Osvobozený sen pozdního středověku

Případ opeřeného spáče

Jan Čermák

Summary

Liberation of Late Medieval Dreams: The Case of a Feathered Sleeper

This study discusses the shift in medieval attitude to dreams and to the possibility of their interpretation as reflected in philosophic, theological, historiographical and literary renderings. It demonstrates how dreams gradually ceased to be treated in the original moral theological framework, which saw them as deceptive and unpredictable. It shows how the ambivalent medieval understanding of dreams, based on fascination by dreams and, at the same time, the anxiety arising from such fascination, gradually changed: dreams got liberated from this orthodox framework and became recognized as a natural human phenomenon. Using the dream motif in Geoffrey Chaucer's Nuns' *Priest's Tale*, the study documents this liberation of medieval dreams and their interpretation – which no longer represents a moral or dogmatic quandary, but merely a practical or intellectual matter.

Všeliká jest šalebnost snů, píše neznámý autor latinského životopisu Řehoře Velikého – jednoho z těch, kdo postoj středověkého vzdělance ke snům a jejich výkladu významně ovlivnili – někdy počátkem 8. století v severoanglickém klášteře Stréoneshealh (pozdějším jménem Whitby), význačném středisku northumbrijské renesance.[1] Mnichova slova znějí ozvěnou deuterokanonické starozákonní Knihy Sírachovcovy, jedné z těch, jimiž byl středověk hluboce fascinován a jež sny důsledně odmítají:

Nerozumný si dělá liché a klamné naděje,
sny budí v pošetilcích falešné představy.
Jako člověk lapající stín a honící se za větrem
je ten, kdo se drží snů.
Vidění ve snu je jako hledět do zrcadla:
jen obraz obličeje proti obličeji skutečnému.
Co čistého může vzejít z nečistého,
co pravdivého se může zrodit ze lži?
Na nic jsou věštby, hadačství a sny:
jsou jako blouznění ženy v porodních bolestech.
Nejsou-li poslány Nejvyšším jako navštívení,
nevěnuj jim pozornost.
Sny obloudily mnoho lidí
a padli ti, kteří v ně skládali naděje ...[2]

Takřka o sedm set let později konejší protřelý trojský dvořan Pandarus – jeden z protagonistů Chaucerova filosofického dvorského románu *Troilus a Kriseida* – rytíře Troila, souženého nevyzpytatelností lásky k Pandarově neteři Kriseidě a právě procitnuvšího z těžkého snu, těmito slovy:

Vždyť sny svým smyslem nemají zbla ceny!
Nedal bych, Bože, za ně ani grešli.
Darmo si jimi hlavu lámej, chceš-li ...[3]

Na první pohled není mezi teologicky podloženým názorem raně středověkého hagiografa a pragmatickým postojem Pandarovým, pokud jde o pravdivost snů, a tedy i jejich význam, zásadního věcného ani myšlenkového rozdílu. Mnich i dvořan sny odmítají jako neproniknutelné a mámivé, hledí na ně s pohrdáním a zároveň vůči nim nabádají k ostražitosti. A přece je možno říci, že se jejich východiska výrazně liší, že se nazírání středověkého člověka na sen v čase, který spojuje neznámého klášterníka z Whitby s londýnským dvorským básníkem Chaucerem, v lecčems podstatně změnilo.

[1]/ *Life*, s. 103.

[2]/ *Sir* 34,1–7 („Omylnost snů").

[3]/ *A straw for alle swevenes signifiaunce!/ God helpe me so, I counte hem not a bene./ Ther woot no man aright what dremes mene ...*"; CHAUCER, *Troilus a Kriseida* V, 362–4; český překlad J. Č. – Skladba vznikla patrně někdy v polovině 80. let 14. století. Její částečný překlad – s výše uvedeným trojverším nepřeloženým – vydal Zdeněk Hron.

Nejprve chceme stručně shrnout, co důležitého se postupem doby v této proměně středověkého náhledu na sen odehrálo. Posléze doložíme – s pomocí *Povídky kněze jeptišek*, jedné z Chaucerových *Canterburských povídek* –, jak se tato proměna v náhledu na sen v životě člověka obráží v jednom literárním zpracování tohoto tématu příznačném pro konec (anglického) středověku.

Středověk a jeho postoje ke snům

Skryté varování vyslovené klášterním životopiscem, jaké v církevních pramenech raného středověku snadno nabývalo podoby otevřené zápovědi, poskytuje nepřímé, ale jasné svědectví o přitažlivosti snů pro středověkého člověka. Nevypočitatelnost, s níž sen k člověku přichází, a fascinující možnost, že by mohl skýtat klíč k budoucnosti, v probuzeném spáči utváří nejednoznačný postoj starý jistě jako sny samy. Je jimi neodolatelně přitahován i nekonečně znejisťován a maten. Tento nejednoznačný postoj – existují přece sny pravé i nepravé, a není ani trochu snadné je rozlišit – středověk zdědil po snech starověkých. Do vínku však dostává zároveň i něco nového, totiž neúprosný morálněteologický rámec, ve kterém jedině může své sny nahlížet a který nejistotu a trýzeň, plynoucí z nejednoznačnosti snů, nadlouho a bolestně prohlubuje.

Řehořův klášterní životopisec svou kratičkou biblickou moralitou ohledně snů vyhrocuje exemplární vyprávění o jednom pravém snu, jehož poselství snící opakovaně odmítá uposlechnout právě proto, že jde o poselství vyjevené skrze sen. Nevěřícný postoj spáče je přitom tím nápadnější, čím pravější se znaky jeho snu jeví. – Knězi jménem Trimma v nejmenovaném anglosaském klášteře jižně od řeky Humber se ve snu zjeví neznámý muž a vybídne jej, aby našel a vyzvedl ostatky Edwina, prvního z northumbrijských vládců, který přijal křesťanství, na místě, kde tento panovník padl roku 633 v boji proti alianci pohanů a těch, kdo byli křesťany jen podle jména.[1] Místo Trimmovi prý ukáže jistý sedlák z vesnice v kraji Lindsey a královy ostatky mají být přeneseny právě do kláštera Stréoneshealh (tj. Whitby). Přes výjimečnost tohoto úkolu se kněz rozhodne neuposlechnout, neboť mu byl sdělen *takovým způsobem* (*dimisit rem adhuc taliter ostensa*, s. 102) – a právě do této pasáže vkládá whitbyjský hagiograf onu biblickou ozvěnu o všeliké šalebnosti snů. Trimmovo vidění se pak opakuje ještě dvakrát. Podruhé se kněz radí s jedním ze spolubratří, a ten mu rovněž doporučuje neuposlechnout, pohlížeje na celou záležitost jako na *sen* („somnium"). Pokynu ze svého vidění Trimma uposlechne až napotřetí, avšak teprve poté, co je oním neznámým mužem ve snu zbičován.[2]

[1]/ Srov. o tom *BEDA. Hist. eccl.* II,20. – *Life*, kapitola 18. a 19.

[2]/ Bičování ve snu je v hagiografické literatuře poměrně častým motivem. Také Laurentius, jeden z nejpřednějších Řehořových věrozvěstů v anglosaské Anglii, je po prvotním neúspěchu misie v předvečer svého zamýšleného odchodu do Galie zbičován a vyplísněn samotným sv. Petrem (*BEDA. Hist. eccl.* II,6). Životopisec sv. Kolumbana, ionský opat Adamnan, zase popisuje, jak byl světec za neuposlechnutí výzvy zbičován andělem, a jizvu způsobenou bičem pak jako memento nosil celý život (*Life of Columba* III,5).

Takovýto neúprosný morálněteologický rámec, vytyčený biblí a patristikou, zaujímá ke snům a jejich výkladu prakticky až do 12. století zřetelné, logické, a především úzce věroučné stanovisko. Sny podle církve mohou pocházet toliko ze tří zdrojů: od Boha, ďábla s jeho spřeženci, a od člověka samého. Postupem času se toto stanovisko dále zužuje v souvislosti s tím, jak roste přehrada mezi žádoucími, avšak vzácnými sny božského původu na straně jedné, a všemi ostatními na straně druhé. Není-li sen navštívením Nejvyššího (jak praví Sírachovec), nejenže nestojí za to se jím zabývat, ale je to dokonce zavrženíhodné. Sny, které se nezdají těm či skrze ty, kdo jsou Bohu blízcí a milí (jako jsou např. patriarchové, proroci, světci či králové), a ve chvíli nadané duchovním významem (např. v okamžiku vnitřního obrácení, v předvečer vojenského vítězství, jež ohlašuje triumf víry, či před narozením významné osoby světského či duchovního stavu)[1] jsou totiž sny nevyhnutelně spjatými s tělem a světem, a ty je třeba přemáhat. Spánek se typicky chápe jako stav slabosti.[2] Tělo je ve spánku oproštěno od duše, rozum je ukolébán k nečinnosti, a z nedostatku rozumu nemůže vzejít nic dobrého. Sen jako produkt tělesného spánku se proto odmítá jako nepodstatný či nicotný nebo je přímo ostrakizován coby projev žádostivosti či chlípnosti. Kýžené sny naproti tomu nabývají stále častěji konkrétní podoby duchovního odvratu od světa či tělesného odchodu z něho.

Základní figurativní významy spánku, jak je ozřejmuje Bible, pregnantně shrnuje například právě Řehoř Veliký.[3] Spánek může podle něho být roven smrti tělesné (*mors carnis*; tak např. apoštol Pavel v 1 Tes 4,13); může se rovnat hříchu (který Řehoř opisuje spojením *torpor negligentiæ* „ochablost plynoucí z lhostejnosti"; tak Pavel v 1 Kor 15,34 aj.); a „někdy" či „konečně" (*aliquando*) je roven „tichému životu", kdy člověk usne světu a potlačí touhy těla (*somno quoque calcatis carnis desideriis quies vitæ figuratur*) – kdy spí, ale srdce jeho bdí (tak jako v Pís 5,2). V této a následující kapitole svého komentáře Řehoř rozvíjí téma žádoucího spánku, který jediný vede k pravému zření, s odkazem na sen poutníka Jákoba (Gn 28) v obrazu spících, kteří pod hlavou nemají zemi, nýbrž kámen. Kámen mysl povznáší, aby přebývala v Kristu, zatímco země víže k otupělosti hříchu a brání ve vnitřním zření. (*Caput quippe in lapide ponere, est mente Christo inhærere*, resp. *Hi nimirum torpore, non studio dormiunt et idcirco interna non conspiciunt, quia caput non in lapide sed in terra posuerunt.*)

Vztahy mezi pěti základními druhy snu v předkřesťanském chápání, jak je na přelomu 4. a 5. století zachytil řecký konvertita a novoplatonik Macrobius, středověk dále zkomplikuje ve svém úsilí vymýtit snahy zvídavých spáčů o to, aby se smyslu svých snů dobrali. Dva druhy z této pětičlenné typologie snů, tíživou noční můru (*insomnium*) a těkavou iluzi (*visum*), církevní učení prohlásí rovnou za klamné a nezasluhující vý-

[1]/ Srov. např. sen prorokující vítězství císaře Konstantina v jednom typu konstantinovské legendy či motiv snu o nalezeném náhrdelníku, který se zdál anglosaské šlechtičně Bregoswith krátce před narozením její dcery, whitbyjské abatyše a pozdější světice Hildy (*BEDA. Hist. eccl.* IV,23).

[2]/ Toto pojetí spánku je bezpochyby velmi staré, jak dokládá etymologická souvislost slovních kořenů pro pojmy „spánek" a „slabost" v některých indoevropských jazycích.

[3]/ *GREG. MAG. Moral. Iob* liv.

kladu. Ze dvou typů snů, jež pohané považovali za pravé, středověk přijme pouze jasnozřivý sen zjevující Boží pravdu (*visio*), zatímco prorocký sen (*oraculum*) odmítne s tím, že skrývá bludný prvek věštby. Poslední, pátý druh – běžný sen přicházející ve spánku (*somnium*) – pak bude v klasickém středověkém výkladu označen za málo hodnotnou, nižší formu snu, smíšenou, a proto nespolehlivou, jejíž smysl dokáží rozpoznat pouze vyvolení – svatí mužové a ženy.[1]

Celkově lze tedy říci, že postoj člověka ke snům v raném středověku charakterizuje fascinace prodchnutá úzkostí, jež plyne z hluboké nejistoty nad jejich legitimitou a obecně nejednoznačným smyslem. Teprve 12. století, jež v dějinách spásy přesouvá důraz od Stvoření a Soudu k samotné Spáse a jež se začíná zajímat o vnitřní život člověka, jeho individualitu a vztah mezi duší a tělem, znamená počátek proměny také v náhledu na sen. Touto proměnou jsou sny postupně zbaveny zásadní neblahé pověsti zapovězeného území a pozvolna uznávány za přirozený lidský projev.

Tak jako raně středověký postoj přijímal vlastně jen sny prokazatelně božského původu, jsou nyní stále častěji apriorně odmítány pouze sny pocházející od ďábla. Tím je do značné míry rehabilitován a osvobozen sen, který má původ v člověku samém. Sny jsou prohlášeny za lidem vlastní a začínají být chápány jako svědectví o nich. Tak se rozšiřuje působnost běžných snů a nově je položen důraz na jejich rozmanitost a složitost, danou různorodostí lidské individuality a související s řadou jejích podnětů vnitřních i vnějších, fyzických i duševních (tělesná konstituce, letora, denní podněty, strava, vliv nebeských těles aj.). Přirozeně se také uznává nutnost výklad snů ve věroučném rámci propracovat, a to především vzhledem k jejich možným prognostickým rysům. K proměně středověkého náhledu na sen postupem doby rovněž přispívají zprostředkované kulturní vlivy vyznačující se skeptickým postojem ke smyslu a hodnotě snů, z nichž nejpodstatnější je výklad Aristotelův.

Jako výmluvný doklad takového průlomového, ač obezřetně formulovaného postoje ke snům může posloužit výklad Tomáše Akvinského o tom, zda je nedovolené věštění, jež se děje skrze sny (*Summa* II–II q. 95a. 6, arg. 1–8). „... co obyčejně lidé zakoušejí," praví Tomáš, „je nerozumné popírati. Ale všichni zakoušejí, že sny jsou nějakým znamením budoucnosti. Tedy je marné popírati, že sny mají sílu věštění. Tedy je dovoleno jich dbáti." (arg. 3) Zároveň potvrzuje, že pověrečné a nedovolené je věštění, které se opírá o nepravdivé mínění. Je proto třeba zpytavě a kriticky uvážit, co je příčinou snů. Může to být poučení shůry, kdy Bůh ve vidění nočním – slovy knihy *Jób* (33,16) – „otvírá lidem ucho", aby jejich duši zachránil před nepravostí. Může to být „příčina vnitřní", a to duševní, nebo tělesná. První tkví v obrazech toho, u čeho myšlení a cit dlely v bdění, a taková příčina může sice být příčinou budoucích událostí, avšak jen nahodile. Vnitřní příčina tělesná je činná tehdy, když vnitřní uzpůsobení těla vytváří pohyb v obrazotvornosti, a takto zrozené snové vidění skýtá

[1]/ Kněz Trimma, mylně zaměňující jasnozřivé *visio* za neblahé *somnium*, vyvoleným očividně nebyl, a jeho příběh se tak mohl stát jádrem exempla. O Macrobiově teorii snů a její středověké recepci srov. Le Goff, *Sny*, passim.

poučení pro lékaře. Tělesná, nebo duševní může pak být rovněž „příčina vnější". Taková tělesná příčina vyvolává ve snu představy shodné s uzpůsobením nebes (jako je vliv obklopujícího vzduchu nebo nebeského tělesa). Vnější příčina duchovní mívá původ v Bohu, avšak snové obrazy může vyvolávat v život rovněž činnost démonů v mysli těch, s nimiž mají tyto nečisté síly nedovolené smlouvy. Také Tomáš vztahuje věštění nedovolené a pověrečné pouze k naposled zmíněnému zdroji snů, když uzavírá (arg. 6):

> Tak tedy se musí říci, že nebude nedovoleným věštěním, užije-li kdo snů k předvědění budoucnosti, pokud sny vycházejí ze zjevení Božího nebo z příčiny přirozené vnitřní nebo vnější, pokud může dosahovati síla takové příčiny.

Osvobozené sny a Geoffrey Chaucer

Budoucnost by výkladem svého snu rád „předvěděl" také protagonista Chaucerovy *Povídky kněze jeptišek*. Sen a způsob, jakým jej kněz z ženského kláštera do svého příběhu zasazuje, patří k nejpozoruhodnějším rysům povídky a zároveň příznačně zrcadlí posun ve středověkém náhledu na snění a jeho výklad. Knězovo zvláštní vyprávění staví především na postavě snícího spáče, na paradoxním proplétání žánrů i na interakci s povídkou, jež na cestě poutníků–vypravěčů do Canterbury v rámcové kompozici výpravného celku bezprostředně předchází.

Spáčem, kterého zde těžký sen trýzní, je *kohout*. Vyprávění, jež zpočátku slibuje být exemplem či bajkou – počíná se líčením prostého příbytku chudobné vdovy v údolí u lesa – se zvrtne ve zvířecí povídku, avšak důmyslně protkanou prvky příznačnými pro žánry rytířského románu a tragédie. Kněz jeptišek s příběhem začne teprve poté, co byl rytířem a hostinským Baileym ve svém vyprávění umlčen mnich, častující své druhy na pouti do Canterbury nesnesitelně dlouhým řetězcem příběhů o tom, jak mocní a vznešení upadli v nemilost osudu – tedy právě výčtem tragédií. Podle mínění souputníků má mnich raději dát k lepšímu příběh pojednávající o vzestupu a zdaru (hlas rytířův, v. 2767n.), něco, čím zaujme a pobaví, neboť přece ten, kdo nezaujal posluchače, jako by mlátil prázdnou slámu (hlas hostinského, v. 2790n.). Hostinský se vzápětí výslovně dožaduje „loveckého příběhu" (v. 2805). Mnich ovšem chuť do šprýmu, a tedy ani do dalšího vyprávění, nemá ani v nejmenším. Slovo proto dostává „kněz jeptišek", a ten se nedá příliš pobízet řka, že se proviňuje ten, kdo se nesměje (v. 2817). Příznačně pro mnohovrstevnatou stavbu *Canterburských povídek* vzápětí podává „historku" (*tale*, v. 2824), která je loveckým příběhem i tragédií *zároveň*, ovšem situovanými na dvůr kohoutův, a vyznívajícími tedy směšnohrdinsky. Zpovědníkova povídka je tak pro poutníky, posluchače i čtenáře od počátku příležitostí, jak uniknout z dosahu moralizujícího žernovu mnichových tragédií, a téma snu jako její významové jádro tomu podstatně napomáhá.

Děj knězova příběhu je velmi prostý a nezabere příliš místa. Kohout Kokrháč, napohled oslnivý strážce svého hájemství, zapomene ve svitu prvních slunečních pa-

prsků a opětovném opojném zaslepení půvaby slípky Perteloty, nejpřednější z jeho „milenek a sester" (v. 2867), na své neblahé noční vidění, v němž mu o život ukládalo jakési hrozivé zvíře, a padne za oběť lsti lišákově. Ten jej totiž přesvědčí, aby doložil, že krásou zpěvu předčí svého nebožtíka otce, čehož prý lze dosáhnout pouze kokrháním se zavřenýma očima. Lapený Kokrháč, ještě než jej Ferina lišák před pronásledovateli na čele s chudobnou vdovou odnese do lesa, za to svého únosce přiměje k směšnohrdinskému gestu – obdobnému, jakého se předtím dopustil sám, když na úsvitu pohrdl poselstvím snu. Vprostřed této vřavy, kdy na scéně vystoupí všichni lidští a zvířecí obyvatelé vdovina statečku, rámusíce a troubíce jako při skonání světa, Kokrháč lišákovi vnukne, aby své početné pronásledovatele pohrdlivě oslovil. Sevření lišákovy tlamy se tím uvolní, Kokrháč uletí na strom a kohout ani lišák na rozdíl od vypravěče neproklínají Štěstěnu, nýbrž si halasně vyčítají, že byli tak pošetilí. Dvě základní témata – téma potrestané pýchy, příznačné pro exemplum či bajku, i téma podvedeného podvodníka, vlastní zvířecí povídce – tvoří v příběhu s těmito hlavními hráči pouhý konvenční, očekávaný rámec. Ten vyplňuje a pozornost posluchače či čtenáře pohlcuje řečnicky svrchovaný dialog – především pak disputace mezi Kokrháčem a Pertelotou o původu a smyslu kohoutova tíživého snu.[1]

Věštebný smysl kohoutova snu se na dvorku plném popelící se drůbeže stane nejprve předmětem učené disputace. V ní se prognostický výklad Kokrháčův nestřetá s odsuzujícím komentářem morálněteologickým, ale praktickým náhledem felčarským, předneseným jeho družkou Pertelotou. Ta na rozdíl od slípky Putičky z *Románu o lišákovi*, která byla patrně pro Pertelotu jednou z předloh,[2] nebezpečí, které na jejího manžela a pána údajně číhá, odmítne, identifikujíc původ a příčinu snu v přeplněnosti a plynatosti kohoutových útrob. Řečeno s Akvinským, vnitřní uzpůsobení Kokrháčova těla vytvořilo podle Perteloty pohyb v jeho obrazotvornosti (v. 2922–2940):

[1]/ Z celkových 626 veršů *Povídky kněze jeptišek* jich příběh zabírá přibližně 60, zatímco snům jich Chaucer věnuje celých 280 (srov. Cooper, *The Canterbury Tales*, s. 347). Kokrháčův sen je v *Canterburských povídkách* rozsahem i kompozičně nejvýraznějším využitím tohoto motivu.

[2]/ Analogický příběh o kohoutu a lišákovi ve druhé větvi *Románu o lišákovi* (*Roman de Renart*) se rovněž odvíjí ve smyslu prorůstání bajky a zvířecí povídky, ale zvířatům se v něm vinou nedostatečné povahokresby nedostává lidské tváře. Také kohoutův sen je pouze jednorozměrný a do příběhu je slabě integrován. Putička (*Pinte*) Kokrháče upozorní na přítomnost šelmy předem, avšak kohout svůj sen, plod chvilkového dopoledního zadřímnutí, není vůbec schopen reflektovat a obrací se k ní o radu. Kvočna sen interpretuje správně jako prorocký a varovný, na což kohout vcelku neústrojně opáčí pouze „Sen neplatí, jen bystrý duch!" (v. 249) Svou duchapřítomnost ovšem prokáže až v poslední možné chvíli, a to obdobným způsobem jako unášený Kokrháč. – Další z Chaucerových pravděpodobných předloh, skladba Marie de France *Del cok e del gupil*, je „pouhou" bajkou. Lineární moralitou zůstává také poslední z nejvýznamnějších zdrojů zpovědníkova vyprávění – příběh o kohoutovi a lišákovi, exemplárně odsuzující zlovolnost úkladů druhého z nich – ve sbírce rozličných kazatelských textů nazvané *Summa predicantium* dominikána Johna Bromyarda (J. xiiii. 28; před r. 1354). – Pokud jde o „teorií snění", nejpravděpodobnějším Chaucerovým zdrojem se jeví výklad o snech jiného dominikána, Ockhamova pokračovatele Roberta Holkota († 1349), v jeho komentáři ke Knize moudrosti *Super Sapientiam Salomonis* (*lectiones* 103, 202).

Vždyť Pánbůh ví, že sny jsou k smíchu jen
a rodí se jen z nadbytečné stravy
či z plynatosti, či když mnoho šťávy
se v nepoměru v těle shromáždilo.
A tak i to, co vám se dneska snilo,
zajisté mělo za příčinu vzniku
nadbytek rudé šťávy ve žlučníku,
jež působí, že lidé ve snu sní
o šípech rudých nebo o výhni,
či cítí hrůzu z hryzající tlamy
a vidí šelmy nebo souboj samý.
A zrovna tak zas černá šťáva řídí
naše sny tak, že nechá ze sna lidi
křičeti strachem z medvěda či býka;
či z černých ďáblů hrůza z toho vzniká.
A je tu ještě mnoho jiných šťáv,
jež mučí spícího, když není zdráv,
leč radši ani nevzpomínat na to.[1]

Podle slepice jde sice o „přirozenou příčinu vnitřní" – cholerický kohout měl, tak jak odpovídá jeho tělesné šťávě, horký, ohnivý sen v barvě liščí kůže – avšak předpovídat z ní netřeba. Postačí prý bylinná projímadla, jež bude dobře podat – zcela po chaucerovsku a v rozporu s dobovou ranhojičskou praxí v kombinaci doslova smrtící – k tělesné očistě vrchem a *zároveň* spodem. Krom laxativ je už kohoutovi zapotřebí jen statečnosti: „Nedbejte snů! Toť vše, víc na tom není!" nabádá Pertelota Kokrháče (v. 2969).

Ten ovšem trvá na svém, totiž že „snů jest se báti, teď už buďte jisti" (v. 3063). Svůj brilantní a sáhodlouhý výklad Kokrháč staví na řadě odkazů – především z okruhu filosoficko-rétorického (Macrobius, Cato aj.), biblického (Josef, Daniel), mytologického (Kroisos, Andromaché) a legendárního (sv. Kenelm). Výřečností i rozhledem tu nejpřednější ze svých milenek a sester v disputaci nejprve zcela zastíní, ale nakonec svůj pracně vystavěný argument sám odmítne a svou věrohodnost vzdělance zpochybní (v. 3149–3173):

Leč nevyčerpám všechnu tuhle látku –
už bude den – to z času nedostatku.
Na závěr dím jen: Tenhle sen můj věští
mi dojista, že přijdu do neštěstí!
A ještě něco k tomu mohu říci:
Stran projímadel, že jsem nevěřící,
jsoutě to jedy, dobře známo je mi,
nic rád je nemám, ba já zhrdám všemi!

[1]/ Překlad František Vrba.

Však veselme se, nechme naříkání,
má Perteloto! Boží požehnání
mi velmi přálo v jednom ohledu:
když vaši krásu zřím, já z pohledu
na šarlat kolem vašich očiček
hned zapomínám, proč jsem se tak lek;
vždyť, jako bylo už *in principio*,
mulier est hominis confusio.
(Má latina má smysl ten, má paní,
že žena mužovo je požehnání!)
Když v noci cítím útlounký váš bok,
i když nemohu myslet na obskok,
jeť, běda, příliš uzounký náš hřad,
jsem rozohněn a tolik vás mám rád,
že pro sny všechny mám jen pohrdání!

Varovný sen, byť i jasnozřivě vyložen, je tu pominut pro strach z projímadel a pro hédonistickou radost ze dne a pro tělesné touhy, jež v noci nelze naplnit. Kokrháč spal, a sen jako by mu bránil v tom, aby jeho srdce milovníka bdělo. Nyní se probouzí světu, zatímco vnitřnímu zření nevyhnutelně usíná. Je poután k zemi – nejde o kámen pod hlavou, ale o příliš úzký hřad, na němž se Pertelotě nelze věnovat – a tato připoutanost má samozřejmě smysl jen proto, že si kohout v autorské povahokresbě nezadá ani s těmi nejvýraznějšími aktéry celého povídkového souboru.

Směšnohrdinské gesto čackého strážce dvorku nijak nebrání vypravěči, aby vinu za kohoutův osud posléze alespoň náznakem nepřiřkl jeho nejpřednější družce. Toto obvinění je ovšem součástí pasáže záměrně stejně dvojznačné, jako je smysl kohoutovy latiny pro jeho posluchače, resp. pro něj samého (v. 3230–3266):

Ó, Kokrháči, jitro proklato je,
kdy na dvůr s hřadu slét jsi! Ty tvé sny
daly ti správně pokyn výstražný,
že v onen den ti nebezpečí hrozí!
Než, jak říkají učencové mnozí,
to, co Bůh předvídal, se vždycky stane.
Viz o tom knihy od mudrců psané,
že mnoho pří už zažily s tím školy,
že mnohokrát v tom došlo na rozkoly,
až statisíce rozešly se v hněvu.
Já nerozeznám od zrna však plevu
tak jako svatý doktor Augustinus
či Boethius nebo Bradwardinus;
nevím, zda svaté Boží předvídání
do jistých činů zcela nutně vhání
(tím *nutně* míním: *jinak nemohu-li*),
či zda mám dánu svobodnou snad vůli,

abych sám rozhod, jestli ne, či ano,
třeba to Bohem bylo předvídáno,
či zda mě jeho předvídání nutí
jen v oněch věcech, jež jsou bez vyhnutí.
To vysoká je pro mne scholastika,
má povídka se kohouta jen týká,
jenž dal si ženou poradit, ó hoře!
aby se zjitra procházel v tom dvoře
i přes ten sen, jak řekl jsem už tady.
Ba, často jsou nám zhoubné ženské rady,
už první rada ženy nešťastná je
a pro ni Adam vykázán byl z ráje,
kde se mu pěkně, pohodlně žilo.
Někoho však by třeba pohoršilo,
o ženské rady že chci otírat se,
tak tedy dost už; já jen do legrace!
O těchto věcech čtěte autory,
tam najdete o ženách hovory!
Tohle ne já, to kohout opět vece;
o ženách špatně nesmýšlím já přece.

Kohout slétá z hřadu do ranního slunce vstříc svému osudu, *o své vůli* rozhodnut na sen nedbat. Možnost matoucí rady milenčiny zůstává skryta v latině, a tedy určena publiku.[1] Kokrháč sám teď v kvočně vidí jen požehnání, ve srovnání s nímž lze sny jen pohrdat. Následný komentář vypravěčův pak parodické zmatení pojmů a hlasů završuje. Vypravěč proklíná osud; zároveň lituje, že Kokrháč snu neuposlechl a že si k tomuto kroku dal poradit ženou; dilema ve vztahu mezi predestinací a svobodnou vůlí s ohledem na sen odmítá s poukazem, že jde o pouhou drůbež, a odpovědnost za vlastní antifeministický výpad svaluje na kohouta, který se jej však na prahu nového dne nedopustil.

Závěr

Ani na sklonku 14. věku nepřestávají sny člověka fascinovat a mást. Jsou důležité i pro Kokrháče, nepřekonatelného časoměřiče, který se „od nátury" (v. 2855) vyzná ve všech pohybech slunce, i pro samotného Geoffreyho Chaucera, muže praktického i velmi sčetlého, vzdělance silně zaujatého astrologií (mrakopravce či, v jazyce Bible kralické, planétníka). Kokrháč koneckonců zakusí, že „sny jsou nějakým znamením budoucnosti", ale o to ve zpovědníkově vyprávění, jež nabízí jeden z možných pozdně středověkých náhledů na sen, v zásadě nejde. Parodicky traktované téma snícího a sny si

[1]/ Pertelota, jejíž jméno značí „ta, která vnáší zmatek do něčího osudu" (srov. *Riverside Chaucer*, s. 937), tak v poslední instanci, alespoň podle svého manžela a pána, ve shodě se svým mluvícím jménem *nejedná*.

hlavu lámajícího kohouta je především svědectvím o úlevném zjištění pokročilejšího středověku, že sny se lidem (a nejen jim) prostě zdají. Toto osvobození snu nachází svůj výraz také v jazyce povídky, kde se pojmosloví původně snad reflektujícího raně středověkou typologii snů (na základě dělení Macrobiova) užívá velmi volně, s převažujícím neutrálním výrazem *dreem*.[1]

Zatímco mnich své tragédie „pro horké slzy těžko vyprávěl" (v. 2408), povídka kněze jeptišek je báječnou hříčkou, v níž platí máloco krom čiré radosti z vyprávění a v níž i rétorika paroduje sama sebe. Jakkoli kněz nepřestává záludně tvrdit, že plevu od zrna nerozezná (v. 3240),[2] plevou, kterou vzal vítr, je moralita, a čtenáři zůstává jen zrno povyražení. Potvrzuje to nejen kohoutova družka („vždyť Pánbůh ví, že sny jsou k smíchu jen", v. 2922), ale nakonec i sám vypravěč, když stejně alibisticky, jako rozhodl spor mezi Kokrháčem a Pertelotou, podotýká: „Teď, kdo je moudrý, ať jen pozor dává, má povídka mu stejně pravdu poví jako ta kniha o Lancelotovi, již mají ženy v úctě převelice ..." (v. 3210–3213)[3] A sen a jeho výklad v této povídce skýtá už jen nesnáz praktickou či nanejvýš intelektuální, nikoli morální či věroučnou: zatímco lišák sám sebe v závěru letmo ponaučí, že je důležité především držet zobák (totiž tlamu), kohout koneckonců důsledně trvá na tom, že je třeba mít stále oči *otevřené*.

Prameny

Adomnan's Life of Columba ed. and transl. A. O. Anderson – M. O. Anderson, rev. by M. O. Anderson, Oxford: Clarendon Press, 1991.

BEDA. Hist. eccl. = Beda Venerabilis, *Církevní dějiny anglického národa* (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed. Colgrave a Mynors, 1969.

Bromyard, Johannes, *Summa Prædicantium*, apud Anton Koberger, Nuremberg, 1518.

Chaucer, Geoffrey, *Canterburské povídky*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1953 (druhé přepracované a rozšířené vydání).

Chaucer, Geoffrey, *Troilus a Kriseida*, Praha: BB Art, 2001.

GREG. MAG. Moral. Iob = Řehoř Veliký, *Morální výklad knihy Job*, vyd. M. Adriæn, 3 sv., CCSL 143, 143A and 143B (Turnhout, 1979–85).

Holkot, Robertus, *Super sapientiam Salomonis*, Basel: Johann Amerbach und Johann Petri, 1489.

Life = Anonym z Whitby, *Život Řehoře Velikého*, vyd. B. Colgrave, Cambridge University Press, 1985.

[1]/ Např. v části své prognostické argumentace věnované snu svatého Kenelma Kokrháč označuje světcovo vidění postupně výrazy *avysioun*, *sweven* a *dreem* (v. 3110–3121).

[2]/ Srov. v této souvislosti výstižný shrnující komentář Helen Cooperové k interpretaci *Povídky kněze jeptišek*: „The intentions of the Nun's Priest, Chaucer the Pilgrim, and Chaucer the Poet as to the significance of the tale remain entirely obscure, as meaning is subverted by the insistent fictionality of the text." (Cooper, *Canterbury Tales*, s. 348)

[3]/ Tato poznámka zní dost možná zajímavou, vědomě polemickou dobovou ozvěnou. Ve druhé polovině 14. století totiž i v Anglii výrazně sílí hlasy raně reformistických kazatelů, odmítajících frivolitu a bohapustost libě znějících rytířských románů a jim podobných příběhů. Prolog ke sbírce kázání zvané *Zrcadlo* (*Mirror*) Roberta de Grethama, někdy v této době přeložený do angličtiny z francouzštiny, vcelku typicky útočí i proti autorům těchto příběhů, kteří prý lžou, když lidem tvrdí, že všemu, co je psáno, je třeba věřit (srov. Duncan – Connolly (eds.), *Middle English ‚Mirror'*, s. 3).

Riverside Chaucer, vyd. L. D. Benson, Oxford: Oxford University Press, 1987 (3. vydání).
Román o Lišákovi. Překlad Otto František Babler, Praha: Odeon, 1973.
Summa = Tomáš Akvinský, *Teologická summa*, I–VI, vyd. E. Soukup, Olomouc, 1937–40.

Literatura

COOPER, H., *The Canterbury Tales*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
DUNCAN, T. G. – CONNOLLY, M. (eds.). *The Middle English ‚Mirror', Sermons from Advent to Sexagesima*, Middle English Texts 34, Heidelberg, 2003.
LE GOFF, J., Sny, in: J. LE GOFF – J.-C. SCHMIDT (eds.), *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 690–704.