

Masláková, Magdaléna

**Interakcia medzi ľudovými a učenými predstavami v exemplach o
spovedi v Rozprávání o zázrakoch Caesaria z Heisterbachu**

Sacra. 2014, vol. 12, iss. 1-2, pp. 22-37

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/134256>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Interakcia medzi ľudovými a učenými predstavami v exemplách o spovedi v Rozprávani o zázrakoch Caesaria z Heisterbachu

Interaction between popular and elite religious beliefs in the exempla about confession in the Dialogue on Miracles by Caesarius of Heisterbach

Magdaléna Masláková, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: magdalena.maslakova@gmail.com

Abstract

This article focuses on the interaction between popular and elite religious beliefs in the Middle Ages as evidenced by exempla about confession in the *Dialogue on Miracles* by Caesarius of Heisterbach. This collection of miracles from the 13th century was written on the background of dialogue between the two different cultures: it was written by a monk, representing the scholarly elite, and addressed to the novice, who just came to the monastery and represents popular religious beliefs. The interaction manifests in text through two different discourses, theological and narrative, which represent these different cultures. Dialogue is evident in the text in those places where we can find conflicts, but the text itself neglects these conflicts. Interaction is quite soft, and noticeable pressure on each other is rare. The text of the exempla reflect acculturation, which is slightly changing ideas of both cultures, and thereby causing their rapprochement.

Keywords

Christianity, the Middle Ages, Exempla, Caesarius of Heisterbach, Confession, Popular and Elite Culture, Interaction, Communication Strategies

Klíčové slová

kresťanstvo, stredovek, exempla, Caesarius z Heisterbachu, spoveď, ľudová a učená kultúra, interakcia, komunikačné stratégie

Skratky

DM = Caesarius z Heisterbachu, *Vyprávění o zázracích: Středověký život v zrcadle exempl.* Prekl. Jana Nechutová (2009). Praha: Vyšehrad.

LA = Jacobus de Voragine, *Legenda aurea a Čechy.* Prel. V. Bahník & A. Vidmanová (1982). Praha: Vyšehrad.

PW = Gerald z Walesu, *Putování Walesem / Popis Walesu.* Prel. Petr Šourek (2008). Praha: Argo.

Úvod

Cieľom tejto práce je v diele *Rozprávanie o zázrakoch* Caesaria z Heisterbachu pozorovať interakcie medzi ľudovými a učenými predstavami stredovekej Európy. *Rozprávanie o zázrakoch* je zbierka exempli (náučných príbehov), ktorá vznikla medzi rokmi 1219 až 1223 ako edukačný text, ktorý mal priblížiť náuku novicom, ktorí prichádzali do kláštora Heisterbach (Nechtová, 2009: 18–19). Caesariovo dielo nie je vrcholným dielom stredoveku, nezaoberá sa teologickými otázkami, ale poukazuje na všedné povedomie svojej doby (Gurevič, 1996: 33). Bolo napísané vzdelaným mníchom pre edukáciu širokých nevzdelaných mäs. Vzniklo teda na pozadí dialógu medzi dvoma kultúrnymi vrstvami, a preto v texte, ktorý v práci nie je chápaný len ako odraz minulej reality, ale ako samotný priestor interakcie, môžeme pozorovať ich vzájomnú komunikáciu. Táto práca nachádza v *Rozprávani o zázrakoch* dva rozdielne diškurzy: teologický úvod exempla, ktorý obsahuje predstavy, ktoré by sme mohli nazvať skôr učené, a jeho naratívne pokračovanie, obsahujúce omnoho viac predstáv v tejto práci kategorizovaných ako predstavy ľudové. Práca sa snaží skúmať vzájomnú interakciu v rámci týchto diškurzov.

Cieľom je nájsť v texte stratégie zamerané na akulturáciu v oblasti kresťanskej náuky, pretože tie sa stávajú interakčným prostriedkom. Akulturácia je chápaná ako proces, ktorý prebieha pri dlhodobom kontakte dvoch vrstiev kultúry, pričom dochádza k zmenám pôvodných kultúrnych vzorov a predstavuje tak druh sociálneho učenia (Voďáková, 2000: 95). V *Rozprávani o zázrakoch* nachádzame akulturáciu tam, kde do diškurzu ľudovej kultúrnej vrstvy presakujú predstavy učené, pričom sú tieto predstavy upravené tak, aby boli pre ľudovú vrstvu stále atraktívne a tým dochádzalo k zmenám.

Text ako „literárne dielo nie je empirickým faktom ani nemenným predmetom, prispôsobuje sa v priebehu dejín“ (Štochl, 2005: 78). Táto práca sa k autorovi textu stavia ako k jednému z aktérov, k textu samotnému nepristupuje ako k sprostredkovaným myšlienkovým obsahom autora, pretože cieľom nie sú špekulácie o myšlienkach autora. V texte sa odrážajú len spôsoby myslenia, vedenia a narácie doby jeho vzniku (Štochl, 2005: 59). Skrz text prehovára samotná textualita textu, jazyk a literárne figúry, ktoré text explicitne obsahuje (Burke, 1998: 27). Práca sa zameriava len na obrazy, ktoré sú predstavené priamo v texte. Priamo v ňom sú predstavy, ktoré boli niečím inšpirované a ovplyvnili jeho finálnu podobu.

Táto práca sa snaží odpovedať na otázku: Ako prebieha interakcia medzi učenou a ľudovou vrstvou kresťanskej kultúry v stredovekej Európe v oddiele o spovedi *Rozprávania o zázrakoch*. Aké komunikačné stratégie môžeme identifikovať v exemplách o spovedi v *Rozprávani o zázrakoch* Caesaria z Heisterbachu? Ako sa dielo prihovára svojim adresátom a ako ich nabáda, aby chodili ku spovedi, ako sa ich tým snaží akulturovať? Aké motivácie im ponúka? Primárne sa analyzuje tretí oddiel „Spoved, vyznanie vín“ (*Distinctio tertia – De confessione*) v českom aj originálnom znení.

Pri delení na učenú a ľudovú kultúrnu vrstvu stredovekej Európy sa vychádza z diskusie na tému delenia stredovekej spoločnosti, ktorá je v súčasnosti rozvinutá a stále aktuálna (Gurevič, 1994; Van Engen, 1986; Watkins, 2004; atď.). Téma kultúrnych vrstiev a s ňou spojená otázka po hľadaní ľudovej kultúry sa dostala

do centra záujmu medievalistiky a je kľúčová v diskusiách o spoločnosti a jej obraze sveta v Európe stredoveku a raného novoveku (Van Engen, 1986: 522). Táto práca na túto diskusiu priamo nadväzuje a snaží sa preskúmať, ako môžeme pozorovať interakciu medzi týmito vrstvami v samotnom texte a sledovať na konkrétnom príklade komunikačné stratégie, ktoré boli zrejme v procese interakcie dôležité. Predpokladá sa pritom, že delenie na učenú (často chápanú ako knižnú) a ľudovú (orálnu, zvykovú) vrstvu kresťanskej kultúry je relevantné, avšak vďaka neustálej výmene informácií dochádzalo k obojstrannému ovplyvňovaniu. Je to názor, ktorý zastáva napríklad Le Goff (1998), Gurevič (1996) alebo Schmitt (2007).

Keďže sa stredoveká kultúra musí skúmať skrz latinskú literatúru, pretože nemáme iné pramene (Gurevič, 1996: 20), problematickým sa stáva, či je možné v takýchto dokumentoch zachytiť aj ľudové predstavy. Môžeme sa k nim dostať len skrz texty, ktoré sú považované za produkty inej kultúry – učenej (Van Engen, 1986: 548). Ide teda o rekonštrukciu stredovekej tradície ľudovej kultúrnej vrstvy zo záznamov kultúrnej vrstvy učenej. To je možné vďaka špecifickej literatúre – exemplám, spovedným príručkám, katechizmom, ale napríklad aj inkvizíčným záznamom, homilickým textom, či dokonca právnej literatúre... Základným argumentom je pritom to, že takéto texty môžu zachytiť cudziu kultúru (Van Engen, 1986: 532).

Le Goff predpokladá, že k predávaniu informácií dochádzalo viacerými smermi a finálna informácia vznikla dlhým komunikačným reťazcom (Le Goff, 1998: 101–102). Kláštory pritom predstavovali územie kontaktného stretu medzi učenou a ľudovou vrstvou kultúry, kde dochádzalo k výmene informácií (Le Goff, 1998: 103), pretože do kláštorov vstupovali novici z prostredia ľudového a prinášali so sebou predstavy v tomto prostredí rozšírené (Le Goff, 1998: 107). Práve preto sú exempla z *Rozprávania o zázrakoch* dokonalým obrazom takejto interakcie. Prebieha v nich totiž dialóg medzi mníchom (učencom) a novicom, ktorému je stále blízke zmyšľanie ľudovej kultúrnej vrstvy.

Poučné príbehy a kázania boli podľa Gureviča najdôležitejšími komunikačnými kanálmi medzi duchovenstvom a masami, a prostredníctvom nich sa cirkev snažila vykonávať kontrolu nad duchovným životom ľudu (1996: 22). Na stránkach textov adresovaných ľuďom predstavujúcim ľudovú kresťanskú vrstvu prebiehal „trvalý dialóg medzi oficiálnou doktrínou a folklórnym vedomím, ktoré viedlo k ich zblíženiu, ale nie splynutiu“ (Gurevič, 1996: 27). Nie s priamym zámerom autorov sa do ich textov dostali ľudové predstavy, ktoré mohli často stáť v protiklade s oficiálnou náukou. Tlak obecnstva bol taký silný, že sa v takýchto textoch prejavujú ich predstavy a texty možno chápať ako prameň k nim (Gurevič, 1996: 27–36).

Kultúrne vrstvy sú chápané ako nie úplne oddelené, ale navzájom sa prelínajúce. Rôzne vrstvy kultúry sa prejavujú špecifickým jazykom, kultúrou, mentalitou a hodnotovým systémom. Časté sú interkultúrne rozdiely vo vzdelávaní – postoje, zvyky a tradície (Průcha & Veteška, 2012: 135–137). Delenie „učené-ľudové“ je v tejto práci založené na zvážení rozdielneho vzdelania, kedy je proces edukácie chápaný ako druh sekundárnej socializácie. Tá je internalizáciou inštitucionálnych subsvetov, kedy sa takýmto subsvetom stáva učená aj ľudová vrstva, ktoré sú diferencované rozličnými druhmi socializácií. Jedinci, ktorí prešli procesom vzdelávania distribuujú špecializované vedenie, ktoré sa odráža v zdieľaní predstáv (Berger & Luckmann, 1999: 136–137). Termíny „učené-ľudové“ sú využité pre ich

šírku, pretože opozícia „klerik-laik“, ktorá je taktiež často využívaná pri otázke delenia stredovekej spoločnosti Európy, je ich podmnožinou, a teda ňou nie sú obmedzené. Kultúrne vrstvy sú chápané ako ideálne typy, na ktoré sa nenahliada ako na historickú skutočnosť, ale ako na konštrukt, umožňujúci vytvoriť vnútorne koherentný myšlienkový obraz, ktorý je následne porovnávaný s realitou. Vďaka tomu sa o empirickej realite môžeme dozvedieť viac (Weber, 1998: 43–46).

Žáner exempliel – Caesarius z Heisterbachu a jeho dielo

Exemplum je krátky náučný príbeh, ktorý slúžil ako nástroj vzdelávania a bol príkladom ponaučenia. Najčastejšie sa tento žáner využíval pri kázaniach pre poslucháčov ľudovej kultúrnej vrstvy, pre upriamenie ich pozornosti, keďže exempla boli kvôli svojmu účelu písané jednoduchým štýlom (Le Goff, 1998: 92). Exempla mali zaujímavý príbeh, ktorý nebol priveľmi dlhý, aby udržal pozornosť svojich poslucháčov (Nechutová, 2009: 17–18). V stredoveku 12.–13. storočia sa exempla stali veľmi populárnymi, o čom svedčí tvorba mnohých zbierok exempliel. Jednoduché príbehy exempliel mali predpoklad byť ľudom blízke. Hoci sa exempla niekedy zaoberajú aj náročnejšími teologickými otázkami, vždy ich však rozoberajú veľmi jednoducho, tak aby boli čo najľahšie pochopiteľné (Le Goff, 1998: 92). Často je spomenutý zdroj príbehu, kedy sa odkazuje na priame svedectvo alebo na dôveryhodných svedkov zázrakov, čo malo potvrdiť pravdivosť týchto príbehov. To bolo dôležité kvôli autenticite. Na začiatku sa autori často snažia určiť časové aj priestorové umiestnenie deja príbehu: v akej diecéze, dedine, a za ktorého panovníka k udalostiam došlo (Schmitt, 2007: 94). Niekedy taktiež odkazujú na iné zbierky zázrakov, kroniky a na Bibliu. Príbehy exempliel sa často opierali o folklór a tradovali z generácie na generáciu (Gurevič, 1996: 22).

Za zakladateľa žánru exempla sa považuje práve Caesarius z Heisterbachu, pretože ho osamostatnil od kázania (Nechutová, 2009: 18). Caesarius z Heisterbachu sa narodil okolo roku 1180. Počas života sa stal cisterciánskym mníchom v kláštore Heisterbach u mesta Königswinter v kolínskej arcidiecéze a zomrel po roku 1240 (Vidmanová, 1994: 133). Napísal 36 rôznych spisov, ktoré mali hlavne teologické zameranie. Mimo iné napísal dve samostatné zbierky exempliel, čím, ako bolo spomenuté, z exempla vytvoril nový literárny druh (Vidmanová, 1994: 133). Prvou zbierkou je *Rozprávanie o zázrakoch*, exempla z ktorej budú analyzované v tejto práci, a druhou je *Libri miraculorum*, ktorá bola napísaná medzi rokmi 1225 až 1226, avšak Caesarius ju nedokončil. Exempla z *Rozprávania o zázrakoch* boli veľmi rozšírené najmä na území Nemecka, ale aj mimo neho, v rámci hraníc Svätej rímskej ríše. Obsahujú príbehy o zázrakoch a zjaveniach, ktoré sa stali obľúbenými, o čom svedčí okolo 60 dnes známych dochovaných rukopisov¹ (Vidmanová, 1994: 134).

Zbierka mala byť využívaná pri kázaniach pre členov rádu a predovšetkým novicov, ale bola určená aj všetkým kresťanským poslucháčom Caesariových kázaní (Gurevič, 1996: 55). Je členená na 12 oddielov, ktoré sú rozdelené podľa tém. Exempla sú štruktúrované do rozhovoru medzi novicom a mníchom, ktorý

¹ Index dochovaných rukopisov: Tubach, F. (1969). *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Soumalainen Tiedekatemia.

predstavuje učiteľa, a zároveň je v texte štruktúrovaný ako hlas autora, ktorý postupne sprevádza novica rôznymi teologickými témami a problémami. Vo väčšine rukopisov je osoba mnícha označená ako „*Caesarius*“ a novic je nazývaný „*Apollonius*“ (Nechutová, 2009: 20). Na začiatku každého oddielu sa nachádza teologický úvod, kde autor uvádza novica do témy kapitoly a vysvetľuje mu teologické pozadie problému, ktorému sa celý oddiel venuje. V týchto častiach sú často využívané odkazy na Bibliu. Samotné príbehy sú písané jednoduchým štýlom a na konci sa obvykle objavuje morálne poučenie. Využíva však rýmovanú prózu a rýmuje záverečné vety a vetné úseky (Nechutová, 2009: 28). To poukazuje na to, že text bol napísaný s ohľadom na publikum, ale zároveň obsahuje aj zložitejšie prvky, ktoré odpovedajú vzdelaniu jeho autora.

Zbierka² *Rozprávania o zázrakoch* začína Prologom, ktorý uvádza čitateľa do diela. Je tu spomenutý motív jeho spísania, ktorým je naplnenie naliehavých žiadostí mníšskych novicov, aby exempla boli spísané. Nasleduje 1. oddiel „Rozhodnutie pre rehoľný život“, kde hovorí o rôznych dôvodoch pre vstup do kláštora. Druhý oddiel „Pokánie, vnútorná lútosť“, ako z názvu vyplýva, sa zaoberá prežívaním vnútornej lútosť. Tretí oddiel má názov „Spoveď, vyznanie vín“. Za ním nasleduje oddiel „Pokušenie“, ktorý obsahuje exempla o pokušení a radí ich postupne podľa siedmich nerestí. Tými sú márnivosť, hnev, závišť, lenivosť, ľahostajnosť, lakomstvo, nenásytnosť, smilstvo. „Démoni“ je názov 5. oddiel *Rozprávania o zázrakoch*, ktorý Gurevič považuje za najcennejšie svedectvo o ľudovej viere más, kvôli jeho veľmi obsiahlemu popisu démonov (1996: 57). Niekoľko kapitol tohto oddielu (18.–25.) je venovaných súdobým kacírskym hnutiam, najmä albigenským, a boju proti nim. Šiesty oddiel „Svätá prostota“ predstavuje dobré ľudské vlastnosti – kedy je v boji proti pokušiteľom najlepšia praktická prostota a jednoduchosť. Siedmy oddiel sa venuje Panne Márii a podľa nej je aj pomenovaný. Ďalší oddiel nazvaný „Rôzne videnia“ sa venuje videniam najčastejšie členov rádu, dobrých rytierov a panien, kedy sa rozlišuje medzi videniami duchovnými a telesnými. „Svätosť tela a krvi Kristovej“ je 9. oddiel, v ktorom nachádzame množstvo príbehov o premene eucharistie v reálne mäso a krv, alebo o odsúdení magických praktík, ktoré spočívali v manipulácii s hostiami. Taktiež tu sú príbehy, kedy veriaci veľmi túži po eucharistii, ale kňaz mu ju odmietne dať, na čo zasiahne Kristus a hostiu vloží veriacemu do úst sám. Je to určite neinštitucionálne riešenie, kedy je kňaz ako prostredník a predstaviteľ hierarchie cirkvi úplne vynechaný. V 10. oddiele „Divy a zázraky“ sú exempla plné udalostí, kedy sa niečo deje proti prirodzenému rádu. Divy aj zázraky sa podľa tohto oddielu dejú z božej moci, aj keď ich napríklad vykoná nejaký diabol. Ten sa tak stáva božím nástrojom. V oddiele „O umierajúcich“, ktorý je ďalším v poradí, nájdeme kategorické rozdelenie smrti na predčasnú, nedozretú a prirodzenú. Prvou umierajú deti, druhou mladí ľudia a tretou starci, ktorí mali možnosť dožiť sa vysokého veku. Taktiež odlišuje 4 druhy zomierajúcich ľudí, a delí smrť na dobrú a zlú. 12., posledný, oddiel „O posmrtnej odplate“ sa podobne ako predchádzajúci zaoberá umieraním, ale rieši posmrtný osud zomrelého. Oddiel je štruktúrovaný podľa troch rôznych druhov odmien za prežitý život umierajúcich. Niektorí môžu

² Všetky informácie v tomto odstavci sú použité priamo zo zbierky *Rozprávania o zázrakoch* a z predhovoru českého prekladu (Nechutová, 2009: 20–33).

očakávať vstup do nebeského raja, iní večné zatratenie v pekle, alebo len dočasné v očistci. Na záver diela je ukončenie modlitbou, a za samotným „amen“, sa ešte nachádza štvorveršie, ktorého prvé písmena slov vytvárajú „*Cesarii munus sumat amica manus* – nech príjme Caesariov darček láskavá ruka“.

Exempla motivujúce ku spovedi strachom zo smrti a pekelných útrap

Podľa rôznych druhov ponúkaných motivácií chodenia ku spovedi boli analyzované exempla tematicky rozdelené na tie, ktorých hlavným motívom je strach, únik pred diabolským pokušením, sociálne zisky a čisto didaktické exempla. Sú takto rozdelené kvôli najvýraznejším prvkom, ktoré obsahujú. Niekedy sa motívy môžu prelínať, kedy je napríklad významné nielen ochrana pred diablom, ale aj záujem nestratiť sociálne postavenie.

Do prvej skupiny exempli, ktoré ponúkajú motivácie ako strach zo smrti, únik pred smrťou, či strach z posmrtných trestov v pekle, bolo takto zaradených šesť do češtiny preložených exempli: 2. *O kňazovi, ktorý zneuctil manželku jedného rytiera a potom, čo sa vyspovedal v tajni, o ňom diabol musel povedať, že je bez hriechu*; 15. *O klerikovi z Arrasu a o jeho sestre, ktorú spoveď zachránila od smrti na hranici za vraždu klenotníka*; 16. *Kacíri, ktorí boli v Cambrais vyšetrovaní skúškou žeravého železa a upálení; ako jedného z nich zachránilo dobrodenie spovede*; 17. *O desiatich kacíroch vyšetrovaných a upálených v Štrasburgu, z ktorých jeden bol spoveďou uzdravený a zachránený, oklamala ho však žena a bol teda k ohni odsúdený znova*; 21. *Ako boli pútnici, ktorí sa kvôli hriechom jedného človeka dostali na mori do nebezpečenstva, jeho spoveďou zase vyslobodení*; 24. *Ako zhrešil spovedník s mládencom, a keď potom zomrel, nabádal ho, aby sa z toho vyspovedal*.

Ďalšie štyri exempla boli použité v latinskom origináli: 3. *Podruhé, o sluhovi iného rytiera, ktorý hrešil s manželkou svojho pána, ale vyspovedal sa v lese roľníkovi, a tak ho diabol nemohol prezradiť*; 19. *O zlodějovi, ktorý v Kolíne unikal smrti vďaka spovedi*; 20. *O zlodějovi, ktorého nechal odsúdiť na smrť biskup z Lutychu vďaka čítaniu stopiateho žalmu*; 23. *O jednom mníchovi nášho rádu, ktorý vykonal prvú úplnú spoveď až ako umierajúci*.

Tieto exempla, spolu s inými sú predstaviteľmi príbehov, kedy prvotným impulzom spovede nie je vnútorná ľútosť. Hnacím motívom k vyznaniu hriechov je skôr blízkosť smrti hlavných predstaviteľov. Tí sa buď spoveďou chcú smrti priamo vyhnúť, alebo si ju len uvedomujú a boja sa posmrtných trestov. Prvý motív nachádzame v exemple v príbehu, kde sa dočítame, že „tvárou tvár smrti sa niektorí [pútnici] začali navzájom spovedať z hriechov“ (DM: 21.). Iným príkladom prvého typu motivácie ku spovedi je taktiež kňaz, ktorý „sa bál o život, keby ho démon prezradil [...] vošiel do tajne k rytierovmu sluhovi, vrhol sa mu k nohám [a vyspovedal sa]“ (DM: 2.). Jeho dôvody sa v exemple ani netaja, ani nezvažujú. Záchrana pred smrťou ako motivácia spovede, je plnohodnotným odôvodnením spovede. Naznačuje to úspešný výsledok kňazových snáh a schválenie jeho spovede skrz priznanie jej platnosti. Za týmto exemplom nasleduje krátky rozhovor medzi mníchom a novicom, ktorý predstavuje učený diškurz, kedy novic náučne zhŕňa a opakuje poučenie: „[Spoveď] vymazala hriech [...] a vyslobodila človeka od hroziaceho nebezpečenstva“ (DM: 2.).

Teologický diskurz, ktorý zasahuje do naratívu, na záver edukačne poukazuje na hlavnú myšlienku deja, pričom sa vôbec nesituuje do protikladu s príbehom, aj napriek tomu, že v prvej kapitole tohto oddielu, ktorá predstavuje teologický úvod, nájdeme pri definícii spovedi napríklad to, že „hriešnikovi sa vina odpustí len pre vnútornú ľútosť“ (DM: 1.), ktorú však v tomto konkrétnom príbehu nenachádzame. Ľudia v skutočnosti mohli k spovedi pristupovať kvôli iným pohnútkam. Zaujímavým prvkom príbehu je to, že spovedníkom je rytierov sluha a nie vysvätený rehoľník. Pritom bolo v tomto období bežné minimálne raz do roka pristupovať k spovedi u *kňaza zo svojej farnosti* (Shinners, 2006: 10). Dokonca ak chcel veriaci ísť na spoveď k inému kňazovi, musel mať povolenie od svojho kňaza, a preto laik ako spovedník nepripadal v úvahu (Shinners, 2006: 11).

Tu teda nachádzame zdaniavé rozchádzanie predložených predstáv. Na tieto rozdiely však nik v diele neupozorňuje, keďže nie je spoveď spochybnená, čoho svedkom je nevedomosť diabla o hriechoch kňaza. Hoci v porovnaní s prvou kapitolou oddielu nachádzame nezhody a protirečenia, z teologického diskurzu, ktorý za príbehom priamo nasleduje, takýto tlak mizne. Interakcia mohla vznikať nielen ako reakcia na určitý tlak, ale aj ako snaha o jeho odstránenie, na čo upozorňuje aj Gurevič (1996: 27).

Druhou v tejto kategórii spomínanou motiváciou chodenia ku spovedi je strach pred peklom a posmrtnými mukami. Príkladom je exemplum o kňazovi, ktorý „na smrť ochorel a až v poslednej hodinke a na prahu smrti prehovoril síce zo strachu z pekla o svojom hriechu“ (DM: 21.). K spovedi pristupuje preto, lebo vie, že sa blíži jeho smrť a chce uniknúť večnému zatrateniu. Spoveď pred smrťou sa vo vrcholnom stredoveku považovala za dôležitú súčasť života a hlavne umierania správneho kresťana. Bola súčasťou takzvanej dobrej smrti (*ars moriendi*) a poskytovala inštrukcie ako sa pripraviť na smrť správnou kresťanskou cestou. Vrcholným obdobím *ars moriendi* je neskorý stredovek, ale podľa niektorých ho v určitej prvotnej forme nachádzame v období celého stredoveku (Gron, 2006: 421). Jednou zo súčastí správneho umierania bola spoveď. Aj zločinec má tak možnosť sa tesne pred smrťou obrátiť a uniknúť tak pekelným trestom (Le Goff, 1998: 86). Preto takáto neskorá spoveď, kedy nie je tak dôležitá vnútorná pohnútko ako samotný akt spovede, bola pre veriacich atraktívna. Predstava dobrej smrti a s ňou spojená spoveď bola dobre prijímaná širokými vrstvami ľudovej kultúrnej vrstvy a zároveň túto predstavu dobrého umierania učená vrstva využívala na presadenie svojej moci, kedy sa skrz pozíciu spovedi pri smrti upevňovala pozícia kňaza ako prostredníka.

Niekedy je v exemplách vynechaný kňaz ako prostredník a spoveď je považovaná za platnú po vyznaní hriechov laickému veriacemu, ktorý nemá žiadne vzdelanie a oprávnenie na udeľovanie rozhrešenia. Medzi takéto exempla patria napríklad kapitoly 2., 3. a 21. K vynechaniu kléru v exemplách dochádza z nedostatku času. Laik má tak rovnaké postavenie ako cirkevný hodnostár, a preto je v takýchto častiach textu napätie, až možný mocenský boj. Laický veriaci môže byť postavený nad klerika, ako je tomu v exemple 15. kapitoly, kedy je klerik vrahom, ktorý sa pred smrťou na hranici odmieta vyspovedať a spochybňuje tým celkovú moc vyznania hriechov (DM: 15.). Avšak jeho sestra, ktorá nie je cirkevne angažovaná, sa kvôli strachu z večného zatratenia vyspovedá. V exemple sa o tom dočítame: „Podivuhodná moc spovede [...] zúfaleho klerika plameň hneď pohltí, dievčiny

sa však oheň vôbec nedotkol, neublížil“ (DM: 15.). V Caesariových exemplach o spovedi však nájdeme veľa príkladných kňazov a mníchov, ktorí nabádajú iných ku spovedi a tým im zachránia život. Inokedy zas predstavujú morálny príklad hodný nasledovania. Kňazi, či mnísi sú obecné často predstavovaní ako veľmi dôležité postavy.

V exemplách sa často zmení svetský rozsudok na základe prejavu sa božej moci. Tá zasahuje nadprirodzene, a takéto zázračné prejavy sú veľmi bežné. Zázrak nebol v stredoveku nič neobvyklého, je to „stret nadprirodzeného a prirodzeného sveta“ (Gurevič, 1996: 60). Zázraky potvrdzujú moc platnej spovede, a takéto potvrdenie je potrebné pre presvedčenie veriacich, že je spoveď nielen potrebná, ale aj skutočne mocná a z božej vôle: „keď zo seba spovedou vydal hromadu nepravostí, k všeobecnému údivu zúriace more hneď zmlklo“ (DM: 21.). To môže byť do určitej miery chápané ako prejavenie snahy o dialóg zo strany učenej kultúrnej vrstvy, keďže nadprirodzeno, prejavy božej moci, či vystupovanie diabla a Bohorodičky boli veľmi populárne a atraktívne príbehové prvky pre ľudovú kultúrnu vrstvu (Gurevič, 1996: 57). Zároveň zázrak prepája učenú a ľudovú kultúrnu vrstvu, pretože ho ľudová vyžaduje a učená potvrdzuje.

S rovnakým cieľom je do textu exempli vkladáný diabol,³ ktorý sa môže objavovať ako pôvodca hriechu: „naplnený diabolským duchom“⁴ (DM: 15.), „z diablovho popudu a so súhlasom ľudskej krehkosti“⁵ (DM: 24.). Veriaci teda nie je jediným dôvodom svojho hriechu, do istej miery za to môže aj zásah nadprirodzena – konkrétne diabla. Takéto čiastočné zníženie zodpovednosti hriešnikových vín prisúdením spoluúčasti diablovi môže pôsobiť nesúhlasne oproti popisu z teologického úvodu, podľa ktorého má byť spoveď „sebaobžalujúca“ (*accusatoria*) (DM: 1.). Takýto ústupok voči veriacim, kedy sa im neprisudzuje úplná vina za ich hriechy, je ďalším druhom komunikačnej stratégie, kedy sú hriešnici k spovedi nabádaní aj tým, že pri nej nebudú za svoje hriechy priveľmi obviňovaní. Takýto prístup spovedníkov mal väčšiu šancu na úspech než priveľké výčitky. Je badateľná snaha o zmiernenie strachu. Okrem toho diabol taktiež vystupuje ako nástroj božej moci, kedy je prostriedkom potvrdenia platnosti spovede ako to vidíme v spomínanej druhej kapitole: „Nejaký človek posadnutý ničomným démonom, ktorý ľuďom verejne predhadzoval ich hriechy, ak neboli odpustené pri právoplatnej spovedi“⁶ (DM: 2.). Takmer rovnaké stvárnenie diabla a rovnakú moc spovede predstavuje aj Gerald z Walesu vo svojej kronike *Putovanie Walesom* z roku 1191 (PW: 65):

Potom, čo sa ľudia vyznali z tajných hriechov, ktoré im [žena posadnutá diablom] vytkla, a učinili pokánie, mohli pred ňu pokojne znova predstúpiť a už im nič nepredhadzovala. [...] Z toho vyplýva, že po spovedi a pokání démoni buď ľudské hriechy úplne zabúdajú, alebo ich už proti ľuďom nemôžu použiť.

Dokonca za informáciou o tom, že diabol už nemôže vyzrádzať hriechy, pokračuje, podobne ako v *Rozprávani o zázrakoch*, zhrnutie, ktoré mohlo mať

³ V origináli ako „*diabolus*“ alebo „*daemon*“, pričom sa medzi týmito pojmami nerozlišuje a používajú sa ako synonymá.

⁴ *Inflatusque spiritu diabolico.*

⁵ *Diabolo instigante et humana fragilitate consentiente.*

⁶ *Quidam obsessus esset, in quo daemonium tam nequam erat, ut coram astantibus improperearet peccata, quae per confessionem veram non fuissent tecta.*

rovnaký edukačný zámer. Dá sa preto predpokladať že aj v textoch odlišného žánru nájdeme podobné komunikačné stratégie. Napríklad aj v diele Hildegardy z Bingenu nájdeme diabla, ktorý vymenúva hriechy: „Ten démon uvrhol každého, kto sa priblížil [do hrôzy a pomätenia], podľa jeho hriechov [ktoré mu vytýkal]“ (Beuys, 2005: 325). Diabol ako zdroj informácií nebol pre stredovekú kresťanskú spoločnosť nič neznáme (Watkins, 2010: 55). Keďže v *Rozprávani o zázrakoch* diabol vyzrádza len tie hriechy, z ktorých sa človek nevyspovedal, je to ďalšia stratégia, ako motivovať veriacich – ak budú pristupovať k úprimnej spovedi, nebude im môcť diabol predhadzovať ich hriechy.

V exemplách radených do tejto kategórie, kde je najdôležitejšou motiváciou strach zo smrti a „večnej smrti“, nachádzame taktiež aj čiastočný sociálny motív. Oproti exemplám, ktoré sú v tejto práci radené do inej skupiny medzi exempla ponúkajúce sociálny zisk, v týchto exemplách nachádzame len ubezpečenie, že napriek vyznaniu hriechov nedôjde k sociálnym trestom. V 21. kapitole „Boh vymazal z pamäte všetkých tých ľudí hriechy, ktoré museli vypočuť [aby ich potom] nešírili, alebo aby onomu mužovi [ktorý sa spovedal] pre ne nenadávali“ (DM: 21.), čím zabezpečil, že tento muž aj napriek vyznaniu hrozných hriechov nestratil svoj sociálny status.

Na konci týchto exempli, alebo v teologickom diškurze nasledujúcom za exemplom, sa obvykle nachádza informácia o náprave hriešnikov, ktorí k spovedi nepristupovali len kvôli vnútornej ľútosti. Významnejšou ako samotná spoveď sa stáva náprava, ktorá je správnym spôsobom vyvodenia zodpovednosti. Je to druh edukácie, kedy sa upozorňuje na to, že spoveď nie je finálnym cieľom. Ak sa nedostaví požadovaný výsledok, dobré účinky spovede sa vytratia. Keď je napríklad exemplum druhej kapitoly ukončené mníchovým vyjadrením, že „kňaz si dobre pamätal dobrodenie, ktorého sa mu dostalo, opustil svet a stal sa v jednom kláštore nášho rádu mníchom“ (DM: 2.), tak v protiklade k tomu stojí záver z iného exempla, kedy kacír „zabudol na dobrodenie, ktoré mu Boh prejavil [...] prijal znova svoj predchádzajúci blud [...] boli oba [kacír aj jeho žena] zároveň vrhnutí na doteraz neuhasenú hranicu a opálení“ (DM: 17.). Život prvého spomínaného sa zmenil k lepšiemu, zatiaľ čo druhému jeho činy privodili smrť. Opäť tu vidíme vzdelávaciu rovinu textu, ktorá vychováva príkladom morálne správneho života v protiklade s vidinou trestu.

V takto kategorizovaných exemplách nachádzame komunikačnú stratégiu, kedy sa ponúka niekoľko súčasne vystupujúcich motivácií, ktoré mali zvýšiť návštevnosť spovede. Badateľná je aj stratégia zníženia zodpovednosti za hriechy, či upozorňovanie na spoveď ako súčasť dobrej smrti. Toto všetko malo pôsobiť na obecenstvo predčítaných exempli ako presvedčivá motivácia chodenia ku spovedi.

Exempla motivujúce ku spovedi príslubom ochrany pred diabolským pokušením

Ďalším častým motívom chodenia ku spovedi, ktorý v exemplách Caesariovho *Rozprávania o zázrakoch* nachádzame, je spoveď ako ochrana pred diabolským pokušením. V týchto exemplách je diabol dôležitou postavou, kedy práve jeho vplyvom ľudia vyhľadávajú spovedníka. Do tejto kategórie je možné zaradiť päť

do češtiny preložených exempliel a štyri exempla použité v origináli: 6. *O panne, o ktorú sa uchádzal diabol v podobe muža. Potom o mužovi, ktorému ten istý diabol vytkol hriechy, z ktorých sa vyspovedala klamlivo, A o dievčati, o ktorom prezradil, že prišla o panenstvo*; 7. *Exemplum o zázraku svätého opáta Bernarda, ktorý zahnal od ženy démona inkuba*; 8. *O dcére kňaza Arnolda, ktorú obťažoval démon*; 9. *O žene z Briseku, ktorá sa na smrteľnej posteli priznala, že šesť rokov hrešila s démonom*; 10. *O Jánovi Prumskom učencovi, ktorý povedal, že spal s diablom*; 11. *O Henrichovi, mešťanovi zo Soestu, ktorého uniesol diabol v podobe ženy, a ktorý sa nakoniec zbláznil*; 12. *Príbeh o Húnoch a o Merlinovi; o tom, že v deťoch inkubov je skutočná ľudská prirodzenosť*; 13. *Ako spoveď oslobodila od diabolských zjavení Aleidu, mníšku z Langwadenu*; 14. *Ako vyslobodila spoveď kňaza, ktorého diabol oklamal predpovedou jeho smrti*.

Tieto exempla ponúkajú motivácie ako ochranu a únik pred diabolským pokušením, víziami vyvolanými diablom, alebo jeho nabádaním k rôznym prehreškom. Z príbehov 11. a 12. kapitoly sa spoveď vytráca a venujú sa len priblíženiu predstavy diabla, pričom takáto nekonzistencia v texte nikomu neprekáža.

Hlavným motívom spovede, ktorý nachádzame v týchto príbehoch, nie je vnútorná lútosť, ale túžba po oslobodení od diabla. Hneď teda nachádzame rozkol s teologickým úvodom podobne ako v predchádzajúcej kategórii exempliel s motívom strachu. V teologickom úvode pri definovaní spovede a toho, aká by platná spoveď mala byť, je stanovené, že spovedi by mala predchádzať vnútorná lútosť (DM: 1.). Avšak v konkrétnych exemplách patriacich do tejto skupiny nachádzame iné motívy. Zvyčajne je spoveď reakciou na zásah nadprirodzena do života ľudí. Príkladom je príbeh o mníške, ktorá sa nemohla takéhoto diabolského pokušenia nijako zbaviť, až kým jej jeden rehoľník neporadil, aby pristúpila k spovedi. Keď mníška „pokľakla pred opátom a otvorila ústa [aby sa vyspovedala], s revom a kvílením [diabol] zmizol a od tej chvíle ho už nevidela ani nepočula“ (DM: 13.). Za exemplom nachádzame teologický dodatok v podobe dialógu medzi mníchom a novicom: „Keby nebola spoveď tak účinná, iste by démonov tak ťažko netrápila“ (DM: 13.). Ide o didaktické zhrnutie a zvýraznenie dôležitého prvku exempla. Spoveď je predstavená ako mocná a hlavne účinná zbraň proti diablovi. Musíme brať v úvahu, že pre stredovekého človeka bolo nadprirodzeno neustále prítomné (Gurevič, 1996: 60). Preto pre laických veriacich a kláštorňých novicov bola ochrana pred zásahmi diabla ako motivácia spovedi veľmi aktuálna. Rovnaký motív nachádzame taktiež v 14. kapitole, ktorá za spomínaným exemplom priamo nasleduje. Keď kňaz konečne pochopil, že ho celý čas nabádal diabol, rýchlo sa vyspovedal (DM: 14.):

[Diabol mu povedal] Chod na záchod a tam na tráme sa na svojom opasku obes, aby si pred svojho Pána predstúpil ako mučeník. To keď mních začul, zdesil sa, niekoľkokrát na diabla pluvol a zavola: „Bež odo mňa preč, ty Zlý, bež preč! Teraz viem, kto si!“ [...] (Vidíš, ako veľmi je k nám Boh láskavý. Pripustil, aby diabol jeho služobníka cvičil v dobrých veciach, aj keď Istou, pokiaľ nebol jeho zámer tak ďalekosiahly, nechcel však, aby si dovolil príliš mnoho, takže by človek, ktorého prostota bola oklamaná, nakoniec padol do večnej smrti) [Po spovedi mních] uvidel diabla, ktorého tá spoveď rozhorčila, ako stojí naproti nemu s natiahnutým lukom s pripraveným šípm. [...] On

mu ale povedal: „Choď, zlorečený, už sa ňa nebojím!“ [...] Na znamenie kríža diabol zmizol, a mních, vyslobodený mocou spovede, ho už nevidel.

V tejto časti vidíme, ako sa hlas mnícha z teologického diškurzu dostáva priamo do naratívneho textu. V texte vidíme edukačnú naliehavosť, kedy nestačí, aby sa mníchova poznámka objavila až na záver exempla ako dodatok, ale musí zasiahnuť priamo do textu a pripomenúť čitateľovi jeho didaktický charakter. Chce čitateľa priamo počas deja príbehu poučiť o tom, že diabol nemôže nič spraviť proti božej vôli, čo je predstava, ktorú nachádzame aj v iných stredovekých dielach (Watkins, 2010: 59). Poučá ho aj o iných otázkach než len o spovedi, čo určite môže byť veľmi efektívnou stratégiou učenia, kedy sa edukačné prvky dostávajú do časti textu, ktorá je pre poslucháčov najpútavejšia a ich pozornosť mala byť najväčšia.

Opis spovede v týchto exemplách je špecifický práve zvýrazňovaním jej sily. Spoveď je opisovaná ako najúčinnnejšia oproti iným spôsobom zaháňania diabla. V spomínanej 13. kapitole trápenej mníšeke radili, „aby mala stále po ruke svätenú vodu a tou aby démona pokropila keď príde. Iné radili, aby ho vykúrila kadidlom. [...] Všetko to vyskúšala, ale bolo to málo platné, pretože [...] trochu cúvol, ale hneď sa zase vrátil“ (DM: 13.). Ani väčšina modlitieb na diabla nepôsobila o nič lepšie. Takýto popis neúčinnosti modlitieb je edukačným prostriedkom, ktorým sa zvyšuje úloha spovede. Podobné využitie nachádzame napríklad v *Zlatej legende*, kde v príbehoch s témou pokúšania diablom, či priamo jeho posadnutím, sú modlitby tiež často neúčinné: „Kňaz odriekaval zaklínanie a nepriniesol jej žiadnu úľavu. [...] Keď po jeho [svätcovej] mučeníckej smrti spomínaná žena pristúpila k jeho hrobu, bola celkom oslobodená od týrania démonov.“ (LA: 172) Moc svätcovho hrobu má presne rovnaký edukačný charakter ako sila spovede v exemplách *Rozprávania o zázrakoch*. Rozdiel je len v zámere textov.

Diabol má vo všetkých exemplách vo všeobecnosti schopnosť vymenúvať hriechy ľudí, ktorí neboli na spovedi, alebo ktorých spoveď nebola platná: „Ten diabol bol taký ničomný, že zverejšoval hriechy prítomných ľudí, predhadzoval im ich viny, a žiadny hriech sa pred ním neutajil – ak však nebol odpustený pri riadnej spovedi“ (DM: 6.). Schopnosť diabla vymenúvať hriechy patrila k bežným predstavám stredovekej spoločnosti (Watkins, 2010: 55).

Veľmi zaujímavý moment nastáva, keď si jedno exemplum (DM: 14.) protirečí s teologickým úvodom, avšak v texte samotnom nevzniká žiadne napätie. Z učeného diškurzu vyplýva, že spoveď má byť „diskrétna“ (DM: 1.), ale v príbehu stojí: „Pri spovedi ten dôvod odhalil; a povedal mu: ‚Anjel Pána [ktorým bol však v skutočnosti diabol] mi zjavil, že tohto roku zomriem.‘ Človek, ktorému to povedal, nebol schopný tajomstvo udržať a povedal to jednému svojmu dôvernému priateľovi, a tak sa to dozvedela celá farnosť“ (DM: 14.). Diskrétnosť nebola dodržaná, avšak z exempla nevychádza, že by to bolo nesprávne. Dokonca nedlho za tým nasleduje kladný výsledok takéhoto vyzradenia (DM: 14.):

Keď sa naplnil rok a kňaz nezomrel, prišlo sa na to, že tým falošným prorokom bol diabol. A pretože vyvoleným všetko napomáha k dobrému, bol tento muž práve tým, v čom ho diabol oklamal, povýšený. Pred ľuďmi, ktorí sa to dozvedeli, sa totiž veľmi hanbil, že sa dal tak oklamať, taktiež nemal z čoho žiť. Opustil teda nielen farnosť, ale svetský život vôbec, a vstúpil do ktoréhosi kláštora [...] nášho rádu.

To, že bola jeho spoveď vyzrazená, ho neskôr viedlo k lepšiemu životu, takže vyzrazenie nebolo vôbec nič zlé. O spovedníkovi sa tu hovorí len ako o „ňom“ (*ille*) a nie ako o kňazovi, či rehoľníkovi, pričom vo väčšine exempli je takéto konkrétne označenie veľmi bežné. Akoby takéto vyzrazenie pre istotu nemalo byť spájané so spovedníkom, aj napriek tomu, že výsledok vyzrazenia bol kladný.

Postavenie kňazov a mníchov v exemplách s motiváciou úniku pred diablom je obecné veľmi dobré. Vystupujú tu ako múdri radcovia, ktorí pripomínajú, že spoveď ako jediná má tu moc oslobodiť človeka od diabolského pokušenia. Rovnako sa vyzdvihuje postavenie „vzdelaných mužov“ (*virī literatī*), ktorí majú úlohu v 6. kapitole. Poukazuje sa tu na ich vzdelanie: „Keď prítomní vzdelaní muži, ktorý poznali význam štvrtého pádu, zaznamenali tieto diablove slová, trvali na tom, aby povedal ‚Verím v Boha‘“ (DM: 6.). Sú priamymi predstaviteľmi učenej kultúrnej vrstvy, keďže ich vzdelanie je odlišné a vyššie než vzdelanie ostatných ľudí. Je zaujímavé, že napríklad v niektorých exemplách s inými motiváciami je ich postavenie mierne relativizované, a dochádza aj k ich kritike. Ich miesto je v príbehoch exempli prispôsobované motívom, ktoré príbehy obsahujú.

V tejto kategórii exempli sú aj príbehy, ktoré sa vôbec nezaobierajú spovedou a sú do oddielu od spovedi *Rozprávania o zázrakoch* zaradené aj napriek tomu. Tieto príbehy nadväzujú na exempla, v ktorých je diabolské pokušenie, a predstavujú edukačné pokračovanie. Sú prepájané s ostatnými exemplami dialógom medzi mníchom a novicom, kedy si vždy novic vyžaduje presnejšie vysvetlenie. Takýmto exemplom je napríklad 10. až 12. kapitola. Sú síce odchýlením sa od témy oddielu, ale na druhú stranu za sebou logicky postupne nasledujú a rozvíjajú myšlienku. Tieto exempla sa nevenujú spovedi, len nadväzujú na predchádzajúce príbehy a venujú sa skôr popisu diabla, ktorý v exemplách v tejto kategórii predstavuje hlavného činiteľa. Konkrétne nadväzujú na 9. exemplum, v ktorom sa žena vyspovedá z pohlavného styku s diablom, pričom mních v teologickom dodatku upozorňuje, „že netreba dávať pozor len na ženy [aby sa nenechali diablom oklamať], ale aj na mužov, pretože tak ako je uvedené vyššie [v exemple], že démoni v podobe mužov si zo žien robia žarty a škodia im, tak aj v podobe žien mužov klamú a uvádzajú do omylu.“⁷ Ďalšie príbehy sa zaoberajú otázkou pohlavného styku démona s človekom a ich možného potomstva. Ide teda o určitú jednoliatu líniu diela. Dvanásť kapitola pojednáva o prirodzenosti potomkov diablov a ľudí. Prepojenie medzi nimi je skrz novicovu zvedavosť: „Ak môžu diabli v ľudských telách obcovať s ľuďmi, ako z niekoľkých príbehov vyplýva, rád by som vedel, či môžu so ženami splodiť potomstvo, alebo či s nimi môžu ženy otehotnieť a porodiť“ (DM: 11.). Zaujímavé je, že sa takýmito otázkami nezaobrá až oddiel venujúci sa diablom. Keďže je celý 5. oddiel venovaný démonom a diablom, dalo by sa očakávať, že budú exempla pojednávajúce len o démonoch a nie o spovedi zaradené tam. Je to prepájanie motívov rôznych oddielov, pričom je tým celé dielo prepojené dohromady. Predstavuje to edukačný prostriedok rovnako ako opakovanie motívov a pokladanie dodatočných otázok. Nejde len o monologické vzdelávacie prejavy, keďže forma dialógu má omnoho väčšiu dynamiku, a môže byť nasmerovaná k ďalšiemu príbehu.

⁷ „Non solum in his cavendum est mulieribus, sed et viris, quia sicut daemones per formas virorum, ut dictum est, feminas ludificant et corrumpunt, ita per species feminarum viros seducunt et decipiunt.“

Exempla motivujúce ku spovedi získaním sociálnych výhod

Do skupiny exempliel, ktoré ponúkajú sociálny motív boli zaradené náučné príbehy, ktoré k spovedi motivujú veriacich hlavne sociálnymi výhodami, či nápravou ich sociálneho statusu: 6. *O panne, o ktorú sa uchádzal diabol v podobe muža. Potom o mužovi, ktorému ten istý diabol vytkol hriechy, z ktorých sa vyspovedal klamlivo, A o dievčati, o ktorom prezradil, že prišla o panenstvo*; 18. *Rytier, ktorý zásluhou spovede dobil v súboji pred cisárom Henrichom víťazstvo*; 37. *Ako dvaja kupci z Kolína dostali pri spovedi radu, aby krivo neprisahali a aby neklamali, ako potom zbohatli*.

Exempli s týmto druhom motivácie v treťom oddiele *Rozprávania o zázrakoch* zjavne nie je veľa. Dôležitou v nich je sociálna motivácia. V príbehoch ako odmena za spoveď vystupuje nadobudnutie bohatstva, výhra v súbojoch, očistenie si zlého mena, zachovanie postavenia v spoločnosti a podobne. V druhom príbehu zo 6. exempla sa dočítame o mužovi, ktorého spoveď zachránila pred potupou spôsobenou vyzradením jeho hriechov diablom: „A tak ten muž mocou spovede unikol veľkej potupe a hanbe“ (DM: 6.). Inde sa hovorí o tom, že je možné vďaka spovedi a následnému počestnému kresťanskému životu dosiahnuť odmenu v podobe bohatstva: „Pán s tým pokušením, ktoré dopustil, hneď skoncoval [...] a oni čoskoro tak zbohatli, že sa nestačili čudovať“ (DM: 37.) Bohatstvo a statky sa tak stávajú odmenou za správne duchovné žitie. Takáto motivácia je pomerne nečakaná. V teologickom dodatku v podobe dialógu novica a mnícha, ktorý za týmto konkrétnym exemplom nasleduje, novic hodnotí exemplum takto: „Takéto príklady by sa mali obchodníkom kázať v kostole. Možno by dostali strach okrádať pri obchodoch na peniazoch a pri predaji prisahať alebo klamať“ (DM: 37.). Sociálna motivácia je teda hodnotená veľmi kladne, lebo sa priamo v texte predpokladá, že je niekedy úspešnejšia než morálne kázanie. Toto je jedno z miest, kde sa dá v texte pozorovať znalosť o potenciálnej úspešnosti ponúkaných predstáv, pretože pre mestských obchodníkov bolo bohatstvo, a s ním spojené privilégia, veľmi dôležité (Moore, 2000: 36). To, že sa takáto motivácia spovede dostáva do protikladu oproti teologickému úvodu, snáď ani nie je potrebné pripomínať. Vôbec nespĺňa podmienku úprimnej ľútosti srdca.

V príbehoch so sociálnou motiváciou je vždy veľmi dôležitá náprava, či dokonca len vnútorná snaha o takúto nápravu. Napríklad v spomínanom príbehu 6. kapitoly muž musel zopakovať spoveď a prisľúbiť viac už nehrešiť: „Vrátil sa ku kňazovi [...] zopakoval spoveď a sľúbil Bohu aj kňazovi, že chce do budúcnosti žiť lepšie“ (DM: 6.). Je to dôležitý moment, lebo až po takomto úprimnom vyznaní sa, a prisľúbení ďalej nehrešiť sa môže dostaviť kladný účinok spovede, ktorým je v týchto konkrétnych príbehoch očistenie mena a vylepšenie postavenia v spoločnosti.

Hoci je takýchto príbehov v treťom oddiele *Rozprávania o zázrakoch* len pár, ponúkajú zvláštnu motiváciu chodenia ku spovedi – sociálnu. Zrejme sú tieto motivácie strategiou, ako prilákať k spovedi viac ľudí. Konkrétne z textu vyplýva, že by mali byť úspešné hlavne v okruhu obchodníkov, teda aj mešťanov ako novej a významnej skupiny obyvateľstva. Čitateľmi tejto zbierky bola taktiež táto vrstva, ktorá v 13. storočí predstavovala aktívne obecnstvo kázaní, a bolo preto potrebné s ňou počítať (Gurevič, 1996: 55–56). Preto bolo nutné začleniť do diela motivácie atraktívne a aktuálne aj pre ňu.

Didaktické exempla

Do tejto kategórie sú zaradené exempla, ktoré majú didaktický zámer. V exemplách z ostatných skupín sú prepojené didaktické prvky s rôznymi motiváciami chodenia ku spovedi, avšak exempla v tejto kategórii nijaké motivácie neponúkajú. Exempla z tejto skupiny sú využité čisto edukačne, kedy je v priestore príbehov obsiahnuté poučenie o správnej spovedi, čím vlastne naplňujú zámer tejto zbierky zázrakov. Od klerikov sa vyžadovalo, aby približovali veriacim kresťanskú vieru, aby ich nabádali chodiť ku spovedi a participovať v komunite aspoň na základnej úrovni (Watkins, 2010: 170). Tieto exempla splňali teda takéto požiadavky, kedy bola skrz príklady vysvetlená dôležitosť spovede. V príbehoch sa opisujú hriechy, ktoré sú považované za časté, a upozorňuje sa na ich vážnosť. Tieto exempla sa snažia naprávať veriach hlavne v tých oblastiach, v ktorých hrešia podľa textu obvykle.

Okrem vytýkania konkrétnych hriechov sú v tejto kategórii veľmi časté príbehy, ktoré upozorňujú na to, že by pri spovedi nemali byť menovaní vinníkoví komplici. Tejto téme sa venuje hneď niekoľko exempli (28.–30.). Vysvetľuje sa v nich, že takéto vyzradenie môže spôsobiť ešte viac škody: „Takto pri spovedi vyzradiť človeka by mohlo viesť k zrodeniu nenávisti medzi ním a spovedníkom.“⁸ Takýto prístup je pomerne zvláštny a nečakaný, keďže zvyčajne sa kňazi pri spovedi zaujímali o to, s kým bolo zhrešené, čo vyplýva zo spovedných príručiek. Taktiež spoveď slúžila ako prostriedok pre odhalenie kacírov (Given, 2008: 278), ale vo väčšine didaktických exempli *Rozprávania o zázrakoch* sa odporúča radšej mlčať. Avšak v exemple 32. kapitoly sa dočítame:

„[Pápež Inocent:] Hovorím, že spoveď má byť v takom prípade vyzradená, pretože taká spoveď nie je spovedou, ale rúhaním; spovedník by také rúhanie a šialenstvo nemal skrývať, pretože prostredníctvom neho môže ohroziť celú cirkev.“⁹

Nielen, že za niektorých okolností je vhodné hriešnika vyzradiť, dokonca je možné vyzradiť spovedné tajomstvo, aj napriek tomu, že by spoveď mala byť diskretná. Exemplum sa však odvoláva na vysokú autoritu pápeža, a preto nie je spochybňované. Môže to mať súvislosť s bojom proti kacírom, kedy bolo vyzrádzanie považované za vhodné a prínosné (Given, 2008: 72), aj keď sa v exemplách poukazuje na to, že by sa tak malo robiť len v naozaj nutných prípadoch. Hlavne vtedy, ak z vyzradenia pramení náprava hriešnika. V niektorých exemplách sa nečakane objavuje kritika kléru. Hlavne v exemplách, ktoré sa venujú správne správaniu spovedníkov. V 41. kapitole, ktorá sa venuje takejto kritike, je použitý citát z biblie: „lebo vystriem ruku proti obyvateľom krajiny – znie výrok Hospodina. Veď všetci, od najmenšieho až po najväčšieho, sú veľkí ziskuchtivci, od proroka až po kňaza, všetci podvádzajú“ (Jer 6: 11–12). Spovedníkom sa vyčíta priveľká chamtivosť, žitie v luxuse a materiálne založenie. Postavenie kňazov je v týchto exemplách relativizované, čo vychádza z toho, že text poukazuje aj na nutnosť ich nápravy.

⁸ *Talem posset confitens prodere personam, ut inter ipsum et confessorem odium perpetuum nasceretur.*

⁹ *[Innocentio Papae:] Ego dico confessionem in tali articulo esse prodendam, quia talis confessio non est confessio, sed blasphemiam; nec debet confessor blasphemiam tantam ac insaniam celare, per quam periculum incumbere poteri toti Ecclesiae.*

Zvyčajne však kňazi v exemplách vystupujú ako múdri radcovia. Kňaz sa často stáva morálnym príkladom pre veriacich, pre neposlušných mníchov, ale aj pre opátov a vyššie postavených cirkevných hodnostárov (kapitoly 48, 49). Zaujímavá je potom benevolentnosť voči kňazom v niektorých exemplách – hlavne ak máme na zreteli kritiku, ktorej sú kňazi v iných exemplách vystavení. V 29. kapitole sa dočítame, že „kňaz [...] mal konkubínu“, ¹⁰ ale nikde v exemple sa k tomu nevzťahuje kritika.

Didaktické exempla zvyrazňujú potrebu nápravy nasledujúcej za spovedou, preto jej je v príbehoch venovaného mnoho priestoru. V týchto príbehoch nachádzame nielen obraz „dokonalejšieho“ spovede, ale aj mnoho črt z reálnej praxe, a to najmä vďaka kritike, ktorú niektoré príbehy obsahujú. Exempla z tejto kategórie nijako nemotivujú veriacich. Príbehy sú zjednodušeným zachytením učenej náuky. A práve takýmto zjednodušením a prevedením na príbeh prebieha prihováranie sa predstáv učených tým ľudovým.

Záver

Cieľom analýzy bolo poukázať na motivácie chodenia ku spovedi, ktoré nachádzame v exemplách *Rozprávania o zázrakoch*, a tým pozorovať priebeh interakcie medzi učenou a ľudovou kultúrnou vrstvou stredovekej Európy. V texte nachádzame nekonzistencie medzi teologickým a naratívnym diškurzom, ktoré na analyzovaného úrovni textu ako ideálne typy predstavujú odlišné kultúry. Zatiaľ čo sa v teologickom diškurze spomína úprimná ľútosť ako jediná správna motivácia spovede, z konkrétnych exempliel vyplýva, že motivácie mohli byť iné. Odlišné motivácie predstavujú komunikačnú stratégiu, kedy dielo ponúka viacero motivácií, ktoré mohli byť aktuálne a atraktívne. V texte nevystupujú v protiklade k teologickému úvodu, aj napriek tomu, že ich v takomto protiklade môže dnešný čitateľ vnímať. Všetky tieto motivácie sú v exemplách chápané ako správne, úspešné a plnohodnotné odôvodnenia spovede. Rôzne motivácie chodenia ku spovedi sú medzi sebou mnohokrát poprepájané a vystupujú súčasne. To malo zvýšiť úspešnosť textu a pôsobiť na obecnosť presvedčivejšie.

Interakcia medzi kultúrnymi predstavami v texte prebiehala veľmi jemne. Zrejme ide o odpoveď na tlak, ktorý sa text zvyčajne snaží zmierniť, či odstrániť. Len málokedy príbehy samé vytvárajú nátlak.

Z analýzy vyplýva, že kláštory môžeme skutočne pokladať za priestor stretávania učenej a ľudovej vrstvy (Le Goff, 1998: 103), a teda že dialóg bol stretom dvoch kultúr, medzi ktorými dochádzalo k interakcii, pričom dochádzalo k zmenám niektorých predstáv a ich zblížovaniu.

Zoznam použitej literatúry

Pramene

Biblia: Písmo sväté Starého a Nového zákona, Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami (2008). Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť.

¹⁰ *Sacerdos [...] habuit concubinam.*

- Caesarius z Heisterbachu, *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum I*. Ed. Strange, J. (1851). Coloniae – Bonnae – Bruxellae: J. M. Heberle.
- Caesarius z Heisterbachu, *Vyprávění o zázracích: Středověký život v zrcadle exempel*. Prekl. Jana Nechutová (2009). Praha: Vyšehrad.
- Gerald z Walesu, *Putování Walesem / Popis Walesu*. Prel. Petr Šourek (2008). Praha: Argo.
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea a Čechy*. Prel. V. Bahnik & A. Vidmanová (1982). Praha: Vyšehrad.

Sekundárna literatúra

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Beuys, B. (2005). *Neboť jsem nemocná láskou: Život Hildegardy z Bingenu*. Praha: Prostor.
- Burke, S. (1998). *The Death and Return of the Author: criticism and subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cuming, G. J., & Baker, D. (1972). *Popular Belief and Practice*, (Studies in Church History 7). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gron, R. (2006). Examples of 'Good Death' in Aelred of Rievaulx. *Cistercian Studies Quarterly*, 41/4, 421–441.
- Given, J. B. (2008). *Inkvizice a středověká společnost: Moc, kázeň a odpor v Languedocu*. Neratovice: Verbum.
- Gurevič, A. (1996). *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany: H & H.
- Le Goff, J. (1991). *Kultura středověké Evropy*. Praha: Odeon.
- Le Goff, J. (1998) *Středověká imaginace*. Praha: Argo.
- Moore, R. I. (2000). *The First European Revolution, c. 970–1215*. Oxford: Blackwell.
- Nechutová, J. (2009). Předmluva. In: Caesarius z Heisterbachu, *Vyprávění o zázracích: Středověký život v zrcadle exempel* (17–33). Prel. Jana Nechutová. Praha: Vyšehrad.
- Newman, M. G. (2011). Making Cistercian Exempla, or, the Problem of the Monk Who Wouldn't Talk. *Cistercian Studies Quarterly*, 46/1, 45–66.
- Průcha, J., & Veteška, J. (2012). *Andragogický slovník*. Praha: Grada.
- Shinners, J. (2006). *Medieval Popular Religion, 1000–1500: A Reader*. Peterborough: Broadview.
- Schmitt, J. C. (2007). *Svatý chrt: Guinefort, léčitel dětí ze 13. století*. Praha: Academia.
- Štochl, M. (2005). *Teorie literární komunikace*. Praha: Akropolis.
- Tubach, F. (1969). *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Soumalainen Tiedeakatemia.
- Van Engen, J. (1986). The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. *The American Historical Review*, 91/3, 519–552.
- Vidmanová, A. (1994). Caesarius z Heisterbachu a František Kubka čili o životnosti středolatinské literatury. In Vidmanová, A., *Laborintus, Latinská literatura středověkých Čech* (133–139). Praha: KLP.
- Vodáková, A. (2000). *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Watkins, C. (2004). 'Folklore' and 'Popular Religion' in Britain during the Middle Ages. *Folklore*, 115/2, 140–150.
- Watkins, C. (2010). *History and the Supernatural in Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1998). *Metodologie, sociologie, ekonomika*. Praha: Oikúmené.