

FEUDALISMUS PŘED SOUDEM HISTORIKŮ ANEB O STŘEDOVĚKÉ „ROLNICKÉ CIVILIZACI“

Aron Jakovlevič Gurevič

Feudalism Judged by the Court of History:
Medieval 'Peasant Civilization'

This Czech translation of an essay, originally written in Russian and published in 2004, considers the Western historians' conception of feudalism of the last three decades. Drawing from research into Scandinavian archive documents, the author points to the limits of the approaches taken so far. They have, he argues, been determined both by the extant records and by the transfer of Latin terminology to a vernacular milieu in which Latin terms can indicate social categories and property relations different from what they originally meant. He also comments critically on the highly developed twentieth-century Russian research into feudalism, in which works based on thorough analysis of west European records are predominant. He also considers in detail the existing approach to family/clan ownership and, again referring to Scandinavian sources, demonstrates that the usual claims must be fundamentally reassessed.

Aron Jakovlevič Gurevič (1924–2006) působil v Ústavu obecných dějin Ruské akademie věd a přednášel na Ruské státní humanitní univerzitě a na Moskevské státní univerzitě.

I.

Co je „feudalismus“ z pohledu dnešního historika? Navzdory tomu, co by bylo možné očekávat od článku s podobným názvem, nemám rozhodně v úmyslu předložit rozbor různých koncepcí feudalismu, které vznikaly, koexistovaly nebo se střetávaly v historiografii 19. a 20. století. To by bylo zvláštní, bezpochyby zajímavé téma, ale já bych se rád věnoval některým dalším problémům spojeným s pojmem „feudalismus“.

Občas jsem při úvahách o tomto předmětu upadal do rozpaků: jak se dařilo a ještě se daří historikům a stejně tak sociologům či filozofům i přes hluboké proměny, jimiž prošel svět a vědecké myšlení, stále se držet dávno vytvořených historických pojmů? Pojem „feudalismus“ pochopitelně poněkud měnil svůj obsah v závislosti na době, kdy byl používán, na filozofických postojích historiků a na příslušnosti

k určité národní škole. Přesto mnoho staletí trvající epocha, jež oddělovala antiku od novověku, „klasiku“ od „moderny“, ať už její hranice byly jakkoli proměnlivé, zůstává pevně spjatá s pojmem „feudalismus“, v němž je nadále spatřována politická, ekonomická a sociální kvintesence středověku. Středověk byl z principu feudální a feudalismus je synonymem středověku – toto rovnítko se zdá natolik jasné, že se pochybnosti objevují poměrně vzácně.

Je zbytečné připomínat, že pojem „feudalismus“ měl od samého počátku pejorativní příděch. Ztělesňoval komplex představ protikladných pojmu „občanské (buržoazní) společnosti“, jež naopak vyjadřovala soubor pozitivních kvalit. Historický pokrok vedl k úpadku a zrušení feudalismu, čímž potvrdil společenský systém založený na civilizovanějších formách lidské organizace. Dokonce i po odeznění buržoazních revolucí, které tak či onak zlikvidovaly feudalismus, se cejchu regrese či stagnace, který na něm uvízl, nezbyl.

Přítom nahromadění faktografického materiálu a hlavně prohloubení jeho analýzy přirozeně a nevyhnutelně vede badatele k revizi mnoha konkrétních problémů. Celkově i v detailech se feudální středověk dnes, na přelomu druhého a třetího tisíciletí, jeví zcela jinak než předchozím generacím. Medievisté udělali nesmírně mnoho práce. Do starých měchů se stále nalévá nové víno, ale to kupodivu staré měchy neroztrhlo. Zdá se mi, že máme před sebou do očí bijící protiklad mezi nejobecnějšími pojmy, užívanými generacemi historiků, a empirickým bohatstvím naší vědecké disciplíny. Tato disciplína přibližně od poloviny minulého století prožila, a myslím, že stále prožívá, skutečnou revoluci, jež zasáhla jak problematiku historického výzkumu, tak jeho konkrétní metodologii. Pohled na minulost, otázky, které jí klademe, mají málo společného s otázkami našich vědeckých dědů a pradědů. Proto by se zdálo samozřejmým, že nový obsah historického poznání vyžaduje odmítnutí z minulosti zděděných stereotypů a novou konceptualizaci.

Nečiním si v žádném případě nároky na to, abych uskutečnil, nebo alespoň zahájil takové přehodnocení, a omezím svůj úkol na pokus ukázat trhliny, které vznikly v oné medievisty vytvořené stavbě. K takovému „činu“ mě mimo jiné podnítily pokusy řady mých kolegů o revizi pojmu „feudální středověk“. Není snad symptomatické, nebo dokonce symbolické, že historici různých zemí a různých vědeckých směrů nezávisle jeden na druhém stále energičtěji vyjadřují pochybnosti o vhodnosti dalšího užívání konceptu feudalismu a toho obsahu, jež do něj dnes vkládáme? Ještě jsem ani nestihl – bezpochyby podnícen kromě mých dávných zájmů také diskusí kolem knihy S. Reynoldsové¹ – publikovat studii s názvem,

1 SUSAN REYNOLDS, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford 1994. Recenzi I. V. Dubrovského srov. v *Odissej. Čelovek v istorii* 1997, s. 313-319.

jenž nenechával nikoho na pochybách o mých revizionistických záměrech,² když se objevil objemný svazek *Die Gegenwart des Feudalismus – Přítomnost feudalismu*, obsahující diskusní příspěvky historiků z různých západních zemí.³ V této knize jsou shromážděny texty referátů, jež zazněly na konferenci konané v Historickém ústavu Společnosti Maxe Plancka v Göttingen roku 2000. Takřka téhož dne jsem dostal od profesora Jánose Baka zprávu o konferenci na téma Užití a zneužití pojmu středověk v 19.-21. století.

O tom, že mezi historiky zabývajícími se problémem feudalismu dochází k novému promýšlení zažitých obecných kategorií, a tím k jejich rozmyšlení, může svědčit obsáhlá studie L. Kuchenbucha „*Feudalismus*“. *Versuch über die Gebrauchsstrategien eines wissenschaftlichen Reizwortes*.⁴ Srovnáme-li tuto Kuchenbuchovu práci s jím vydaným sborníkem *Feudalismus – Materialien zur Theorie und Geschichte*,⁵ snadno se přesvědčíme, že za čtvrt století, jež dělí tyto texty, se pád historiky vystavěné babylonské věže stal nevyhnutným. Cožpak není příznačné, že termín feudalismus se v nové Kuchenbuchově studii objevil v uvozovkách? Německý historik nepopírá reálný obsah pojmu feudalismus: „Představa, že by bylo možné vyškrtnout feudalismus z dějepiscevtví (...) je omyl. Je v něm nezbytně přítomen.“⁶ Autor se bohužel

2 ARON JAKOVLEVIČ GUREVIČ, „*Feodal'noe Sredněvekovje*“: čto eto takoje? Razmyslenija medievista na grani vekov, Odissey. Čelovek v istorii 2002, s. 261-294.

3 *Die Gegenwart des Feudalismus – Présence du féodalisme et présent de la féodalité – The Presence of Feudalism*, (edd.) NATALIE FRYDE, PIERRE MONET, OTTO GERHARD OEXLE, Göttingen 2002.

4 LUDOLF KUCHENBUCH, „*Feudalismus*“. *Versuch über die Gebrauchsstrategien eines wissenschaftlichen Reizwortes*, in: *Die Gegenwart des Feudalismus*, s. 293-323. Kuchenbuch zdůrazňuje nepochybnou skutečnost, že pojem „feudalismus“ získal ideologický a politicky negativní význam již od doby Francouzské revoluce, jež oficiálně zrušila starý režim. Pokud jde o nejnovější historiografii, řada jejích představitelů se raději úplně vyhýbá pojmu „feudalismus“. Hodnocení současného stavu bádání je neobyčejně ztížené neustále narůstajícím počtem studií. Podle Kuchenbucha pět tisíc dnes činných medievistů publikuje na tisíc monografií a desítky tisíc statí ročně. Přesto se i v tomto stále rostoucím proudu objevují jednotlivé práce, které způsobují ve vědě rozruch. K takovým vědeckým událostem patří kniha Susan Reynoldsové *Fiefs and Vassals*, která i při jisté omezenosti kritické argumentace zpochybnila řadu dosud zdánlivě stabilních a obecně přijímaných přístupů k problematice feudalismu (s. 304, 311). Ať již budeme hodnotit přínos Reynoldsové k diskusi o feudalismu a vztazích seniorů a vazalů jakkoli, otevírá podle mého názoru novou etapu v této diskusi, a to, že I. S. Filippov odbývá práci Reynholdsové několika odmětavými poznámkami, se mi nejví jako právě adekvátní reakce – srov. I. S. FILIPPOV, *Sredizemnomorskaja Francija v ranněje sredněvekovje. Problema stanovlenija feodalizma*, Moskva 2000, s. 72.

5 *Feudalismus – Materialien zur Theorie und Geschichte*, (edd.) LUDOLF KUCHENBUCH, BERND MICHAEL, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1978.

6 L. KUCHENBUCH, „*Feudalismus*“. *Versuch über die Gebrauchsstrategien eines wissenschaftlichen Reizwortes*, s. 322.

převážně omezil na obecné úvahy a zdá se, že nepřisuzuje rozhodující význam „historikovu řemeslu“, tedy konkrétnímu praktickému výzkumu. Ale jak známo, jádro pudla se ukrývá v detailech a historici by jimi neměli pohrdat.

Pokud jde o soudobou ruskou historiografii, je nutné konstatovat, že problém feudálního středověku jako termínu i předmětu výzkumu zaměstnává naše medievisty jen minimálně, a proto se mnozí nadále drží zkostnatělých pohledů a soudů. Zvýšená pozornost vůči teoretickým otázkám medievistiky, nanejvýš dogmatizovaná a ve vědeckém ohledu dosti sterilní, byla vystřídána takřka úplnou lhostejností. Zájem o sociálně-ekonomické problémy očividně pohlásil, zraky historiků se upřely k novým tématům, ale právě proto jsou sto let staré obecné pojmy a definice stále znovu nekriticky reprodukovány v odborné literatuře i učebnicích. Nebylo by na čase, aby historici revidovali arzenál užívaných obecných pojmů a uvědomili si, jak se tyto kategorie vzdálily dnešním konkrétním poznatkům z pramenů?

Právě v této souvislosti bych chtěl podpořit nedávný pokus I. V. Dubrovského o odstranění nánosů interpretací z pojmů feudum, vazalství a feudalismus, nekriticky užívaných současnou medievistikou. Opíráje se o práce S. Reynoldsové a některých dalších badatelů, názorně ukazuje naprostou zmatečnost tohoto problému. Stejně jako jeho oxfordská předchůdkyně koncentruje svou pozornost na vazalské vztahy a příslušnou terminologii, která jen částečně vychází ze studované epochy a byla užívána především novověkými znalci práva. „Tyto historiografické zkameněliny s sebou vlečou mnoho archaických představ o středověku a společnosti jako celku. Za středověké pojmy jsou dnes vydávány struktury interpretací, vytvořené v 16. století a detailně zpracované ve století následujícím.“⁷

II.

Nehodlám se vracet k úvahám, které jsem vyjádřil ve své nedávné, výše zmíněné studii, a chtěl bych k tomuto problému přistoupit z poněkud odlišného úhlu. Úvahy teoretického rázu obvykle působí nepodložené a poněkud nepřesvědčivě. Pro posouzení tvrzení praktického historika zůstává rozhodující otázka pramenů. Máme před sebou bohatou škálu svědectví minulosti, textů nejrůznějšího druhu stejně jako materiálních pozůstatků a badatel podle vědomě zvolených nebo jen mlhavě tušených kritérií pozvedá určité památky na úroveň historických dokumentů. Výběr svědectví, jež si historik vybírá ke studiu, již v sobě alespoň latentně

7 I. V. DUBROVSKIJ, *Kak ja ponimaju feodalizm?*, in: Konstruirovanije social'nogo. Jevropa V-XVI vv., Moskva 2001, s. 172. V poněkud odlišné podobě tyto úvahy Dubrovskij reprodukuje v hesle *Feod*, in: Slovar' srednėvekovoj kul'tury, (ed.) A. J. GUREVIČ, Moskva 2003, s. 561-567.

obsahuje interpretaci: Proč některé texty upoutaly jeho pozornost, zatímco mnohé jiné ignoroval?

Ale zamyslíme-li se nad problémem pramenů, zjistíme, že interpretace začíná ještě mnohem dříve. Autor středověkého svědectví, které bude medievistovi sloužit jako předmět analýzy a výkladu, sám učinil určitý výběr – pokládal za důležité zafixovat určitá fakta a vynechal jiná, přisuzoval rozhodující význam určitým stránkám jím zobrazované skutečnosti a nehodlal se zdržovat jinými. Nezapomínejme ani na onen řetězec výkladů, jež obsahují práce historiků, předchůdců dnešních badatelů. V důsledku toho máme před sebou celou sérii interpretací, s nimiž musíme počítat, nebo si minimálně připouštět jejich existenci. Současný historik tedy neinterpretuje „původní“, „syrová“ fakta, o nichž se dochovala svědectví „přímo ze života“, nýbrž má co do činění s informací proniknuvší vnímáním autora pramene, a tedy nezobrazující, „jak to skutečně bylo“, nýbrž předkládající jistý obraz skutečnosti, jenž se vytvořil ve vědomí autora nebo sestavitele pramene, jenž pak obrostl následnými interpretacemi.

Je proto zcela přirozené, že se dnes medievisté soustřeďují stále více nikoli na rekonstrukci událostní historie, nýbrž na pokusy rekonstruovat formy vnímání světa, jež byly vlastní lidem studované epochy, nebo alespoň těm z nich, kteří se podíleli na vytváření dochovaných svědectví. Hledíme-li tedy do minulosti, jsme v nejlepším případě schopni rekonstruovat nikoli samotnou minulost, ale jen ty její aspekty, které pokládali za vhodné zaznamenat nositelé tehdejšího vnímání světa, a to způsoby charakteristickými pro středověké vědomí. Cožpak je „medievistovo řemeslo“ něčím jiným než současnou interpretací středověkých interpretací?

Není možné rovněž ignorovat nesporný fakt, že současný medievista musí, rozplétaje složitou síť interpretací, současně počítat s množstvím velmi významných zámlk. Právě s vědomím takových zámlk bych se chtěl v tomto textu věnovat faktům, která bohužel jen zřídka poutají pozornost historiků.

Myslím, že je účelné se alespoň na chvíli odklonit od prokletého problému feudalismu a pohlédnout tak říkajíc za jeho kulisy. Nebude tu řeč o *fiefech* a vazalech, ale o některých charakteristických rysech středověkého agrárního zřízení. Zdálo by se, že takto formulovaná otázka se právě neskví novotou. O agrárním zřízení této epochy a zvláště o osudech rolníků byl svého času sepsán bezpočet studií. Je však třeba přiznat, že většina z nich je datována koncem 19. a první polovinou 20. století. V pozdější době už tato problematika začala být odsouvána do pozadí. V ruské medievistice věnovali zvláštní pozornost agrárním dějinám Západu takoví vědci jako N. I. Karejev, I. V. Lučickij, P. G. Vinogradov, D. M. Petruševskij, N. P. Gracianskij, J. A. Kosminskij, A. I. Něsychin, M. A. Barg a další, zatímco

ve druhé polovině minulého století tento zájem prudce poklesl. Vědci se začali zabývat jinými problémy. Přesto jsem ale přesvědčen, že dějiny rolnictva neztratily na aktuálnosti – prostě je nutné přeformulovat výzkumný záměr a především začít klást důraz na odlišné problémy. O to bych se zde chtěl pokusit.

Soustředím se na několik konkrétních příkladů spojených s interpretací určitých jevů středověkého duchovního i materiálního života. Tyto příklady mohou působit disparátně a souvislost mezi nimi jistě není na první pohled zřejmá. Chtěl bych však ukázat, že ona vazba existuje. Necht' mi čtenář odpustí, že se vracím k látkám, o kterých jsem psal již dříve. Historický fakt stejně jako historický pramen, jenž o něm referuje, jsou nevyčerpatelné, a proto není od věci se k němu čas od času vracet. Vždy tu půjde o odmítnutí tradiční interpretace historických textů a o vytvoření nových smyslových vazeb mezi jejich svědectvími.

Vzpomínám si, jak definoval feudalismus před půl stoletím Georges Duby: „Co je feudalismus? Je to především způsob myšlení, středověká mentalita.“⁸ Dubyho formulaci samozřejmě není třeba pokládat za adekvátní nebo vyčerpávající vymezení feudalismu. Nezapomeňme, že tento velký historik se zdaleka neomezil na definici tohoto druhu – více než jiní „annalisté“ pokládal sociální aspekty středověké společenské organizace za prvořadé. I kdybychom ale výše uvedenou definici cum grano salis akceptovali, její smysl je nepochybný: sociální, ekonomické, právní a politické struktury středověku jsou nemyslitelné bez zohlednění emocionality lidí, kteří je vytvořili, bez proniknutí do jejich obrazu světa.

Znovu opakují: interpretace středověkého textu mediévistou pracujícím na přelomu 20. a 21. století nemůže být z principu identická s verzí, jež je zachycena v tomto textu. Ale nejobtížnější je nepodsouvat historickému svědectví naše dnešní soudy (což se bohužel v pracích historiků stává velmi často) a pokusit se najít oporu pro jinou, přesvědčivější interpretaci v samotném textu.

Zde si dovolím odkázat na svou nedávnou studii, analyzující dvě vyprávění o konfliktech mezi islandskými sedláky – bondii.⁹ V jednom z těchto vyprávění, svého druhu „mikrosáze“, se vypráví o tom, jak sluha urozeného bohatého pána urazil jeho souseda, člověka poněkud méně movitého. Zdánlivě nicotná příhoda

8 „Qu'est-ce que la féodalité? Ce fut d'abord une disposition d'esprit.“ – GEORGES DUBY, *La féodalité? Une mentalité médiévale*, in: Týž, *Hommes et structures du Moyen âge*, Paris 1973, s. 110.

9 A. J. GUREVIČ, *Čelovečeskoje dostoinstvo i socialnaja struktura. Opyt pročténija dvuch islandskich sag*, Odisej. Čelovek v istorii 1997, s. 5–30.

vyvolala sérii násilných činů a nenávist mezi mocným Bjarnim a Torsteinem, který utrpěl újmu od jeho sluhů. Konflikt mezi nimi vedl k souboji, během něhož oba projevíli jak udatnost, tak velkodušnost. Bjarniho „úspěch“ překonal Torsteinův „neúspěch“, a ten byl nakonec nucen uznat převahu „šťastnějšího“ boháče a stát se jeho „mužem“. Jádrem vyprávění je konfrontace dvou udatných mužů, kteří se snaží převýšit jeden druhého hájením vlastní důstojnosti. Autorova pozornost se soustředí právě na lidské kvality protagonistů a je třeba předpokládat, že právě na jejich velkodušnost a ušlechtilost se upínala také pozornost auditoria, tedy těch, kdo poslouchal nebo četl tuto malou ságu.

Zkouška chrabrosti jedince, demonstrace jeho pocitů a skutků, odpovídajících svobodě a nezávislosti – to je podle mého přesvědčení étos islandských rodinných ság. Svobodného sedláka, hlavu rodiny a plnoprávného účastníka místního soudního shromáždění, ve stanovených lhůtách se účastníciho celoislandského lidového sněmu (altingu), kde ze Skály zákonů zákonopravec – jediný hodnostář na ostrově – hlásá a interpretuje národní právo, ze všeho nejvíc zaměstnává snaha uhájit svou reputaci v očích okolí. Odhodlaně se chápe meče nebo válečné sekry, aby uchoval své dobré jméno a aby po skončení života po něm zůstala sláva. Vysoké sebevědomí bondiho je základem, na němž spočívá právní řád nezávislého Islandu (takovým zůstal až do 60. let 13. století). Specifický „archaický individualismus“ (hovořím o „archaickém individualismu“, aby nevznikly nějaké paralely s humanistickým individualismem renesance) postupuje veškerou islandskou vyprávěcí prózu stejně jako umělecky rafinovanou poezií skaldů, kteří při opěvování činů norských konungů nevynechali příležitost k oslavě vlastních básnických kvalit.

Takové jsou rozhodující rysy staroislandské kultury, pokud bychom měli její smysl vyjádřit několika větami.

Když jsem však četl příběh o Torsteinovi Zbitém holí, v němž „úspěch“, „štěstí“ obou protagonistů figurují jako takřka samostatné entity a v němž se proto, jak by se zdálo, veškerá pozornost soustředí na jejich lidské kvality, velkodušnost a ušlechtilost, nabyl jsem dojmu, že text má přece jen ještě druhou významovou rovinu. Je vyjádřena dosti skrytě a současný čtenář ji může zcela přehlédnout. Pokud příběh záměrně zjednodušíme tím, že odhlédneme od demonstrace duševních kvalit Bjarniho, Torsteina a jeho otce, pak by tu sociální historici našli vyprávění o středně bohatém hospodáři, který se nakonec ocitl v závislosti na mocném a bohatém sousedovi. Tato „spodní“, materiální rovina je tu formulována velmi nenápadně, což vyvolává pochybnosti, nakořik byla podstatná pro samotného autora. Ten možná ani tak neměl v úmyslu vyprávět o tom, jak se Torstein stal Bjarniho člověkem, a spíše se „prořekl“ navzdory vlastním intencím. Prořekl se proto, že takový byl všední život na Islandu – mocní předáci shromažďovali značné (samozřejmě na islandské poměry) majetky a řadoví svobodní hospodáři v té či oné míře ztráceli když ne svobodu, pak nezávislost. Hovořit v souvislosti s Islandem o feudalismu

nebo o jeho jakýchkoli zárodcích by bylo neoprávněným zveličováním. Avšak v každé agrární společnosti probíhá nevyhnutelná diferenciacie a zdá se, že ve vyprávění o Torsteinovi skrze obraz zápasu a pak smíření dvou ušlechtilých mužů prosvítá nepřilíš vznešená, surová realita.

I s ohledem na hluboká specifika islandského sociálního života ve středověku je třeba si klást otázku: mají medievisté důvod předpokládat, že i v jiných zemích při formování nových společensko-ekonomických vztahů působily rovněž takové faktory, jako psychologické, mentální postoje a stimuly, které vznikaly pod vlivem hodnotového systému platného v daném prostředí? Dovolím si tvrdit, že medievisté mají nejen právo připustit takovou možnost, ale přímo si ji nesmí nepřipustit. Sociální a ekonomické procesy oné epochy bezpochyby předpokládaly lidská dramata, o nichž se bohužel můžeme jen dohadovat. Příliš vzácně se nadzvedává alespoň okraj opony, jenž našemu zraku zakrývá lidský obsah těchto konfliktů.

Kromě zjevného nedostatku pramenů, které by nám dovolily přiblížit se k pochopení lidského obsahu sociálních procesů raného středověku, je třeba zmínit i to, že medievisté v duchu dávné tradice soustředili svou pozornost na právní texty, zatímco vyprávěcí prameny zůstávaly kdesi na periferii. V důsledku toho ti, kdo studují *leges barbarorum*, zpravidla důvěřují onomu schématu sociální stratifikace, které je zachyceno ve všech barbarských zákonících – *nobiles, liberi, laeti, servi*. Útok na život, zdraví, čest či majetek představitele každé z těchto právních kategorií (včetně „otroků“) je trestán zvláštními kompenzacemi nebo pokutami. Bude-li věřit liteře zákona, člen určité vrstvy dostával či platil jednou provždy danou částku. V tomto smyslu si všichni *liberi* nebo *nobiles* byli rovní a nerozlišitelní.

Jsem přesvědčen, že historici důvěřující těmto právním předpisům se mýlili, neboť příliš lpěli na analýze normativních pramenů. Přitom snaha zákonodárce o unifikující zjednodušení zjevně odporovala reálným poměrům, totiž neuspořádanosti a složitosti tehdejšího sociálního života.

Abychom se o tom přesvědčili, musíme se znovu obrátit ke skandinávským pramenům. V islandském zákoníku *Grágás* je za zabití svobodného člověka stanovena vira ve výši pět marek stříbra. Avšak množství ság, vyprávěcích o vraždách a s nimi spjatých rozepřích i smířeních, nás nenechává na pochybách, že pokaždé, když se znepráteným stranám podařilo dohodnout na wergeldu, se jeho výše zdaleka nestanovovala v souladu s obecnou právní normou. Tu lidé ignorovali a platili tolik, kolik pokládali za správné. Rozhodujícím kritériem byly osobní kvality poškozeného, úcta, jíž se těšil, jeho příslušnost k „dobrému“ rodu. Určující tedy nebyla sociální vrstva („urozený“, „svobodný“, „propuštěnec“), nýbrž osobnost člověka, jeho hodnocení ze strany společnosti. Stěží si dovedu představit, že by to bylo

jinak i v oněch částech Evropy, kde byl sepsán a platil sálský, saský, langobardský či kterýkoli jiný zákoník. Islandské rodinné ságy osvětlují aspekty lidských vztahů, které zůstávají v hluboké temnotě v regionech, kde právo bylo zapisováno latinsky a pověsti analogické ságám z řady důvodů nebyly sepsány.

Bylo by nemístné zpochybňovat, že ve společnosti skutečně existovaly procesy vedoucí ke vzniku osobní a pozemkové závislosti, historiky klasifikované jako stále se vyhrocující antagonismus mezi mocnými, urozenými a bohatými vlastníky na straně jedné a drobným lidem, ztrácejícím svobodu a nezávislost, na straně druhé. Takový obraz je doložen množstvím historických svědectví, ale znovu opakují, že sociální realita raného středověku byla mnohotvárná a není namístě redukovat ji pouze na jednoznačné třídní vymezování.

V církevních a klášterních archivech se zachovalo velké množství dokumentů k pozemkovým a jiným majetkovým operacím. Jistí vlastníci za různých podmínek předávali církevním institucím své majetky nebo jejich části. Badatel se zpravidla nedoví, jaký byl majetkový a právní status osob, jejichž půda se dostávala pod kontrolu církve nebo kláštera. Mezi donátory očividně mohli být vlastníci různě movití, a pokud se drobní rolníci, odevzdávající své přídělky půdy „božím lidem“, nejspíš museli dostat pod jejich moc a vliv, pak vlastníci zámožní si mohli zachovat svou nezávislost. Aby operace s nemovitým majetkem měly zákonný charakter, jejich podmínky se nejen zapisovaly na pergamenu, ale i stvrzovaly účastí svědků. Skutečně množství takových dokumentů zmiňuje svědky transakce. Někdy je počet „podpisů“ těchto svědků značně vysoký (i několik desítek). Ponecháme-li stranou obtížnou otázku identifikace jmen v epoše, kdy příjmení ještě neexistovala a samotné jméno mohlo být napsáno různě, máme před sebou fakt, že vlastník nějakého majetku jej za určitých podmínek předával církvi nebo klášteru na veřejném shromáždění, jehož účastníky bylo mnoho osob nejasného právního a majetkového statutu. Vzhledem k tomu, že se tito „tajemní neznámí“ účastnili soudního jednání a byli pokládáni za hodné role svědků právní transakce, je přece jen možné předpokládat jistou míru jejich způsobilosti k právním úkonům. Těžko se tedy zříci myšlenky, že tito svědci měli jak osobní svobodu, tak určitý majetek. Právě tento jejich status je opravňoval k účasti na veřejném shromáždění.¹⁰

10 K tomu srov. L. T. MILSKAJA, *Svetskaja votčina v Germanii VIII-LX vv. i jejo rol' v zakrepoščeniiji krestjanstva*, Moskva 1957.

Ve většině případů se tito lidé už v pramenech neobjevují a nic dalšího se o nich nedovíme. Ale i tak jsme se už o nich dověděli něco, čemu je třeba věnovat pozornost. Narážíme tu na skutečnost, že vedle patrně nepočtené skupiny právnických osob, do jejichž rukou přecházely nové majetky, a vlastníků, předávajících z nej-různějších pohnutek – majetkových, náboženských, rodinných – část své půdy duchovenstvu a mnichům, v týchž vsích a oblastech žilo mnoho dalších obyvatel, kteří si patrně uchovávali osobní a materiální nezávislost. Každopádně neexistují žádné důkazy proti tomuto tvrzení.

Medievisté studující genezi feudalismu a zvláště přechod půdy plebsu do rukou církevních magnátů se pochopitelně koncentrují na tyto dva opačné póly, zatímco masa lidí, kteří se v listinách objevují pouze v roli svědků, a pak zase beze stopy mizejí, bohužel většinou nepřitahuje náležitou pozornost. Přitom zamyslíme-li se nad situací zachycenou v pramenech, budeme si muset připustit myšlenku, že v oné společnosti existovala dosti široká vrstva lidí, kteří nepatřili ani k vlivné sociální elitě, ani k těm, kdo se z různých důvodů ocitl pod její mocí. Ať už byla tato „neutrální“ sociální vrstva jakkoli široká, její reálné složení a míra stability jakékoli, nic o ní nevíme. Přesto je existence početné vrstvy svéprávných majitelů očividná a bylo by mylné předpokládat, že byli všichni nebo většina z nich odsouzeni k tomu, aby dříve či později upadli do závislosti na církevních či světských pánech. Nahlížet sociální procesy raného středověku výlučně nebo především z hlediska geneze feudalismu by bylo jednostranné. Ve skutečnosti byl život nesrovnatelně mnohotvárnější a není důvod vměštnávat jej do Prokrustova lože apriorních generalizací.

Při studiu pramenů k počátkům anglických agrárních dějin 6.-10. století jsem se přesvědčil, že *precarium* a podobné majetkové operace, jimž badatelé připisují takový význam v dějinách Franků, vlastně nebyly reflektovány ani právními, ani vyprávěcími anglickými prameny. Zato jsem se tu setkal s jevem, který je relativně slabě zachycen v památkách kontinentální Evropy. Vztahy mezi králem a jeho svitou, družinou na straně jedné a venkovským obyvatelstvem na straně druhé, byly mimo jiné vyjadřovány tím, že rolníci museli uspořádat králi, který danou oblast navštívil, důstojné přijetí, tj. během určité doby hostit krále i jeho lidi. *Feorm* („pohoštění“, „hostina“, „vyživování“) je klíčové slovo při charakteristice tohoto obyčeje. Máme tu před sebou v koncentrované podobě pohostinnost a vědomí nutnosti materiálně podporovat moc, jejíž reprezentant vystupuje jako garant právního řádu. Tyto hostiny, značně zatěžující místní obyvatelstvo, nebyly zcela dobrovolné, ale také nepředstavovaly prostě daň nebo nucenou dávku. Vztahy mezi králem a jeho lidem neztratily prvek patriarchálnosti a soukmenovci si cenili možnost čas od času

udržovat přímé a těsné kontakty se svým vládcem.¹¹ Cestovní království je institut doložený v řadě evropských zemí oné doby. Král plní své vladařské funkce potřeboval materiální podporu poddaných a zároveň během neustálých cest po zemi aktualizoval své emocionální vazby s obyvatelstvem.

To, že králova svita byla živena na hostinách, dodávalo těmto vazbám specifický charakter: nešlo o přímou exploataci materiálních rezerv rolníků, donucení, hrozbu, ale o společné setkání u stolu, přátelský kontakt vůdce a jeho bojovníků s místními obyvateli, nebo přinejmenším s nejlivnějsími z nich.

Takto nastíněný obraz hostin může být na základě anglosaských pramenů rekonstruován jen částečně. Historici se o těchto jevech dovídají převážně z aktových materiálů, tzn. z darovacích listin, zaznamenávajících udělení královy půdy či příjmu církvi, čímž se podstatně narušovaly přímé vazby, do té doby existující mezi vůdcem a jeho soukmenovci.

Hypotéza o zásadním významu tohoto aspektu sociálního života ve fungování raných států se mi později potvrdila, když jsem se od studia anglosaských pramenů obrátil k památkám norským. Anglosaskému pojmu *feorm* ve Skandinávii odpovídala *veizla* ve významu hostina, pohoštění. O norské středověké *veizle* však máme mnohem bohatší zprávy než relativně skoupé zmínky o „vyživování“ v anglických pramenech, a proto zde tento institut, doložený v narativních i normativních pramenech, vyvstává zřetelněji. Dvorce *konunga*, rozmístěné ve strategicky klíčových místech a pravidelně jím navštěvované během jeho cest po zemi, tzv. *húsabýar*, byly svého druhu centry sociálního života. V těchto usedlostech nebo sídlech nejlivnějších místních obyvatel byly vystrojovány hostiny, které mimo jiné představovaly nejdůležitější uzly šíření sociálních informací a kulturní výměny. Zde si lidé sdělovali novinky, vyprávěli ságy, poslouchali písně skaldů, opěvující vůdce, ale konal se tu i soud a hlavně byly prověřovány vazby mezi *konungem* a místním obyvatelstvem. Tyto vztahy byly regulovány obyčejem: byly stanoveny lhůty, během nichž mohl předák se svou družinou pobývat v jednom *húsabý*, neboť příliš dlouhé setrvání oné nenasytné party na jednom místě by mohlo pohostinné poddané přivést na mizinu.

Podstatu těchto sociálních vztahů není možné zcela adekvátně pochopit, nezhledneme-li jiný institut, který hrál v tradiční společnosti nemenší roli než hosti-

11 A. J. GUREVIČ, *Roľ korolevskich požalovanij v processe feodal'nogo podčiněnija anglijskogo krestjanstva*, Srednije veka 4/1953, s. 49-73.

ny. Mám na mysli výměnu darů. Podle Marcela Mause tento zvyk představoval jednu z nejvýznamnějších univerzálních forem kontaktu mezi jedinci, upevňoval přátelství a vztahy vzájemné pomoci. Princip onoho institutu je obzvláště zřetelný v případech, kdy předání darů bylo zbaveno jakýchkoli materiálních, ekonomických základů. Do popředí vystupuje gesto – přesun materiálního předmětu od jednoho člověka k druhému nebo od jedné pospolitosti k druhé, přičemž aktem darování předmět nabývá symbolického významu. Ne náhodou udělení a přijímání darů probíhalo zpravidla na hostinách, před početnými svědky.¹²

Do relativně nedávné doby sociální antropologové a historici spatřovali v institutu výměny darů jeden z typických projevů archaických společností. Nové výzkumy dokládají, že tento zvyk zdaleka neztratil svůj sociální význam až do počátku novověku. Natalie Zemon Davisová ukázala, že i ve Francii 16. století byla výměna darů nesmírně důležitým prvkem sociálního života v jeho nejrůznějších rovinách. Pohyb darů se podřizoval jak každoročnímu kalendářnímu cyklu, tak individualizovanějšímu cyklu rodinných či rodových vztahů (narození, svatba, pohřeb atd.) Hodnota daru se měnila v závislosti na bezpočtu situací. Na venkově pohyb darů od pánů k držitelům půdy a od držitelů půdy k pánům stejně jako jejich pohyb po společenské horizontále mohl mít částečně materiální, ekonomický význam, ale celá tato složitá a rozvětvená praxe přidávala sociálním vztahům specifické emocionální zabarvení.¹³ V daném případě je historik konfrontován s fakty, daleko přesahujícími tradiční chápání „mimoekonomického přinucení“. Pro určité kategorie venkovského obyvatelstva, na něž se nevztahovala povinnost roboty a odvádění dávek, byly dary přinášené seniorům svobodnými vlastníky (zvěřina nebo drůbež, pár ostruh nebo rukavic atd.) hlavním vyjádřením jejich poddanství.

Vraťme se ale k institutu hostiny. Norské památky seznamují čtenáře s atmosférou na hostinách, těchto skutečně klíčových místech mezilidského kontaktu, ale umožňují také sledovat, jak hostina (*veizla*) postupem času měnila svůj charakter. Spolu se sjednocením země a vytvořením stálých královských rezidencí panovník získal možnost odměňovat své muže prostřednictvím udělení práva na vyživování

12 Srov. heslo *Dary. Obmen darami*, in: Slovar' srednovekovoj kul'tury, s. 129n.

13 NATALIE ZEMON DAVIS, *Dary, rynek i istoričeskije peremeny: Francija, vek XVI*, Odissej. Čelovek v istorii 1992, s. 192-203; TÁŽ, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford 2000. Bohužel mi zůstal nedostupný sborník *Negotiating the gift: pre-modern figurations of exchange*, (edd.) GADI ALGAZI, VALENTIN GROEBNER, BERNHARD JUSSEN, Göttingen 2003.

v určité oblasti. *Veizlumaðr* se mohl živit na účet obyvatel území, které mu bylo poskytnuto. Avšak vystříhejme se v souvislosti s *veizlou* použití termínů léno nebo *fief*. Král mohl udělit *veizlu* družiníkovi nebo komukoli ze svého okolí, ale mohl ji i odebrat a každopádně *veizlumeni* či *lendrmeni* nezískávali dědičné právo na toto vyživování. Je-li (s opatrností) možné hovořit o tom, že se *veizla* začala vyvíjet směrem k lénu, jistě nedošla v tomto vývoji tak daleko, jako tomu bylo v případě franského benefícia, přeměnivšího se ve *feudum*. V Norsku vyživování zůstávalo tím, čím bylo, nepřeměnilo se ve statek s panskou půdou a pravidelnou rentou, odváděnou závislými držiteli půdy.¹⁴

Dovolím si tvrdit, že podobných „zakrnělých“ lén bylo v Evropě mnoho i za hranicemi Skandinávie. Když se dnešní medievisté setkají na stránkách studovaného pramene s termínem *feudum*, hned si představují držbu půdy, jež byla za určitých podmínek udělena vazalovi seniorem a žili na ní závislí rolníci, v potu tváře pracující na rytíře, který tím získával materiální základnu pro výkon vazalské vojenské služby. Přitom se medievisté většinou nezamýšlejí nad tím, na základě čeho vlastně soudí, že termín *feudum*, vyskytující se v pramenech, v realitě pokaždé přesně odpovídal uvedenému systému vztahů mezi seniorem, leníkem a rolníky držícími půdu. V dnešním světě jsme si zvykli na to, že právní terminologie je více méně unifikovaná. Bylo však tomu tak i ve středověku, a zvláště na jeho počátku? Kdo může zaručit, že jeden termín, navíc v cizím jazyce, a tedy a priori ne zcela srozumitelný, měl vždy a všude týž význam? Paul Hyams, který ve výše citovaném sborníku *Die Gegenwart des Feudalismus – Přítomnost feudalismus* sledoval otázku feudálního homagia, ukázal, jak se proměňovaly v závislosti na času, místě a hlavně situaci právní procedury, které byly vyjadřovány pojmem *homagium*.¹⁵ Rituál homagia, popsáný ve všech učebnicích, ve skutečnosti vůbec nebyl tak jednotvárný, jak se nám zdá. Kromě toho byl často užíván nikoli tehdy, když se rytíř podřizoval moci seniora, ale za úplně jiných okolností, například při usmíření mezi zneprátenými rodinami. Domnívám se, že Hyamsova myšlenka o variabilitě středověkých rituálů, které zdaleka neměly neměnné formy, ale právě naopak se velmi proměňovaly, zasluhuje zvláštní pozornost. Když se medievisté setkávají se sociálními formami, jež neodpovídají ideálnímu typu, s určitou dávkou nejistoty hovoří o „zakrnělosti“, nebo dokonce o „hybridnosti“ objevených institutů.¹⁶

14 Srov. A. J. GUREVIČ, *Svobodnoje krest'janstvo feodal'noj Norveгии*, Moskva 1967, s. 117-149.

15 PAUL HYAMS, *Homage and Feudalism: A Judicious Separation*, in: *Die Gegenwart des Feudalismus*, s. 13-49.

16 PETER COSS, *From Feudalism to Bastard Feudalism*, in: *Die Gegenwart des Feudalismus*, s. 79-107.

O hostinách a výměně darů jako jevech velmi rozšířených v nejrůznějších kulturních regionech, Evropě velmi vzdálených, psali sociální antropologové nejednou. Jde o společenské struktury s velmi specifickým systémem výroby a spotřeby. Nadprodukce, ale částečně i nezbytná produkce není využívána k hromadění a exploataci nižších vrstev vyššími a plody lidské práce slouží jako základ komunikace mezi jedinci a skupinami.

Antropologové akcentují specifika takové sociální struktury tím, že ji označují jako peasant society, tedy společnost principiálně odlišnou jak od tribal society, tak od průmyslové společnosti.

Klíčovým slovem pro charakteristiku daného typu „ekonomiky“ je vzájemnost, reciprocita. Jak jsme viděli, v určitých situacích vztahy tohoto druhu mohly sloužit jako východisko pro vznik závislosti „slabých“ na „silných“. Ale to byla podle všeho jen jednou z možností, jež se takové společnosti otvíraly. Podle mého názoru je třeba pohlížet na instituty daru a hostiny, velmi rozšířené na raně středověkém Západě, nikoli jako na pouhé přechodné stadium, ale jako na základní prvky sociální a ekonomické organizace. Nejde tu tedy o základ „rolnické společnosti“, nad nímž sice mohl vzniknout feudální vazalský systém, jenž ale onen základ sotva překonal? Tato společnost mohla být značně diferenciovaná, což ji ale nijak nepřibližovalo společnosti feudální.

O tom, že používáním unifikovaných termínů v různých situacích a ve vztahu k různým sociálním skupinám mohou medievisté upadnout do značných omylů, svědčí i některá další fakta. Badatelé věnující se anglickým agrárním dějinám 11. století vložili mnoho sil do pokusů odhalit složení venkovského obyvatelstva. *Domesday Book*, velký soupis z roku 1086, obsahuje na tuto dobu jedinečný „statistický“ materiál. Historici tu mají vzácnou možnost určit velikost držeb a početní složení různých kategorií rolníků. Ti se dělí na *villani*, *bordarii* a *cotarii*, kromě nich tu figurují i otroci (*servi*). Podle obecně přijatého názoru *villani* představovali vrstvu plnoprávných rolníků, *bordarii* byli držitelé menších pozemků a do kategorie *cotarii* patřili venkované, kteří buď neměli žádnou ornou půdu, nebo vlastnili jen pozemek nicotných rozměrů.

Vyvstávají tu však jisté otázky a pochybnosti. Za prvé, zohledňují medievisté skutečnost, že ve středověku byly všechny sociálně-právní termíny mnohotvárné a nevyhraněné a závisely na bezpočtu okolností? Člověk, kterého královští písaři, jejichž záznamy byly zahrnuty do *Domesday Book*, v jedné lokalitě kvalifikovali jako *villana*, mohl být jinde snadno označen jako *bordarius*. A právě tak se mezi *cotarii* mohly ocitnout jak osoby, které nevlastnily žádnou půdu, tak majitelé relativně malých pozemků.

V *Domesday Book* stejně jako v *Rotuli hundredorum* z roku 1279, tedy v prameňech, jež historici agrárního vývoje Anglie mezi sebou porovnávají, je půda rolníků

označována termíny *hid*, *carucata*, *bovata*, *virgata*. Podle názoru odborníků je vyčíslením těchto daňových jednotek a jednotek orné půdy možné stanovit rozsah manoru a určit, kolik měli rolníci půdy. Bezpočtu cifer se přímo nabízí, aby byly poskládány do statistických tabulek. Obávám se však, že badatelé se přitom příliš nezamýšleli nad tím, nakolik jsou *hidy*, *carucaty* nebo *virgaty* z jednoho statku srovnatelné se stejnojmennými daňovými jednotkami, uvedenými v soupisu dalšího statku v tomtéž nebo jiném hrabství.

Nezapomínáme zde na to, že v oné době neexistovaly a ani nemohly existovat žádné etalony pozemkových měr, a ty se proto mohly nekonečně proměňovat v závislosti na nejrůznějších lokálních okolnostech? Nepoložil jsem tuto otázku J. A. Kosminskému a M. A. Bargovi, našim klasikům anglické středověké agrární historie, a těžko mohu odhadovat jejich námitky. Přesto se odvažují předpokládat, že kdyby tyto pochybnosti zohlednili, leckteré jejich postřehy a závěry by neměly tak kategorický charakter.

Vraťme se k otázce sociálně-právní a majetkové skladby anglického rolnictva na konci 11. století. Již před sto lety I. N. Granat s ohledem na velmi vysoký podíl *cotarii*, zmíněných v *Domesday Book*, vyslovil názor, že přítomnost tak početné vrstvy bezzemků, tedy volných rukou na anglickém venkově, rozhodně nebyla příčinou pozdně středověkého ohrazování, ale představovala „prapůvodní“, stabilní charakteristiku venkovského života.¹⁷ I. N. Granat tak odmítl bezprostřední vazbu mezi existencí relativně početné vrstvy lidí, připravených prodat svou pracovní sílu, a procesem „počáteční akumulace“ na anglickém venkově. V každém případě to stojí za úvahu. Zvláštního významu nabývá otázka stupně diferenciací rolnického prostředí. Proč by nebylo možné předpokládat, že bezzemci nebo lidé s minimální držbou půdy se mohli ocitnout v závislosti nejen na velkých vlastnících, ale i na svých sousedech rolnících?

Zamyslíme-li se nad výše analyzovaným materiálem, začnou před námi vyvstávat zatím jen mlhavé kontury rolnické společnosti, jež pochopitelně rozhodně nebyla odtržena od feudálních institutů, kterým medievisté nadále věnují hlavní pozornost, ale žila podle vlastních, svébytných principů a zákonitostí. Musíme si připustit, že „rolnická společnost“ rozhodně nebyla společností rovných, ale členila se na řadu majetkových a sociálně-právních skupin a kategorií. Toto osobité sociální uspořádání bohužel medievisté vesměs ignorují, neboť své uvažování jednostranně zaměřují na utváření feudálního systému. Rolnická společnost se ztrácí ve stínu, který vrhá nastupující feudalismus.

17 I. N. GRANAT, *K voprosu ob obezmelivanii krestjanstva v Anglii*, Moskva 1908.

Při studiu geneze feudalismu se historici zpravidla soustředí na otázku proměn institutu pozemkového vlastnictví. V sovětské medievistice se prosadil názor, že v předfeudálním období uvnitř vesnické obcí, jež disponovala svrchovaným právem na držbu půdy, postupně krystalizovalo soukromé vlastnictví. Allost se stále více stával objektem svobodně disponovatelným. Majetková diferenciacce vedla k tomu, že orná půda a jiné pozemky se začaly koncentrovat v rukou nejmajetnějších členů obcí nebo přecházely do vlastnictví církve a světské moci. Tato koncepce, opírající se o ideu postupného chudnutí obcí, byla nejpodrobněji rozpracována v pracích A. N. Něsychina. Podle něj dokázala objasnit proces přeměny svobodných obcí v drobné vlastníky, z nichž většina časem ztrácela své právo na půdu a měnili se v držitele půdy závislé na velkých pozemkových vlastnících.

Teorie, jež zde byla pochopitelně vyložena v nejschematičtější podobě, podle mého soudu není dostatečně odůvodněná a odporuje mnoha svědectvím pramenů. Především teze o přeměně obcí v orné půdy ve vlastnictví soukromé, volně zcizitelné, na níž je tato koncepce založena, vychází z teorie marky (Markgenossenschaftslehre) německých medievistů 19. století. Podle této teorie se ve starověku a na počátku středověku germánské zemědělníky sdružovali do rozsáhlých venkovských obcí-marek, jež byly svrchovanými vlastníky půdy. Skutečnost, že v pozdním středověku prameny dokládají existenci obcí-marek, přesvědčovala stoupence této teorie, že zdroje kolektivního vlastnictví půdy a markové organizace je třeba hledat v šerém dávnověku. Důvod pro přijetí této teorie do výzbroje marxistické historiografie představovaly práce Engelse, který v marce spatřoval jeden z prvků prvobytně-pospolné společnosti – jde tu o do očí bijící příklad toho, jak si obecná historická koncepce podmaňuje konkrétní práci historiků a vytváří obtížně překonatelné překážky pro nezávislé bádání.

Ale od počátku 30. let 20. století dospěla věda použitím nových archeologických metod ke zjištění, díky nimž bylo možné pohlédnout na celý problém naprosto odlišně. Detailní studium dávných polí a osad ukázalo, že Germáni se v posledních staletích před Kristem a prvních staletích nového letopočtu pevně drželi zvyku usidlovat se na oddělených hospodářstvích, což je doloženo i v Tacitově *Germánii*. Tyto nevelké usedlosti zůstávaly stabilní z generace na generaci a zdejší pole byla obdělávána po velmi dlouhé období. Archeologové odhalili stopy orby a kamenné i hliněné valy, obklopující tato pole.¹⁸

18 GUDMUND HATT, *The Ownership of Cultivated Land*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 26/1939, s. 16-17.

Dnes už vědci nepochybuji o tom, že Germáni nebyli nomády, ale usedlými zemědělci. Stopy podobných dávných polí byly objeveny jak v severní polovině Německa, tak v Jutsku, na Britských ostrovech i na Skandinávském poloostrově. Je třeba zdůraznit něco jiného: obyvatelstvo těchto území žilo na oddělených hospodářstvích, nikoli v občinách. Agrární individualismus je jev přesvědčivě doložený nejnovějšími zjištěními archeologie a historie dávných sídlišť. Tato zásadní konstatování budou ruští historici ještě muset akceptovat a smířit se s nimi.

Teorie marky byla zbavena svých základů a je třeba předpokládat, že ony rozsáhlé obcíny-marky, jež jsou doloženy z konce středověku a raného novověku, se vytvořily až během procesu vnitřní kolonizace západní Evropy, který započal nejdříve na přelomu 11. a 12. století. Spolu s růstem počtu obyvatel vznikla naléhavá potřeba mýcení lesních oblastí pro vytvoření polí. Klučit lesy a získávat novou ornou půdu byly ale schopné především kolektivy rolníků, nikoli jednotlivci, čímž byly vytvořeny základy markových obcí, historiky 19. století mylně pokládané za relikty staršího agrárního systému.¹⁹

Světová medievistika tyto výsledky archeologických výzkumů dávných polí a sídlišť již dávno přijala, zatímco sovětská a ruská postsovětská medievistika zůstává v podstatě jedinou baštou markové teorie, baštou zvětšelou a naplň rozpadlou.²⁰

Jestliže je třeba odmítnout přežitý náhled na „původní“, z rodového zřízení pocházející občinu a jí údajně odpovídající formy pozemkového vlastnictví, pak bude nezbytné nově pohlédnout i na mnohé aspekty geneze feudalismu.

Již jsme se mimochodem dostali k otázce podstaty pozemkového vlastnictví v raně středověké Evropě. Zde není prostor ani možnost do ní dostatečně důkladně proniknout. Dovolím si jen krátce se zastavit u jednotlivých aspektů tohoto problému.

19 Ponechávám stranou roli, kterou při získávání nové půdy hrály církevní instituce a kláštery, a částečně také světské senioři.

20 Podrobněji A. J. GUREVIČ, *Norvežskoje občestvo v ranneje srednevekovje*, Moskva 1977, s. 125-149; TÝŽ, *Agrarnyj stroj varvarov*, in: *Istorija krestjanstva v Evrope. Epoha feodalizma, díl 1: Formirovanije feodalno-zavisimogo krestjanstva*, Moskva 1985, s. 90-136. Opačný názor obsahuje studie ALEKSANDRA IOSIFOVIČE NĚUSYCHINA, *Evolucija občestvennogo stroja varvarov ot rannich form občiny k voznikoveniju individual'nogo chozjajstva*, s. 137-176. Relativně nedávný pokus J. D. Serovajského rehabilitovat Caesarovy úvahy o kočovnictví Germánů a zároveň vzkřísit „občinovou teorii“ lze sotva pokládat za úspěšný – J. D. SEROVAJSKIJ, *Soobščeniija Cezarja ob agrarnom stroje germancev v sootnoščeniiji s dannymi novějšich archeologičeskich issledovanij*, Srednije veka 60/1997, s. 5-36.

mu. Nepředstavovalo věčné úporné hledání vesnické občiny v pramenech raného středověku, jež prováděli sovětští medievisté, svého druhu službu „společenské poptávce“? Ruské historiky přitom nezastavila skutečnost, že v dochovaných pramenech 1. tisíciletí našeho letopočtu se nesetkáme ani s občinovou organizací, ani se samotným termínem *communitas*. Pokud jde o termín *villa*, dostávalo se mu zřetelně tendenčního výkladu (srov. jeho interpretaci v pracích N. P. Gracianského a A. I. Něusychina). Není snad výmluvné, že Něusychin ve své monografii *Об-щественный строй древних германцев – Социальное устройство старых Германов* (1929) odmítal existenci občiny u Germánů, avšak od 40. let řadové svobodné Franky stejně jako příslušníky dalších germánských kmenů, usadivších se na území dobyté římské říše, bez jakýchkoli důkazů vytrvale ve svých pracích nazýval občiníky?

Pozemkový příděl rolníka nebo jiného majitele je v řadě pramenů označen jako *allod* (*allodium*). V kontextu teorie, s níž zde polemizují, byl *allod* chápán jako individuální příděl, který původně podléhal kontrole ze strany předáků občiny, avšak v pozdější fázi se přeměnil v soukromé vlastnictví, „zboží“ (Engels). V každém případě historici chápali *allod* jako objekt majetkových práv, předmět zcizení, více méně svobodně disponovatelný. Vzhledem k nedostatku údajů badatelé nemohou proniknout hlouběji do jeho podstaty.

Přesto myslím, že situace není beznadějná. Existuje totiž možnost úhybného manévru – budeme muset opustit franské území a znovu obrátit svůj pohled na sever.

Jak jsem již mnohokrát zdůrazňoval, dávná Skandinávie by mohla medievistům sloužit jako experimentální laboratoř. Pokud totiž v kontinentální Evropě latina po staletí sloužila jako oficiální jazyk, v němž se zapisovaly narativní texty i právní dokumenty, pak na severu a částečně i v přednormanské Anglii převažovaly zápisy v národním jazyce. Tento fakt má vskutku zásadní kulturněhistorický význam. Připomenu zde myšlenku Marka Blocha: když se osoby uskutečňující pozemkovou nebo jinou transakci obracely k učenému klerikovi, písaři, jenž měl zapsat podmínky smlouvy, formulovaly své záměry v mateřském jazyce, kdežto vzdělaný písař smlouvu sepisoval v latině. Tím docházelo k přechodu z jednoho terminologického systému do druhého. Jak říká Marc Bloch, dnešní medievista má za úkol převést podmínky transakce z latiny do jazyka, jímž hovořily a v němž myslely smluvní strany, což je úkol těžko splnitelný. Jeho obtížnost spočívá především v tom, že nemáme možnost uslyšet řeč těchto lidí.²¹

21 MARC BLOCH, *La société féodale*, Paris 1968, s. 122-123. Srov. A. J. GUREVIČ, *Jazyk středně-vekového istočnika i social'naja dejstviteľnost': bilingvizm v sredněvekovoj Jevrope*, in: Sbornik statěj po vtoričnym moděliřujuščim sistěmam, (ed.) Jurij Michajlovič Lotman, Tartu 1973, s. 73-75.

Pokud však jde o Skandinávce, právní zápisy, narativní i básnické texty, dochované v obrovském množství, jsou až na nemnoho výjimek psány ve starém severském (staroislandském, staronorském) jazyce. Tento fakt ulehčuje medievistům práci a dává jim možnost přiblížit se vědomí nositelů národního jazyka. Ještě důležitější je ale jiné pozitivum: badatel se tu neseťkává s ojedinělými germánskými právními termíny, jež jsou roztroušené v různých latinských textech a kvůli této izolovanosti občas zůstávají nerozluštitelné, nýbrž s celým obšírným slovníkem právních termínů, měnících se v závislosti na kontextu. Můžeme zjistit, jak si tito lidé představovali nejrůznější aspekty sociální a právní reality, a dokonce jak to souviselo s celkovým obrazem světa, vlastním nositelům daného jazyka.

Pozemkové vlastnictví, označované u Franků termínem *alod*, se u Skandinávců nazývalo *ódal*. Není pochyb, že staroskandinávský termín *ódal* je příbuzný s pojmem *eðel*, jež však necharakterizuje pozemkové vlastnictví, nýbrž osobnost majitele – byla jím označována urozenost, ušlechtilost, dobrý původ. To neznamená, že každý pozemkový vlastník měl svobodu, plnoprávnost i vědomí důstojnosti člověka pocházejícího ze svobodného rodu? Kvality plnoprávného svobodného jedince se přenášely i na jeho pozemkové vlastnictví a dědičné vlastnictví půdy přidávalo na ušlechtilosti a důstojnosti *ódalsmannovi*. Z analýzy staroskandinávských pramenů vyplývá, že práva individua „zušlechťovala“ jeho držby. Skutečnost, že jedinec vlastnil dědičnou půdu, jej nedefinovala pouze jako vlastníka, ale zároveň tím nabývala určitých pozitivních rysů i jeho osobnost. Osobní práva a vlastnické právo utvářely organickou jednotu. Je příznačné, že ve vyprávění o tom, jak první sjednotitel Norska, král Harald Krásnovlasý, údajně odňal *ódal* všemu obyvatelstvu země, autor *Heimskringly* neměl na mysli naprosto nemožnou všeobecnou konfiskaci půdy, nýbrž zásah krále do svobody *bondiū* – svobodných zemědělců a pastevců.²²

Vztah majitele *ódal* k dědičné půdě nebyl redukován na vztah subjektu a objektu. *Ódalsmann* a *ódal* byli nejtěsněji, snad nerozlučně spjati. V této souvislosti vyvstává otázka, zda taková jednotu majitele obdělávajícího půdu s předmětem jeho vlastnictví byla výlučným specifickým Skandinávie.²³ Připomeňme, že v mnoha staroanglických textech, právních i básnických, je dědičné vlastnictví půdy nazýváno *eðel*.

22 A. J. GUREVIČ, *Svobodnoje krest'janstvo feodal'noj Norveгии*, s. 93-117.

23 Zde není prostor pro analýzu otázky těsné provázanosti subjektu majitele a objektu jeho práv. Z řady památek oné doby vysvítá, že kvality jedince se přenášely i na jím vlastněné věci, ať již to byly zbraně, poklady, váleční koně nebo dům. Dědičné vlastnictví půdy patřilo do „silového pole“ obklopujícího člověka.

Staroskandinávské prameny jsou bezpochyby svěbytné, a proto nelze přímo přenášet výsledky jejich analýzy na jiné regiony. Zároveň však tu jsou medievisté konfrontováni s novými možnostmi bádání, novými přístupy k historické realitě, jež se před nimi v jednom případě otevírají a v jiných případech unikají jejich pohledu. Podobně jako zakladatelé historické antropologie svého času převzali od etnologů pro medievistiku nové pojmy, které napomohly obrodě jejich profese, historici-skandinávisté jsou s to učinit v tomto směru ještě jeden krok.

Domnívám se, že myšlenka o nevyčerpatelnosti historického pramene stojí za pozornost. Ona nevyčerpatelnost je ale více než jen funkcí badatelské aktivity historika. Tím, že historik zadává pramenu nové otázky, zároveň jej nahlíží z jiné perspektivy a klade ho do nových významových souvislostí s jinými prameny. Pro současné stadium rozvoje historického poznání a konkrétně medievistiky představuje imperativ hledání lidského obsahu objektivního historického procesu. Jak známo, mezi látky atraktivní pro současné historiky patří takové významově bohaté a mnohoznačné fenomény jako mýtus a jeho souvislosti se sociální praxí či paměť organizující individuální a kolektivní vědomí. Pokud jsou středověké texty čteny z tohoto aspektu, je v nich podle mého názoru možné odhalit vrstvy, jež ještě relativně nedávno nebyly akcentovány, nebo byly dokonce ignorovány.

Abych konkrétně doložil tuto myšlenku, chtěl bych se ve stručnosti zastavit u jednoho písňového cyklu *Starší Eddy*. Písně zahrnuté do tohoto slavného celku opěvují pohanské bohy i dávné hrdiny a svět lidí, pohlčených každodenními přízemními starostmi, se obvykle čtenářům, ale i badatelům zdá nekonečně vzdálený světu fantastických a legendárních postav tohoto poetického eposu.

Jsou však tyto světy skutečně vždy diametrálně odlišné? Svého času jsem si položil tuto otázku a mé závěry nebyly zdaleka tak jednoznačné. Stačí se začíst do *Výroků Vysokého*, jedné z nejznámějších písni cyklu, abychom se přesvědčili, že v ní ústřední místo patří aforismům životní moudrosti, poučením, jimiž se má řídit člověk, probíjející si svou nelehkou cestu životem. Jak se chovat v cizím domě, na návštěvě, na hostině? Má být host společenský a hovorný, nebo má naopak zůstat skoupý na slovo a vystříhat se opilosti? Jakou roli plní výměna darů? Jaký charakter má přátelství ve společnosti hospodářů žijících v izolaci, daleko jeden od druhého atd.? Studium těchto životních maxim umožňuje badateli poněkud se přiblížit porozumění mentalitě starých Islandců, o jejichž způsobu života i činech ze zcela jiného úhlu pohledu vyprávějí rodinné ságy. Ve *Výrocích Vysokého* nejsou ani bohové, ani hrdinové.

Je zde však ještě další píseň tohoto cyklu, *Píseň o Hyndle*, jež je plná jmen legendárních postav, dávných reků, objevujících se i v jiných poetických textech, i jmen pohanských bohů. V jistém ohledu tato píseň není ničím jiným než katalogem

slavných jmen. Ale začteme-li se do ní důkladněji, vystoupí na povrch zcela jiný obsah. Stručně jej lze vyjádřit takto: Jistý Óttar se chystá na soudní při s Angantým a objektem jednání na tingu bude „otcovské dědictví“, vlastněná půda – *ódal*. Aby Óttar u soudu vyhrál, musí vyjmenovat příbuzné, kteří před ním vlastnili tento majetek. On však není schopen projít touto soudní procedurou úspěšně, neboť si potřebná jména nepamatuje.

Óttar se proto obrací s prosbou o pomoc k bohyni Freyje, jež je mu očividně nakloněna. Bohyně povolává jakousi pohádkovou bytost Hyndlu, čarodějnici s mimořádnou pamětí, zlomí její odpor (neboť Hyndla rozhodně nemá k Óttarovi pozitivní vztah) a přinutí ji, aby se spolu s ní vydala do Valhally, síně vrchního boha Ódina, a tam Óttarovi prozradila potřebná jména. „Pivo paměti“ činí Hyndlu výřečnou a ona proti své vůli zasype „tupce“ Óttara celou spoustou jmen. V této hojnosti vlastních jmen je však patrná jistá struktura a logika.

Jako první se v tomto výčtu objevují jména přestavitelů pěti generací Óttarových předků z otcovy strany. Ale zde se Hyndla nezastaví a pokračuje ve vyjmenovávání urozených předků a slavných lidí z dávných dob, kteří jsou všichni spojeni s Óttarem příbuzenstvím. „To vše tvůj rod je, Óttare, tupče!“, dodává. Spolu s Hyndlou se dostaneme až k legendárním královským dynastiím, a dokonce k pohanským bohům. Nyní je Óttar připraven k soudní při a může počítat s úspěchem. Proč jsou ale tato genealogická svědectví tak důležitá?

Opustíme-li *Píseň o Hyndle* a začteme se do staronorského zákoníku *Gulatinglagen*, najdeme v něm předpis: člověk má nezrušitelné právo na vlastnictví *ódal*, pokud může vyjmenovat představitele pěti generací svých předků, kteří v nepřerušené dědické linii byli vlastníky této půdy. Ale právě jmény představitelů pěti generací Óttarových předků začíná obsáhlý výčet jeho reálné i legendární rodiny, která v podstatě zahrnuje všechny svobodné a urozené lidi, od nejstarších dob obývajících Norsko.

Faktický registr právních Óttarových předchůdců v Hyndliných výrocích pokračuje velmi dlouhým výčtem reků a bohů. Opakuji, že nyní je Óttar připraven k úspěšnému soudnímu řízení o vlastnictví otcovského *ódal*. Ale zároveň, což bych chtěl zvláště zdůraznit, jsou v jeho vědomí, jeho „kulturní paměti“ vzkříšeny vzpomínky o bezpočtu „lidí Midgardu“. ²⁴ Dnešnímu člověku nekonečný výčet jmen, jež chrlí opilá Hyndla v říši mrtvých, nic neříká. Zcela jinak tomu bylo v době, kdy píseň vznikla a kdy byla nakonec zapsána. Každé jméno bylo komponentem eposu a mýtu, o mnoha nositelích těchto jmen existovaly ságy a pověsti, takže uvedení

24 Midgard (Miðgarðr) – „střední hrad“, opevněný, obydlený, kultivovaný prostor, protikladný Útgardu (Útgarðr), „prostoru za ohrazením“, světu sil nepřátelských člověku.

jména nutně probouzelo vzpomínku na danou osobu a její skutky. Hyndlin hutný výčet jmen představuje jakési zkratky, za nimiž se Skandinávcům 12. a 13. století otevíral celý svět. Pro nás je až na vzácné výjimky nenávratně ztracen, ale dnešní badatel si musí představit ono bohatství vzpomínek a asociací, jež každé jméno z *Písně o Hyndle* muselo probouzet ve vědomí středověkých Norů a Islandanů.

Píseň o Hyndle je samozřejmě jednou z mytologických písní eddického cyklu. Zároveň nám ale její studium pomáhá porozumět onomu mytopoetickému mechanismu, který se zřejmě spouštěl na tinzích při prošetřování majetkových nároků a dědických vlastnických práv. Když se historik, jenž studuje vztahy k půdě ve franském státě, setkává v pramenech s termíny *allodium*, *haereditas*, *praecarium*, *dominium* nebo *proprietas*, se samozřejmostí ze zvyku operuje s právními kategoriemi a nic víc. Obávám se, že sféra emocí a mytopoetických vyprávění mu zůstává nekonečně vzdálená, neboť latinská terminologie a frazeologie právních zápisů je sotva s to stimulovat jeho badatelskou fantazii. Bylo by však třeba také připustit, že v duchovním univerzu středověkých lidí, kteří se přeli o půdu a jiné dědictví, tato ryze prozaická soudní jednání rovněž aktivizovala i onu mytopoetickou vrstvu vědomí, která se nám podle mého soudu odkrývá při čtení *Písně o Hyndle*.²⁵

Stěží si dokážu představit, že by taková aktivizace sféry emocí, mýtů a představ, kterou dnes medievisté zahrnují pod pojem *memoria*, existovala jen na skandinávském severu a zcela chyběla v jiných zeměpisných šířkách. Spíše jde o bílé místo, vzniklé specifícností pramenů. Tato „specifíčnost“, přesněji řečeno mlčení, je vskutku do očí bijící a vyžaduje objasnění.

K christianizaci germánských kmenů v kontinentální Evropě došlo – jak známo – o půl tisíciletí dříve než na skandinávském severu. Byla také mnohem intenzivnější, takže zde neexistovaly podmínky pro uchování mýtů, písní, pověstí a zvyklostí v jejich „prvotní“ podobě. Onen fond právních zvyklostí a představ, jež katolická církev pokládala za nutné písemně zaznamenat, byl formulován v latinských textech. „Akulturace barbarů“, jejich přiřazení k pozdně římské civilizaci vedly k tomu, že mnohé texty vytvořené originální orální kulturou nebyly zapsány. Situace na severu byla zcela odlišná.

Nový přístup k interpretaci středověkých pramenů, který jsem se tu pokusil předvést na několika zdánlivě disparátních příkladech (jejich počet by samozřejmě bylo možné zvýšit), souvisí se snahou překonat bariéry mezi mytologií a právem, poe-

zíí a sociálními vztahy, každodenností a náboženskými představami. Tento směr výzkumu, který se postupně prosazoval od 70.-80. let minulého století, může být označen jako ekonomická antropologie či kulturněsociální historie, ale preferoval bych již zažitý pojem historická antropologie. Její podstatou je úsilí o odhalení lidského rozměru v dějinách. Nejde samozřejmě o slova a názvy: problém spočívá v tom, že prameny, jimiž medievisté disponují, zdaleka ne vždy umožňují tak hlubokou analýzu, aby bylo možné dobrat se v nich člověka a jeho světa.

Jak ve světle výše uvedených postřehů vyhlíží proces feudalizace, zachycený v našich učebnicích a vědeckých pracích? Stěží přehlédeme jistý rozpor. V sovětské medievistice byly silně akcentovány procesy vedoucí ke zformování allodu, soukromého vlastnictví půdy, svého druhu „zboží“. Zchudlé masy občiníků ztrácely vlastnické právo vůči svým přidělkům a byly nuceny změnit se v držitele půdy velkých pozemkových vlastníků. Rolník ztrácel svůj pozemek nebo každopádně právo svobodně s ním disponovat a stával se precaristou, člověkem závislým. Jedinec se musel rozloučit se svým vlastnictvím a spolu s ním i se svou osobní svobodou a nezávislostí. Taková byla všeobecně přijímaná teorie.

Jak jsem se však snažil ukázat, prameny umožňují tvrdit i pravý opak. Z velkého počtu „podpisů“ svědků pozemkových transakcí, tedy osob očividně způsobily k právním úkonům, spíše vyplývá, že přetrvalo drobné vlastnictví půdy a zřejmě i relativně široká vrstva řadových svobodných mužů. Zamyslíme-li se nad podstatou institutu *ódal*, dospějeme k závěru o těsném sepětí mezi hospodáři a půdou, na níž po řadu generací pracovali. Pozemek představoval nejen zdroj materiálního blahobytu, ale i něco více. Půda byla bezprostředním pokračováním subjektivit vlastníka, ztělesněním fyzického i emocionálního vkladu předků.

Můžeme tedy konstatovat existenci přímo opačných tendencí ve vztahu hospodáře k jím obdělávané půdě. Je očividné současně intimní sepětí rolníka s patrimoniem i hrozba ztráty jeho vlastnických práv. Prameny nám nedávají možnost zjistit, která z těchto tendencí převažovala. Zřejmě v různých oblastech mohla dominovat jedna či druhá, ale každopádně je jasné, že tvrzení o rozsáhlé expropriaci drobných majitelů půdy jsou jednostranná.

Druhý postřeh, myslím, nevyvolá větší pochyby. Vlastnictví a obdělávání půdy rozhodně nebylo redukováno na její pouhé utilitární využití. Pozemková držba nebyla neživý objekt. Rolníkovo vlastnictví půdy bylo prodchnuté jeho emocemi a představami, a jak jsme viděli výše, právo vlastnit půdu bylo chápáno formou mýtu, ságy či pověsti.

Dosud byla řeč převážně o fenoménech charakteristických pro počátek středověku. Nyní bych se rád věnoval pozdějším obdobím a v této souvislosti se znovu vrátím k venkovské občině, neboť rolnická občina vrcholného a pozdního středověku se

dnes medievistům jeví v poněkud odlišné podobě. Vztahy mezi rolníky - držiteli půdy a pozemkovými vlastníky se ukazují jako složitější a mnohostranné. Nové pročtení známých *Weistümer*, venkovských zápisů zvykového práva, umožňuje prohloubit naše představy o vztazích mezi pány a rolníky a položit těmto pramenům nové otázky. *Weistümer*, studované německými vědci 19. století a především jejich nejvýznamnějším editorem Jacobem Grimmem jako „právní starožitnosti“, se dnes obracejí k badatelům jinou svou stránkou. Jejich základ tvoří zápisy místních „zákonů“, vykládaných na pravidelných shromážděních rolníků pod předsednictvem seniora. Ten se snažil upevnit svou moc, zatímco rolnická obecina zpravidla přímo neodporovala pánovým nárokům. Snažila se však uhájit tradici, v té či oné míře omezující pánovu zvůli. Na stránkách „zákoníků“ se projevovaly a vzájemně na sebe působily dvě tradice: ta, jež vyjadřovala vůli velkého pozemkového vlastníka, a rolnická tradice opoziční. Po jistou dobu (velmi přibližně do počátku německé selské války 1525) tím byla udržována jistá rovnováha sil.

Weistümer jsou pro badatele cenné především tím, že zde můžeme uslyšet hlasy rolníků, kteří se snaží uchránit své hospodářské a právní možnosti. V odpovědi na zadané otázky o jejich povinnostech museli představitelé obcí popsat aktuální stav jako poměry zděděné po předcích. Proto je *Weistümer* textem, v němž se uskutečňoval jakýsi „dialog“ mezi oběma stranami. Pán formuloval své otázky tak, aby občanům podsunul vlastní představy o tom, čemu se musí podrobit, kdežto rolníci se snažili vnést do svých odpovědí vlastní výklad tradice. Je třeba předpokládat, že tento rozhovor občas nebyl prostý značného napětí, neboť pán se snažil vynutit si svou vůli a přítomnost jeho ozbrojené svity účinkovala jako argument beze slov, zatímco rolníci se přirozeně snažili proti němu postavit takové pojetí minulosti, které pro ně bylo výhodnější.

V důsledku onoho dialogu se prosazovala rovnováha právních norem a zvyklostí, jichž bylo třeba se držet, a zároveň tak byla vyjadřována a do značné míry i formována sociální paměť občanů. Bez ohledu na to, že na těchto shromážděních celkově dominovala vůle pána, rolníci samotným faktem spoluúčasti v „dialogu“ ovlivňovali interpretaci jejich vztahů s pozemkovým vlastníkem. Zápisy *Weistümer* jsou produktem bezprostředního vzájemného působení orální tradice a tradice písemné, v čemž spočívá nepochybná poznávací hodnota tohoto typu pramene.

Svého času byl v sovětské medievistice uskutečněn pokus analyzovat *Weistümer*, pohříchu však vylučně z hlediska třídních antagonismů, čímž takřka veškeré obsahové bohatství *Weistümer* zůstalo zcela mimo zorné pole badatele.²⁶ Proto je třeba

26 V. J. MAJER, *Ustavy kak istočnik po izučeniju položeniija krest'jan Germaniji v konce XV – načale XVI vv.*, Srednije veka 8/1956.

výzkum života středověké vesnické obcí, názorů a chování rolníků účastníků se venkovských soudních pří, provázených pitkami, začít vlastně nanovo. Precizní, mnohostranná práce Gadiho Algaziho ukazuje, jak bohaté možnosti nabízí využití právních zápisů, které vznikly „blízko k půdě“.²⁷

Antagonismus mezi pozemkovým vlastníkem a poddanými i podstata „mimoekonomického přinucení“ získávají ve světle studia *Weistümer* nový konkrétní obsah. Vztah mezi pánem a rolníkem nebyl redukován na pouhou hrozbu násilí nebo naplnění této hrozby. Je třeba nepouštět ze zřetele, že títo antagonisté žili neustále vedle sebe, a už proto museli hledat nějaký přijatelný modus vivendi. „Mimoekonomické přinucení“, jak se rýsuje ve *Weistümer*, bylo přinucením, využívajícím prvky právního vědomí, sociální paměť a tradici. Jestliže obsah zápisů zvyklostí byl určován především vůlí pána, kladoucího rolníkům otázky, které pro něj byly důležité (o povinnostech, dávkách, respektování pánových privilegií), pak rolníci i při svém nižším postavení vystupovali do jisté míry jako vykladači „zákona“ vesnice. Ne náhodou se o středověkém prostém lidu hovoří jako o mlčící většině, avšak v tomto případě rozhodně hlasu zbaven není a navíc samo mlčení rolníků, které nastávalo během rozhovoru s pánem, bývalo velmi výmluvné.

Weistümer, prameny z 12.-17. století, nám umožňují poněkud se přiblížit k duchovní kultuře prostých obyvatel Německa oné epochy. I přes jejich bezprávnost (přesnější by ale bylo hovořit nikoli o bezprávnosti, nýbrž neplnoprávnosti) s nimi páni museli počítat nejen jako s masou hrozivou již svou početností, ale také jako se subjekty právních vztahů.²⁸

Na závěr, ač riskuji nelibost čtenáře, bych se chtěl ještě jednou vrátit ke staroislandským památkám, a to proto, že korpus staroskandinávských textů je výjimečně pestrý. Tento fakt je o to podivuhodnější, uvědomíme-li si, jak malý byl národ, ve kterém tato díla vznikla a žila. Počet autorů na obyvatele je podivuhodný.

Z konce 13. nebo počátku 14. století se dochovala eddická *Píseň o Rígovi*, obsahující jakousi „mytologickou sociologii“, resp. „sociogenezi“. Analýza sociální struktury středověké společnosti zajímá evropské medievisty již dávno. Vzpomeň-

27 GADI ALGAZI, *Lords Ask, Peasants Answer: Making traditions in Late Medieval village assemblies*, in: *Between History and Histories*, (edd.) Gerald Sider, Gavin Smith, Toronto 1997, s. 199-229.

Děkuji K. A. Levinsonovi za možnost seznámit se s překladem této studie.

28 K dialektice svobody a neshvobody ve středověké společnosti srov. I. V. DUBROVSKIJ, *Svoboda i neshvoboda*, in: *Slovar' srednevekovoj kultury*, s. 450-461.

me na učení o členění společnosti do tří stavů, formulované na počátku 11. století francouzským církevním činitelem Adalberonem z Laonu a Gerhardem z Cambrai. Ve svých naučeních oba biskupové píší o rozdělení společnosti na tři stavy – *oratores, bellatores* a *laboratores* (nebo též *aratores*). Toto uspořádání, jak tvrdí oba autoři, bylo ustanoveno Hospodinem a vzájemná spolupráce *ordines* představuje základ blahobytu království. Adalberonova a Gerhardova koncepce byla mnohokrát všestranně zkoumána, a proto ji zde pouze zmiňuji.

Na rozdíl od Adalberonova díla, popisujícího věky existující řád, *Píseň o Rígo-vi* zachycuje tradici o vzniku společenského uspořádání, a přestože byla zapsána několik staletí po christianizaci Skandinávie, neobjevíme v ní nejmenší stopy křesťanství. *Píseň o Rígo-vi* je samozřejmě produktem učené kultury, ale zároveň její obsah vrací čtenáře ke stavu společnosti ještě nedotčené vlivem evropské církve. Právě v tomto kontextu nás tato eddická píseň zajímá.

Její obsah je ve stručnosti následující: Jakési pohanské božstvo jménem Heimdall, skrývající se pod „pseudonymem“ Ríg (toto jméno už se v žádných pramenech nevyskytuje), postupně navštěvuje tři domy. Nejprve Ríg přichází do ubohé chýše, v níž žije Praděd (Ái) a Prabába (Edda), stráví u nich tři noci, poskytne jim naučení a odchází pryč. Prabába porodí syna jménem Otrók (Tral), jenž je ohavný a má tmavou, ztvrdlou kůži. Když si vzal ženu, která se jmenovala Tír, tj. otrokyně, narodili se jim synové s výmluvnými přízvisky Skoťák, Hrubíán, Chlévník, Lench, Flákač, Páchnoucí apod., a dcery se jmeny Špalek, Špinavonosá, Ukřičená, Služka, Otrhaná apod. Tral a jeho děti se neustále zabývali domácími a špinavými pracemi: „Od nich pochází otroků rod.“

Poté Ríg navštívil dům, v němž žijí Děd (Afi) a Babka (Amma). Tito movití hospodáři Ríga dobře pohostili a nechali ho u sebe přenocovat. Host tu strávil tři noci a ve stanovenou lhůtu Babka porodila syna Karla, jenž byl mnohem hezčí než Tral. Karl byl oráč a jeho jméno je možné vykládat jako muž, rolník. (Připomeňme v této souvislosti, že v raně středověké Anglii byli řadoví svobodní muži nazýváni *coerli*). Karlovy děti se jmenovaly Svobodný rolník, Chlapík, Svobodně narozený, Člověk, Řemeslník, Zemědělec atd., dcery byly Povídatvá, Pyšná, Namyšlená, Manželka, Žena, Hospodyně aj. „Odtud se rozmohly selské rody.“

Nakonec Ríg přišel k dvorci obývaném Otcem (Fadir) a Matkou (Módir). Žili pustě, jen v samých radovánkách. Ríga skvěle pohostili a rovněž jej u sebe ponechali tři noci. V určené době Matka porodila syna, jenž dostal jméno Jarl. Vyrostl z něj krasavec, věnující se lovu a vojenským činům. Ríg jej naučil magické runy a udělil mu rozsáhlé državy. Mezi Jarlovými dětmi vynikl nejmladší syn Konung (Král), jenž v magických schopnostech předčil svého otce.

Máme před sebou opět *tripartitio*, ale na rozdíl od *tripartitio christiana* je tu vylíčena geneze sociálního celku. Jakési božstvo stvořilo nejdříve otroky, pak svobodné zemědělce a nakonec urozené předáky včetně *konunga*. Mezi oběma triádami

existuje i další podstatný rozdíl. Biskup Adalbero prolévá slzy soucitu s těžkým osudem *servi*, tedy představiteli *ordo agricultorum*. Naproti tomu osud *karlů*, tj, rolníků, v *Písni o Rígovi* nevypadá tak beznadějně. Na rozdíl od *tralů*, otroků, rolníci působí poměrně spokojeně, jejich způsob života je ve srovnání s blahobytem Jarla a Konunga prostý, ale sám o sobě nenese prvek sociální méněcennosti. Ačkoli se jejich příbytek, oblečení a strava nemohou rovnat Jarlovu luxusu, Karl si je zjevně vědom své lidské důstojnosti: je to svobodný člověk.²⁹

Jestliže v „sociologickém schématu“ francouzských biskupů počátku 11. století rolníci tvoří třetí, nejnižší vrstvu, pak v *Písni o Rígovi* představují střední, druhou kategorii. Toho, kdo je obeznámen s islandskými ságami, toto konstatování nepřekvapí, neboť v nich jsou svobodní hospodáři sice převyšováni vlivnými předáky, ale zároveň za všech okolností zdůrazňují svou převahu nad otroky, sluhy a příživníky, jichž na každé usedlosti samostatného hospodáře nebylo právě málo.

V zorném poli medievistů studujících agrární systém se zpravidla ocitají závislí, utlačovaní *servi* a *villani*. Islandské prameny nás vedou k tomu, abychom do našeho horizontu zahrnuli i řadového svobodného, relativně samostatného hospodáře. Ruští medievisté se už dávno měli zamyslet nad tím, zda se nedopouštějí hrubé chyby, když o závislých rolnících na západě hovoří jako o nevolnících. Vědomě či nevědomě tak do sociálně-právní reality Anglie či Francie přenášejí představy o ruských poměrech epochy *Mrtvých duší*.

Pochopitelně básnické dílo, jakým je *Píseň o Rígovi*, vykresluje společnost v transformované podobě. Mimo jiné ji značně archaizuje. Nemáme před sebou to, jak to bylo „ve skutečnosti“, ale co vznikalo ve vědomí středověkých Skandinávců. Nejde tedy o reálný „odraz“ společenské reality, nýbrž její obraz, utvářený fantazií lidí patřících do oné společnosti, tedy důležitou součást tehdejší skutečnosti.

III.

Po všech těchto exkurzech, jež mohly, obávám se, některé čtenáře poněkud unavit, si položíme otázku, co výše uvedené příklady spojuje. Jejich heterogenita je zcela zřejmá, jsou rozptýlené v čase i prostoru a navíc se vztahují k různým vrstvám historické reality – od mýtu a pověstí až po právní zápisy. Doufám však, že pozorný čtenář si ve všech svědectvích povšiml přítomnosti svobodných lidí – zemědělců i pastevců, lidí, kteří rozhodně nebyli jen bezprostředními výrobci nebo objekty vy-

29 Podrobněji srov. kapitulu *Tripartitio Christiana – tripartitio Scandinavica: Opyt sravněnja dvuch sredněvekovykh „sociologičeskich schem“* v knize A. J. GUREVIČ, *Norvežskoje občestvo v ranněje sredněvekovje*, s. 274–303.

kořistování. Aktivně se účastnili soudních jednání či hostin, poslouchali, a možná dokonce i skládali písně a ságy a ve své fantazii vytvářeli obraz společnosti, v níž dochází k neustálému pohybu darů. Obsah jejich vědomí, sféra jejich činnosti a samotný jejich podíl byly bezpochyby pokaždé odlišné, ale jejich existence a přímý či nepřímý tlak na život společnosti jsou nepopíratelné. Stupeň svobody příslušníků této sociální vrstvy se proměňoval ve velmi širokém, někdy těžko definovatelném rozpětí. Trvám však na tom, že výzva k očistění obecných pojmů mediévistiky předpokládá také nové promyšlení a upřesnění zdánlivě tak jasného termínu, jako je rolník. Jsem přesvědčen, že to vyžaduje jak nejdetailnější, všestrannou analýzu vlastnických práv rolníka a jeho sociálně-právního statutu, tak snahu o proniknutí do obsahu jeho myšlenek a přesvědčení.

Ve vědecké literatuře se již objevilo tvrzení, že mediévisté zkoumající agrární dějiny při použití termínů rolník nebo nevolník do nich vědomě či nevědomě vkládají významy, jež tyto pojmy měly ve východní Evropě na konci středověku a v novověku. Kritika směřuje především do řad ruských mediévistů. Jsme vychováni na materiálu ruských dějin 16.-19. století a je nesmírné těžké oprostít se od toho, abychom význam zavedených termínů nepřenášeli na francouzské či anglické *villani* a *servi* 12.-14. století. Obraz života společnosti je pak plný představ o nesmírné zaostalosti a bezpráví pracujícího lidu, z nějž páni dřou kůži, o nesmiřitelném antagonismu mezi rolníky a velkými pozemkovými vlastníky, o stále rostoucí nenávisti, jíž jsou prodchnuty vzájemné vztahy těchto skupin. Význam studia duchovního života venkovského obyvatelstva byl zpochybněn známou tezí o „idiotismu venkovského života“.

Všechny tyto jevy skutečně tvořily součást reality a bylo by nemístné zpochybnovat jejich význam. Není však načase, aby se historici, odchovaní idejemi třídního boje jako hlavní hybné síly v celých dějinách středověku, zřekli neodůvodněně jednostranných názorů? Vztahy mezi pozemkovými vlastníky a závislými držiteli půdy trvaly několik staletí, což vyvolává otázku, zda by vůbec byl možný tak dlouhý život na sudu prachu. Připomeňme, že v podrobných, dlouhotrvajících rozhovorech mezi představiteli inkvizice a obyvateli pyrenejské vesnice Montaillou se diskutovalo o nejrůznějších aspektech života těchto venkovanů a venkovanek, od jejich každodenního života a sexuálních vztahů až po heretické představy a intriky uvnitř obce. Ze všeho nejméně se při těchto vyšetřováních myšlenky rolníků obracely k jejich pánům: vévoda, král, biskup jakoby chybí v jejich vědomí a skutečný život venkovského obyvatelstva probíhá na jakési jiné úrovni. Takové je svědectví soudních protokolů počátku 14. století.

O století dříve byla v Německu vytvořena epická báseň *Meier Helmbrecht*. Otec a syn Helmbrechtové se mezi sebou prou, jaký způsob života je lepší, zda rytířský, jež chce napodobovat Helmbrecht-syn, nebo poctivá rolnická práce, oslavovaná jeho otcem. Drama končí hořkou smrtí mladšího Helmbrechta, který se marně

snažil společensky vyšvihnout. Je zajímavé, že jeho otec, úspěšný hospodář, byl hrdý na svou nezávislost a byl si vědom vlastní důstojnosti. Anonymní autor básně ani slovem nezmiňuje pána, kterého měl jistě tento rolník nad sebou.

Historici jsou zvyklí stavět do ostrého protikladu rolníky a jejich pány, a to plným právem. Při studiu *leges barbarorum* medievalisté obvykle hledají pozemkové vlastníky a vykořisťovatele mezi *nobiles*, zatímco v *liberi homines* spatřují prosté svobodné (*Gemeinfreie*), lidi, jimž hrozí ztráta svobody i vlastnictví. Analýza právních i narativních skandinávských pramenů nás nenechává na pochybách, že jakýkoli *bondi* – majitel půdy, hospodář, hlava rodiny – vlastnil kromě orné půdy a pastvin také velké i drobné domácí zvířectvo a spolu s nimi i otroky. Kromě toho v jeho domě žili a pracovali propuštěnci, námezdní síly a různí příživníci. Sami hospodařili jen chudáci. Výše zmíněná *Piseň o Rígovi* zřetelně vychází z představy, že otroci, zavalení těžkou a špinavou prací, byli závislí nejen na urozených *jarlech*, ale i *karlech* – svobodných, ekonomicky zabezpečených hospodářích.

Otroky (a otroctví si uchovávalo v Evropě význam po celý středověk) tedy měli nejen velcí pozemkoví vlastníci, ale i zámožní střední rolníci. Hranici mezi svobodnými a nesvobodnými je třeba klást jinak, než jsme zvyklí, neboť využívání práce otroků, propuštěnců a námezdních sil bylo velmi rozšířené i mezi rolníky.

To vše byly rysy, jimiž se středověký rolník principiálním způsobem lišil od ruského mužika 16.-19. století. Jistý sovětský literární vědec, inspirovaný ideou třídního boje, komentoval obsah básně *Meier Helmbrecht* tak, že na stránkách této básně spatřoval krvavé záblesky německé selské války. Základem podobných úvah je představa, že hybnou silou feudální společnosti, stejně jako společnosti kapitalistické, bylo maximální čerpání nadprodukce. Je však možný i jiný výklad, který rozhodně nechci absolutizovat, ale zároveň jej nelze prostě škrtnout.

Má hypotéza je založena na tom, že medievalisté jsou konfrontováni se společností, jejíž ekonomika měla výrazná specifika. Základem hospodářství byla prostá reprodukce směřující k uspokojení elementárních potřeb obyvatelstva. Co však představovalo tyto potřeby? Určité hospodářství produkovalo kromě potřeb nezbytných pro život také jistý „přebytek“, sloužící k uspokojení takových sociálních potřeb, jako byla pohostinnost,³⁰ pravidelná účast na hostinách a výměna darů, neboť agrární společnost mohla normálně existovat jen s těmito formami sociálního kontaktu. To znamená, že ty formy společenského kontaktu, jež dnes mohou být chápány jako fakultativní, nadbytečné a nezávazné pro fungování daného hospodářství, byly na onom stupni společenského a kulturního vývoje závaznými a život-

30 Srov. heslo *Gostěpriimstvo*, in: Slovar' srednėvekovoj kul'tury, s. 120n.

ně důležitými podmínkami jeho existence. Texty, které máme k dispozici, věnují zvýšenou pozornost daru a hostinám právě proto, že tyto instituty představovaly nejdůležitější uzly mezilidských vztahů. Výměna darů, probíhající zpravidla na hostinách, byla zároveň nejvhodnějším způsobem přerozdělení produkce a především prostředkem ustanovení a upevnění míru, přátelství a vzájemné podpory.

Abychom si zřetelněji představili podstatu této společnosti a chování jejích členů, je třeba se alespoň stručně zastavit ještě u jednoho jevu. Z vikinské epochy (8.-11. století) se dochovalo nesmírné množství depotů, rozptýlených po celé Skandinávii i v sousedních zemích. Dnes již historici, zdá se, nezastávají názor, že by majitelé skrývali své poklady v neklidných dobách, aby je později využili. Vždyť mnohé z těchto pokladů byly záměrně ukryty způsobem, který vylučoval jejich použití. Část pokladů byla zakopávána v mohylách a skrytých místech, jiné byly utopeny v bažinách, na dně řek a moří. *Sága o Egilovi Skallagrímsonovi* vypráví, jak tento skald v předtuše blížící se smrti schoval na utajeném místě truhlice se stříbrem, jež svého času dostal od anglického krále, a usmrtil jediné svědky – otroky, kteří mu pomáhali poklady ukryt. Vztah k drahým kovům a výrobkům z nich, prstenům, hřivnám, sponám na pláště apod., je možné objasnit jen tehdy, nebudeme-li ignorovat přesvědčení oněch lidí, že vlastněné materiální hodnoty ztělesňovaly jisté kvality jejich majitelů, a tedy že vlastnictví pokladů sloužilo jako garance úspěchu, štěstěny toho, komu patřily. Mezi jedincem a jeho bohatstvím existovala podle jejich představ nejtěsnější vazba, jež přetrvávala i po smrti člověka. V ságách a pověstech jsou zmiňováni nebožtíci, kteří jsou pohřbeni v mohylách a sedí na svých pokladech, aby je uchránili před zcizením. Vztah k bohatství, představy o osudu, o smrti, záhrobí jsou v tomto vědomí neoddělitelně provázány. Všechny věci, od zbraní po poklady, plnily jisté symbolické funkce.

O všech těchto jevech jsem mnohokrát psal podrobněji a zde se k nim vracím proto, aby si čtenáři mohli zřetelně představit osobitost civilizace, která rozhodně nebyla omezená na staroskandinávský kulturní okruh. V jiných oblastech Evropy však před badateli z mnoha důvodů vyvstává nanejvýš v podobě izolovaných fragmentů, zatímco na severu můžeme lépe postřehnout její hlavní rysy.³¹

31 Takřka jediný pokus analyzovat takový „peasant-based“ social system ve středověké Evropě (každopádně jediný pokus, který znám) pochází od anglického historika Chrise Wickhama z počátku 90. let 20. století. Autor si je dobře vědom specifik Skandinávie, konstatuje však (podle mého soudu zcela oprávněně), že podobné nezávislé rolnické obcíny mohou být objeveny v nejrůznějších oblastech. Nejdůležitější je, aby začaly být chápány jako významná forma agrární společnosti, jež existovala nejen v období předcházejícím genezi feudalismu, ale také s ním koexistovala – CHRIS WICKHAM, *Problems of Comparing Rural Societies in Early Medieval Western Europe*, Transactions of the Royal Historical Society, 6th Series, 2/1992, s. 221-246.

Středověká evropská civilizace se zdaleka nevyčerpává svou feudální hypostazí. Aniž bychom v nejmenším zpochybňovali důležitost vztahů, vyjádřených v lenním systému, vazalství i v různých podobách závislosti rolníků na urozených, nesmíme ignorovat ani ty formy lidského života, jež vycházely za rámec feudálních struktur. Je třeba věnovat pozornost sociální mnohotvárnosti středověkého světa, v němž vedle feudálních vojensko-politických a právních struktur bylo velmi rozšířené otroctví a vedle něj i nájemní práce. Zvláštní roli ve fungování a transformaci společnosti samozřejmě hrálo město, jehož okolí bylo feudalismu velmi vzdálené. Ale středověké město je zvláštní významné téma, jemuž by bylo třeba věnovat pozornost zvlášť.³²

Chtěl bych tyto úvahy ukončit vlastními dojmy z mé první cesty na skandinávský sever, jež se mi poštěstila před pár léty. Mí norští kolegové z univerzity v Trondheimu mi laskavě umožnili nejen navštívit pole Frostatingu, místa dávného lidového shromáždění v severozápadním Norsku, ale také se seznámit s přírodními podmínkami, v nichž žili sedláci této části země. Ocitli jsme se na vrcholu kopce, kde se před tisíci lety nacházela usedlost jednoho z trondheimských předáků, zmíněných v *Heimskringla* Snorriho Sturlusona. Toto hospodářství bylo mnoho mil vzdálené od statků jiných *bondiů*. Zde jsem si poprvé plně uvědomil význam Tacitových slov o zvyku Germánů usazovat se daleko jeden od druhého. Toto nepočtené obyvatelstvo, rozptýlené po rozsáhlém území, skutečně „nesneslo sousedy“. Pokud mezi jednotlivými hospodáři existovaly určité vazby, vyjadřovaly se převážně ochranou tradičního práva,³³ ale rozhodně ne nějakými občinovými pořádky.

Na vrcholu kopce, v jehož nitru archeologové objevili stopy raně středověkého osídlení, jsem si mohl bezprostředně uvědomit, co znamená „archaický individualismus“ Germánů a Skandinávců.

32 Koexistence a vzájemné působení vesnice a města představuje univerzální rys nejrozdílnějších civilizací předburžoazního období. Přesto je třeba věnovat pozornost specifiku středověkého Západu: na agrární území byla nanesena poměrně hustá síť městských a poloměstských sídlišť (již dávno byla konstatována například skutečnost, že německý rolník měl zpravidla možnost během jednoho dne navštívit blízké město a vrátit se zpět). Něco obdobného nepozorujeme ani v byzantské říši, ani v chalífátu, a to i přes jejich vysoký stupeň urbanizace – srov. WERNER RÖSENER, *Die Bauern in der europäischen Geschichte*, München 1993, s. 45.

33 O gildách a coniuations, vytvářených místním obyvatelstvem v zájmu zachování míru, psal nedávno OTTO GERHARD OEXLE, *Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historische Wirkungen*, in: *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*, (edd.) Otto Gerhard Oexle, Andrea von Hülsen-Esch, Göttingen 1998, s. 25n.

Na rozdíl od medievistů, jejichž zájmy se soustřeďují na lenní vztahy, růst církevního a klášterního pozemkového vlastnictví, *incastellamento* a podobné nápadné jevy, bych chtěl zdůraznit nutnost studia onoho rolnického světa, který byl materiální základnou všech těchto feudálních fenoménů, ale zdaleka se jimi nevyčerpával. Máme před sebou jinou, hlubinnou vrstvu sociální reality, jež se řídila specifickými tradicemi a pravidly. O této Atlantidě, jejíž větší část nebyla a nemohla být reflektována v dochovaných pramenech, máme dnes vlastně jen fragmentární zmínky. *Audiatur et altera pars*.³⁴ Jsem přesvědčen, že již dávno nazrála doba, aby této stránce středověkého života byla věnována zvýšená pozornost.³⁵

34 V této studii nejsou analyzovány charakteristické rysy lidové kulturní a náboženské tradice, v současné medievistice často označované jako lidová kultura – k tomu srov. A. J. GUREVIČ, *Problemy sredněvekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981.

35 Gurevičova studie byla poprvé vydána v jeho knize *Istorija něskončajemyj spor*, Moskva, 2004, s. 843–889. Z ruštiny ji přeložila Jitka Komendová.