

Středověký člověk a jeho svět

Kolektiv autorů pod redakcí

Jacquese Le Goffa

Z italského originálu *L' uomo medievale*, vydaného nakladatelstvím
Giuseppe Laterza & Figli Spa., Roma-Bari, v roce 1996,
a z dalších originálních textů dodaných agenturou EULAMA,
přeložili Ondřej Bastl (z polštiny – kap. X.),
Zdeněk Frýbort (z italštiny – kap. II., III., V., VI.),
Milena Hájková (z francouzštiny – kap. IV., IX.),
Irena Murasová (z francouzštiny – úvod a z ruštiny – kap. VII.),
Jaroslava Rosenová (z italštiny – kap. I.)
a Lucie Šavlíková (z francouzštiny – kap. VIII.)

Obálku, vazbu a grafickou úpravu navrhla Anna Cuhrová

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o., roku 1999 jako svou 197. publikaci

Redakčně zpracovali Martin Nodl (úvod, kap. I., IV., VII.-X.)
a Marie Bubníková (kap. II., III., V., VI.)
Odpovědná redaktorka Vlasta Hesounová

Vydání první. Stran 320
Vytiskla Těšínská tiskárna, a.s.

Doporučená cena 318 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Bartolomějská 9, Praha 1

ISBN 80-7021-274-8



Intelektuál

*Mariateresa Fumagalli Beonio
Brocchterlová*

1. Člověk narozený v období mezi koncem prvního tisíciletí a patnáctým stoletím by sice chápal výrazy žena (*mulier*), rytíř (*miles*), měšťan (*urbanus*), kupec (*mercator*), chudák (*pauper*), nepochopil by však význam přídavného jména intelektuální (*intellectualis*), pokud by se vztahovalo k nějaké osobě, k člověku. Pro toho, kdo měl určité vzdělání, byl člověk do jisté míry racionální, rozumem obdařený (*animal rationale*) a bohužel i smrtelný (*mortale*); tato definice, pocházející od Aristotela, se však hodila na celý lidský rod. Přídavné jméno „intelektuální“ se vázalo k různým podstatným jménům a mělo hned několik významů. „Intelektuální substance“ (stavěná proti „substanci materiální“), to byl duch či duše, „intelektuální poznání“ (stavěné proti „poznání smyslovému“) bylo poznáním přesahujícím smysly, nástrojem schopným postihnout formy. Stoupenci Aristotelovi mluvili rovněž o „intelektuální slasti“ (vyhrazené pouze vyvoleným a jasně odlišené od

slasti „smyslů“) a o „intelektuální ctnosti“ (odlišné od ctnosti „morální“) podle starobylé analýzy *Etiky Nikomachovy*.

Má tento úvod nějaký významový vztah k tématu intelektuál ve středověku? Určitě má. Moderní termín „intelektuál“, který neoznačuje vlastnost, ale určitou kategorii osob, se začal používat teprve poměrně nedávno; objevuje se na sklonku devatenáctého století ve Francii v provolání *Manifeste des intellectuels* (v němž se skupina spisovatelů prohlašuje za solidární se Zolou v postojích k Dreyfusově aféře). Tento v podstatě moderní výraz však velice dobře vyhovuje našemu záměru odlišit od ostatních typ člověka, který ve středověku „pracoval se slovy a myslí“, nežil z výnosu pozemku, nebyl však nucen ani žít se prací svých rukou a této své „odlišnosti“ od jiných kategorií člověčenstva si byl (v různé míře) vědom.

Další důvod k používání termínu „intelektuál“ pro určitou kategorii středověkých lidí spočívá také ve speciálním, i když výslovně nevyjádřeném významu adjektiva „intelektuální“, používaného tehdejšími vzdělanci právě ve spojení se ctností, poznáním a slastí. Ve všech těchto kontextech totiž „intelektuální“ znamená něco, co je považováno za cennější a vznešenější než pojem opačný a označuje vlastnost neoddiskutovatelně pozitivní. Mínění středověkých intelektuálů o sobě samých a jejich sebeocenění mají společného jmenovatele: jejich aktivita, či chcete-li profese, má oproti aktivitám a profesím jiným v jejich očích zvláštní prestiž (i když ostatní ji neuznávají). Řeklo by se tudíž, že z moderního hlediska mluvit o „středověkém intelektuálovi“ je zcela oprávněné. Analýza jeho typologie nám o tom, doufejme, poskytne další důkazy.

Chtěl-li středověký člověk nějak označit osoby, kterým my říkáme intelektuálové, pak používal docela jiných výrazů. Bude zajímavé si je připomenout, protože nám hned označí různé typy intelektuálů. „Mistr“ a „profesor“ byly výrazy totožné co do významu označované podstaty: šlo o osoby, které napřed studovaly a pak samy vyučovaly. Dnes se nám zdá jen trochu podivné, že zatímco latinský výraz *magister* vždy označoval osobu nadanou neoddiskutovatelnou morální vznešeností a důstojností, *professor* často obsahoval trochu ironie vůči ješitnosti a domyšlivosti osob, „které mají příliš velkou důvěru ve své znalosti“. Tuto negativní konotaci nacházíme například u Abélarda, když se zmiňuje o „profesorech dialektiky“, a u Jana ze Salisbury, který je zase ironicky vyveden z míry jejich „žvanivostí“.

Eruditus a *doctus* užívané jako substantiva, jsou výrazy neutrálnější. Označují toho, kdo studoval a nahromadil z knih určité znalosti. Výraz „filosof“ má v jistém smyslu slabší význam: lehké podezření ze zájmu o světské věci, odlišujícího filosofa od toho, kdo studuje převážně posvátné knihy (*pagina sacra*), vede k tomu, že je používán řídkěji. Za filosofy jsou označováni především filosofové starověcí, i když tu a tam někdo zcela vědomě toto označení vztáhne

i na vlastní osobu: Abélard se prohlašuje za „filosofa světa“ a později za „filosofa Božího“. Siger z Brabantu a jeho druhové averroisté o sobě tvrdili, že jsou filosofové a měli o tom zcela jasnou představu. Někteří z těchto vzdělavců se považují za muže znalé (*virii scientifici*) (Bradwardinus ve 14. století), většinou však za zvědavé (*speculativi*), neboli osoby, které se podle platónsko-aristotelského zorného úhlu věnují vůbec nejušlechtlejší lidské činnosti, a všichni společně se považují za vzdělance (*litterati*), a jsou také tak označováni.

Litterati představují nejrozsáhlejší kategorii, a tedy samozřejmě nejméně přesně vymezenou. Byli to všichni, kdo uměli číst a psát a ovládli svět jazyka (ústní i písemný projev, kázání, lekci nebo traktát). V oněch stoletích představovali naprostou menšinu proti ohromné většině negramotných, nevzdělavců (označovaných jako *idioti*, *simplices* nebo *rudes*). Termín nevzdělanec (*illiteratus*) zahrnoval nejen ty, kteří neuměli číst a psát (my jim říkáme analfabeti), ale i ty, kteří neznali latinu, jazyk par excellence, nebo ji znali jen málo (jako angličtí *lords* ve čtrnáctém století), čili trochu jí rozuměli, ale psát v ní nedokázali.

Jedna věc je jistá: *litteratus* byl skoro pokaždé, hlavně v prvních stoletích druhého tisíciletí, klerik, a oba termíny se tudíž dlouho shodovaly. Isidor ze Sevilly (7. století) podal sice přesnou definici, ale na koho se vztahuje, už tak jasné není („klerik je ten, kdo se věnuje nábožnému životu a snaží se dosáhnout mravní dokonalosti“); stačí však vykročit do prvních století nového tisíciletí a dolehne k nám hlas Jakuba z Viterba, který tvrdí: „Nevhodně někdy bývá každý *litteratus* označován za klerika jen proto, že každý klerik musí být *litteratus*.“ O sto let později Konrád z Megenbergu v popisu uspořádání školy nebere vůbec v úvahu stupeň vzdělání nebo obor a označuje za „klerika“ každého člena školního aparátu. Navzdory všem těmto nejednotnostem v terminologii, či lépe řečeno díky zvláštnímu procesu laicizace této figury, klerikové dál existují jako od ostatních snadno odlišitelná skupina, síla, která v tehdejší společnosti řídila jak organizaci, tak disent.

K užítku by mohl být pokus odlišit od sebe dvě podoby intelektuála – typ silný a typ slabý – mezi nimiž se samozřejmě prostírá celá různorodá škála aktivit, které mohou být právem počítány za intelektuální. Za silného intelektuála označíme člověka, který nejenže se věnuje nějaké intelektuální činnosti, ale tuto svou schopnost pronikat k podstatě věci, vybavenou náležitými nástroji, vlastním vývojem a jasně vymezeným cílem, je ochoten předávat jiným: bude to pochopitelně především učitel neboli *magister* v tehdejší škole. Ke slabšímu typu „intelektuála“ patří zase osoby, které sice používají svou inteligenci a slovo – ať mluvené, či psané – často však mění svou roli i působení, čímž vlastně dávají najevo lhostejnost k smyslu své práce. K nim patřili diplomaté, dvořané, soudci, biskupové a „profesionální“ spisovatelé, ale také preceptoři, jako Jan ze Salisbury a Vincent z Beauvais. Mají slabší povědomí své „odlišnos-

ti“, související podle všeho s tím, že nejsou učitelé, mistři, kteří by chtěli předávat své znalosti svým žákům jako řemeslník ve své dílně.

2. Probouzení měst k životu, protiklad úpadku, jímž se vyznačovalo období počínaje třetím stoletím našeho letopočtu, byla bezpochyby záležitost pomalá. Ve 12. století byla však pozice měst už natolik výrazná, že si jí chtěli nechtě museli povšimnout a počítat s ní nejen moderní historikové, ale i tehdejší současníci a účastníci tohoto procesu. Přivítali je s pocity, které se jistě navzájem velice lišily: s potěšením, pýchou i děsem, v každém případě však jako nepopíratelný fakt.

V Evropě 11. století byla městská centra stále ještě nepočtená a nevelká a veškerou kulturní iniciativu měla tudíž v rukou opatství a těch několik málo katedrál, které byly s to organizovat výuku. Dokladem toho, jak málo bylo tehdy kulturních center, jsou dvě typické paralelní životní kariéry; kariéra Lanfranka z Pavie a velkého Anselma z Canterbury, rodáka z Aosty. Lanfranco, který se narodil několik let po začátku nového tisíciletí, vystudoval práva a svobodná umění v Bologni a založil školu v Avranches ve Francii. Vstoupil do kláštera v Le Bec v Normandii a vedl tam školu, která i v kulturním světě získala značnou proslulost (právě tam studoval velký znalec církevního práva Yves ze Chartres). V roce 1070 se stal biskupem v Canterbury, kde také po dvaceti letech zemřel. O této tak typické a pro nás moderní lidi stěžejší pochopitelné kariéře se velice rádi zmiňujeme. Je to kariéra mezinárodního rozměru, uskutečněná v zemích odlišného jazyka a v době, kdy síť komunikací nebyla nijak hustá ani snadná, a pouze latina a klášterní instituce mohly podle všeho intelektuálůvi, který byl také organizátorem, poskytnout povzbudivou a zásadně důležitou uniformitu kontextu.

Věnujme pozornost následujícímu úryvku z Lanfrankova textu: „... může-li být předmět disputace jasněji vyložen s pomocí regulí umění zvaného logika, pak bych měl, nakolik je to jen možné, tyto logické formule ukrývat ve formulích víry, abych nebudil dojem, že mám větší důvěru v toto umění, než v pravdu a autoritu svatých Otců ...“ Z tohoto postoje, který právem označíme za více než opatrný, hmatatelně vycítíme, zároveň s prvními nesmělymi pokusy o nastolení zásadní důvěry v logiku, i hluboko uložený základ klášterního života. Ten se odlišuje od kultury, která se objeví zanedlouho, kultury městské školy, a projeví se i v rovině teoretické: zatímco úkolem městské školy bude ve víře utvrzovat (*certificare fidem*), mniši ji zřejmě budou objasňovat (*clarificare fidem*).

Nemůžeme se však zbavit dojmu, že Lanfrankova kariéra, sama o sobě jistě zajímavá, je pouze jakýmsi předobrazem známější a prestižnější životní kariéry Anselma z Aosty. Anselm se stal v roce 1063 převorem a v roce 1079 opatem téhož kláštera v Le Bec, založeného normanským rytířem Herluinem.

I on se stane canterburským biskupem, a to v roce 1093, uprostřed bojů o investituru, které proti sobě vedli anglický král Jindřich I. Beauclerc a římský papež Pascal II. Označit Anselma za intelektuála však není vůbec nasnadě: poklidné prostředí klášterní rajske zahrady s atmosférou meditací je pro něj důležitější než výzkumy. Jenže kolik jiných rysů typických pro „intelektuála“ tento světec, mnich a arcibiskup měl! Především potřebu objevit ve víře „inteligenci“, dále potřebu předávat mnichům, svým spolubratrům a zároveň žákům, nástroje povahy zcela určitě intelektuální a kulturní. Sem bezpochyby patří i forma jednoho z jeho nejvýznamnějších děl, *Monologionu*, strukturovaného jako *disputatio*, a v neposlední řadě i intelektuální poctivost, která ho měla k tomu, aby vyhledával, třeba při rozmluvě s méně inteligentním účastníkem, jako v *Proslogionu*, vždy jadrnou a vášnivou názorovou konfrontaci.

Víra je však záležitost ryze individuální, a jako taková se nedá předávat ostatním: s tímto rysem Anselmových meditací souvisí i základní rys jeho učení, jímž se liší od učitelů městských škol, které právě tehdy začínají vznikat. Anselm v poklidu, který mu zaručovala klášterní ochrana, učí žáky, kteří jsou zároveň jeho spolubratry. Ekonomický vztah mezi učitelem a žákem, obvyklý mimo klášter – skutečný vztah mezi tím, kdo dává, a tím, kdo přijímá – tam neexistoval. Anselmovo bádání se ještě hodně podobalo modlitbě: byl to příklad meditace, která se odbude mlčky, a pak je zapsána a předána spolubratrům.

Roscelin byl o něco mladší Anselmův současník; jeho vztah k žákům (učil v Compiègne, Toursu a Loches) se však podle toho mála, co o něm víme, musil od vztahu Anselmova značně lišit. Jako biskup v Soissons a pak arcibiskup v Remeši a městský učitel vůbec neměl, jak se dovídáme z jednoho dosti nelaskavého dopisu, důvěrnější vztah ke svému nejtalentovanějšímu žáku – Abélardovi; ten pro něho byl patrně pouze platícím studentem, a podle všeho i neoblíbeným.

Katedrální škola v Toursu je jedna z těch, které nám podávají pozitivní svědectví o aktivitě francouzského episkopátu na konci 11. století. Proti Německu, které tehdy bylo ještě velmi málo osídlené, a doposud málo rozvinutým italským krajům, školy v Laonu, Remeši, Chartres, Orléansu, Toursu a v Paříži poskytovaly docela jiný obraz. Přispíval k němu mír garantovaný Kapetovci a zcela mimořádný hospodářský rozvoj „sladkého kraje galského“. Každé z těchto center se pyšnilo studiem nějakého speciálního odvětví: do Laonu se odcházelo na studia teologická (i když některé žáky, jako neklidného Abélarda, studia zklamala), v Chartres se vyučovala *physica*, což byla kombinace přírodní filosofie a svatého učení (*pagina sacra*), v Orléansu se studovali básníci a v Paříži rétorika, dialektika a teologie.

Struktura měst a život v nich už byly postaveny na specializaci a na dělbě práce. To platilo pro výuku, která se stala jednou z profesí podobně jako řemeslo a obchod. Bylo jí tudíž třeba přesně vymezit, a k tomu došlo právě

poskytováním informací o cílech a výhodách jednotlivých škol, o tom, kde je možno studovat určitý obor a jak dlouho studium trvá. Postačí jeden příklad za všechny: Abélard, během jednoho z prvních pobytů v Paříži, aby zamezil dalším půtkám, odešel působit pod pravomoc *scholastica* na Horu svaté Jenovéfy (kam se po létech znova vrátil už jako zralý, slavný a nešťastný muž). *Scholasticus* byl pověřen biskupem, aby uděloval povolení učit (*licentia docendi*) (sice zdarma, ale na základě náležitostí považovaných za neodmyslitelné).

V tomto kontextu, který se mění v souvislosti s šířením nových center a s dalšími ústupky mistrům a žákům v oblasti jejich společenského a právního statutu a se ztrátou pružnosti dosavadních struktur, se zrodí univerzita. Prvním pokusem zavést do tohoto procesu nějaký řád bylo nařízení lateránského koncilu (1179), podle něhož měla každá kapitula povinnost provozovat školu; uplatňování tohoto rozhodnutí a rozvoj této nové instituce však budou v různých místech doprovázet další „charty“. Některé z nich budou výrazem úsilí církve udržet si v této oblasti monopol; jiné naopak budou vyjadřovat odpor mistrů a žáků proti němu. Vzniknou napětí a nepokoje, při nichž na ulicích a v krčmách mezi kostelem v Saint-Germain-des-Prés a řekou dokonce poteče krev; ustanou teprve tehdy, když se v roce 1200 král a papež dohodnou a studenty postaví na roveň klerikům. Jenže, jak už to bývá, „charty“ právě svou snahou zavést do výuky pravidla a pořádek, brzdí to, co vzniká vitálně a spontánně, a lidem, jakmile si to uvědomí, se začne stýskat po „nepořádku“, který vládl předtím. Po padesáti letech kancléř Filip z Grève napíše: „Dříve, kdy každý mistr vyučoval na vlastní pěst a o univerzitách nikdo nevěděl (...), vládla láska ke studiu. Nyní (...) je přednášek málo, z učení toho moc nezbylo a čas odňatý přednáškám je marněn ve zbytečných diskusích.“

Stačí zběžný pohled na doktrinální kontext, v němž realizoval svou aktivitu náš intelektuál od poloviny 12. do 13. století, aby nám bylo jasné, že materiální zajištění vzhledem k vazbám, které škola musela mít k různým mocenským silám (k francouzskému králi v Paříži, k císaři v Bologni a k papežství všude), bylo v různých centrech různé, avšak průběh vzdělávacího procesu byl homogennější a tendence na různých univerzitách uniformnější. To se týká hlavně vývoje úkolu mistra a jeho kompetencí.

Studijní obory byly organizovány podle staré struktury sedmi svobodných umění: trivium (gramatika, logika, rétorika) a quadrivium (aritmetika, geometrie, hudba a astronomie). Tato „cesta k vědění“ byla pocítována jako jakýsi základ nejvyššího výrazu lidského vědění, jímž bylo učení o spáse duše, teologie. Vztah mezi ní a ostatními obory však nikdy nebyl tak přímočarý, jak to předvádí klasický vztah mezi paní (*domina* – teologie) a služkami (*ancillae* – obory ostatní). Učit se a vyučovat teologii bylo sice i nadále považováno za cíl vzdělání a vrchol kariéry intelektuála, ale ve skutečnosti (v několika případech k tomu došlo velice záhy) předměty příslušející do přípravných kursů

(předměty tzv. umění, medicína a práva) se osamostatňovaly, jakmile vyšly z lůna výuky propedeutické. K rozšíření tohoto „osvobozování“ oborů došlo pod tlakem dvou jevů: na jedné straně se obsah každé z věd trivía i quadrivía rozrůstal současně s tím, jak se rozšiřovalo poznání, na druhé straně se pak sama „sedminásobná“ struktura rozpadla do nových polí bádání.

3. A právě na úsvitu této doby, v první polovině 12. století, se objevuje postava, která nepostrádá snad ani jednu z náležitostí „silného“ intelektuála. Mám na mysli Abélarda. Příkladným v tomto směru zůstává prohlášení obsažené v jeho vlastním životopise *Historia calamitatum mearum* (mimořádně dodejme, že i napsat autobiografii je v této době něco velice vzácného, neřku-li o jediné o něm). Říká v něm: „Naprostá chudoba, v níž jsem žil, mě přiměla otevřít školu (...), a tak uchýliv se k jedině dovednosti, již jsem ovládal, místo abych k práci používal rukou, začal jsem těžit z práce, kterou odvádí jazyk.“ Abélard tu má na mysli svou práci ve škole v Paracletu, v klášteře založeném nedaleko Troyes, kde vyučoval dvěma předmětům, které mu byly nejmilejší – logice a teologii.

Náš tvrdohlavý Bretanec se proslavil už jako mladík. Vzdal se svých práv prvorozeného syna a s nimi i životní dráhy rytíře, a s vášní pro polemiku se pustil do studia logiky, již spolu s Augustinem považoval za „vědu všech věd“ (*disciplina disciplinarum*). Pro studium osobnosti intelektuála 12. století, doby „znovuzrození“, poslouží Abélardovy první kroky v životní kariéře jako vhodný příklad. Ty jsou ještě podtržené jeho úporností a originálními postoji; díky nim se můžeme Abélarde zabývat nejen jako osobností, ale i jako lidským typem. Výrazy, jichž používá ve své autobiografii, jsou, jak si už povšimli i jiní, přímo vojenské: chce „dobýt“ Paříž, „pevnost bádání“, chystá se k trvalému „obléhání“ škol a kateder, připravuje a používá „různé strategie“, jako je například postupný přesun od Melunu a Corbeil až k vytouženému centru, „novým Aténám“. Jestliže hovoří často jazykem rytíře, pak jeho chování, jak naznačuje věta týkající se učení v klášteře Paracletu, budí spíše dojem kupce: stejně jako kupec prodává svůj čas (víme, jaké zápasy předcházely uznání kupce etiky), tak učitel prodává své znalosti. Čas a znalosti jsou Boží dary, a dokonce přímo Bohu patří. „Mistr“ v městské škole musel bojovat, chtěl-li své okolí přesvědčit o významu výuky, která bez tiché, ale silné podpory klášterní instituce budila nedůvěru.

Řada událostí Abélardova dramatického života nám může pomoci osvětlit charakteristické rysy intelektuála „na plný úvazek“. Podívejme se na některé z nich blíže. Především to je sklon ke kriticismu a nadání pro tuto činnost. Abélard ji provozoval v nejrůznějších oblastech, od pověstné disputace o podstatě univerzálií, kdy se postavil proti svému bývalému mistru Vilémovi z Champeaux, až po kritická hodnocení textů, kvůli nimž se sice občas dostal

do prudkých sporů (například s mnichy z kláštera svatého Diviše kvůli identifikaci jejich patrona). Jeho talent ho však většinou dovedl k mistrovským analýzám, jako v případě předmluvy k *Sic et non*, v níž stanovil zásady interpretace „názorových rozporů“. Tatáž metoda ho přivedla ke křehké, ale pevně koncipované dohodě mezi křesťanem a filosofem v *Dialogu*, který byl jeho posledním dílem.

K tomuto talentu můžeme přičíst i vášnivý a neúnavný zájem o výuku, který mu umožňoval sdělovat myšlenky a dojmy z četby ostatním. Uvedme jeden příklad za všechny, a sice ten nejdojemnější: v Cluny – nemocný, unavený a zklamaný – podle slov opata Petra Ctihodného (*Petrus Venerabilis*) „dále učil, psal a diktoval“, stejně jako ve šťastných letech mladosti v Paříži a horlivého, vyčerpávajícího nadšení v Paracletu. Abélardovi se však dostalo i jiného daru, charakteristického pro skutečného intelektuála. Ve všech oborech, jimž se kdy věnoval, a ve všech obdobích výuky mu víc než předmět, jímž se zabýval, ležela na srdci metoda, kterou při své analýze používal, uplatňovaný teoretický postup víc než samo téma analýzy. Nezměrná důvěra ve vlastní metodu (která byla racionální a v teologii analogická) je pro něho příznačná stejně jako vědomí, že nemůže nikdy proniknout až k pravdě, ale pouze „k jejímu stínu, k pravděpodobnosti“. Říká: „V ničem, co vykládám, si nečiním nárok na vymezení pravdy, ale pouze vlastního názoru.“

Jana ze Salisbury, kterého bychom mohli označit za intelektuála „slabého“ nebo „nedotaženého“, s Abélardem cosi spojuje, cosi je však také rozděluje. Tito dva muži jsou spojeni Janovou nesmírnou oddaností ke svému mistrovi a vlivem Abélardových myšlenek a stylu, které nacházíme na stránkách tohoto rozčarovaného Angličana. 12. století však ve své druhé polovině přineslo velkou změnu: knihovnu lidstva obohatil „návrat Aristotelův“ (k němuž došlo díky překladům – napřed z arabštiny a pak i z řečtiny) a v Evropě se začínaly objevovat i vědecké a filosofické texty muslimské. Už tehdy bylo možné tušit, jaké asi bude vědění (i jeho problémy) na konci tohoto velkolepého procesu obohacování a transformace. Ani Paříž, když ji v roce 1136 žák Jan, „doslova žíznící po poznání“, navštívil, už dávno nebyla městem dvacetiletého Abélarda: počet škol „v klášteře“ na Île Saint-Louis a na levém břehu výrazně vzrostl (učili tam Adam du Petit Pont a Abélard na Hoře svaté Jenovéfy, mniši z opatství sv. Viktora). Ve škole, do níž chodil Jan, se objevovala další zvučná jména: Otto z Freisingu, Arnold z Brescie, řada budoucích biskupů a jeden budoucí papež, Orlando Bandinelli. Osud však našemu Angličanovi nachystal život zasvěcený politice a jeho krátkodobý pozdější návrat do Atén severu mu přinesl jen zklamání. Dokládá to jeho prohlášení: „Měl jsem radost ze shledání se starými přáteli, kteří se stále ještě drželi studia logiky (...), a z toho, že se s nimi mohu poměřit a zjistit, jak kdo pokročil (...) Bylo mi však ihned jasné, že nepokročili v řešení problémů ani o krůček kupředu.“

Jsou tyto osoby, které Jan pak jmenovitě uvádí jinde, těmi profesory, „kteří špatně oplácejí oddanost milovníka filosofie a pohrdají jím“, *dilettantem*, jako byl on sám? Rozpor mezi intelektuálem, který vyučuje, a tím, který po studiích žije praktickým životem a angažuje se v politice, je tu v každém případě zcela zřejmý. Přes veškerou „oddanost“ je Janův odsudek příkrý, a je také výrazným vyjádřením nechuti vůči kultuře, která je podle něho vytvořena jenom ze slov, neověřených analýz a abstrakcí. Jan ve funkci tajemníka Tomáše Becketa, svědek mnoha dramatických událostí, neměl dost času na to, aby pěstoval své milované *litterae*, ideál kultury inspirovaný Ciceronem, a vlastně proti své vůli se neúnavně angažoval v záležitostech kurie a v politice. Vyšší a jeho „dva životy“ spojující cíl se nachází v ideji „služby“, která dává každodenní (a někdy pokořující, jak přiznává sám Jan) činnosti politika smysl a povyšuje ji do roviny filosofické reflexe. Ciceronské *otium* – nerušený klid – bylo pro tohoto talentovaného žáka, jenž se sám nestal mistrem, ekvivalentem poklidu, který jiní hledali v klášterních zdech.

Ještě než opustíme 12. století, věnujme pár slov, vlastně spíš otazníků, další velké postavě, která zůstává ve stínu jen proto, že toho o ní víme tak málo. Arnold z Brescie byl rovněž Abélardovým žákem a Jan ze Salisbury nám zcela jasně dosvědčuje jeho intelektuální poctivost. Byl Arnold intelektuál? Praměny toho o jeho výuce na Hoře svaté Jenovéfy moc nesdělují a nutí nás pouze k dohadům. Zcela určitě to byl „muž, promlouvající o věcech slučitelných se zákony křesťanského života, jež se však nezamlouvaly těm, kteří křesťanský život vedli jen na povrchu“. Činnost reformátora se tu dá jen těžko oddělit od jeho vyučování chudých studentů, „s nimiž i sám chodil po žebrotě, aby měli z čeho žít“.

4. Na velké mistry na univerzitách 12. století se často nahlíželo jako na celebranty kultury a správce duchovních záležitostí spíše než jako na bojovné intelektuály a houževnaté muže nejen ve službách myšlenky, ale i činu, jimiž ve skutečnosti byli.

O univerzitách třináctého a čtrnáctého století toho víme sice hodně, ale přece jen ne dost. Postačuje to však k tomu, abychom je mohli definovat jako školy s nejednoznačnými pracovními vztahy a bohaté na protiklady, což snad činností mistrů nijak neškodilo. Univerzitní korporace jakožto instituce založené „na dobu určitou“ byly sice budovány podle korporací řemeslnických, ale svou podstatou se od nich lišily: studenti byli jejich členy jen dočasně a navíc přicházeli z nejrůznějších krajů Evropy. (Aby se žáci různých národů vůbec dorozuměli, museli používat latinu.)

Bonaventura z Bagnoregia – vůdce nejkonzervativnějšího křídla teologů, kteří se stavěli jak proti mistrům z fakulty umění, tak proti Tomášovi Akvinskému – si byl z postav, které do tohoto kontextu bezpochyby patří,

možná právě ze všech nejvíce vědom toho, co jsme nazvali „odlišností intelektuála od ostatních lidí“. I když říci „filosof“ bylo tehdy totéž jako říci Aristoteles, a toho Bonaventura považoval za myslitele ohrožujícího křesťanskou kulturu, přesto však uznával, že intelektuální filosofické a vědecké zkoumání je oprávněné (pochopitelně v míře, v jaké se dá „zredukovat“ na teologickou pravdu). V odpovědi na otázky františkánů o práci říká:

Kdybychom měli žít pouze z manuální práce, byli bychom pracemi, které je třeba vykonat, tak zaujati, že bychom se nemohli starat o záležitosti ostatních osob, důstojně slavit bohoslužby a stejně svobodně se věnovat modlitbám (...) Ve skutečnosti až na osoby choré pracují všichni: někteří tak, že studují, aby pak poučovali věřící, jiní zase tak, že se účastní bohoslužeb a chválí Boha, další vybírají almužnu pro společnou výživu anebo ještě jiní z vlastního rozhodnutí poslušně konají domácí práce. ...

Neobvyklý, ale příznačný je Bonaventurův postoj vůči problému pro intelektuály všech dob stejně ožehavému: Mají se půjčovat knihy? S pedantstvím, je-li muž neschází lstivost, poznamenává:

Jelikož neznáme tajemství lidského srdce, bylo by znakem unáhlenosti vykládat na nejhorší způsob to, k čemu někdy může dojít i v dobrém úmyslu a bez zavinění (...) Tak i nepůjčovat své knihy jiným může být právě tak činem odsouzením jako zcela korektním (...) Znakem opatrnosti je nepůjčit knihu, kterou často a trvale sami potřebujeme, protože nikdo není povinen poskytovat jiným něco, čeho jim není nezbytně třeba, a nedbat vlastních zájmů. Nepůjčit knihu není odsouzením, pokud ji někdo, i když ne neustále, ale často sám potřebuje a nadlouho bez ní nemůže zůstat. Stává se totiž, že mnozí lidé jsou velice horliví, když o knihy žádají, ale velice pomalí při jejich vracení (...) Někdy se stane, že ten, kdo si knihu vypůjčil, ji půjčí někomu dalšímu, aniž by jejího majitele požádal o svolení, a ten pak třetímu, takže nakonec majitel ani neví, po kom jí má vlastně chtít, řetěz vypůjček se od něho vzdaluje a za knihu už nikdo není osobně zodpovědný.

Protiklad mezi prací manuální a prací intelektuální se objevuje i na stránkách knihy velkého Bonaventurova současníka Tomáše Akvinského, který byl rovněž (a dokonce dvakrát) mistrem v Paříži. Určitě je třeba mít na paměti, že „pracovat s pomocí inteligence“ pro Tomáše v rámci dominikánského řádu, k němuž patří, znamená především „učit a kázat“; některé postřehy o rozdílu mezi oběma činnostmi a o hierarchii, kterou tento rozdíl obnáší, však mohou být vztaženy i k našemu tématu ryzího intelektuála a jeho vztahů ke společnosti. Tomáš říká: „Ti, kdož si najdou, z čeho žít, aniž by se musili uchýlit

k práci manuální, nejsou povinni pracovat rukama, jinak by se lidé bohatí, a to jak kněží, tak osoby světské, kteří rukama nepracují, nacházeli ve stavu zatracení, což je nesmysl.“

Tomáš navíc poznamenává:

Někdy je lepší pracovat rukama, jindy zase ne. Pokud práce manuální nevzdaluje od nějakého díla užitečnějšího, pak je lépe pracovat rukama (...) Jestliže naopak práce manuální brání v díle užitečnějším, je lépe od ní upustit, jak to vysvětluje z poznámky Lukášovy, 9,60: „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé“ (...) a jak to vysvětluje i z příkladu apoštolů, kteří ustali v práci, jakmile přišel čas vhodný ke kázání. A manuální práce zcela určitě znamená velkou překážku spíše pro moderní kazatele než pro apoštoly, jimž to, co mají kázat, bylo dáno inspirací, zatímco moderní kazatelé se musí na kázání připravovat neustálým studiem. (...) Tak veřejným úkolem je věnovat se čtení a učit se nebo vyučovat ve škole, jak si počínají mistři a žáci religiózní i světské (...) Obdobně je pro někoho veřejným úkolem zabývat se slovem Božím a veřejně kázat lidu (...) Ti, kteří tyto činnosti duchovní provádějí jako veřejnou službu, právem přijímají od věřících za svou práci potraviny, neboť konají obecně užitečné dílo.

Z textů Bonaventury a svatého Tomáše je přes veškerou obezřetnost vyjadřování znát vzdálenost, která od sebe obě lidské aktivity dělí. Ve skutečnosti víme, že vlastně šlo o dvě skupiny osob: v jedné byli ti, kteří pracovali, ve druhé ti, kteří studovali. Rozdíl mezi nimi zdůrazňovaly osoby erudované, a zaujímaly celou škálu postojů: od postoje vyhraněně pohrdavého, jaký zaujal Vilém z Conches, který již ve 12. století označil ty, kdo nedokázali studovat, přívlastkem „kuchaři“, nebo Albert Veliký, který za „hlupce“ označil toho, kdo mu nerozuměl, či Roger Bacon (kupodivu sem patří i on!), který mluvil o *ventosa plebs* (nicotných plebejcích), až po dobrácky shovívavý postoj Bartoloměje Angelica, který tvrdil, že píše i pro *rudes ac simplices* – nevzdělané a prosté. Základní postoj s notnou dávkou šprýmovné brutality vyslovují studenti ve sbírce *Carmina Burana*: „Kdo číst a psát se nenaučí, je jako zvíře, které jenom bučí.“ Teoretický základ tohoto postoje je uložen v přívlastku „racionální“, rozumem obdařený. Racionálnost jako součást obecně přijímané definice člověka je vyjádřením rozdílu mezi člověkem a ostatními živočichy, a proto musí být kultivována.

Tomáši Akvinskému vděčíme za operaci důležitou z hlediska historického. Je to analýza mistra, kterému však jeho role nebrání jasně vnímat realitu světa mimo školu. Jeho důvěra v rozum a v aristotelický model poznání ho přiměla k pokusu paradoxně modelovat teologii (která byla *domina*, neboli královna vědních oborů) podle struktury, kterou Aristoteles popsal jako typickou pro vědění o sobě. Byl to rigorózní postup, založený na zcela jasných

normách, vycházejících ze zcela zřejmých principů a docházejících k závěrům rozšiřujícím hranice poznání. Tato operace, na první pohled ryze teoretická a scholastická, je naopak částí projektu mnohem širšího a „reálnějšího“, který ovlivnil celou společnost. Tvrdit, že teologie je věda (nebo kvazivěda), znamenalo prosazovat možnost naučit jí i ty, kdo v *pagina sacra* nevěří, neboli vytvářet naději, že s pomocí nástrojů rozumu se podaří přesvědčit o správné víře i nevěřící (především muslimy, soupeře ze sousedství).

Historické klima i univerzitní kontext, v němž Tomáš Akvinský žije, jsou rozbourané: žebravé řády sice nevznikly na univerzitách, pronikly však na ně díky solidaritě namířené proti ustavené korporaci. Odtud pak pramení jejich odpor ke stávkám, odmítání pobírat honoráře i jejich větší respekt vůči představeným řádu než vůči rozhodnutím univerzit. To všechno obsahuje dopis, který „sekulární“ mistři (neboli ti, kteří nepatřili k františkánskému ani dominikánskému řádu) sepsali v roce 1254. Stěžují si v něm, že růst počtu mistrů „regulérních“ (neboli podrobených reguli) bude mít nebezpečné následky. Situace se nakonec zhoršila do té míry, že přes veškeré snahy o kompromis, za něž se přimlouval i papež, „sekulární“ mistři odmítli poslušnost, byli exkomunikováni a činnost univerzity pak byla po několik let omezena.

V tomto klimatu institucionálních a kulturních rozepří žil také Roger Bacon, muž Tomášovi v mnoha ohledech vzdálený. Objekty jeho polemik byly po pravdě řečeno františkán Alexandr z Hales a Albert Veliký, spolubratr dominikán a mistr Tomáše Akvinského: nelítostně je kritizuje pro jejich „neznalost přírodní filosofie a za to, že jejich knihy jsou plné nekonečných falšování a pošetilostí“. Nebyla to nařčení diktovaná akademickou záští. Těžko by se v celém středověku našla jasnější a účinnější idea společenské funkce „křesťanského vědění“. „Republika věřících“ je pro Bacona organickým celkem i sjednocenou společností v expanzi dokonce i fyzicky, a takovou bude, „dokud se Řekové a Tataři neobrátní na víru a Saracéni nebudou rozdrceni“. V baconovské utopii se tak naléhavě vrací myšlenka moci a vědy, pracujících společně na základě úkolu uloženého papežem a uskutečňujícího Boží plán. Do této výrazně tradiční koncepce však silně pronikají nové prvky: primát poznání, které dokáže nastolit novou morálku a napravit zkaženost doby; znalost jazyků, nezbytná pro toho, kdo chce znovu projít cestou Božského zjevení moudrosti (napřed zjevené národu židovskému, pak řeckým a arabským filosofům); zásadní význam matematiky postavené proti logice (která Baconovi připadá „křehká a mnohoznačná“); důležitost znalostí vyplývajících z pokusů (*scientia experimentalis*), která „poskytuje jistotu o věcech ne za pomoci slovních argumentů, a bez níž není možné dosáhnout filosofické dokonalosti“. Tento osamělý a pronásledovaný intelektuál měl na rozdíl od mnoha svých vrstevníků živý zájem o svět věcí a lidí. Připadalo mu důležité, „aby komunita věřících byla v záležitostech pozemských a lidem užitečných řízena (...)

k uchování zdraví těla, dlouhého života i materiálních statků“, snil o rychlejších dopravních prostředcích, o konzervování potravin, o zvýšení zemědělské produktivity, a to často s udivující předvídavostí.

Bonaventura a Tomáš, dva církevní světci, a Bacon, pronásledovaný mnich, to jsou tři příklady intelektuála 13. století. Spojuje je vědomí, že konají práci odlišnou od té, jíž se živí většina lidí: liší se od sebe různými projekty transformace reality (náboženské, politické a kulturní), i když všichni tři věří především síle poznání a slova. Jako intelektuálové „silní“ mají neustále na zřeteli způsob předávání svých teorií ostatním: Bacon například snil o tom, že s pomocí (nikdy nerealizované) encyklopedie dokáže šířit své myšlenky mnohem lépe, než to umožňují univerzitní přednášky.

5. V roce 1255 Aristotelova díla oficiálně vkročila na fakultu svobodných umění v Paříži a studium komentářů arabského autora Averroese nedlouho poté naroubovalo na tematiku křesťanské filosofie nový, a pro většinu podezřelý proces. Bylo tomu tak hlavně ze dvou důvodů: jednak došlo k proměně fakulty svobodných umění z přípravné, kde se vyučovalo dialektické metodě (nezbytné pro vyšší studium filosofie a práva), ve fakultu de facto samostatnou, zaměřenou na filosofické bádání (a co je důležitější, ve fakultu, která si své vědecké nezávislosti byla stále více vědoma), a dále tu působila i sama povaha averroistického systému, který se zdál být křesťanské tradici augustinského původu cizí.

A právě uvnitř tohoto systému se objevily podněty ke vzniku nového typu intelektuála, jehož teoretický profil a funkce v praktické výuce ostře kontrastovaly s tradiční představou mistra (i tří velikánů, o nichž jsme právě pojednali).

V čem spočíval nejvýraznější rozdíl mezi nimi? Podle mne tkvěl v jednom zvláštním momentu profesionálního sebeuvědomování: Siger z Brabantu a Boetius z Dacie („averroisté“ – tímto už tehdy diskutabilním výrazem je budeme označovat i my) se vůbec poprvé pokusili sloučit ideál filosofa s každodenně provozovanou profesí na fakultě svobodných umění. Siger píše: „Úlohou filosofa je vykládat učení Aristotelovo a nekorigovat ani neukrývat žádnou jeho myšlenku, i kdyžby odporovala pravdě (teologické).“ Toto prosté tvrzení velice jasně (a velice moderně, tedy mnohem blíž našemu hledisku) od sebe odlišuje různé profesionální a výzkumné okruhy. Jeho koncepci nemohl ovšem akceptovat ten, kdo spolu s tradicí sdílel i ideu křesťanské kultury jednotného celku.

Názorový rozpor se projevil v roce 1277, kdy si velký počet tezí, jež vyšly z fakulty svobodných umění a souzněly s aristotelско-averroistickým učením (například o věčnosti vesmíru a jednotě lidského intelektu), vysloužil odsudek biskupa Tempiera. Byl tak postižen směr, který došel tichého souhlasu

i na fakultě teologické, a do celé záležitosti byl zapleten dokonce i sám Tomáš Akvinský. To všechno by však patřilo spíše do historie idejí než do historie intelektuála, kdybychom mezi odsouzenými tezemi nenacházeli myšlenky jako třeba: „Nic v životě není výtečnějšího, než věnovat se filosofii,“ nebo: „Na tomto světě vědoucími osobami jsou pouze filosofové.“

Z meditací nad *Etikou Nikomachovou* vzniká nová podoba osobnosti člověka: „Jeho potěšení spočívá ve spekulaci a je tím větší, čím ušlechtilejší jsou objekty jeho intelektu. Tak filosof vede život naplněný slastí.“ Filosof je rovněž pravý aristokrat: „Z hlediska dokonalosti lidské přirozenosti jsou filosofové hloubající nad pravdou vznešenější než králové a knížata.“ Odpor tradicionalistů a vůbec většiny zainteresovaných osob proti tomuto novému typu učitele, který „v poznávání pravdy nachází pravý zdroj slasti“, byl velice silný. Lidé tohoto druhu připadali ostatním podivní a nebezpeční. Trpkost zaznívá z vět Jakuba z Douai: „Mnozí lidé se domnívají, že filosofové, kteří se oddali studiu a rozjímání, jsou osoby ničemné, nevěřící a neposlušné zákonů, a že mohou být tudíž právem vypuzeny z komunity. Tak to říkají a kvůli tomu pak všichni ti, kdo se věnují studiu a filosofické kontemplaci, jsou osočováni a stávají se osobami podezřelými.“

„Pravé štěstí, jehož se dochází rozjímáním o pravdě“ – to je podle Dantova *Convivia* jediný pravý cíl filosofie v čistě averroistickém stylu. Dante byl nicméně dalek toho, aby sdílel metafyzické teze averroismu. Dají se v něm vůbec objevit rysy, které jsme stanovili pro definici intelektuála jako podstatné?

V mnoha ohledech nám obrovská postava Dantova připomíná intelektuála, u něhož jsme se shodli na označení „slabý“, neboli člověka, který působí pomocí inteligence a slova ať mluveného či psaného, ale ne v prostředí vytvořeném k tomuto účelu, ani v kontextu, v němž by mohl ostatním předávat nejen své myšlenky, ale i své metody (tak si ve škole počíná mistr při vedení žáka). Trvalé a bolestné (a pro nás tudíž významné) je však jeho vědomí, že se nenachází ve svém „přirozeném sídle“, ale někde jinde, že není „na svém místě“, ale tam, kde mu není umožněno plně projevit svou inteligenci:

Poté, co mě k vlastní své potěše občané Florencie, překrásné a slavné dcery Říma, vypudili z jejího sladkého lůna (...), snad po všech krajích, kde tento jazyk vládnou, coby pouťník a bezmála žebrák jsem chodil. (...) Byl jsem vskutku loď bez plachty a bez kormidla, hnanou do různých přístavů a ústí řek a k břehům vláhu odnímajícím větrem, z něhož bolestná chudoba se rodí.

Tento aspekt Dantovy osobnosti nám potvrzuje i jeho přihláška do cechu lékařů a lékárníků: účast na politickém dění, která se u intelektuála uskutečňuje skrze činnost učitelkou, byla u něho možná jedině s pomocí formálního aktu, jakým byl zápis do cechu, který mu byl v podstatě cizí.

Intelektuálové a politika, to je vztah, který se přímo dožaduje naší pozornosti. V tomto případě je ovšem třeba mít na paměti, že „dát se na politiku“ pro středověkého intelektuála často znamenalo volit mezi dvěma vrcholnými výrazy tehdejší moci – mezi papežstvím a říší.

6. *Magistrem* se nikdy nestal jeden z nejvýznamnějších intelektuálů 14. století, Angličan Vilém z Ockhamu. Studoval v oxfordském františkánském konventu, kde také dosáhl prvního stupínku své kariéry, hodnosti bakaláře. Právě jako bakalář napsal, jak to vyžadovala norma, komentář k *Sentencím* Petra Lombarda. Když byl pak v roce 1324 povolán do Avignonu k papeži, aby před ním obhájil některé teze, které tento spis obsahoval, byl už autorem velkých děl věnovaných logice a upevňujících a organizujících nominalistickou doktrínu, která vznikla v 12. století. O to pochopitelně v jeho obžalobě nešlo: logika patřila mezi svobodná umění, a jako taková se přímo netykala postojů v oblasti víry a náboženství. I tak je však těžké zbavit se dojmu, že mezi oběma vědními obory, které Ockham během svého života v celé jejich šíři pěstoval, existovalo jakési vnitřní spojení, protože nominalismus vedl ke zrušení obecných struktur (*rerum universalum*), které podmiňovaly i Boží plán stvoření. U Ockhama se Bůh stává Všemocným, Stvořitelem jednajícím ne podle předem daných plánů, ale na základě absolutní a svobodné vůle. Tato inspirativní myšlenka, která má své kořeny i v mystickém a individualistickém františkánství, proniká do celého díla tohoto anglického filosofa. Politické spisy jsou plodem druhé poloviny jeho života; napsal je poté, co s družinou doprovázející Ludvíka IV. Bavorského uprchl z Avignonu napřed do Itálie a pak do Bavorska. Ovládá je idea církve jako „kongregace věřících“ zbavené moci a bohatství, dbalé pouze hodnot evangelických; mohou být chápány i jako požadavek autonomie říše.

Světská moc se podle Ockhama týká těl a pozemských statků a jejím cílem – v jistém ohledu záporným – je udržovat mezi jednotlivci stav bezkonfliktnosti, což si vyžaduje preventivní a represivní prostředky povahy politické i fyzické. V tomto názoru není místo pro žádné politické ideály. Činem naznačujícím míru jeho politické angažovanosti je spíš jeho útek z Avignonu než oddanost věci říše. Vůdčími myšlenkami tohoto velkého františkána, který na základě Písma dokazuje, že „říše není odvozena z papežství“ a že „jakýkoliv argument, který chce podpořit závislost občanské moci na papeži, je pouhé sofisma“, jsou náboženská utopie, chudoba církve a papež, který by nebyl vládcem, ale otcem věřících.

Teologie a vášnivě zaujetí politikou se spojují ve velice jasném a zcela vědomě zaujatém postoji:

Papeži [byl to Jan XXII.] „tvář svou nastavuji, jako kdyby byla z křemene“ (Izajáš, 50, 7), a dokud budu mít ruce, papír, kalamář a inkoust, nic mě nedo-

káže odvrátit od ostré kritiky jeho omylů, nesvedou to ani faleš a potupa na mou osobu svrhované, ani jiná pronásledování, jež mohou postihnout mé tělo, ne však osobnost, a nesvede to ani velký počet těch, co za papežem stojí...

Takto končil Ockham svůj *Dopis menším bratřím*:

Domnívám se, že v těchto posledních letech jsem přispěl k tomu, aby se proměnily mravy mých současníků mnohem víc, než kdybych si býval s nimi o tomto problému po celou tu dobu povídal. (...) Nastala doba zkoušek a mnohé z mých myšlenek nabývají na zřejmosti.

My můžeme už jen dodat, že to byla i doba, kdy bylo třeba volit cestu, a intelektuál Ockham si toho byl velice dobře vědom.

Jan Viklef byl intelektuál, který o několik desetiletí později podobně jako Ockham zvolil a zastával jeden z nejnepohodlnějších politických postojů. Viklefova životní dráha stojí za připomenutí. Tento oxfordský profesor logiky a teologie v roce 1372 vstoupil do služeb anglické koruny, a svými dvěma velkými spisy o vládě (Boží a občanské), v nichž zastává tezi nezávislosti vlády občanské na vládě církevní, se de facto postavil na stranu svého panovníka. Papež vydal bulu, v níž oba spisy s poukazem na podobnost „se zvrhlými tezemi Marsilia z Padovy“ pochopitelně odsoudil. Nedlouho poté Viklef převedl své reformační dílo do praxe tím, že zorganizoval skupinu „chudých kněží“, kteří v angličtině hlásali teze (mistrem sepsané latinsky) o „chudobě Krista i jeho církve“. Vzpouza, k níž došlo v roce 1381, vzbudila vůči Viklefovi podezření i u bohatých laiků, kteří ho předtím proti papeži podporovali, a program „chudých kněží“ se zase znelíbil lordům, protože jim příliš připomínal požadavky vzbouřenců. Stal se postavou podezřelou, byl ostrakizován a poslední léta svého života prožil v osamělosti. Tichá ochrana Oxfordu ho však alespoň uchránila před aktivní perzekucí.

Je to příkladná kariéra a jeden z mála středověkých životů, k nimž dokážeme najít klíč díky tomu, že důležité teoretické aspekty Viklefovy filosofie brzy přešly do životní praxe. Filosofický realismus mu nadiktoval koncepci „neviditelné církve“ (postavené proti viditelné a zkažené církvi římské) a jeho analýza Boží vlády (jediné skutečné, úplné a „plné“), může být použita jako „míra“ k prozkoumání různých typů vlády lidské. Viklef hlásá, že jediná legitimní vláda lidí je ta, která se uskutečňuje s pomocí „účasti všech na majetku“, to znamená sociálně spravedlivý stát. Logickým důsledkem je mistrovo aktivní přihlítnutí k hlavní myšlence vzpoury rolníků, kteří zpívali: „Když Eva předla a Adam ryl, kde tehdy jaký šlechtic byl?“

Viklef byl přesvědčen o nutnosti přechodu od teorie k politické praxi i o nutnosti pojmut každou analýzu včetně analýzy světa, v němž on sám žil,

s pomocí konceptuálních nástrojů filosoficky. Píše: „Moje analýza je platná i pro neomalené politiky, jelikož principy poznání vlády Boží a vlastnictví jsou užitečné i při aplikaci na svět lidských bytostí.“ Na rozdíl od jiných scholastických autorů však Viklef v obavě, aby to, co tvrdí, mělo také nějaký dopad, nezanedbává ani rétorický a přesvědčující aspekt svého stylu: „Jaké jsou důvody k vydržování vypaseného světáckého kněze v přepychu a pyše, proč ho obdarovávat koňmi, elegantními sedly a zdobenými postroji, jež cestou vyzvánějí, třpytným šatem? A jaký tu je důvod, ptám se, aby chudí naopak trpěli hladem a zimou?“

V roce, kdy došlo k selské vzpouře, byl okázale slaven královský sňatek. Richard II. si bral za ženu Annu Českou. Svatby se zúčastnilo i hodně Čechů, kteří studovali v Oxfordu. Při návratu do vlasti si s sebou odnášeli i texty a myšlenky Viklefovy. Na konci století Jan Hus vlastní rukou vpisuje nadšené poznámky do rukopisu Viklefova díla *De dominio* a Jeroným Pražský prohlašuje, že *Dialogus*, jiné Angličanovo dílo, je „kořenem pravého poznání“.

Čechy na počátku 15. století, kdy Hus a Jeroným žili, byly poznamenány výrazným společenským a kulturním napětím. Po církevním schizmatu roku 1378 se objevily závažné roztržky. Král a české obyvatelstvo ve sporu mezi papeži zachovávali neutralitu a podporovali kardinály, kteří usilovali o církevní reformu, zatímco arcibiskup a německé obyvatelstvo se stavěli za římského papeže Řehoře XII. Těmito rozpory velice intenzivně žila i univerzita, rozdělená na různé *nationes*, mezi nimiž sice německá část byla v menšině, ale o svou moc zatím nepřišla. K tomu je třeba připočítat, jak hluboce Pražané prožívali náboženskou praxi, proniknutou tendencemi k radikální reformě. Centrem toho dění se stala Betlémská kaple, ve které Hus od roku 1402 skoro každý den kázal.

Zdaleka ne okrajovým aspektem intelektuální činnosti jak pro Husa, tak pro Viklefa byl přechod od latiny k národnímu jazyku. Čeština byla pro Husa výrazem opozice sociální (obrácené proti vrstvě boháčů), politické (proti Němcům) a náboženské (vůči římské církvi). Tím se završuje cesta intelektuála, který si v neklidných dobách pozdního středověku zvolil svůj politický postoj a angažoval se na straně disentu a reformy proti tradici. Viklef i Hus se rovněž rozhodli opustit latinu, jazyk, který je definoval a vyznačoval jako vzdělance. Oba vycítili, že překlad bible a kázání v lidovém jazyce nejsou podstatné jen proto, aby jim rozuměli všichni posluchači, ale také aby se „věci změnily“.

Pražské události nabraly prudký spád, podněcovány požadavky reformy. Spojily se v nich úsilí o reformu církve, odmítání její vnitřní hierarchie (především odlišování laiků od osob duchovních) a ostré veřejné odsouzení přepychu jako sociální nespravedlnosti. V tomto kontextu Hus zachovává své didaktické cíle a hájí právo univerzity používat i textů napsaných kacíři (za ka-

cíře byl prohlášen i Viklef a jeho knihy byly určeny ke spálení). Arcibiskup uvaluje na Prahu interdikt, král Václav však zabránil jeho uplatnění. Hus hájí královo právo na tento krok s pomocí argumentů pocházejících od oxfordského mistra. Tvrdí, že král je náměstkem Božím a jako takový má pověření svou mocí chránit lidi dobré a bojovat proti špatným, ať už patří k osobám laickým či církevním. Zásah krále Václava je tak ospravedlněn správným účelem a svou nepolitickou „vyšší“ povahou, zatímco arcibiskup vlastně brání kněžím v konání jejich apoštolského poslání. Církevní reforma se jak pro Husa, tak pro Viklefa nemůže obejít bez posvátné moci panovníka, založené na biblické pasáži z knihy Královské.

Den předtím [ve skutečnosti 26. 6. 1415. Hus byl upálen 6. 7. – pozn. red.], než byl Hus odveden na hranici, napsal dopis „všem věrným Čechům“. Píše v něm: „Ještě mě jest v mysl to padlo, aby znamenali, kterak sbor pyšný, lakomý a vši ohavnosti plný potupil jest kniežky mé české, jichž jest ani slyšel, ani viděl, a když by je slyšel, tehdy by jim nesrozuměl. Nebo v tom sboru byli sú Vlaši, Francúzsi, Engliši, Hyspani, Němci a jiní jiných jazykův.“ Znat jazyk středověkého intelektuála, jímž byla latina, ale rozhodnout se psát a kázat v národním jazyce, znamenalo zvolit si jednu stranu v nastávajícím společenském a politickém zápasu.

Odstředivé tendence sice už byly očividné, Evropa však byla stále ještě jedno velké společné jeviště, jak o tom svědčí skutečnost, že ozvěna kázání v pražské Betlémské kapli a Viklefových proslovů k rolníkům záhy dolehla až na pařížskou univerzitu. Kancelář Gerson dostal za úkol shromáždit, zvážít a posoudit různé výroky a postoje; tento úkol sice nebyl v souladu s jeho mystickou a kontemplativní povahou, avšak veden zavazující myšlenkou „služby“ pustil se do něj s velkým nasazením.

Politicko-kulturní projekt Jeana Gersona měl za cíl povznesení pařížské univerzity. Chtěl jí vrátit jak bývalou slávu, tak primát, který měla ve 13. století. Studentům z navarrské koleje Gerson píše: „Kráčejme vyšlapanou stezkou (*tritum iter*), protože je ze všech nejvhodnější, přímá a co nejdál od hranice dělící nás od omylů a pohoršení.“ To se také zdá být jeho hlavní starostí. Při výslechu Jeronýma Pražského Gerson poznamenal: „Jeronýme, když jsi byl v Paříži, považoval jsem tě za anděla, silného a mocného svou výmluvností; zastával jsi však mylné teze a vnesl jsi neklid na univerzitu ...“

Byl rektorem, a už jen z toho je jasné, že v době velkých kulturních potyček spíš než o svobodu bádání mu šlo o to, aby na univerzitě zavládl klid, který byl podle něho ohrožen polemickým šířením „vědeckých“ doktrín a jejich realizací za univerzitními zdmi mezi lidmi bez náležité odborné přípravy: „Je-li nějaké tvrzení mylné, pohoršlivé a uráží zbožný sluch, může být rozumně odsouzeno i tehdy, má-li v rovině gramatické nebo logické smysl považovaný za pravdivý.“

Bylo by však vůči němu nespravedlivé nezmínit se o tom, že tento nadměru obezřetný administrátor byl také bystrý intelektuál. V oblasti filosofie a teologie si nevolil vůbec obvyklá témata. Studentům teologie doporučoval četbu Duranda de Saint-Pourçain, dominikána, který se postavil proti „cestě“ Tomášově a vysloužil si ostré kritiky a výtky. Za kořen všech kacířských hnutí považoval filosofický realismus (podle „oficiální“ filosofické tradice) a jeho představitele, Viklefa a Husa, také sám odsoudil. Citoval Aristotelovu *Etiku* na podporu tvrzení, že kontemplativní život je ušlechtlejší než účast na životě praktickém, i kdyby byl sebectnostnější.

Viklef, Hus a Gerson: v nich vidíme tři zcela jasné příklady intelektuálů, kteří stáli v čele (v tom nejryzejším „středověkém“ stylu) jak disentu a reformních projektů, tak organizace a úsilí zachovat společnost ve stavu, v jakém se nacházela. Pod tlakem okolností (především to bylo ztotožnění církve s křesťanskou společností) středověký intelektuál často považoval za svou přirozenou povinnost angažovat se ve snahách o nápravu, které nabyly kolektivní dimenze. Pohasínání řady ideálů, pád univerzalizmu, krize důvěry v účinnost rozumu jako praktického a politického nástroje, to jsou fakta, která postupně změnila společenské klima.

Je těžké obecně charakterizovat profil humanistického intelektuála a pak poukázat na určité konkrétní znaky, typické pro tuto společenskou skupinu. Přejít od intelektuála „středověkého“ k „novému“ se podle všeho vyznačuje právě rozpadem univerzálního typu intelektuála.

7. Historické prostředí, v němž se pohyboval ten, kdo „pracoval myslí a jazykem“ se změnilo. O tom svědčí různé signály přicházející z univerzitního světa. Účast některých univerzitních měst na politických a národních problémech (například Prahy, jak jsme toho byli svědky, nebo Paříže, která se ve stoleté válce přiklonila k anglické straně a postarala se o proces s Johankou z Arku), politická funkce italských univerzit, jež dodávaly radní a správní úředníky radnicím měst, kde sídlily, ale také ekonomická závislost těchto institucí na městech, která si skoro ve všech případech vyhrazovala právo na kontrolu najímání profesorů, neboť je platila. Vytváří se vrstva (bezmála dědičná kasta) významných profesorů, kteří si v nejprestižnějších univerzitních sídlech k platu, který pobírají od města, přivydělávají ještě honoráři od studentů a úroky z půjček, poskytnutých potřebným studentům, díky čemuž nezřídka dosahují vynikajícího finančního postavení. Na druhé straně se ve společensko-ekonomickou elitu začíná měnit i studentstvo.

Boj univerzitních mistrů byl od samého počátku zaměřen dvěma směry: jednak směrem dolů, proti těm, jimž se říkalo *rustici* nebo *plebs*, a jednak směrem nahoru, proti vrstvě pozemkových vlastníků a šlechtě. V prvním pří-

padě bylo nástrojem boje verbální pohrdání, v druhém snaha ztotožnit ctnost se šlechtickým původem.

Ukažme si to na dvou případech. Vilém z Auvergne v 13. století píše: „Plebs pro svou početnost a nepatrnost důvtipu žije jako zhovadilá zvěř. (...) Je veden k páčání loupeží a vražd na způsob vlků. (...) Osoby vzdělané naopak ovládají své vášně a se ctí dokáží používat svobodné vůle.“ Definice člověka jako „racionální bytosti“ se podle něho vztahuje jen na vrstvu vzdělanců. Co se pohledu „směrem nahoru“ týče, může začít pitoreskním prohlášením Jeana de Meunga („...lidé vzdělaní jsou ušlechtilější než ti, kdo tráví život hony na zajíce a péčí o statky a hnojště, která podělili...“) a pokračovat až k obšírným pojednáním Danta nebo Salutatiho.

Tato na dvě strany vedená polemika byla pochopitelná v době, kdy za osoby vzdělané mohli být považováni skoro výhradně jen mistři, učitelé, neboli ti, kdo předávali znalosti; od konce čtrnáctého století se však situace změnila a stávala se problematičtější. Vrstva intelektuálů už neměla jednotný profil, vynořila se nová úroveň vzdělanců. Patřili k ní právníci a v Itálii i notáři, přidali se i umělci. Jako příklad může v tomto ohledu posloužit vývoj Dürerův. Při svých cestách do Itálie se účastnil diskusí humanistů, ze zlatníka a řemeslníka se proměnil v intelektuála, pustil se do psaní traktátů a doprovázel ilustracemi knihy svých přátel spisovatelů. (Příznačná jsou v tomto ohledu káravá slova jeho ženy, která ho napomínala, aby se „vrátil do své dílny a nepletl se mezi lidi z vyšších vrstev“.)

Příkladem juristy, notáře a pak soudního úředníka v Todi a ve Florencii byl například Coluccio Salutati. Jeho vlastní způsob života mu poskytl model, který veřejnosti předložil ve svých spisech:

„Spekulace,“ říká, „není posledním cílem člověka“, a

čínorodý život je třeba klást před život spekulativní, který je tak vynášen. (...) Mohl bych snad za moudrého označit někoho, kdo sice poznal záležitosti nebeské i Božské, jak to jen lidský intelekt dokáže, ale nedokázal by se postarat sám o sebe? A nedokázal by ani být prospěšný svým přátelům, rodině, příbuzným a vlasti? Mám-li mluvit pravdu, odvážně tvrdím a poctivě přiznávám, že bez závislosti a bez odporu tobě i tomu, kdo do nebes vynáší ryzí spekulaci, rád přenechám všechny ostatní pravdy, bude-li mi ponechána znalost záležitostí lidských.

Polemika zaměřená proti aristotelskému ideálu spekulativní slasti ho vede ke zvolání: „Nevěř tomu, (...) že vyhýbat se davu, nedívat se na krásné věci, uzavřít se v klášteře nebo se pohřbít zaživa v poustevně je cesta k dokonalosti.“

Když Salutati hodnotí uplynulé období, jen málo intelektuálů z těch, jimiž jsme se tu zabývali, mu připadá „dobrých“: patří k nim Abélard, a především Jan ze Salisburý, jehož politický spis *Polycraticus* znal. Je typické, že ti-

to autoři žili ještě před vzestupem univerzit, milovali klasiky a žili čínorodým životem.

Univerzity v italské pádské nížině se stávaly centry, z nichž se šířila nová humanistická kultura. Lorenzo Valla, rodem Říman, žil původně v prostředí florentském, svá nejvýznamnější díla však napsal právě v Piacenze a v Pavii, kde byl profesorem. Řada aspektů jeho myšlení se odlišuje od intelektuálních tradic, které na středověkých univerzitách po celá staletí převládaly, ba stojí k nim dokonce v přímém protikladu. Je to hlavně myšlenka epikurejské obrody, jak je obsažena v jeho spise *De voluptate* (O rozkoši), napsaném v Pavii; obrana lidských tužeb a lidské práce, postavená proti asketické morálce, která se proměnila v moralizování. Valla přitakává pozemskému štěstí a ctnosti, chápané jako spravedlivý a vyvážený řád radostí a slasti: „Umění, a nejenom ta svobodná, jsou tu od toho, aby uspokojila nezbytné potřeby a snažila se lidský život učinit zdobným a půvabným. Tak si počíná zemědělství, architektura, umění tkát, malovat, barvit na purpurovo, tesat sochy, vystrojovat lodě.“ S tím souvisí nevole, jakou v něm vyvolává „věda, jež činí lidi pošetilými“ marným úsilím proniknout do nepřístupného Božího hájemství, metafyzika svým nabádáním k co nejabstraktnějším diskusím i vyprahlá logika posledních nominalistických debat, kterou Valla považuje za zbytečnou, protože je odtržena od svého vitálního a praktického kontextu, oddělena od konkrétnosti gramatiky i od účinnosti rétoriky. Všechna tato témata se jen zdánlivě zdají být typická pro polemiku filozoficky pojatou nebo učenou, ve skutečnosti slouží k vytvoření nového profilu kulturního pracovníka: učitele, jemuž jde hlavně o to, aby školu spojil s funkční realitou všedního života.

Vedle laických intelektuálů, jakými byli právě Salutati a Valla, existuje i „církevní oblast“ slavných humanistů. Byli to Eneas Silvius Piccolomini, tajemník papeže Kalista III., biskup terstský a sienský, posléze kardinál, a nakonec rovněž papež; Marsilio Ficino, ve čtyřiceti letech vysvěcený na kněze; Angelo Poliziano, kterého Lorenzo Nádherný navrhl na kardinálský purpur. Vztah mezi církví samou a humanistickou kulturou je po pravdě řečeno užší a složitější, než by se mohlo zdát na první pohled. Právě církevní instituci hodně intelektuálů pocituje jako nejmocnější organizaci vůbec, ale paradoxně ji má i za svého nejtolerantnějšího ochránce (hlavně co se soukromého života týče).

Zmínili jsme se o rozpadu prostředí, v němž se intelektuál nacházel. Došlo k němu na konci čtrnáctého století. Univerzitu začala nahrazovat jiná prostředí a kulturními centry se pomalu stávaly různé kroužky, akademie a později i knihovny, především však samy panovnické dvory. Jakmile se moc začne soustřeďovat na panovnickém dvoře, intelektuál přichází o svůj vztah k politickému životu a širšímu společenskému prostředí: není vůbec náhoda, že latina, jednou už odsunutá stranou ve prospěch národního jazyka, se znovu vrací jako jazyk literární, zásadně odlišný od jazyka každodenního života.

Je dvorní intelektuál svobodnější než pařížský univerzitní profesor? Ten sice riskoval, že jeho teze budou odsouzeny (jak se to stalo Sigerovi, Boetiovi z Dacie, Durandovi de Saint-Pourçain a dalším), účastnil se však diskusí, které se velice podobaly otevřené politické debatě bez předem stanoveného vítěze. Nemyslím, že dvorní intelektuál byl svobodnější. Rychlá a zcela evidentní proměna v průběhu patnáctého století definuje svobodu jako soukromý prostor, který se stále více omezuje na rodinné prostředí a *otium*. Intelektuál jako host na dvoře velmožů – Gonzagů, Malatestů, Medicejských nebo Rucellaiů – už nemá takovou možnost zvolit si, koho nebo co podporovat (reformu proti zachování daného stavu, papeže proti císaři, papeže proti místnímu vládcí). Tato skutečnost velice rychle povede k rozdělení intelektuála, tak charakteristickému pro moderní dobu. Jednu podobu má připravenou pro veřejnost, ale docela jinak se projevuje v soukromí. Ta první často bez velkého nadšení a zaujetí podporuje „práva moci“, druhá podoba, soukromá, založená skepticky, se uchyluje k niterné reflexi a k melancholii jako životnímu postoji.

8. Téma melancholie, Aristotelem povýšené na „hrdinský“ postoj vlastní géniům, církevními Otci však označované za jednoho z nejhorších nepřátel duše, má dlouhou tradici traktátů a pojednání. melancholie plodila lenost, „malodušnost“, neboli krátkozraké zvažování věcí, těžké a zmatené bloudění fantazie, tlachání nebo jeho opak, mutismus. Tomáš Akvinský velice dobře shrnuje soudy o tomto nebezpečném postoji vůči světu: melancholie uvrhuje člověka do „opravdového zoufalství“ a dokáže mu namluvit, že spása duše není možná, nebo, což je ještě horší, je zbytečná.

Melancholie v Petrarkových spisech získává docela jiný odstín. Je to postoj naprosto nový, spojující depresi s „jakousi slastí pramenící z bolesti“ a vyhledávání samoty: toto cítění a způsob bytí obráží určité nálady středověkého intelektuála, předchází však také cítění a způsobům bytí, které budou typické pro literáta a filozofa raně moderního období:

O půlnoci vstávám a na úsvitu vycházím z domu, *na venkově se však cítím jako doma, studuji, přemýšlím, čtu a píšu.* (...) Tady, v tomto stísněném údolíčku, k sobě odešad a ze všech dob svolávám své nynější i minulé přátele (nejenom ty, které jsem osobně znal, ale i ty, kteří zemřeli před mnoha staletími a s nimiž jsem se seznámil jen díky svému literárnímu bádání): (...) Toužím hovořit spíše s nimi než s lidmi, kteří si namlouvají, že žijí, protože když vydechnou do chladného vzduchu, jejich dech po sobě zanechá páchnoucí stopu. Toulám se volný a klidný, jen se svými vybranými společníky.

Město, nebo venkov? Práce a politická angažovanost, nebo studiu zasvěcená

samota, poklidné a před světem chráněné *otium*? Toto byl očividný kontrast, který ve středověku rozděloval intelektály ani ne tak podle jejich vztahu k různým historickým kontextům a aktivitám jako ke kulturním modelům. Přečtěme si následující zlobný úryvek z Petrarky:

Opusíme město s tím, že se tam nikdy nevrátíme. (...) Je třeba odstranit všechno, co působí starosti, a spálit za sebou mosty. (...) Přidejme do kroku, přenecháme město kupcům a advokátům, dohazovačům, lichvářům a notářům, lékařům a voňavkářům, řezníkům, kuchařům, uzenářům, kovářům a pokladníkům, (...) hudebníkům, šarlatánům a architektům, kuplířům, zlodějům a lenochům, kteří s nosem nahoru nasávají pachy tržiště: v tom také nacházejí jedině své štěstí.

A povýšeně dodává: „Ti nepatří k nám ...“

Pro Petrarku (stejně jako dvě století před ním pro Bernarda z Clairvaux) je město jen zkažený Babylon. A kdyby jen to; ústup od pozitivních soudů o hodnotě manuální práce a postojů vůči ní ho vzdalují (a to dramaticky) i od řemesel a lidských aktivit té doby. Jako by byla zapomenuta slova Hugona de Saint-Victor, který architekturu a plavbu, tkaní a další „mechanická umění“ definoval jako „čtvrtou část filosofie“, neboť „toto lidské koňání, přinášející úlevu ve strastech našeho smrtelného údělu (...) obsahuje usměrňující moudrost“.

Volbu města jako svého sídla ospravedlňuje Bonaventura důvody sice náboženskými, avšak odpovídajícími reálnému rozvoji, k němuž došlo ve 13. století: „Na venkově jsou obyvatelé tak rozptýlení, že není vůbec snadné shromáždit je všechny ke kázání. (...) Ve městech je naopak nadbytek potravin a lidé tam žijí a scházejí se v hojném počtu, proto je možno doufat, že tam bude sklizeno více plodů.“

Francisco Jiménez, františkán, který žil ve čtrnáctém století jako králův poradce ve Valencii, velice živě dokládá tento tehdy už převládající postoj:

Stačí vkročit do města, potkat lidi, a do srdce vejde poklid, člověk se může ve se se procházet. (...) Město je vynikající místo pro toho, kdo se chce zbavit nevědomosti. Ve městě není snadné být smutný, a vězte, že smutek vysouší kosti a hubí život. (...) V hustě obydlených a dobře spravovaných městech člověk najde řadu důvodů k tomu, aby se mu do duše vrátil klid: žije v bezpečí, jeho materiální potřeby docházejí uspokojení, vidá se s ostatními a povídá si s nimi...

Postoje intelektuálů vůči jinému, tehdy rovněž živě diskutovanému tématu, problému sňatku a rodiny, jsou naopak spíše tradiční. Ve 12. století je rozšiřo-

ván celý fascikl námitek proti manželství, opřený o argumentaci svatého Jeronýma (*Adversus Jovinianum*). Zajímavý doklad o tom nám přinášejí stránky, které napsala žena – intelektuálka, nejprve milenka a pak manželka filosofa Abélarda, Héloisa. (Sám Petrarca, pozorný čtenář Abélardova vlastního životopisu, bude o dvě století později toto dílo chválit.) V husté osnově Héloisou shromážděných argumentů proti manželství se dají rozlišit různé názorové proudy: vliv klasického filosofického repertoáru, který manželství chápe jako kvintesenci smyslového života, souhrn každodenních a nudných nezbytností, materiálních potřeb, a tudíž i fatálního vyhnání z ideálního ráje filosofie; dále přicházejí „důvody světců“, kteří manželství považují za lék proti chlípnosti, který však velice snadno může naopak podlehnout zlu, proti němuž měl sloužit. Závěrem Héloisa projevuje rafinovanou, a přitom hlubokou nechuť vůči instituci, která k opravdové a „nezištné“ lásce nemůže nic přidat. Tento poslední aspekt souvisí s vlivem Ciceronova textu *De Amicitia* a byl podle všeho převzatý jak vagantskou, tak dvorskou literaturou. („Ať už není slovo láska neprávem používáno k označení citu manželského, který k sobě sňatkem váže dvě osoby.“) Jak vidno, jde tu o složitý, většinou intelektuálů sdílený a z mnoha různých stran vedený nátlak: někdo klade důraz na motivace asketicko-náboženské, jiný zase na ryze morální; v každém případě projevoval nadšení nad touto filosofy tak zdiskreditovanou institucí a dokládat je argumenty, byla určitě nelehká záležitost.

Dokonce i Siger z Brabantu, „averroista“ z fakulty svobodných umění, si klade otázku, „jaký stav, zda panice, či manžela, je pro filosofa vhodnější“, a odpovídá si, že „filosof má tíhnout k údělu, který v hledání pravdy méně překáží“. Manželství podle něho obnáší „příliš mnoho světských povinností“, a je tudíž třeba od něho odradit každého, kdo vyhledává „intelektuální slasti“.

Osobnost středověkého intelektuála jako by byla v našich očích zamlžena a ochuzena vztahem, který panoval mezi ním a *auctoritates*. Tu je však třeba mít na paměti, že nadřazenost a nátlak, které máme s významem výrazu „autorita“ spojeny, se objevují teprve v relativně moderní době: *auctoritates* pro středověké lidi byli prostě autoři, texty, knihovna, s níž pracovali. A ta byla dvojí, knihovna světců a knihovna filosofů. Ta druhá, jak bystře poznamenal jeden badatel z 12. století, se skládala z autorů, kteří se „v životě ani jednou na ničem neshodli, a bylo by tudíž marné snažit se u nich objevit společný názor“. Na jedné straně je tu obrovská produkce komentářů a glos k Platónovi, Aristotelovi, k evangelistům i autorům současným, z nichž se okamžitě stávaly „authority“ (například Petr Lombard). Na druhé straně však různost těchto komentářů, odlišnost postojů, a třeba i ostře vedené debaty a tvrdě zastávaný odpor jsou dokladem konkrétní, osobně koncipované a někdy i odvážné aktivity. O kritickém povědomí jak důvodů, tak authority u těchto mužů ostatně svědčí některá prohlášení, jimiž bychom toto pojednání o středověkém intelektuálovi chtěli ukončit.

Adelardus z Bathu v prvním desetiletí 12. století káral „neřesti této generace, která za přijatelné považuje pouze objevy starověkých a jiných velikánů“, a dodával: „Já dobře vím, jaký je osud těch, kdo učí pravdě, a z toho důvodu, vykládám-li nějakou teorii, označím ji za teorii mých arabských mistrů ...“ Dát na *auctoritas* a ne na *ratio* pro něho znamená „oddát se té nejbестиálnější lehkověrnosti a nechat se vtáhnout do nebezpečné pasti“. Albert Veliký, vynikající dominikánský mistr, upozorňoval: „Kdo se domnívá, že Aristoteles byl bůh, měl by také věřit, že se nikdy nemýlil. Jestliže však věříme, že to byl člověk, pak se určitě mohl dopouštět chyb jako my.“ Siger, který s ním v tomto názoru souhlasil, poznamenává:

Samotná autorita pro zjištění pravdivosti této teze nepostačuje. Ti, kdo ji zastávali, byli vedeni nějakým důvodem. My jsme však lidé stejně jako oni. Proč bychom se tedy jako oni neměli sami pustit do racionálního bádání?

Bibliografie

- SMALLEY, B.: *The Becket Conflict and the Schools: A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford 1973.
DIONISOTTI, C.: *Chierici e laici*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1977
LE GOFF, J.: *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957.
VERGER, J.: *Les universités au Moyen Age*, Paris, 1973.
MURRAY, A.: *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford, 1978
BIANCHI, L.: *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, in *Rivista di Filosofia*, 78,2 (1987).