctnosti a fenomény není účelné, protože spolu navzájem úzce souvisejí a všechny se navzájem ovlivňují. Kdybychom bychom s nimi pracovali jednotlivě bez tohoto uvědomění, mnoho důležitých vztahů by zaniklo.

5.7 Analýza kronik

Nyní se práce bude věnovat analýze kronik. Schéma této podkapitoly bude odlišné od předchozí analýzy legend, protože struktura kronik je odlišná, což je dáno charakterem tohoto literárního žánru. Klášterní kroniky se sice věnují oslavě zakladatelské rodiny, nicméně však nemají tak široký prostor se o jednotlivých ctnostech rozepisovat, přesto je nějakým způsobem zmiňují. U Dalimilovy rytířské kroniky se zase setkáváme spíše s oslavou Zdislavy než skutečným kronikářským zápisem.

Z pramenné základny se jedná o *Žďárskou kroniku* a *Kroniku tak řečeného Dalimila*, časově jsou vymezeny první mezi lety 1299/1300 a druhá rokem 1310 a obě jsou české provenience. Jak práce ukáže níže, *Dalimilova kronika* je v mnoha ohledech pro tuto práci poměrně problematickým pramenem, protože se jedná v zásadě o osm veršů obsahujících hlavně Zdislaviny zázraky.

5. 7. 1 Předpovědi matkám, zpovědníci a duchovní vůdci

Kroniky jsou v případě předpovědí o budoucí svatosti bohužel nevhodným médiem, protože v nich není dostatečný prostor pro akcentaci svatosti (především ve vztahu k minulosti, jež není spjatá s klášteřem či se sledovaným časovým intervalem).

Vztáhneme-li to přímo na vybrané prameny této práce, tak Jindřich Řezbář předpovědi o svatosti vůbec nepoužívá a klade důraz na jiné faktory, které viděl na vlastní oči během úzkého sepětí těchto žen s klášteřem (jejich dětství není v kronice vůbec obsaženo), což je dáno charakterem klášterních kronik. V případě Dalimila opět narážíme na problém rozsahu vyprávění o Zdislavě.

Na tomto místě ještě krátce k úloze zpovědníka či duchovního vůdce v kronikách. Úloha zpovědníka svatých v kronikách není zdaleka tak významná jako v legendách, protože kronikáři zpravidla nebývají duchovními vůdci těchto osob, a tedy nemají za úkol ani pečovat o jejich kult, přesto však alespoň ve *Žďárské kronice* je o něm zmínka. Snad i jako odkaz na existující hagiografickou produkci.

5. 7. 2 Dalimilova kronika

Dalimilova kronika je velmi specifickým pramenem, a to nejen pro tuto práci, ale obecně, protože její stavovský charakter je pro kroniky poměrně neobvyklý. Zároveň je zkoumaná část této kroniky pro tuto práci problematická, jak už bylo řečeno výše, protože se jedná v zásadě pouze o výčet zázraků spojených se svatou Zdislavou.

Téměř všechny ženy, jimž se věnovala analýza legend, byly již v té době považovány za svaté a byly známé v širším povědomí, zatímco Zdislava měla v principu význam jen pro oblast severních Čech a dominikánský řád a od uznání svatosti ji dělilo téměř 750 let. Také situace v případě jejích příbuzných, jak už práce ukázala výše, je

poměrně komplikovaná. O procesu kanonizace Zdislavy z Lemberka není v této době důkaz. Nicméně se lze domnívat, že nějaká legenda pro soukromou potřebu dominikánského konventu v Jablonném v Podještědí existovala, ale byla zničena během husitských válek, které ho postihly. Jediný dochovaný středověký pramen ke Zdislavě z Lemberka, který známe, je *Dalimilova kronika*.

Dalimilova sebe prezentace, formule o pokoře

V případě „tak řečeného Dalimila“ byla problematika jeho identifikace rozebírána mnohokrát řadou autorů. Ačkoliv není finálně dořešená, domnívám se, že není nutné tuto otázku na tomto místě podrobněji rozebírat, protože Dalimil sám o sobě nic neprozrazuje. Otázka je, jak velký vliv na to má dochování pramene. Řadu věcí si, tak můžeme pouze domýšlet na základě toho, jakým způsobem věci hodnotí.

Co se týče formule o pokoře, *Dalimilova kronika* z této charakteristiky zcela vybočuje. Říká sice, že se pouští do díla, protože nikdo jiný nechce, ale o svých schopnostech nepochybuje. Je to dáno tím, že jeho kronika je programově hodně odlišná oproti klášterním kronikám, a to navzdory tomu, že vzniká patrně v církevním prostředí (u boleslavské kapituly)²⁷², takže by k nim měla mít nejblíže. Je to kronika, která je primárně určena pro šlechtu a akcentaci rytířského étosu nelze přehlížet. Avšak rytířský étos není jediným akcentovaným prvkem (kronika má několik vnitřních rovin). Jednou z nejdůležitějších je rovina, kde zmiňuje významné události spojené s českými světcí (konkrétně svatého Václava, svatou Ludmilu, přenesení ostatků svatého Vojtěcha, smrt svatého Prokopa a smrt svaté Zdislavy). Obzvlášť zahrnutí této ženy je okolností velmi pozoruhodnou, u níž vyvstává řada otázek.

²⁷² DAŇHELKA, J.: *Úvod*. In: DAŇHELKA, J. a kol. (edd): *Dalimilova kronika*. sv. 1. Praha 1988, s. 8–50.

Proč zvolil Zdislavu a o Anežce České není v kronice ani zmínka? Jak se o Zdislavě vůbec doslechl? A zde je už zpátky u spekulací o jejich příbuznosti etc. Navzdory výše uvedeným otázkám, které vznikají v souvislosti se zmínkou o Zdislavě v *Dalimilově kronice*, Michael Skopal ve svém příspěvku o Dalimilovi její přítomnost opět znehodnocuje, když poukazuje na fakt, že formulář smrti svaté Zdislavy je stejný jako v případě smrti Prokopovy, a tak dochází k závěru, že je tato kapitola vlastně informačně bezcenná. Po obsahové stránce pak kapitolu znehodnocuje tvrzením o užití *legitimizačních topoi* biblických zázraků.²⁷³ Oba tyto závěry mi připadají ukvapené, protože použití stejného formuláře v zásadě nic neznamená. Legendisté také od sebe navzájem opisují formuláře legend, a nevidím tedy zásadní důvod k tomu, aby musel být Dalimil v každé kapitole originální. Co se týče biblických zázraků, ty se v legendách vyskytují zcela běžně jako jejich základní náplň, a tedy ani to, že se nevyskytuje žádný výjimečný zázrak v případě Dalimilovy kapitoly o Zdislavě, nic nedokazuje. Obzvláště nezapomeneme-li zahrnout poslední verš, který zázraky nespecifikuje.²⁷⁴

Vlivy okolí na Dalimilovu kroniku

V případě Dalimilovy kroniky jsou řádové či klerikální vlivy neprůkazné, protože vlastně přesně nevíme, kdo Dalimil byl. Předpokládáme, že byl příslušníkem kléru, protože ke schopnosti psát potřeboval příslušné vzdělání, jistě to však nevíme. Vzhledem k přítomnosti rytířského étosu také předpokládáme, že byl šlechticem. Řádové vlivy se zde však neobjevují.

²⁷³ SKOPAL, M.: *Ohlédnutí za komturem Dalimilem*. In: PAUKRT, Martin: Sborník prací východočeských archivů. Zámrsk 2007, s. 185–186.

²⁷⁴ „a nad jinými pracnými veliké poty činila.“ (*Dalimilova kronika*. sv. 2, s. 365.).

Původ a duchovní vedení

Identifikaci Zdislavy z Dalimilovy kroniky se Zdislavou z Lemberka lze bohužel s trochou kreativity napadnout.²⁷⁵ Proč se domnívám, že se Michael Skopal mylí, jsem komentovala v příslušné části výše. Z textového hlediska se řečený Dalimil původem oné Zdislavy konkrétně nezabývá, ale v téže kapitole se věnuje jiným jejím příbuzným (připustíme-li všeobecně uznávaný předpoklad, že se jedná o Zdislavu z Lemberka), a je tedy možné vysledovat příbuzenské souvislosti.

Dalimilova kronika se o duchovním vedení nezmiňuje, nicméně lze předpokládat, že nějakého duchovního vedení se Zdislavě dostalo. S dominikánskou spiritualitou se pravděpodobně seznámila v Brně²⁷⁶, kde její otec působil jako kastelán na hradě Veveří, a zde se jí také zřejmě dostalo první duchovní formace. Po sňatku s Havlem z Lemberka a stěhování do severních Čech jí patrně toto vedení schází, a tak společně s Havlem zakládají klášter v Jablonném v Podještědí. Lze se domnívat, že některý z členů tohoto konventu se se Zdislavou více seznámil a toto vedení jí poskytl. Prameny nám v tomto směru ovšem scházejí.

Ctnosti a zázraky

Pojednání o ctnostech ve smyslu, v němž jsme o nich mluvili v komparační analýze legend, zde nenacházíme. Jak už bylo několikrát řečeno, jedná se v zásadě pouze o seznam zázraků a prosté konstatování, že žila svatým životem a byla ctnostná.

²⁷⁵ Viz SKOPAL, M.: *Ohlédnutí za komturem Dalimilem*. In: PAUKRT, Martin: Sborník prací východočeských archivů. Zámorsk 2007, s. 183–214.

²⁷⁶ Dominikáni přišli do Brna mezi lety 1227–1239. (ČERNUŠÁK, Tomáš–PROKOP, Augustin–NĚMEC, Damián: *Historie dominikánů v českých zemích*. Praha 2001, s. 25.).

Ze zázraků se opět setkáváme s kříslením mrtvých, léčením slepých, chromých a malomocných. Podle Dalimila Zdislava činila mnohé jiné velké věci, které však nekonkretizuje, což je velká škoda, protože ty by byly pro tuto práci nejzajímavější.²⁷⁷

V hodnocení zázraků docházím ke stejnému závěru jako Michael Skopal, že se v zásadě jedná pouze i biblické zázraky, s nimiž se setkáváme u všech světic. Nicméně poslední věta z Dalimilova výčtu značí i věci, které do tohoto tradičního penza nevešly, a není tedy adekvátní je kompletně diskreditovat. Ostatně v jiných kapitolách o českých světcích v jeho kronice se o zázracích vůbec nezmiňuje, takže danou pasáž nelze brát za formulář, ačkoliv je kapitole o Prokopovi velmi podobná.

Cíle Dalimilovy kroniky byly diametrálně odlišné od klášterních kronik i legend, tudíž jeho zpracování těchto informací je uzpůsobeno jeho autorské strategii a práce s ní je v zadaném konceptu práce problematická.

5. 7. 3 Žďárská kronika

V tuto chvíli se budeme věnovat kronice žďárského mnicha Jindřicha Řezbáře. Jedná se o *Žďárskou kroniku* napsanou na přelomu třináctého věku, psanou latinky. Šlo o oficiální kroniku konventu.

V případě kroniky Jindřicha Řezbáře se setkáváme s tím, že hovoří o několika příbuzných ženách najednou, které všechny chválí jako ženy ctnostného života a některé jako možné kandidátky na uznanou svatost. Z tohoto důvodu bude tato kapitola rozdělena na pojmy pro všechny společné a potom na zobrazení jednotlivých žen.

Tato kronika je svým textem velmi pozoruhodná, protože z textu lze nabýt dojem, že Jindřich patrně uvažoval nad budoucím možným svatořečením jejich fundátorek, což

²⁷⁷ *Dalimilova kronika*. sv. 2, s. 365.

není u kronik zcela obvyklé. To je také důvod, proč byla do této kapitoly zahrnuta, jelikož tato práce chce mimo jiné na tomto příkladu dokázat sestupnou tendenci tohoto fenoménu a upozornit na to, že faktická svatost některých žen se v mnoha případech nedočkala oficiálního uznání, ačkoliv praktikovaly stejné ctnosti.

Největší prostor je v kronice věnován Eufemii, která s konventem žila déle, zatímco Sibyla je chválena spíše obecnějším způsobem a Alžběta je zmíněna spíše okrajově, a proto se v drtivé většině příkladů bude hovořit hlavně o Eufemii. Kronika mluví samozřejmě i o mužských fundátorech, těm se ale tato práce věnovat nebude.

Jindřich Řezbář a jeho sebezpřehled

V kapitole věnované legendistům jsme viděli, že se všichni drží standardní „formule pokory“.

Jindřich Řezbář tyto formule (konkrétně viz příloha 7) používá na začátku i na konci. Nestandardní je, že v průběhu textu o sobě hodně mluví. Prozrazuje na sebe celkem hodně: jak se do konventu dostal, kdo byl jeho otec, i to, že na nějakou dobu klášter opustil. Lze si pokládat otázku, jak je možné, že klášterní kronika byla napsána právě takto a opat kláštera ji schválil (zcela jistě se nejedná o nějaký pomocný materiál či koncept). Na jednu stranu byl Jindřich vhodnou osobou ke psaní této kroniky, protože byl u samotných začátků kláštera (jeho otec byl kameníkem, který se na stavbě kláštera podílel), ale na druhou měl pro tuto úlohu i svůj deficit tím, že události prostřední části kroniky znal pouze zprostředkovaně. Přesto mu byla tato poměrně zodpovědná práce svěřena. Možná hypotéza je, že kronika sama se mohla stát jistým trestem za zběhnutí (stejně jako titul konvrše). Všichni na věčné časy budou vědět, že já, Jindřich Řezbář, jsem utekl. Zcela jistě na to odpovědět nelze, ale je to jedno z možných odůvodnění, proč jsou informace o Jindřichovi tak četné.

Řádová formace a urozený původ zakladatele

V případě této kroniky víme, že Řezbář byl členem konventu ve Žďáru nad Sázavou (cisterciácký klášter).

V otázce řádového vlivu je jasné, že vzhledem k tomu, že *Žďárská kronika* byla oficiální kronikou konventu, musela nutně projít schválením opata. Obecně se drží témat, kterými se klášterní kronika zabývat má (konventním životem a oslavou fundátorů), přesto způsob, jakým se historii rodu věnuje, není běžný, protože velmi podrobně popisuje život Sibylin a Eufemiin (samozřejmě opět v mantinelech autorských zvyků včetně obracení se nejprve a především k Bohu). Důvodem jejich obsáhlé přítomnosti v kronice nebyly jen jejich osobní donace (ostatně donace udělovali i jejich muži), ale valný vliv na to měl především jejich život v těsné blízkosti konventu. Již dříve byla zmíněna úvaha o zaznamenání okolností jejich života pro případ pozdější kanonizace, nicméně kriticky odpovědět na tuto otázku bude možné až po kompletní analýze textu a vždy se bude jednat o pouhou hypotézu.

V případě *Žďárské kroniky* důraz na původ fundátorů vyplývá z charakteristiky klášterních kronik (viz výše). Domnívám se tedy, že není nutné to zde šířeji komentovat.

Jindřichovo zobrazení Sibyly z Křižanova

Jindřich své vyprávění začíná příběhem o tom, jak se Jan z Polné marně snaží založit klášter a jak to po něm Přibyslav přebírá. Také se v této části objevuje jediný časový přesah, a to vztahující se k Sibylině příchodu do Čech, což je dáno charakterem klášterních kronik jako média rodové paměti.²⁷⁸ Zároveň také možná hrála roli její úloha dvorní dámy královny a z ní vyplývající vysoký společenský status. Této části se však

²⁷⁸ *Cronica domus Sarensis*, s. 22.

obširněji věnovat nebudu, protože není předmětem této práce. Nicméně už zde je Sibyla označována za šťastnou.

Práce se začne zabývat až místem, kdy Řezbář poprvé volá po jejím blahoslavení.²⁷⁹ Zde se také poprvé projevuje jeho program Sibylina svatořečení. Z kroniky víme, že po smrti Přibyslava z Křižanova se ještě jednou provdala za jistého Jindřicha ze Žitavy otce jejího zetě Smila z Lichtenburka. Nicméně tento vztah neměl dlouhého trvání a poté se až do své smrti drží v blízkosti kláštera, z čehož vyplývá první důvod, proč ji považuje za zakladatelku konventu.

„Hic tamen Henricus non longo tempore vixit.

Eius post mortem mansit viduta Sibilla

et iuxta claustrum iam fundatum manet illa

et fit fundatrix venerabilis et neveranda.“²⁸⁰

O denním provozu za života Sibylly sděluje Jindřich následující informace (příloha 8).

Z citátu uvedeného v příloze osm vyplývá, že později darovali mnichům dům, který se stal jejich špitálem. Pokračují tedy ve chvályhodném zvyku zakládání špitálů, jenž se objevuje už v případě Alžběty Durynské a navazují na něj všechny naše sledované světice (ač u Zdislavy to vyvozujeme z kontextu výčtu zázraků v *Dalimilově kronice*). Také dokazuje, že obě žily v blízkém sousedství kláštera a patrně přímo v jeho areálu, protože jejich dům později slouží jako výše zmíněný špitál bratří. Hranice areálu ale v této době ještě možná nebyly pevně stanoveny, protože finální klášter se ještě o něco posouval, přesto však jejich dům stál mnohem blíže, než bylo vhodné. Jejich přítomnost

²⁷⁹ „*Sybilla dicta, que semper sit benedicta!*“ (Tamtéž, s. 28.)

²⁸⁰ Tamtéž, s. 38.

tam je velmi zvláštní, protože v tomto prostoru by se ženy pohybovat neměly, a ne ještě se třemi malými dětmi.²⁸¹ Zajímavým výzkumem by bylo dohledat ve vizitačních protokolech a závěrech řádových synod, jestli na to byla nějaká reakce, protože podle diplomové práce Radky Lomničkové by snad v Čechách neměl být během těchto vizitací nalezen nějaký závažný problém.²⁸² V pramenech jsem však toto její tvrzení z časových důvodů už nedohledávala.

Rovněž se starají o to, aby měli mniši vše potřebné vybavení, ať už to jsou roucha na ornáty či cenné předměty k mešní potřebě. Také platí nedokončenou stavbu. To je další z důvodů, proč je kronikář Jindřich považuje za zakladatelky. Velký vliv na toto jeho vnímání měl již dříve zmiňovaný jejich společný život s konventem. Eufemiina sestra Alžběta, která klášteru také mnoho darovala, si toto označení od Řezbáře nevysloužila.

Nicméně o Sibyle samotné nám toho Řezbář neříká dost na to, aby bylo možné u ní charakterizovat projevy jednotlivých ctností, a mlčí i v případě jejího zpovědníka či duchovního vůdce. Jediné, co nám Jindřich prozrazuje v následujícím citátu, je to, že obě slouží Bohu.

Toto byl téměř celý výčet míst, kde Jindřich hovoří o Sibyle. Zbývá již pouze popis její smrti.

„Eius temporibus felix defungitur illa

nobilis ancilla Christi devota Sibilla.

Ultimus atque dies eius fit cisio circum,

hoc est mille duo C sexaginta secundo.“²⁸³

²⁸¹ „ista duos secum teneros habuit domicellos.“ (Tamtéž, s. 52.).

²⁸² LOMNIČKOVÁ, Radka: *Vizitační protokoly cisterciáckých klášterů ve 14. století*. Praha 2006. (nepublikovaná diplomová práce).

²⁸³ Tamtéž, s. 58.

Tak skonala ona „šťastná žena“, která vychovala jednu uznanou světici, jednu dceru se ctnostmi světice a jednu dobrou ženu, která pečuje o finanční zabezpečení kláštera. Podíváme-li se na to objektivně, je to úctyhodný výkon. Zároveň se v tom projevuje jistý sestupný model touhy po svatém rodu podle příkladu svatých panovnických rodů, ačkoliv víme, že se jistým způsobem obě skupiny navzájem ovlivňují do kříže, a nikoliv pouze jedním směrem. Svatý rod je zárukou blaženosti a legitimizace postavení.

Jindřichovo zobrazení Eufemie

Řezbář ve své kronice mluví o Eufemii jako o blažené, laskavé, předobré, zdobené všemi ctnostmi, i zevnějškem sličné, přívětivé a vlídné.²⁸⁴

Ve *Žďárské kronice* bere na sebe úlohu Eufemiina duchovního vůdce opat Winrich o duchovním vůdci či zpovědníkovi její matky, o níž jsme hovořili v předchozí části, se Jindřich nezmiňuje. Jindřich Řezbář říká o významu opata Winricha:

„Hic in consiliis aut auxiliis fuit illi

devote domine sicut pater atque patronus.“²⁸⁵

O Eufemiině každodenním životě po smrti její matky Sibyly toho víme již více (viz příloha 9). U tohoto popisu jejího života při Žďárském klášteře se setkáváme s velmi podobným výčtem ctností jako v případě našich světic v legendách (chodí v chatrném oděvu, praktikuje půst, slouží druhým, napájí je a sytí, praktikuje některé projevy *imitatio Christi*, mnoho se modlí). Pokračuje tedy ve stejné linii vyznačené v našich sledovaných legendách. Jediné, oč neusiluje, je evangelní chudoba. Jednak protože z něčeho musí financovat klášter, v jehož blízkosti žije, a jednak má tři děti, které je nutné zabezpečit.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 24–58.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 58.

Vliv tehdy známých legend v nedalekém okolí při tehdejší rychlosti šíření informací a *Nebeského žebříku* jakožto jednoho z nejvýznamnějších asketických děl na inspirační zdroje pro Eufemiin život je nepopíratelný. Zároveň odpovídá i dříve zmíněným biblickým citátům, z nichž tyto ctnosti vycházejí.

Smrt ji zastihla smrt za času opata Jana II Kaifáše. Řezbáře evidentně zasáhla a choval k ní velkou úctu:

*„Tempore sub Cayphe moritur pia nobilis illa
sanctaque fundatrix hic Eufemia beata,
in qua perdidimus, que non rehabere valemus;“²⁸⁶*

Eufemiina dcera Anežka

Třetí žena, která v kronice vystupuje, je Anežka, dcera Eufemiina, která tam s nimi také žila a evidentně byla taktéž zbožná, i když o tom, že by byla svatá, Řezbář nemluví.

*„Agnes, pulchra satis, inerat, sibi dos pietatis,
namque locum nostrum pre cunctis diligit ipsa.
Hoc bene demonstrat in morte sua, sed et ante,
quamvis iuncta viro, cum matribus, illa manebat.“²⁸⁷*

Sibylyna dcera Alžběta

Poslední ze tří přeživších dcer Sibyly a Přibyslava z Křižanova byla Alžběta a je také poslední, o níž Řezbář hovoří více. *Žďárská kronika* se o ní zmiňuje více než o Zdislavě, protože s ní se Řezbář osobně potkal, když jezdila navštěvovat svoji sestru Eufemii. Při klášteře však nežila, takže o jejích ctnostech Jindřich příliš nevěděl, což

²⁸⁶ Tamtéž, s. 68.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 52.

vedlo patrně k tomu, že ačkoliv klášter rovněž obdarovává, nepovažuje ji za zakladatelku nebo svatou ženu.

Kronikář Jindřich o ní mluví pouze na třech místech: poprvé že ji měli, podruhé že navštěvovala svou sestru, a nakonec že umřela, což vzhledem k majetku darovanému klášteru není zcela spravedlivé. Nicméně Řezbář zapisuje pouze to, co sám zažil nebo co dosvědčili jiní bratři.

Závěr

Kronika Žďárská je oproti jiným klášterním kronikám specifická tím, že považuje své zakladatelky za svaté a klade větší důraz na ženské fundátorky než na fundátory mužské. Jistě každá klášterní kronika má ze své charakteristiky oslavovat své zakladatele, ale v míře, s níž se setkáváme u kronikáře Jindřicha, nikoliv.

Zároveň i život těchto žen v tak těsné blízkosti své fundace je neobvyklý a v souvislosti se závěry cisterciáckých řádových synod patrně dost ošemetný. Co se týče vyskytujících se ctností, nenacházíme v nich žádné specifické prvky (zcela odpovídají panovnickým modelům uvedeným v analýze legend), ale ani žádné zázraky, které by tam teoreticky být měly za účelem případné kanonizace, ať už se jedná o zázraky během života, které by konvent viděl z těsné blízkosti, nebo posmrtné (například vůně mrtvého těla – v případě již výše zmíněné Anežky Řezbář výslovně uvádí, že „*Hec fuerat pulchra quondam, facunda, venusta, inque supultura fuit eius fetor et horror tantus, quod nullus precens ibis tate valeret.*“²⁸⁸). Ani jedno však u Jindřicha nenacházíme, třebaže jde o poměrně důležité body na cestě ke svatořečení. Lze se tedy domnívat, že to byly ženy, které žily svatým životem, ale některé důležité potvrzovací prvky v kronice chybí, ačkoliv by patrně nebylo až tak obtížné je zahrnout.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 78.

Závěrem lze říct, že ač si to Jindřich patrně přál, nenacházíme dostatečné potvrzení svatosti těchto žen (v měřítkách římské kurie), když nenacházíme záznamy o zázracích spojených s nimi. Je to sice charakterem legendistický prvek, ale vzhledem ke způsobu popisu jejich ctností (zejména u Eufemie) by nebyl již takový problém zahrnout i nějaký zázrak, takže informace uvedené v kronice byly pro případný proces nedostatečné. Z toho vyplývá, že text měl patrně větší zájem o osobní legitimizaci rodu a zachování paměti na jejich dobré fundátorky než o samotné svatořečení jako úřední proces. Přesto je však Řezbář sám za blahoslavené považuje. Ostatně by patrně více dbal o zachování zádušních povinností, než jak si stěžuje Jindřich, pokud by tato snaha byla v dohledné době realizovatelná.

6 Závěr

Provedené komparační analýzy textů přinesly řadu odpovědí na otázky položené v úvodu.

Předně nacházíme nepopíratelný vliv legendy o svaté Alžbětě a svaté Kláře na ostatní sledované ženy (na projevy zbožnosti i formuláře legend, protože se rozvíjí nový typ legend). U Alžběty Durynské vidíme hlavně předávaný životní příklad, který do značné míry přejímají a aplikují na své životy ostatní ze sledovaných žen (vyjma specifických souvisejících s Konrádem z Marburgu).

Velký problém nastává při otázce, kdo koho vlastně inspiruje. Jisté je, že Anežku ovlivňuje řada lidí. Nejvíce patrně Klára, s níž si dopisuje. Nicméně ji s jistotou ovlivnila i Alžběta Durynská, která byla již v té době svatá, rovněž na ni jednu dobu dohlížela Hedvika Slezká a její dcera, a to v době dětství, což pro její další život bylo jistě také významné. Svatá Klára má hlavní vliv na Anežku Českou, kterou duchovně vede a inspiruje. Formulář její legendy přisouzené Tomáši z Celana se také stává výchozím pro Anežčinu legendu.²⁸⁹ Obecně lze říct, že jsou si sledované texty obsahově velmi podobné, protože se všude setkáváme s asketickou praxí a drží se v charakteristice „nových legend“ (podrobnosti výše). U ostatních je to již komplikovanější, protože se zde střetává řada vlivů, které lze od sebe těžko oddělit a nejsou pramenně doložitelné.

Problém s „opisováním“ legendistů mezi sebou je v tom, že řada věcí je jednak *legendistickým topoi*, které jsou v textu do značné míry nezbytné, a jednak se hagiografické formuláře běžně přejímaly. Rovněž základní modely svatosti se přebíraly již dříve a není tedy možné s jistotou říct, co z uvedeného je převzato z tradice starších textů. Obecně víme, že legendy jsou určeny jako příklady pro ostatní věřící, které mají

²⁸⁹ SOUKUPOVÁ, H.: *Svatá Anežka Česká*, s. 218–225.

vychovávat. Do jaké míry se však skutečně odráží v denním životě prostého věřícího, nevíme. S jistotou můžeme říct, že špitály, které jsou v legendách uvedeny, reálně existovaly. Nicméně co se týče ctností, je to složité z důvodu zmíněných *legendistických topoi* a formulářů, i když lze předpokládat, že asketická praxe byla u těchto žen velmi podobná, a to jednak na základě charakteru „nových řádů“ a jejich legend a jednak na základě velkého asketického díla Ióanna Klimaka *Nebeský žebřík*.

Velký vliv mají na výsledný text samozřejmě i samotní legendisté. Jistou projekci hagiografů ze svého vlastního života nelze vyloučit a vzhledem k přejímání formulářů je část informací tradiční. Nesmíme však opomíjet svědky, kteří během procesů svědčili a již by v případě napsaných omylů patrně protestovali. Nicméně rozlišit, co tyto ženy skutečně dělaly, a co jim jejich legendisté pouze přisoudili na základě tradice, je velmi obtížné, ne-li nemožné.

Velmi podobně je tomu i v případě Jindřicha Řezbáře a jeho kroniky, kde zjišťujeme, že hagiografickou produkci evidentně znal a aplikuje některé její obraty i ve svém textu.

Vezmeme-li v úvahu, že některé legendy vznikají až po svatořečení, což platí u většiny zkoumaných textů této práce, dospějeme k závěru, že zcela smyšlené být nemohly, protože většina z nich vychází z kurijních akt.

Co se týče základního penza ctností, vzhledem k tomu, že se jedná o asketky, všechny alespoň do nějaké míry aplikují asketické ctnosti podle zbožného příkladu velkého myslitele asketiky Ióanna Klimaka (pokoru, chudobu, prostotu, milosrdenství, lásku a modlitbu) a navíc přidávají fenomén doby *imitatio Christi*. Jediný problém se objevil v případě analýzy Dalimilovy kroniky, která hovoří příliš krátce a obecně na to, aby z ní šlo skutečně něco vyvozovat.

Ne všechny sledované ženy dosáhly formálního svatořečení, ačkoliv aplikovaly stejné ctnosti. Některé si na uznanou svatost počkaly několik set let, jiné se jí dosud nedočkaly. Hypotézu, proč tomu tak je, jsem zmínila v příslušné textové části a největší roli patrně hrála politika.

U Alžběty Durynské je možné si klást otázku, do jaké míry byla skutečně tak zbožná a do jaké do toho byla dotlačena Konrádem z Marburgu. Z toho, co víme o jejich vztahu, byl velmi dominantní a za chování, které mu nepřipadalo vhodné, ji tvrdě trestal. Lze se domnívat, že její psychický stav nebyl zrovna dobrý, protože na její přísný půst měly vliv její spory s tchýní a zbytek lze připsat Konrádovi.²⁹⁰ Ten měl ostatně mezi duchovními vůdci dost neortodoxní přístup. Přesto inspiruje velké množství žen k tomu, aby ji následovaly. Hedvika Slezská zase psychicky týrá své služebné, které nutí, aby ji bičovaly, čímž dnes dává podnět k pochybnostem o jejím psychickém zdraví. Racionálním pohledem lze v případě těchto dvou žen dospět k jistým výhradám k jejich svatosti. U Alžběty z důvodu otázky, do jaké míry byla ke svým praktikám dohnána svým zpovědníkem, a u Hedviky z důvodu pochyb o jejím duševním zdraví. Avšak jejich svatost je v katolické církvi nepopíratelně uznávána.

V otázce vlivu zpovědníků na tyto ženy analýza zjistila následující: Konrád z Marburgu, na něhož jsme už narazili v předchozím odstavci, je mezi zpovědníky svým přístupem dosti nestandardní svou snahou Alžbětu ještě více radikalizovat, protože zpovědníci obvykle své svěřenkyňe v projevech zbožnosti spíše brzdí. Přesto i ve všech ostatních případech, kde se setkáváme se zpovědníky či duchovními vůdci, vidíme, že jejich vliv je značný. V pramenech své kajícnice kárají za jejich radikalitu a vedou je

²⁹⁰ BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina*. s. 93.

k opravdové zbožnosti, která však neznamena jít ve svých praktikách za hranice únosnosti.

Co se týče otázky sestupnosti královské svatosti k vyšší šlechtě, je odpověď složitá. Z množství sledovaných pramenů nelze na tuto otázku s jistotou odpovědět, protože Klára významně ovlivňuje Anežku Českou, což této hypotéze odporuje, u zbylých sledovaných šlechticů však tento trend platí. V případě svaté Kláry je možné, že se jedná o výjimku z pravidla, navíc se domnívám, že hlavní vliv na praktikování těchto ctností a asketických praktik měl vznik nových řádů, nikoliv jednotlivé ženy vzájemně.

K otázce, zda Žďárská kronika byla napsána za účelem pozdější beatifikace žen, které v ní vystupují, jsem se vyjadřovala již v závěru jejího rozboru. Nicméně pro úplnost ještě zopakuji, že nepřítomnost zázraků v ní tuto hypotézu zpochybňuje, protože to je jedna z nejdůležitějších částí pro případnou beatifikaci. Přesto však je z Řezbářova textu patrná velká úcta a jeho názor, že by měly být blahoslavené, je explicitně vyjádřen, není to však hlavní cíl jeho kroniky.

Postavení těchto žen se mění společně s jejich náboženským statusem (jsou odvážnější, stojí si za svým), přesto však nesouhlasím se závěry Caroline Walker Bybum, že rozdávaní jídla jakožto nejdostupnější způsob prosazení vlastních zájmů je projevem emancipace. Vzhledem k tradičně rozvrženým genderovým rolím je muž ten, který jídlo obstarává, a žena ta, která ho zpracovává a pečuje o spíž. Je tedy logické, že sycení druhých rovněž připadá ženám a neviděla bych v něm projev emancipace. Žena nadále celý život podléhá mužskému vedení (jako dítě otci, jako dospělá manželovi či řádovému představenému, jako vdova mužským příbuzným a jako světice zpovědníkovi).

Význam praxe těchto žen byl nejen v dobrém příkladu ostatním, ale významné jsou i pro jednotlivé řády, které tímto způsobem prosazují a upevňují svoji pozici. Toto

tvrzení však neplatí pro kroniky, které mají jiné autorské cíle. Každý řád chce mít ve svém čele svatého zakladatele (v případě benediktinů je to svatý Benedikt, cisterciáky založil Bernard z Clairvaux, františkány svatý František z Assisi, klarisky svatá Klára, křížovníky s červenou hvězdou svatá Anežka). To je jedním z důvodů, proč byli všichni poměrně rychle kanonizováni. Další benefit pro řády pramení z vysokého postavení těchto žen a donace, které řádům a jejich konventům udělují.

Cílem křesťanského života je dosáhnout svatosti. Všechny výše zmíněné praktiky a ctnosti tomu měly napomáhat.

Závěr tedy zní, že není velký rozdíl mezi františkánskou legendou o svaté Kláře a legendou o Hedvice Slezske, která je o sto let mladší a vznikla v cisterciáckém prostředí.

V době života našich světic už nestačí být vyznavačem a dobrým panovníkem. K tomu být svatý je potřeba být radikální. Nestačí jen fundovat a přispívat na církev, ale být i fyzicky aktivní.

Na základě své komparační analýzy jsem dospěla k závěru, že existují vlastně dva modely, které pro tyto ženy přicházely v úvahu. Svatá panovnice se rozpadá z dobré manželky a matky na dva prototypy, které sice mají řadu společných rysů, avšak v jistém bodě života je potřeba se pro jeden rozhodnout. Prvním je panenská řeholnice a druhým svatá vdova, která už za svého života aplikuje některé ctnosti (například milosrdenství, lásku, asketické sklony) a po odloučení od manžela či jeho smrti odchází do kláštera nebo jeho těsné blízkosti, neskládá však řeholní sliby, protože už není panna a necítí se toho hodna. Během života ve světě tento model přináší poselství, že i když je žena bohatá, plní manželské povinnosti a stará se o rodinu, neznamená to, že nutně musí propadat mamonu. Může do značné míry dosahovat stejných ctností jako ctihodné řeholnice, má mít starost o svět nikoliv ve strachu o to, co bude jíst a do čeho se oblékne (Mt 6, 24–34), ale má se

podílet na spasitelnosti a službě, stejně jako to činil Kristus. Toto poselství je v době silně se zhoršující sociální situace velmi důležité. Po smrti manžela v zásadě využívají tradiční role kláštera jako alternativy pro zajištění živobytí, stejně jako tomu bylo v předchozím období.²⁹¹ Revoluce přichází v tom, že klášter pro ně není jen místem na dožití, ale prostorem pro rozvinutí jejich náboženských představ, které se u nich projevovaly již dříve.

Sibyla a Eufemie jsou vlastně kuriozitou, což je možná dáno jinými kulturními základy, které si Sibyla přivezla ze Sicílie. Svými činy velmi napodobují život svaté Alžběty a Hedviky, přesto však u nich nacházíme jisté odchylky (nestávají se součástí nějakého ženského konventu) a visí tak trochu mezi oběma kategoriemi. Mají své duchovní vůdce z řad příslušníků cisterciáckého řádu ve Žďáře nad Sázavou (lze předpokládat, že někdo duchovně vedl i Sibylu, ačkoliv není v textu explicitně zmíněn). Nicméně přestože jsou vdovami a podle výše uvedených prototypů (Hedviky a Alžběty) by se nabízelo vstoupit do některého ženského kláštera, neučinily to (Eufemie o tom v jistém období uvažovala) a žily jakýmsi svobodným životem v blízkosti mužského konventu ve Žďáru, což teoreticky mohlo vzbuzovat zlé jazyky k pomluvám. O těch však Jindřich Řezbář mlčí. Otázkou je, jak podobné životní modely fungovaly na Sicílii.

Lze se domnívat, že kdyby Zdislava z Lemberka předčasně nezemřela, patrně by zvolila stejnou cestu jako její matka a sestra.

²⁹¹ Od konce 10. století je běžné dožívání vdov v kláštřech (KOPIČKOVÁ, Božena: *Modely života ovdovělých královen*. s. 224.).

Prameny a literatura

Prameny

AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa theologická II. díl 2*. In: <http://areopag.sk/thomas/SummaTheologica-II-II.html> [cit. 04. 07. 2018].

AKVINSKÝ, Týž: *Super Evangelium S. Matthaei*. In: <http://www.corpusthomisticum.org/cma0500.html> [cit. 04. 07. 2018].

BOLLANDI, Joannis: *Acta sanctorum Martii*. Venetiis 1735.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae IV. I (1241–1253), edd. ŠEBÁNEK, Jindřich – DUŠKOVÁ Sáša. Praeae 1962.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae V. I (1253–1266), edd. ŠEBÁNEK, Jindřich – DUŠKOVÁ Sáša. Praeae 1974.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae V. II (1267–1278), edd. ŠEBÁNEK, Jindřich – DUŠKOVÁ Sáša. Praeae 1981.

DAŇHELKA, Jiří a kol. (edd.): *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila: Vydání textu a veškerého textového materiálu*. sv. 2. Praha 1988.

JÁCHYM, Radim (ed.): *Františkánské prameny II*. Český Těšín 1994.

LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav a kol. (edd): *Cronica domus Sarensis: Maior et Minor*. Třebíč 2003.

PATER, Józef (ed.): *Legenda świętej Jadwigi*. Wrocław 1993.

ŘOUTIL, Michal (ed.): *Nebeský žebřík*. Červený Kostelec 2015.

von APOLDA, Dietrich–RENER, Monika (ed.): *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*. Marburg 1993.

VYSKOČIL, Jan Kapistrán (ed.): *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry: kritický rozbor textový i věcný legendy a čtyř listů s nejstarším (původním) textem milánského rukopisu*. Praha 1932.

VYSKOČIL, Jan Kapistrán (ed.): *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry: překlad středověkého životopisu blahoslavené Anežky dle nejstaršího latinského rukopisu milánského ze začátku 14. století: dodatek k vydání "Legendy blahoslavené Anežky a čtyř listů svaté Kláry"*. Praha 1934.

Literatura

BARTOLI, Marco: *Svatá Klára*. Vyšehrad 2004.

BEDNAŘÍKOVÁ, Eliška: *Literární autorky evropského středověku*. Praha 2007. (nepublikovaná diplomová práce).

BOESCH GAJANO, Sofie: *Svatost*. In: LE GOFF, J. a J.-C. SCHMITT (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002. s. 754–765.

BYNUM, Caroline Walker: *Svatá hostina a svatý půst*. Praha 2017.

CETWIŃSKI, Marek: *Svatá Hedvika – patronka Slezska*. Dějiny a současnost. Kulturně historická revue. 13, č. 1, 1991, s. 17–22.

CUPAL, Vít: *Stereotyp světice*. Praha 2009. (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).

ČERNÁ, Renata: *Kult svaté Zdislavy z Lemberka*. Praha 2010. (nepublikovaná diplomová práce).

ČERNUŠÁK, Tomáš – PROKOP, Augustin – NĚMEC, Damián: *Historie dominikánů v českých zemích*. Praha 2001.

DINZELBACHER, Peter: *Světice, nebo čarodějky?: osudy "jiných" žen ve středověku a novověku*. Praha 2003.

EHRMANN, František: heslo *Hospitál* In: Ottův slovník naučný. 11 díl. Praha 1897, s. 656.

FOLTÝN, Dušan a kol. (edd.): *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 2002.

HOFFMANN, Hermann: *Svatá Hedvika Slezská: (1176–1243)*. Olomouc, 2012.

HUNČAGA, Gabriel Peter: *Kanonizační proces ako počiatok kultu zakladateľ'a rehole v stredoveku na príklade kanonizačných aktov sv. Dominika*. In: KOŽIAK, Rastislav – NEMEŠ, Jaroslav (edd.): *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I*. Bratislava 2006. s. 277–278.

KALIVODA, Jaroslav: *Rukopisná tradice Anežské legendy Candor lucis aeternae*. Listy filologické, 127, č. 1–2, 2004, s. 19–36.

KLANICZAY, Gábor: *Holy rules and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002. s. 195–294.

KLANICZAY, Gábor: *Svatá Alžběta Uherská*. In: LE GOFF, Jacques: *Muži a ženy středověku*. Vyšehrad 2012. s. 234–237.

KOLENSKÁ, Petra: *Enigmatický pohřeb v cisterciáckém klášteře ve Žďáru nad Sázavou*. Brno 2006. (nepublikovaná magisterská diplomová práce).

KOPIČKOVÁ, Božena: *Ideální modely života ovdovělých královen, kněžen a šlechticů v českém středověku ve světle reality*. In: PTÁČKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana (edd.): *Dějiny žen, aneb, Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zajištění historiografie*. Sborník příspěvků z IV. pardubického bienále 27.–28. dubna 2006. Pardubice 2006. s. 223–239.

KUBÍN, Petr: *Anežčina posmrtná pouť za svatozáří*. In: KELNAR, Vladimír (edd.): *Svatá Anežka Česká: princezna a řeholnice: publikace s katalogem k výstavě*. Praha 2011, s. 62.

KUBÍN, Petr: *Anežka a Eliška Přemyslovna. Pokus o svatořečení v královské rodině*. In: BŘEZINA, Luděk – KONVIČNÁ, Jana – ZDICHYNEC, Jan (edd.): *Ve znamení zemí Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové*. Praha 2006. s. 186–196.

KUBÍN, Petr: *Počátky anežské hagiografie. K otázce stáří a autortví Candor lucis eterne a tzv. šibenických žádostí o Anežčinu kanonizaci*. In: ŠMIED, Miroslav – ZÁRUBA, František (edd.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby*. Praha 2013. s. 80–99.

KUBÍN, Petr: *Sedm Přemyslovských kultů*. Praha 2011.

KUBÍN, Petr: *Snaha minoritů a klarisek o kanonizaci Anežky Přemyslovny po smrti královny Elišky*. In: MURDA, Aleš – OTTOVÁ, Michaela: *Ars videndi: professori Jaromír Homolka ad honorem*. Praha 2006. s. 85–90.

KYBALOVÁ, Ludmila: *Dějiny odívání. Středověk*. Praha 2001.

LE GOFF, Jacques: *Svatý František z Assisi a svatá Klára*. In: LE GOFF, Jacques: *Muži a ženy středověku*. Vyšehrad 2012. s. 224.

LE GOFF, Jacques: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2003.

LOMIČKOVÁ, Radka: *Vizitační protokoly cisterciáckých klášterů ve 14. století*. Praha 2006. (nepublikovaná diplomová práce).

MASAŘÍKOVÁ, Martina: *Svatá Anežka Česká a její odkaz*. Praha 2006. (nepublikovaná bakalářská práce).

MOCNÁ, Dagmar – PETERKA, Josef: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha–Litomyšl 2004. 332–339.

MOONEY, Catherine M.: *Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters*. In: MOONEY, Catherine M. (ed.): *Genfered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia 1999. s. 53–77.

NĚMEC, Jaroslav: *Zdislava z Lemberka: úcta a svatořečení: s dodatkem Jak probíhá jednání o svatořečení dnes*. Řím 1988.

PÁNEK J.: *Akademická encyklopedie českých dějin A-C*. Praha 2009.

PAPAJÍK, David: *Švábenicové. Velcí kolonizátoři a jejich následovníci*. Praha 2009.

PERNOUDOVÁ, Régina: *Žena v době katedrál*. Praha 2002.

POLC, Jaroslav: *Světi Anežka Přemyslovna*. Praha 1989.

PTÁČKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana (edd.): *Dějiny žen, aneb, Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie. Sborník příspěvků z IV. pardubického bienále 27.–28. dubna 2006.* Pardubice 2006.

REJZLOVÁ, Vendula: *Staročeský Passionál: žánrová struktura pozdně středověké hagiografie.* Ostrava 2010.

ROZKOŠNÁ, Pavla: *Ke srovnání středověké a barokní legendistiky na příkladu svatokateřinské legendy.* Brno 2005.

SCHLOTHEUBER, Eva: *Klara von Assisi und Agnes von Prag. Die Besitzlosigkeit als besondere Herausforderung für Frauengemeinschaften.* In: ŠMIED, Miroslav – ZÁRUBA, František (edd.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby.* Praha 2013. s. 56–73.

SCHMIDTBERGER, Helga Susanne: *Die Verehrung der heiligen Elisabeth in Böhmen und Mähren bis zum Ende des Mittelalters.* Marburg 1992.

SCHWIETERING, Julius: *The Origins of the Medieval Humility Formula.* In: www.jstor.org/stable/459783 [cit. 22. 5. 2018].

SKOPAL, Michael: *Ohlédnutí za komturem Dalimilem Tomáše Edela (a Dalimilem Smilem Milady Hučkové) aneb sedm životů svaté Zdislavy (dále jen Ohlédnutí za komturem Dalimilem).* In: PAUKRT, Martin: *Sborník prací východočeských archivů.* Zámrsk 2007. s. 183–214.

SOMER, Tomáš: *Smil z Lichtenburka.* České Budějovice 2012.

SOUKUPOVÁ, Helena: *Svatá Anežka Česká: život a legenda.* Praha 2015.

ŠIMŮNEK, Robert: *Paměť a tradice v prostředí české šlechty (dále jen Paměť).* *Mediaevalia Historica Bohemica*, 10, 2005, s. 199–200.

ŠPŮROVÁ, Markéta: *Středoevropské zbožné ženy z panovnického prostředí ve 13. století a jejich vztah k fundacím.* In: DOLEŽALOVÁ, Eva – ŠIMŮNEK, Robert (edd.): *Od knížat ke králům: sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky.* Praha 2007. s. 230–235.

TEPLÝ, Jaroslav: *Vznik feudálního statku Nové Město.* *Theatrum historiae* 1., 2006, s. 25–68.

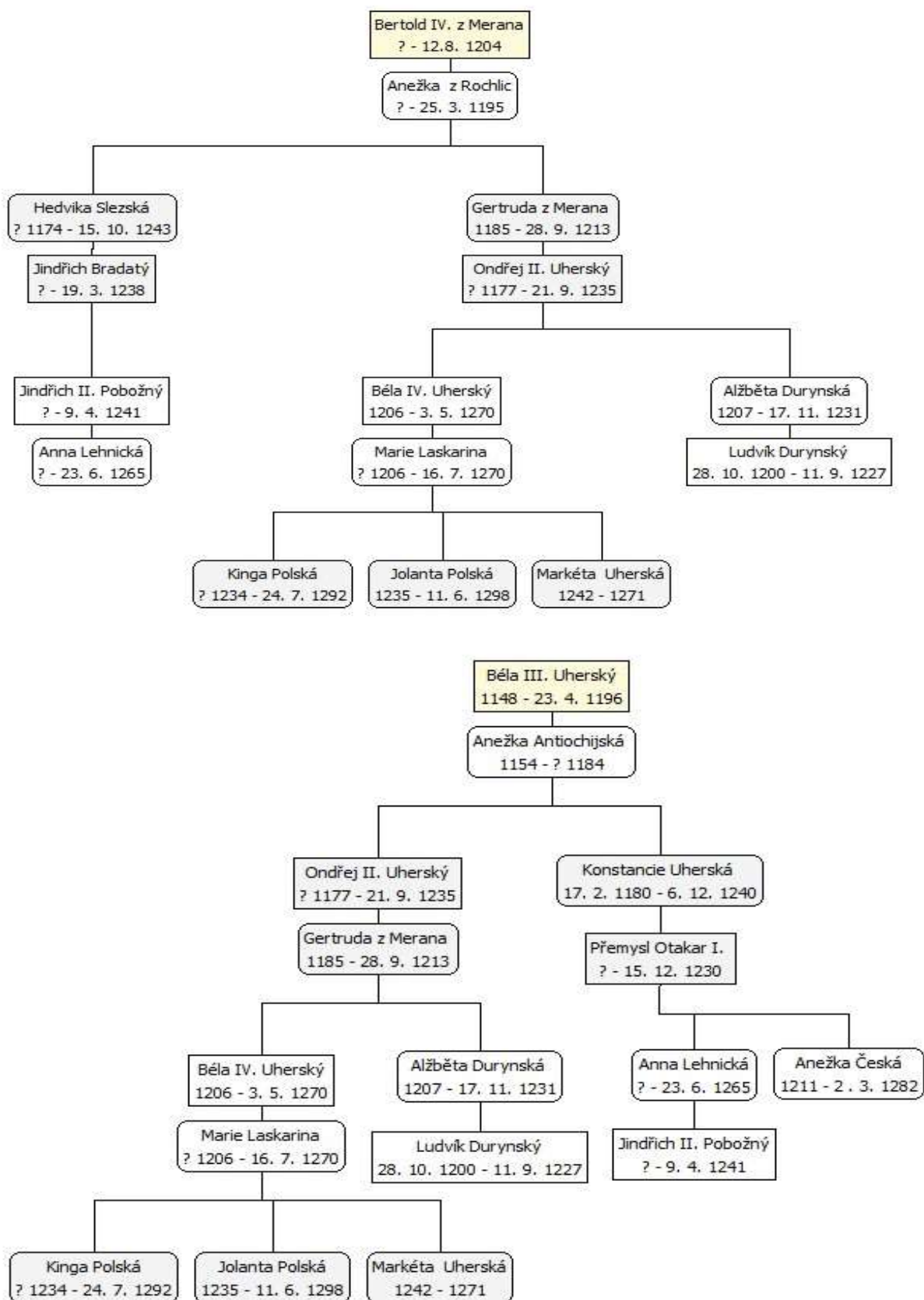
VAUCHEZ, André: *Světec*. In: LE GOFF, Jacques (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Praha 1999. s. 263–290.

Resumé

The bachelor thesis deals with comparative analysis of four legends (Legend of Elisabeth of Thuringia, Legend of Hedwig of Silesia, Legend of St. Clare and *Candor lucis aeternae*) and two chronicles (*Cronica domus Sarensis* and the Chronicle of Dalimil). It examines, in the historical context, whether there is any recommended life model for the life of noble ladies in the 13th century aimed at reaching sanctity. The thesis compares the individual virtues found in the sources, and tries to trace to what extent the saintly ladies inspire each other. The text is divided into three chapters: Chapter One deals with the historical context, Chapter Two with the lives of the saints examined, and finally Chapter Three contains the analysis itself. The Appendices include two family trees showing family relationships between saint women belonging to royal dynasties, and further more extensive quotations from sources which would be too loading for the main text of the thesis.

Příloha

Příloha 1



Příloha 2

*„Hiis fuit ancilla Leukart, fuit hec operatrix,
in stolis, maniplis faciendis docta magistra.*

[...]

Tunc Leucardis erat operatrix atque magistra.

*Nam parat omnes, quas modo cernis, sericeas res
ex auro; fuit hec procuratrix dominarum.*

*Et tunc sculpebam sibi, qualia ligna valebant
hoc ad opus, facere quidquid consweverat illa.“²⁹²*

Příloha 3

*„Crebris sacrarum uirginis sororum ordinis sancte Clare de Praga precibus sum
pulsatus ut illustrissime uirginis sororis Agnetis fillie incliti domini Przemyslii regis
Bohemie [...] Cui quidem petitioni rationabili atque pie bonam habebam uolantatem
parendi ob spem retribucionis sempiternae. Sed consideracione sollerti ad hoc
insufficientem me sciens et indignum calamum a scibendo continui pauens imperito
sermone fuscare quod clareuerendi patris mei ministri super hoc obediecinale precepto
conciipientis negocium supra uires meas assumpsi, mallens sub sarcina tanti laboris
humiliter parendo deficere quam uoluntati precipientis pertinaciter contra ire, cum
inobediencia quasi peccatum ariolandi / uel scelus ydolatrie censeatur.“²⁹³*

Příloha 4

*„Adhortantibus itaque quibusdam honestis et devotis personis ego, Theodericus
sacerdos, frater ordinis predicatorum minimus et indignus, nacione Thuringus, cum plus*

²⁹² *Cronica domus Sarensis*, s 52–60.

²⁹³ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 99–100.

*quam sexaginta etatis et quadraginta duo in ordine complevissem annos, presens opusculum scribere inchoavi. Pertractavi autem mente mea solus omnia conscribens, emendando rescribens plurima sepius caligantibus oculis manu mea [...] Postremo fateor me indignum inculte et semiplene hec sublimia et grandia graciae opera protulisse optans et sperans aliquem successurum, qui hec legens et miserans erudiciori stylo et eleganciori eloquencia corrigens emendabit.*²⁹⁴

Příloha 5

*„In huius palacio et familia fuerunt sex viri milites nataliciis non infimi, ingenio excellentes, honestate morum virtuosi cantilenarum confectores summi sua certatim studia efferentes. Habitabat tunc in partibus Ungarie, in terra que Septem Castra vocatur, nobilis quidam et dives, trium milium marcarum annuum habens censum, vir philosophus litteris et studiis secularibus apprime imbutus, nigromancie et astronomie scienciis nichilominus eruditus. Hic magister Clinsor nomine ad diiudicandas predictorum virorum canciones in Thuringiam per voluntatem et beneplacitum principum est adductus*²⁹⁵

Příloha 6

„Quia uero spiritali fabricae humilitas est necessaria, tamquam ceterarum stabile ac solidum fundamentum, quam totius perfectionis exemplar dominus noster Ihesus Christus uerbo docuit et exemplo, ideo Agnes, ut uera Christi discipula in oculis suis humilis, de se semper humilia sentiebat, omnes superiores se arbitrans in uirtute, Propterquod toto tempore uite sue prelationem sui ordinis declinauit, parere malens

²⁹⁴ Die Vita der heiligen Elisabeth, s. 22–23.

²⁹⁵ Tamtéž s. 24.

humiliter quam aliis imperare et inter Chtisti ancillas tamquam minima et abiecta ministrare potius quam ministrari summi exemplo magistri. ²⁹⁶

Příloha 7

*„Anno, quo Dominus est incarnatus, in ipso
milleno nec non trecenteno subeunte
Heinrici modici modicus fit prologus iste*

[...]

*Hinc rogo te, lector, non inscipe simplicitatem
metri, sed sensus adtendas integritatem.*

*Quamvis sit stilus simplex et rudibus aptus,
sunt tamen hec verba mea vera, fide quaque digna.*

[...]

*Ipsius ad laudem tamen hec sedilia sculpsi
necnon ipsius sancte genitricis honore,
postquam me salvum revocavit matris ad alvum.
Ergo sum dictus indignus postea sculptor;* ²⁹⁷

Příloha 8

*„Eufemia bona, felix ac illa Sibilla,
filia cum matre, simul ambe tunc viduate,
sic permanserunt Christo domino famulantes
atque domum pulchram faciunt, prope nos residentes
tunc, ubi nunc domus est infirmorum monachorum.*

[...]

²⁹⁶ *Legenda blahoslavené Anežky (původní)*, s. 108.

²⁹⁷ *Cronica domus Sarensis*, s 20–22.

*Hee tunc fundantes domine loca nostra fuerunt
et multas res preclaras domui tribuerunt,
sericeas vestes, argentea vasa decora,
atque monasterium murantibus hee lapicidis
dant pecium dignum, veluti quique meruerunt.*

[...]

*ibant, quo poterant, missas audire libenter
Et claustrum nostrum sic intervere frequenter.
Nam fuerant nostre fundatrices generose –
nam domini nostri fuerant parvi domicelli –
et precium templum murantibus hee tribuebant,
atque capitellum murantibus hoc dedit abbas.²⁹⁸*

Příloha 9

*„Ad matutinas surrexit cum monachis hiis
horas cantando, semper Christum meditando
atque ieiunando, vigilando, se macerando.
Hec roseo vultu semper, sed vilibus ipsa
vestibus induta, vivens veluti monialis,
pauperibus Christi servit, quasi serva ministrans,
nasum detagit, os purgat, pocula tradit,
erigit egrotos, deponit, contegit ipsos.*

²⁹⁸ Tamtéž, s. 46–56.

*Hospitale sibi vicinum fecerat illa,
ut cicius poosset omnes ergos visitare.
Visitat hec (una) infirmo atque coquinam
conventus. Si non bene fit, tunc hec sua mittit.*²⁹⁹

²⁹⁹ Tamtéž, s. 66.

Anotace

Jméno a přímení:	Zdislava Cekotová
Fakulta:	Filozofická
Katedra:	Historie
Vedoucí práce:	PhDr. Tomáš Somer, Ph.D.
Rok obhajoby:	2018

Název práce:	Model aristokratické světice ve 13. století na příkladech Zdislavy z Lemberka a její rodiny, Anežky České a Alžběty Durynské
Název v angličtině:	A model of noble saint woman in the 13th century as illustrated by the examples of Zdislava of Lemberk, her family, Agnes of Bohemia and Elizabeth of Thuringia
Anotace:	Práce by měla pomocí metody analýzy hledat shodné ctnosti vyskytující se u šlechtických světic 13. století v pramenech, a to především ve Žďárské kronice a Milánské legendě. Text se bude věnovat následujícím rovinám: 1. Obecné historii osobností, kterými se bude práce zabývat, 2. Historii pramenů, 3. Srovnání obsahu pramenů mezi sebou v jejich původní geografické oblasti, 4. Porovnání se ctnostmi vyskytujícími se u Alžběty Durynské. Na základě této analýzy by mělo být možné stanovit, jak měla vypadat aristokratická světice ve 13. století.
Klíčová slova:	Legendy, kroniky, aristokratická svatost, analýza pramenů, střední Evropa, řeholnice, panovnice, zpovědníci, askeze, ctnosti
Anotace v angličtině:	The thesis should search, using the method of analysis, for identical virtues found in noble saint women of the 13th century in sources, above all in the <i>Cronica domus Sarensis</i> and the <i>Candor lucis aeternae</i> legend. The text will deal with the following issues: 1. General history of the personalities discussed in the thesis; 2.

	History of the sources; 3. Comparison of the content of the sources in their original geographical regions; 4. Comparison with the virtues found in Elisabeth of Thuringia. Based on this analysis, it should be possible to determine how a noble saint lady should have looked like in the 13th century.
Klíčová slova anglicky:	Legends, chronicles, aristocratic holiness, analysis of sources, Central Europe, religious, queens, confessors, asceticism, virtues
Přílohy vázané v práci:	Rodokmeny zobrazující příbuzenské vztahy mezi svatými panovnickými princeznami; úryvky z pramenů
Rozsah:	122 stran
Jazyk práce:	Čeština