

torikem, novodobou, ekonomickou a plíživou formu pokroku? Musíme ji očistit od nánosu mýtů, jak to například učinil Pierre Vilar, když odhalil ideologické předpoklady Rostowova *take-off*, ale zároveň ji také vysvětlit jako každou jinou skutečnost, již nepochybně je.

Neexistuje ve skutečnosti vícero etnologií, které bychom měli rozlišovat, přičemž ta evropská by byla jiného typu než etnologie více méně chráněných oblastí, tzn. etnologie amerických indiánů, Afriky či Oceánie?

Historik jako specialista na změny (budeme-li jim říkat transformace, můžeme se případně ocitnout na společné půdě s etnologem, ale za podmínky, že se vyvarujeme diachronie) může bedlivě sledovat budoucnost nereagující na změny. Jeho úkolem snad ani není najít přechod mezi primitivním a historickým či zredukovat historické na primitivní, jako spíše vysvětlit v rámci jedné společnosti soužití a souhru jevů a skupin, které se nepohybují v tomtéž čase a neprocházejí týmž vývojem. Je to problém úrovně a posunů. Pokud jde o schopnost rozpoznat a respektovat *to druhé*, již historik může získat od etnologa, naneštěstí ji nesmíme přeceňovat, neboť mnohdy politováníhodnými polemikami nám dnes etnologie předvádí, že popření nebo zničení *toho druhého* není privilegiem humanitní vědy.

## 2. SYMBOLICKÝ RITUÁL VAZALSTVÍ

→ sov. J. Rybcovs *afterthoughts on Feud & Vassal*  
Ruth Schmidt-Wagner *Symbolismus*  
Tat. Mit Hand u. Mund

P. Defaux *Religionsgeschichte*

ÚVOD: STŘEDOVĚKÝ SYMBOLISMUS *Symbolismus* (1982)

Pod velmi obecným názvem symbolická gesta ve společenském životě bych se chtěl věnovat otázce symbolismu spjatého s jednou základní institucí středověké společnosti, již je vazalství.

Každá společnost je symbolická v okamžiku, kdy používá nějaké symbolické praktiky a kdy nás její výzkum může přivést k výkladům symbolického charakteru.

Ve středověké společnosti to však platí o to víc, že se jedná o společnost, která posílila symboliku typickou pro každou společnost, tím že dokázala aplikovat ideologický systém symbolického výkladu na většinu svých aktivit.

Zároveň si ale musíme uvědomit, že středověcí klerici nepodali, alespoň pokud je mi známo, jiné než značně neúplné symbolické vysvětlení obřadů, jež vévodily jedné z nejzákladnějších sociálních institucí středověké společnosti, totiž vazalství. To je první problém.

Částečně a ne zcela zavrženíhodně, i když také ne zcela uspokojivě vysvětlení zní, že význam vazalských obřadů byl vnímán tak bezprostředně, že ani jejich účastníci, ani jejich svědci nepociťovali potřebu je komentovat.

Musíme však připomenout, že některé příbuzné obřady naopak byly předmětem více méně explicitních symbolických výkladů.

V první řadě mám na mysli obřady, spjaté s královským titulem. Odznaky moci, korunovační, pohřební či následnické ceremonie, to vše se dočkalo symbolického vysvětlení. Hlavní referenční symbolický systém středověkého Západu, tzn. systém biblický, zvláště pak starozákonní symbolismus a symbolismus typologický, tvořící základní vztah mezi Starým a Novým zákonem, poskytli především symbolické obrazy krále Davida (poprvé byly uplatněny, nemýlím-li se, ve prospěch Karla Velikého),<sup>1)</sup> a po nástupu rytířské doby obrazy Melchisedecha, krále a kněze v jedné osobě: *rex sacerdos*. Nic podobného se ale nevztahuje k pánovi či k jeho vazalovi.

Obřady pasování byly popsány mnohem podrobněji – a lépe – symbolickými, náboženskými i mystickými prostředky, které prezentují tuto instituci jako iniciaci a samozřejmě nesou pečeť křesťanství. A to do té míry, že pasování vypadá téměř jako pomazání, ve smyslu definice svatého Augustina z jeho *De civitate Dei* (X, 5), kde pojímá *sacramentum* jako *sacrum signum*. Tento pojem dále rozvinul Hugo od sv. Viktora ve spisu *De sacramentis* přibližně v té době, kdy se pasování ocitá pod přímým náboženským dohledem. S vazalstvím se ale nic podobného neděje.

Na základě některých nevýrazných a vzácných stop se můžeme domnívat, že lidé středověku, nebo každopádně klerici, kteří byli jejich ideologickými vůdci a vykladači, nastínili symbolické chápání vazalských obřadů.

Je známo, že středověk neznal výrazy jako symbol, symbolismus či symbolický v tom smyslu, v jakém se tato slova používají dnes a v zásadě od 16. století. Pojem *symbolum* klerici ve středověku používali pouze pro vyjádření velmi specifického a omezeného významu článku víry – nejpřesvědčivějším příkladem je samozřejmě nicejské vyznání víry. Sémantické pole symbolu pokrývaly především výrazy *signum*, jež se nejvíce blíží našemu symbolu a který definoval sv. Augustin ve druhé knize spisu *De Doctrina Christiana*, ale také *figura*, *imago*, *typus*, *allegoria*, *parabola*, *similitudo speculum*, které vymezují velmi zvláštní symbolický systém.<sup>2)</sup>

Někdy ale mezi předměty odevzdanými při udělení léna nalézáme termín *signum*. Například v listině z roku 1123, která se dochovala v listináři kláštera sv. Mikuláše z Angers: Quirmarhoc a jeho dva synové věnovali Gradelonovi, řeholníkovi od sv. Mikuláše, knihu z kostela svatého Petra v Nantes a políbili jej, aby stvrdili tento dar svou vírou; knihu, kterou mnicha obdarovali, pak symbolicky položili na oltář sv. Petra.<sup>3)</sup>

Vzácně, jak ukázal Émile Chénon, se také setkáváme s výkladem pojmu *osculum*, tedy polibku věrnosti, jako symbolu obdarování. Například v roce 1143 podle jedné listiny kláštera Obazine v kraji Limousin: „Tento dar byl předán ve velkém sále na hradě Turenne, do ruky pana Štěpána, probošta z kláštera Obazine, když mu před tím vikomrka políbila ruku na znamení pravého obdarování.“<sup>4)</sup>

Jiný symbolický výklad pojmu *osculum* při obřadu vstupu do vazalského vztahu podává na konci 13. století jeden z mála textů, které v některých bodech poskytují symbolické vysvětlení vazalských obřadů.

Jedná se o *Speculum iuris* Viléma Duranda (sepsáno v roce 1271, přepracováno roku 1287): „Neboť ten, jenž vzdává hold, kleče na kolenu, vloží své ruce do rukou pána, pronese lenní slib a zaváže se svou věrností. Pán mu pak na znamení oboustranné věrnosti políbí ruku.“ A dále: „Ihned po znamení oboustranné a trvalé lásky přichází polibek míru.“<sup>5)</sup>

Avšak více než zachycování symbolů v běžném významu tohoto slova neboli konkretizace abstraktní skutečnosti, „blízké emblematické analogii“, mne nyní zajímá hledání symbolického rituálu v souboru všech úkonů, z nichž vazalství sestávalo. V nich jsou stopy po vědomé koncepci tohoto rituálu ve středověku ještě mnohem slabší. Lambert z Ardes ve spisu *Historia Comitum Guinensium* v samotném závěru 12. století skutečně píše: „Vlámové vyjádřili svůj slib hraběti Thierryemu podle obřadu [rite],“<sup>6)</sup> avšak můžeme termín *rite* chápat v silném významu, tzn. tak, že vyjadřuje povědomí skutečného obřadu vazalského slibu, nebo pouze jako obnošené, devalvované adverbium, zbavené svého původního sémantického náboje?

Stranou prozatím ponechám problém mlčení středověkých pramenů o explicitní symbolické interpretaci vazalských obřadů a rád bych nyní formuloval hypotézu, že tyto obřady byly skutečně symbolické a že metodou etnologického typu je možné ozřejmit nejdůležitější aspekty vazalství.

To ale neznamená, že bych sám sobě zastíral rizika spojená s aplikací takové metody na výzkum vazalství na středověkém Západě. Společnost tradičně zkoumaná historiky se nepoddává tak snadno metodám, podle nichž etnologové studují jiné společnosti. Při pokusu o tento přístup se vynasnažím nezapomínat na tyto rozdíly.

## POPIS

V první řadě považuji za zcela evidentní, že vazalské obřady využívají všech tří kategorií tradičních symbolických prostředků: slova, pohybu a předmětů.

Pán a vazal pronášejí různá slova, dělají různé pohyby, dávají nebo dostávají různé předměty, které, mimochodem přesně podle augustiniánské definice výrazů *signum* – *symbole*, „nejenže vytvářejí určitý dojem z celého významu, ale sdělují nám i něco navíc“.

*o kategorii  
předmětů  
viz str. 338  
předmětů*

Zopakujme si tedy ve stručnosti všechny tři fáze vstupu do vazalského vztahu, tak jak je rozlišovali lidé středověku a po nich i historici středověkých institucí, na čele s naším učitelem a kolegou F. L. Ganshofem: vazalský slib, přísaha věrnosti, udělení léna.<sup>7)</sup>

Nejprve dvě poznámky na úvod. Nejenže nám středověké prameny nenabízejí symbolický výklad vazalských obřadů, ale poskytují nám také jen velmi málo podrobných popisů těchto obřadů. Dokonce i klasický text, v němž Galbert z Brugg líčí vazalské přísahy dané v roce 1127 novému flanderskému hraběti Vilémovi, je na podrobnosti skoupý. Jak ale uvidíme, etnografický přístup k těmto jevům nastoluje přesně ten typ otázek, na něž středověké prameny jen zřídka dokážou uspokojivě odpovědět.

Druhá poznámka. Jak už bylo předesláno, často se budu odvolávat na novější prameny než na *alto medio evo*, či dokonce *lato sensu*, jak už je v těchto *Settimane* zvykem, a to především z toho důvodu, že nejstarší texty bývají obvykle ještě lakoničtější než texty z 11.–13. století, a já se domnívám, že mám právo vycházet právě z textů těchto období, neboť zachycují skutečnosti, které neprošly od 9.–10. století citelnějším vývojem. Mimochodem při tomto pokusu o výklad symbolického vazalského obřadu se pokusím i o nový nástin chronologického vývoje a k němu využiji hlavně dokumenty „pravého raného středověku“, tedy z 8.–10. století.

Text Galberta z Brugg skutečně popisuje všechny tři fáze vstupu do vazalského vztahu: „Tímto způsobem nejprve dali svůj lenní slib,“ tzn. *lenní slib*. „Poté ten, jenž dal svůj slib, přísahal věrnost,“ tzn. *prísaha věrnosti*. „Nakonec jim všem hrabě pokynutím žezlem udělil léno,“ tzn. *udělení léna*.<sup>8)</sup>

První fáze: *hominium*, hold, lenní slib. V klasické podobě zahrnuje dva úkony. První je slovní. Obvykle se jedná o prohlášení, vazalův závazek, vyjadřující jeho vůli stát se mužem, manem svého pána. V textu Galberta z Brugg vazal odpovídá na jednu otázku svého pána. „Hrabě se zeptal [budoucího vazala], zda chce být bez výhrad jeho manem, a ten odpověděl: „Ano, chci.““ Pouze statistická studie pramenů, v nichž se nám dochovaly popisy odevzdání vazalského slibu, by nám umožnila přesněji odpovědět na velmi důležitou otázku, zejména z etnografického úhlu pohledu: Kdo z těchto dvou činitelů je iniciátorem, kdo mluví a kdo mlčí? Je to jen relativní upřesnění, neboť snad ani nemůžeme říkat, že tato statistika závisí na náhodě popisovaných a dochova-

ných dokumentů, jejich více méně velké přesnosti, a případně by měla brát v potaz i regionální rozdíly a chronologický vývoj.

Avšak vazalova slova jsou symbolická, protože reprezentují vztah mezi pánem a vazalem, jenž dalece přesahuje slova, která si vyměnili.

V jiném analogickém případě – ačkoli nastoluje otázku vazalského vztahu mezi králi, k němuž se ještě vrátíme – byl Harold Dán podle Ernolda Černého explicitnější v roce 826, když se stal vazalem Ludvíka Zbožného: „Přijmi mě, caesare,“ pravil, „i s mým královstvím, které se ti podřizuje. O své vůli se dávám do tvých služeb.“<sup>9)</sup>

Podobně jako při křtu právě pokřtěný vlastními ústy nebo ústy svého kmotra odpovídá Bohu, který se ho táže prostřednictvím křtícího kněze: „Chceš se stát křesťanem? – Ano, chci,“ také vazal přijímá obecný, leč velmi konkrétní závazek vůči svému pánovi již v této první fázi obřadu.

Druhý krok doplňuje tuto první fázi vstupu do vazalství; jde o *immixtio manuum*: vazal vkládá své sepjaté ruce do rukou svého pána, který je svými rukama obejmě. Galbert z Brugg je v tomto bodě velmi přesný: „Pak vložil své sepjaté ruce do rukou hraběte, který je sevěl.“

Již nejstarší dokumenty o vazalských obřadech svědčí o existenci rituálu vkládání rukou. Marculfova formule č. 43 (v první polovině 7. století) vazalského slibu merovejskému králi (*antrustion*) prohlašuje: „Viděli jsme, jak složil do naší ruky svou přísahu věrnosti – *in manu nostra trustem et fidelitatem*.“<sup>10)</sup>

V roce 757 podle *Annales regni Francorum* přichází bavorský vévoda Tassilon do Compiègne přijmout vazalství skrze ruce krále Pipina, „vstoupivší do vazalství skrze jeho ruce“.<sup>11)</sup>

V již zmíněné básni Ernolda Černého Harold Dán v roce 826 učinil totéž gesto vůči Ludvíkovi Zbožnému: „A nato se se sepjatými rukama dobrovolně odevzdal králi.“

První poznámka. V této fázi je reciprocita pohybu rukou jistá. Vazalovo gesto nestačí. Jako odpověď musí přijít gesto pánovo.<sup>12)</sup>

Na druhé straně se zde jedná o jedno z velkých témat středověkého a všeobecně platného symbolismu, o symboliku ruky. Je to mnohovýznamová symbolika, vyjadřující ponaučení, obranu, odsouzení a především, jako například zde, ochranu, nebo spíše sřet podřízenosti a moci. Toto gesto navazuje na obrazy z římské právnícké terminologie a vrací mu veškerý jeho dosah: *manus* zde představuje jeden z projevů *potestas*, a zvláště pak jeden z atributů *paterfamilias*.<sup>13)</sup> Avšak nepředbíhejme.

fáze  
vstupu do  
vazalství

P Galbert  
z Brugg

1. hominium  
(lenní hold  
a odevzdání  
rukou)

Musíme ještě připomenout jednu pozoruhodnou variantu této první fáze obřadu přijetí vazalství. Mám na mysli její španělskou podobu.

Jak mimořádně dobře ukázali Claudio Sanchez Albornoz ve svých *Origines del Feudalismo*<sup>14)</sup> a později jeho pokračovatelka Hilda Grassottiová v prvním díle svých *Instituciones feudo-vassallaticas en León y Castilla*,<sup>15)</sup> lenní slib v Leónu a Kastilii mívá obvykle podobu jednoho konkrétního obřadu: líbání ruky. Jak píše Hilda Grassottiová: „Vazal prohlásil před svým pánem, že si přeje být jeho manem, a políbil mu pravou ruku.“ Pevně si, že prohlášení doprovázelo příslušné gesto, nebo mu spíše předcházelo. Pro nás nemá v tuto chvíli význam hledat kořeny tohoto vazalského líbání ruky, ať už bylo španělského – neboli hispánského původu, jak se snažil prokázat don Claudio Sanchez Albornoz – či původu orientálního, přesněji pak muslimského, k čemuž se patrně přiklání Hilda Grassottiová. Každopádně jsem přesvědčen, že mezi líbáním nohy, jehož existenci potvrzuje proslulý dokument z roku 775 v souvislosti se založením kláštera v Luciu, a líbáním ruky při lenním slibu ve Španělsku byla nějaká souvislost. Na tomto místě nebudu podrobněji mluvit ani o debatách, které vedly k zavedení *hominium manuale, commendatio in manibus* v Katalánsku, Navarře a Aragonu, patrně pod karolinským a posléze i francouzským vlivem. Prozatím se spokojím s konstatováním, že španělské *osculatio manuum* se liší od *immixtio manuum* minimálně tím, že pán svým postavením při tomto obřadu výrazně převyšuje vazala, protože jeho úkolem není nic jiného než neodmítnout políbení ruky a protože gesto pokory vazala je zde mnohem výmluvnější.<sup>16)</sup>

Zdá se, že text Galbera z Brugg, k němuž se budu neustále vracet, obsahuje jednu anomálii v tom smyslu, že staví na první místo při vstupu do vazalského vztahu *hominium*, obřad, který je obvykle přiřazován až k druhé fázi, přísaze víry neboli věrnosti, jinými slovy k onomu polibku, *osculu*, který si vymění pán a vazal: „Poté vložil své sepjaté ruce do rukou hraběte, který je sevřel, a polibkem stvrdili své spojenectví.“

Obecně je *osculum* a *osculatio* vztahováno k *fides*. Například podíváme-li se opět do listiny z roku 1123 z kláštera sv. Mikuláše v Angers, čteme zde následující: „A políbil jej na znamení toho, že se mu odevzdává ve víře.“<sup>17)</sup>

Texty, pravda obvykle pozdější, většinou z 13. století, jako *Livre de justice et de plet*, zdůrazňují, že políbení se dává *en nom de foy* – ve jménu víry.<sup>18)</sup>

Jedna drobnost, která se může jevit jako zbytečná, má z pohledu našeho výzkumu, tzn. z etnografického hlediska, poměrně velký význam. Mám na mysli povahu polibku, to, jakým způsobem se dává. Podle pramenů, které shromáždil Chénon, myslím není o čem pochybovat. Vazalské *osculum* je polibkem na ústa, *ore ad os*, jak říká v souvislosti s jedním analogickým typem smlouvy listina z Montmorillonu. V porovnání s našimi mravy je pozoruhodná skutečnost, že ženy byly z obřadu vazalského *oscula* patrně osvobozeny a jeden pozdější výklad ze 14. století to i vysvětluje, když vyzývá k cudnosti, *propter honestatem*.<sup>19)</sup> Tento výklad však považuji za nesprávný, jak se pokusím dále prokázat.

Historici středověkého práva přišli u vazalského *oscula* s rozlišením, které by nemuselo být nezajímavé, potvrdí-li jej skutečně vyčerpávající výzkum textů, ale které mi přesto nepřipadá zásadní. Podle nich bychom měli rozlišovat země, kde byl dárce *oscula* pán, a země psaného práva, kde naopak vazal dává polibek pánovi. „jenž se omezuje na to, aby mu jej vrátil“.<sup>20)</sup> Zde však nepovažuji za významné, kdo iniciuje toto gesto, ale jeho recipocitu, která podle všeho panovala všude. *Osculum* je mezi pánem a jeho vazalem oboustranným obřadným polibkem. Jeden jej dává, druhý opětuje.

Druhou fází vazalského rituálu, fází věrnosti, provází – jak známo – přísaha. Vracíme se zde ke slovu, ale jeho symbolický dosah je mnohem silnější než ve fázi lenního slibu, neboť se jedná o přísahu, obvykle vyslovenou nad Bibli nebo svatými ostatky.

Za jeden z nejstarších pramenů vazalského *oscula* je často považován text Casuse S. Gallia, líčící způsob, jímž se Notker, který byl zvolen opatem v St. Gallen roku 971, stal vazalem Oty I. Tento pramen spojuje obřad s přísahou, v tomto případě na evangelium: „Nyní mi budeš náležet, pravil císař, a když uchopil jeho ruce, políbil jej. Nato byl přinesen evangeliář, nad nímž opat přísahal svou věrnost.“<sup>21)</sup>

V textu Galbera z Brugg, svojí přesností a analytickým charakterem jistě velmi hodnotném, avšak nepoužitelném jako *model* vstupu do vazalského vztahu, je fáze přísahy věrnosti rozložena na dvě etapy, podobně jako je *osculum* navázáno na úvodní fázi lenního slibu: první představuje slib, po němž přichází přísaha, tentokrát na relikvie. „Za druhé ten, který vzdal svůj hold, těmito slovy přísahá věrnost: ‚Slíbují ve své víře, že budu od této chvíle věrný hraběti Vilémovi a že mu přede všemi a cele zachovám úctu v dobré a upřímné víře.‘ Za třetí takto přísahal na ostatky světců.“

Podle proslulé pasáže *Annales regni Francorum*, kterou jsem už citoval, vévoda bavorský Tassilon užíval tohoto obřadu od roku 757 výše popsaným způsobem vůči Pipinovi Krátkému: po *commendatio per manus* „prošel mnohé a nepočítané přísahy, vkládaje své ruce na ostatky svatých. A příslibil věrnost králi Pipinovi, jakož i jeho výše uvedeným synům, pánům Karlovi a Karlomanovi, jak vazal musí podle práva činit.“<sup>22)</sup>

Jakmile dospěl vazal do tohoto stadia vazalského obřadu, stal se „ústý i rukama“ pánovým manem. Například v roce 1110 carcassonský vikomt Bernard Atton IV. vyjádřil těmito slovy svůj hold a věrnost za určité množství udělených lén Léonovi, opatu z Notre-Dame-de-la-Grasse: „Jménem všech a každého vzdávám hold a přísahám věrnost těmito ústy i těmato rukama tobě, můj pane, opate Léone, jakož i tvým nástupcům.“<sup>23)</sup>

Ještě přesněji užívá tento často používaný výraz „man ústy a rukama“ Alfons le Batailleur, který se v donační listině paní Urraky z roku 1109 obrací na svou ženu: „Ať všichni vazalové [*homines*], kteří dnes drží toto tvé léno [*honor*], nebo kteří jej v budoucnu budou držet, ať vám oni všichni přísahají věrnost a stanou se vašimi vazaly [*hommes*], ústy i rukama.“<sup>24)</sup>

Obecně se jedná o velmi důležitý výraz, jenž je projevem toho, že symbolika těla měla základní postavení v kulturním a mentálním systému středověku. Nejenže tělo vypovídá o duši, ale je také symbolickým místem naplnění lidského života ve všech jeho podobách. Až do svého příchodu do záhrobí a minimálně do okamžiku Posledního soudu duše naplňuje svůj osud právě ve své tělesné podobě, ať už ji čeká dobrý, zlý či očištný osud.

3. Konečně obřad vstupu do vazalského vztahu uzavírá udělení léna, probíhající tak, že pán předá svému vazalovi nějaký symbolický předmět.

„Poté,“ říká Galbert z Brugg, „mu hrabě svým žezlem, které držel v ruce, udělil investituru.“

Zde se setkáváme – v mých očích – s poměrně zanedbatelným aspektem symboliky vazalského obřadu, při kterém nevstupují do hry symbolická slova či gesta, nýbrž symbolické předměty. Tento aspekt má ale svůj význam a my jej můžeme prozkoumat o to lépe, že jej Du Cange zpracoval v obdivuhodném hesle *Investitura* svého glosáře.<sup>25)</sup>

Toto heslo si zaslouží naši pozornost nejméně ze tří důvodů. Především proto, že autor sestavil korpus textů, v nichž je zachycen značně

rozsáhlý soubor symbolických předmětů a gest, používaných při udělování investitury: 99 různých druhů!<sup>26)</sup> Za druhé proto, že začíná skutečným pojednáním o symbolice středověké investitury. A konečně i proto, že nabízí typologii symbolických předmětů používaných při udělení investitury ve středověku. Du Cange podtrhuje, že investitury neprobíhaly pouze ústně nebo s pomocí obyčejného dokumentu či listiny, nýbrž prostřednictvím symbolu – *sed per symbola quaedam*. Tyto symbolické předměty měly splňovat dva účely: označit přechod vlastnictví nějaké věci (*dominium rei*) z jedné osoby na druhou a vyhovět zvyku, který byl natolik posvátný, že jej všichni vnímali jako právní akt.

Du Cange poté seřazuje jednotlivé symbolické předměty, které našel v pramenech vztahujících se k investituře, do dvou po sobě následujících typologických řad.

V té první rozlišuje předměty, mající vztah k předávané věci, například ratolest, hrouda hlíny nebo tráva, znázorňující udělení půdy. Pak ty, představující předání moci, *potestas*, především v podobě hole, *festuca*. Nato přicházejí předměty, symbolizující vedle předání moci také právo jejího násilného vymáhání (*ius evertendi, disjiciendi, succidendi, metendi* – právo vymáhat, zamítnout, přerušit, rozdělit): jedná se především o nože či meče. Zbývají další dvě kategorie symbolických předmětů investitury spjaté s obyczajem, tradicemi a minulostí. S dávnými tradicemi mají spojitost například prsteny a korouhve. Předměty, které získaly symbolickou hodnotu v průběhu středověku, mimo všechny staré tradice, patří především k výzbroji (helma, luk, šíp) nebo k předmětům každodenní potřeby (polnice, pohár apod.).

Ve své druhé typologii Du Cange dříve než vyjmenuje všechny ostatní předměty v abecedním pořádku, uděluje nejprve výsadní postavení třem druhům předmětů, které se podle jeho názoru nejčastěji při investiturách objevují: 1) ty, které jsou vázány k půdě, zejména pak *cespes* a *guazo* (hrouda nebo drn trávy); 2) nejrůznější hole sloužící k ovládnutí: hlavně *baculum, fustes* (hůl, proutek); 3) předměty související s *ius evertendi*, právem vymáhat, zejména pak *cultellus* (nůž).

Nemám zde v úmyslu pouštět se do hloubkového výzkumu všech devětadevadesáti symbolických předmětů, zaznamenaných Du Cangem, ani do detailní kritiky této, znovu opakuji, pozoruhodné studie.

Omezím se na tři připomínky: První vychází z představy, že by podle mého soudu byla vhodnější jiná typologie, a to vzhledem k referencím etnologicko-historické povahy a k četnosti pramenných shod.

3. Du Cange  
typologie 2.  
pro obřad

Na základě prvního náhledu – i když tato klasifikace by ještě mohla být přezkoumána – bych rozlišil:

1) Společensko-ekonomické symboly, mezi nimiž skutečně převažuje vše, co se dotýká půdy, zde zřejmě přednostně půdy přirozené, neobdělvané.

Například: *per herbam et terram, per festucam, per lignum, per ramum, per virgam, vel virgulam* apod. (travou a půdou, víchem slámy, dřevem, ratolestí, prutem nebo proutkem), s několika vzácnými výpůjčkami z rybářství (*per pisces* – rybami) nebo z peněžnictví (*per denarios* – penězi).

2) Společensko-kulturní symboly – kulturu zde chápu v antropologickém smyslu protikladu přírody – se dvěma velkými podskupinami:

a) pohyby těla: *per digitum, per dextrum pollicem, manu, per capillos, per flocilum capilorum* (prstem, pravým palcem, rukou, vlasy, pramenem vlasů).

b) oděvy: *per capellum, per corrigiam, per gantum, per linteum, per manicam, per mappulam, per pannum sericum, per pileum, per zonam* (kloboukem, koženým opaskem, rukavicí, halenou, pláštěnkou, kapesníkem, hedvábnou přikrývkou, frygickou čapkou, opaskem), tedy s důrazem na opasek a na rukavici.

3) Socioprofesionální symboly, kde převažují symboly dvou prvních společenských kategorií tripartitního schématu společnosti: kléru – *per calicem, per claves ecclesiae, per clocas ecclesiae, per ferulam pastorem* apod. (kalichem, kostelním klíčem, kostelními zvony, pastýřskou berlou), resp. rytířstva – *per gladium, per hastam* (mečem, kopím), ale kde se často prošazují, zejména u duchovních, i předměty týkající se knihy a písma (*per bibliothecam, per chartum, per librum, per notulus, cum penna et calamario, per pergamenum, per psalterium, per regulam, per textum evangelii* – knihovnou, listinou, knihou, listinami, perem a kalamářem, žatčlářem, pravítkem, textem evangelia). Připomeňme ještě symbolické předměty rolnické – nástroje a mnohdy i zbraně: *per cultellum, per cultrum vel cultellum, per forfices, per furcam ligneam, cum veru* (nožem, krojidlím nebo nožem, nůžkami, dřevěnými vidlemi se špičatými hroty).

Druhá má připomínka se vztahuje k tomu, že základy klasifikace je třeba přezkoumat, neboť neodpovídají kulturní a mentální výbavě středověku, ale ani našim novodobým vědeckým kategoriím. Spočívají na terminologii římského práva: *dominium ius evertendi, potestas* atd., která zde podle mého soudu není – alespoň v tom podstatném – na místě.

A konečně i samotný symbolismus předmětů je třeba přezkoumat především z hlediska jeho prvoplánového výkladu (symbolika předmětů

jako *festuca* či *cultellus* je jistě mnohem komplikovanější). Kromě toho nelze oddělovat tyto předměty a jejich význam od obřadu jako celku.

Máme-li uchopit vazalskou symboliku jako celek, musíme k obřadům vstupu do vazalského vztahu, které jsme si právě popsali a rozebrali, dodat i obřady vystoupení z vazalského vztahu.

Právě na tomto místě je třeba zmínit jedinou studii, která se – pokud je mi známo – s použitím článku Ernsta von Moellera z roku 1900 *Die Rechtssitte des Stabsbrechens* a „velké práce“ Karla von Amira z roku 1909 *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik*<sup>28)</sup> pokusila vést výzkum obřadu pronášení lenního slibu ve smyslu komparativní symboliky a do jisté míry i právní etnografie. Mám na mysli pozoruhodný článek ještě mladého Marka Blocha, v němž se již hlásí budoucí autor *Králi divotvárců*.<sup>29)</sup>

Tato studie má pro nás trojí význam. Především připomíná, že vazalský obřad musíme studovat z obou stran, z hlediska vstoupení a vystoupení z vazalského vztahu, tj. zrušení vazalské přísahy, k němuž patří i případ věrolomného zrušení věrnosti. Symboliku obřadu určeného k vytvoření sociální vazby nelze uchopit ve své úplnosti jinak, než zkoumáme-li vznik, ale současně i zánik této vazby, přestože k této eventualitě dochází jen zřídkakdy. Dále svědčí o tom, že obřadní formy vazalských institucí se nevyjasní jinak než při srovnání s obřady analogickými nebo blízkými.

A nakonec Marc Bloch v jednom dodatku k textu *Sálského zákoníku* uváděnému Ernstem von Moellerem spojuje výzkum vazalských obřadů s hypotézou o „počátcích feudalit“. Tuto problematiku on sám později více méně zavrhl (vzpomeňme na kritiku výzkumu počátků v jeho *Obraně historie*), ale snad by nám zde mohla posloužit jako vodítko při výkladu symbolického systému vazalství, který musíme hledat v oblasti symbolismu příbuzenských vztahů.

Marc Bloch uvádí celou řadu příkladů *exfestucatio*, většinou převzatých z kronik nebo z chansons de geste 12. a 13. století, včetně případů, kdy je vržen i jiný předmět než *festuca*. Široce přitom rozvádí především jednu pasáž o činu Raoula z Cambrai z konce 12. století, v níž Bernier, Raoulův podkoní, zruší přísahu, kterou mu dal, protože Raoul hodlal připravit Bernierovu rodinu o její zákonné dědictví: Bernier „vytrhl skrze oka košile tři chlupy ze svého hermelínového pláště a hodil je k Raoulovi. Nato mu řekl: ‚Pane! Odvolávám přísahu věrnosti, kterou jsem vám dal. Neříkejte, že jsem vás zradil!‘ (verše 2314–2318). Bloch

rovněž cituje jeden mimořádně zajímavý text exempla, v němž cisterciácký mnich Caesar z Heisterbachu ve svém *Dialogu miraculorum* z doby kolem roku 1220 vypráví, jak jistý mladý rytíř vypovídá svoji přísahu víry Bohu a slibuje věnost ďáblu: „Vlastními ústy popřel svého stvořitele a vrženým víchem slámy mu vypověděl věnost, kterou pak přislíbil ďáblu.“ Znovu se tak setkáváme s myšlenkou mana ústy a rukama, a u výrazu *manu* Marc Bloch zdůrazňuje, že „právě v pohybu ruky musíme hledat ten nejpodstatnější čin“. Přesto nejsem tak docela za jedno s Markem Blochem, když ztotožňuje *exfestucatio* s věrolomným vypovězením věnosti. Domnívám se, že pravdu má spíše Chénon, když chápe tento výraz jako *devestituru* neboli jako vypovězení věnosti po vzájemné dohodě obou stran, pána a jeho vazala, jako smlouvu o rozchodu, mohu-li to tak nazvat, zpečetěnou *osculem*.<sup>30)</sup>

O obřadu spojeném s *exfestucatio* poskytuje cenné údaje opět Galbert z Brugg. Po zavraždění flanderského hraběte Karla Dobrého se rozhoří svár mezi novým hrabětem Vilémem Clitonem a některými jeho poddanými a vazaly. Ti, jak jsme viděli, Vilémovi přisahali vazalskou věnost v Bruggách. Ale někteří, v čele s Iwanem d'Alostem, usoudili, že nový hrabě nedostal svým závazkům a gentšti je podněcují proti hraběti. Hrabě by býval chtěl vypovědět přísahu, kterou mu Iwan dal, kdyby se byl opovážil postavit v zpuouře měšťanů (*igitur comes prosiliens exfestucasset Iwanum si ausus esset prae tumultu civium illorum*), ale nakonec se spokojuje se symbolickým prohlášením, že vypovězením přísahy věnosti, kterou mu dal, se chce snížit a postavit naroveň svému bývalému vazalovi, aby s ním mohl vést válku (*volo ergo rejecto hominio quod michi fecisti, parem me tibi facere, et sice dilatione bello comprobare in te*).

Odpovědí na přání hraběte vypovědět přísahu je skutečně vypovězení přísahy, kterou roku 1127, tedy o rok dříve, dali vazalové hraběti pánu v Bruggách, který poskytl přístřeší vrahům Karla Dobrého. *Exfestucatio* zde nebylo pouze slovně vyjádřeno, ale také vykonáno symbolickým gestem: „Uchopivši své víchy slámy, odhodili je na znamení vypovězení věnosti a bezpečnosti obléhaných.“

Jisté je tedy to, že nejen kvůli mlčení textů, jak se patrně domníval Marc Bloch, máme méně podrobností o zrušení vazalského vztahu než o jeho vzniku. Vypovídací obřady byly takřkajíc z pochopitelných důvodů mnohem kratší, neboť neshoda, na rozdíl od shody, nesnese složité obřady. Hlavní však je, že tyto dvě strany vazalského obřadu jsou asymetrické. Jednotlivým symbolickým momentům jednoho obřadu

nelze přiřadit tytéž symbolické momenty obřadu druhého. Tuto asymetrii bychom asi měli blíže prozkoumat.

V našem nástinu se ale omezíme na charakteristiku systému, tvořeného právě popsanými fázemi a gesty.

## SYSTÉM

Je třeba zdůraznit, že soubor všech obřadů a symbolických gest vazalství utváří nejen obřad, ale celý systém. Proto účinkuje jen tehdy, nechybí-li žádný z jeho prvků, a nabývá svého významu a účinnosti pouze díky každému z těchto prvků, jejichž smysl vyplývá teprve ze vztahu k obřadu jako celku. Lenní slib, přísaha věnosti a investitura se nevyhnutelně doplňují a utvářejí symbolický obřad, jehož neporušitelnost ani tolik nesouvisí se silou účinku, a v tomto případě s takřka posvátným charakterem této tradice, jako spíše s vnitřní soudržností takového systému. Kromě toho se zdá, že ve své době byl tento obřad skutečně chápán jako systém.

Posloupnost kroků a gest v pořadí lenní slib, přísaha věnosti a investitura nepředstavuje pouze časový, ale též logicky vynucený průběh. Můžeme si dokonce klást otázku, zda jedním z důvodů, proč jsou popisy vazalských obřadů tak povšechné, není spíše úmyslná snaha zaznamenat stručně a jasně, že vše podstatné se odehrálo přesně podle všech předpisů. Velmi často jsou tyto tři rituální úkony shrnuty do jediné věty, každopádně pokud jde o popis lenního slibu a přísahy věnosti. Vraťme se k již uvedeným příkladům:

a) Když se Vilém Dlouhý Meč stává vazalem Karla Prostáčka roku 927, svěruje se do králových rukou, aby se stal jeho bojovníkem, a přislíbí mu věnost, kterou stvrzuje přísahou.<sup>31)</sup>

b) Když Jindřich II., podle Thietmara z Merseburku, přijíždí na východní pomezí Říše v roce 1002: „všichni, kdo sloužili předchozímu císaři, podávali ruce králi a přisahali, že mu budou věrnými pomocníky“.<sup>32)</sup>

Způsob, jakým jsou symbolická gesta provázána v čase a v rámci systémů, je mnohdy podtržen souřadnými spojkami (a, že).

Je-li vyprávění rozloženo na několik epizod a fází, mnohdy bývá zdůrazněna skutečnost, že časový úsek, oddělující po sobě následující epizody, je velmi krátký.

a) Ve vyprávění Ernolda Černého o vstupu dánského krále Harolda do vazalského vztahu s Ludvíkem Zbožným a o jeho udělení investitury v roce 826: „Še sepjatýma rukama se ihned poté dobrovolně odevzdal králi. [...] A císař sám uchopil jeho ruce svýma ctihodnýma rukama. [...] Nato mu císař podle starého obyčeje Franků daroval koně a zbroj. [...] Císař tedy obdaroval Harolda, který se v tom okamžení stal jeho věrným.“<sup>33)</sup>

b) V líčení vstupu Notkera, zvoleného opata v St. Gallen, do vazalství Oty I. v roce 971, se praví: Nyní jsi mým manem, pravil císař, a když jej přijal svýma rukama, políbil jej. Nato byl přinesen evangeliář, nad nímž opat přísahal věrnost.“<sup>34)</sup>

V patrně nejpodrobnějším vyprávění, které se nám o vazalském obřadu dochovalo, tzn. ve vyprávění Galberta z Brugg o přijetí vazalství a o investiturách několika vlámských pánů při nástupu nového flanderského hraběte Viléma roku 1127, cítí vypravěč povinnost, vzhledem k tomu, že se jedná o vyprávění poměrně dlouhé, zdůraznit návaznost mezi jednotlivými větami: „Za prvé tímto způsobem dali svůj slib. [...] Za druhé ten, jenž dal svůj lenní slib, těmito slovy přísahal věrnost. [...] Za třetí ji odpřísáhl nad svatými ostatky. Poté jim všem hrabě žezlem, které držel v ruce, udělil léno.“ A aby doplnil dojem nerozlučně spjatého celku, v němž každé další gesto nevyhnutelně vyvolává gesto následující, tak aby se systém uzavřel, Galbert končí své vyprávění tím, že v poslední větě shrnuje všechny počáteční fáze: „Všichni ti, kdo mu touto úmluvou příslibili bezpečí, vzdali hold a vše stvrdili přísahou.“<sup>35)</sup>

Avšak existenci tohoto systému symbolických gest nelze prokázat, nebo alespoň považovat za pravděpodobnou jinak než pouze prostřednictvím obecně přijatelné interpretace. Pokusím se o ni ve dvou rovinách.

První rovina mého výkladu leží na úrovni jednotlivých fází symbolického obřadu a určuje vztah mezi oběma jeho aktéry: pánem a vazalem.

Dříve než se dostanu k porovnání západního středověkého vazalství s jinými společenskými systémy, které bych chtěl ozřejmit později, osvětlím svoji interpretaci s odkazem na analýzy Jacquese Maqueta v jeho studii *Pouvoir et Société en Afrique*. Zdá se mi, že by svým charakterem mohly vystihnout význam společenských vztahů, jimiž se zde zabýváme.<sup>36)</sup> V první fázi vazalského obřadu, ve fázi lenního slibu, aniž bych se zabýval významovou stránkou věci, kterou analýza etnografického typu odhalí na dalších stranách, má, myslím, největší význam více či méně silně vyjádřená podřízenost vazala vůči jeho pánovi. Jistě, jak

jsme viděli, iniciativy se může chopit i pán a *immixtio manuum*, k němuž se ještě vrátím, je gestem vstřícnosti, vzájemné dohody. Tento svůj demonstrační výklad ale nevztahuji na příliš evidentní případ španělské varianty políbení ruky, kde je vazalova méněcennost zdůrazněna ještě více. Nerovnost postavení i postojů se objevuje ve všech případech jak v rovině gest, tak v rovině řeči. U *immixtio manuum* je zřejmé, že ruce, které uchopují, patří osobě vyššího postavení než osoba, jejíž ruce jsou uchopeny. Když vazal flanderského hraběte, v podání Galberta z Brugg, šepne ruce, stává se sice přijatým, avšak pasivním objektem objetí, uchopení rukou hraběte, což zdůrazňuje i gramatický tvar slovesa: „A když sepal ruce, sevřely jej ruce hraběte.“ Pánovo gesto samozřejmě obsahuje příslib pomoci, okázalost vyšší moci, a to ve všech významech tohoto slova. Jedná se o vztah závislosti. Jacques Maquet jej na afrických příkladech definuje takto: „Závislost, tato potřeba pomoci druhého jako podmínka naplněného života, převládá v některých vztazích, které se v některých společnostech dočkaly uznání či dokonce institucionalizované podoby. Nazýváme je kvůli této převaze vztahy závislosti. Jde o vztahy asymetrické: jedna osoba poskytuje pomoc a oporu, druhá tuto pomoc a oporu přijímá a vedle toho poskytuje svému ochránci nejrůznější služby. Takový vztah ale nemůže fungovat opačně: ochrana a služby nejsou jedno a to samé.“<sup>37)</sup> A dále: „Má-li ochránce plnit svoji úlohu, musí k tomu mít prostředky. To předpokládá již před navázáním vztahu, že znamená více než jeho budoucí poskytovatel služeb.“<sup>38)</sup>

Z pohledu vazala pohyb vyjadřuje ne-li přímo pokoru, pak alespoň známky úcty a méněcennosti samotné gesto *manus alicui dare*, in *manus alicui dare*, nebo z významu, který je mu propůjčován: *sese committit* (Vilém Dlouhý Meč před Karlem Prostáčkem), *se commendans* (Tassilon Pipinovi Krátkému), *se tradidit* (Harold Ludvíkovi Zbožnému). Z pohledu pána se jedná o přijetí nadřazeným *aliquem per manus accipere*. Když výraz zdůrazňuje sepjetí rukou, cosi ve větě vyjadřuje nadřazenost pána. Východní vazalové Jindřicha II. *regi manus complicant*, ale to bez ohledu na to, jedná-li se o vazaly přinejmenším vojenských podřízených předchozího císaře, „kteří sloužili předešlému císaři“.

Nerovnost se projevuje již v samotné volbě slov. Jestliže – obdobně jako v textu Galberta z Brugg – je to pán, kdo vazala vyzývá, činí tak výrazy, které samy o sobě svědčí o jeho vyšším postavení a které vyznívají jako požadavek: „Hrabě se otázal [*requisivit*] budoucího vazala, zda se chce stát bez výhrad [*integre*] jeho manem,“ přičemž *integre* vyžaduje



„bezpodmínečnou oddanost“. Když vazal odpoví „to chci“ (*volo*), vyjadřuje tímto slovem závazek níže postaveného, a nikoli vůli rovnocenného partnera.<sup>39)</sup>

Konečně výrazy, jimiž je lenní slib pravděpodobně definován, nás nenechávají na pochybách, že v tomto stadiu se jedná především o to, aby vazal uznal svou podřízenost, která obřadně potvrdila jeho původně méněcenné postavení: „zda se chce stát [*fieri*] jeho manem“, říká Galbert a výše citovaná anglická listina volí ještě přesnější výrazy: „stát se [*fore*] jeho feudálním manem“. Tváří v tvář nadřízenému člověku se méněcenný člověk lenním slibem stává člověkem podřízeným. *Fieri, fore* dobře vystihují tento přerod a zrod vazala. Pokud jde o člověka – *homo*, pak nezapomínejme, že ve společnosti, v níž člověk poměrně dlouho znamená jen málo ve srovnání s pánem – *dominus*, neboť pozemský pán je jen obrazem a zástupcem Pána nebeského, tento výraz označuje podřízenost, přičemž na obou koncích společenského žebříčku stáli *homines* úzce vymezeného významu: vazal na jedné a poddaný na druhé straně.

První krok obřadu, první struktura systému tak vytváří vztah nerovnosti mezi pánem a vazalem. Druhý krok, slib věrnosti, stav věci výrazně mění. Připomínám, neboť tento detail považuji za zásadní, že symbolické gesto, kterým se vyznačuje, *osculum*, představuje polibek na ústa. Opět příznávám, že pokud jde o základní význam tohoto gesta, nejsem přesvědčen o hypotéze některých historiků práva, za předpokladu, že je přesná, podle nichž to byl v zemích zvykového práva pán, kdo uděloval *osculum*, zatímco v zemích psaného práva tato iniciativa náležela vazalovi.<sup>40)</sup> To je skutečnost, která by mohla být zajímavá pro dějiny právní kultury a kulturních tradic vůbec. Za nejpodstatnější ale považuji, že texty zdůrazňují především spojitost mezi postojem a rovností vyjádřenou fyzickým gestem. Poté, co Galbert z Brugg, který si jako správný notář tolik potrpí na přesnost a na detaily, zdůraznil asymetrii vzájemného zkřížení rukou, říká: „uzavřeli spojenectví polibkem“. A jestliže Vilém Durand přisuzuje ve *Speculu iuris* iniciativu polibku pánovi, přestože působí v zemi psaného práva, podtrhuje tím, že smyslem a cílem takového symbolického gesta je potvrzení vzájemné věrnosti: „A pán jej [vazala] na znamení vzájemné věrnosti políbí.“<sup>41)</sup>

Nesmíme se ale spokojit se svědectvím textů. Jestliže sepejtané ruce patří k velmi rozšířené, ale také významově velmi transparentní pohybové symbolice, polibek, k němuž se ještě vrátím, spadá do symboliky

o nic méně bohaté, avšak mnohem méně jasné, neboť její rozmanitost je co do různých způsobů provedení a významů značně rozsáhlá a komplexní.

Na tomto místě bych se chtěl začít obracet na etnology. I přes rozmanitost etnologických teorií polibek na ústa zřejmě vychází z věr, které doporučují buď vzájemnou výměnu dechu,<sup>42)</sup> nebo slin.<sup>43)</sup> Připomíná tak výměnu krve, s níž se setkáváme u jiných typů vysoce slavnostních úmluv či svazků. Přirozeně si nemyslím, že by pánům a vazalům středověkého Západu vědomě šlo o výměnu tohoto charakteru, a i přes veškeré pohanské vlivy, které provokovaly jejich křesťanské založení, nevidím způsob, jakým by mohli otevřeně vyjadřovat své skryté sympatie k takovým praktikám. Ale z tohoto prapůvodního rituálu dle mého soudu pánové a vazalové převzali jeden základní význam. Výměna dechu či slin, podobně jako výměna krve má – vedle dalších dopadů, ke kterým se ještě vrátím – rovněž za následek to, že probíhá mezi sobě rovnými, či spíše nastoluje vztah rovnosti. Tak jako staví *osculum* v tomto případě do symetrické pozice ústa pánova a vazalova, tak také stejným způsobem staví oba aktéry do jedné roviny a činí z nich osoby sobě rovné.<sup>44)</sup>

V poslední řadě investitura evidentně souvisí s praxí daru a protidaru. Po fázích nerovnosti a zrovnoprávnění se systém uzavírá vlastním dvoustranným vztahem, smlouvou o vzájemném svazku. Stačí se znovu podívat na závěr obřadu ve vyprávění Galberta z Brugg z roku 1127: „Nakonec hrabě s žezlem v ruce udělil investituru všem těm, kteří mu smlouvou přislíbili bezpečí, vzdali hold a současně přísahali věrnost.“<sup>45)</sup> V této větě je přítomno všechno: definice obřadu, uzavírajícího smlouvu, a protidar investitury v podobě lenního slibu a věrnosti (přísahy).

Na začátku celého procesu Tassilon v roce 787 obdržel potvrzení o držbě bavorského vévodství výměnou za přísahu věrnosti („A když Tassilon obnovil svoji přísahu, bylo mu umožněno, aby si ponechal vévodství“<sup>46)</sup>) a – jistým, vazalství mnohem bližším způsobem – Harold roku 826 obdržel od Ludvíka Zbožného vinice a úrodné kraje za slib a přísahu, jejichž prostřednictvím se stal věrným manem císařovým: „Přesto císař obdaroval Harolda, který se tímto stal jeho věrným manem (...) vinicemi a úrodnými kraji.“<sup>47)</sup>

Jacques Maquet našel v jedné africké instituci tento aspekt vazalství založený na protikladu daru a protidaru, kdy lenem, udělovaným člověku, jenž dal svůj lenní slib a přislíbil své služby, je dobytek, což připomíná pravděpodobně etymologické prameny středověkého léna (ve

francouzštině *fief* z pozdně latinského *fevum*, dobytek). Jedná se o *ubuhake* ve Rwandě. „Ubuhakem [název vychází ze slovesa, které znamená vykonat určitou návštěvu] jeden člověk přislíbil druhému, že mu bude poskytovat určité hodnoty v naturáliích a ve službách, a požádal jej, aby mu on dal k dispozici jeden nebo více kusů dobytka.“ Ubuhake vytvořil dvoustranný vztah mezi pánem (*shebuya*) a vazalem (*garagu*).<sup>48)</sup>

O recipročním charakteru jistě svědčí již fáze lenního slibu a ještě více fáze zvaná *osculum*. Avšak jediné ve fázi udělení léna, která představuje odpověď na vazalův závazek přijatý ve fázích lenního slibu a přísahy věrnosti v podobě hmotného protidaru pána, je oboustrannost vazalské smlouvy zpečetěna. Marc Bloch zdůrazňoval právě tuto reciprocitu, která napravuje nerovnost mezi pánem a vazalem, aniž by ji ve skutečnosti odstranila. Když porovnává feudální svazky a formy volné závislosti vlastní jiným civilizacím, ve snaze vystihnout rozdíly, které mezi nimi panují, píše: „Již samotné rituály automaticky vyjadřují anti-tezi: ‚čelní pozdravení‘ ruských poddaných, líbání ruky kastilských válečníků vyjadřuje něco zcela jiného než náš lenní slib: ‚Gesto, při němž jedny ruce sevrou ruce jiné a obě ústa se setkají v polibku, totiž nestaví pána do pozice pouhého vůdce, jehož úlohou je jen přijímat, jako spíše do pozice jedné ze dvou stran skutečné smlouvy.“<sup>49)</sup>

Zároveň musíme podotknout, že tvoří-li lenní slib, přísaha věrnosti a udělení léna jedinečný a úplný systém, významy jednotlivých po sobě jdoucích symbolických obřadů se navzájem neruší, nýbrž jeden navazuje na druhý. Vazalský systém reprezentuje, i když je v tom rozpor, smlouvu mezi dvěma osobami, z nichž jedna zůstává té druhé sice podřízena (podřízenost „symbolizovaná“ lenním slibem), avšak díky dvoustranné smlouvě („symbolizované“ lénem) se přesto dostává na její úroveň ve srovnání se všemi ostatními, stojícími mimo tento smluvní systém. Mám-li se vyjádřit slovy Jacquese Maqueta, vazalství „je společenský vztah vytvářející určitou síť a identifikovatelný pod označením, který znají všichni členové celé společnosti“.<sup>50)</sup>

Druhá rovina výkladu systému symbolických gest by měla stát nikoli na úrovni jednotlivých fází či součástí systému, nýbrž systému jako celku. Vazalské obřady, tak jak je pozorujeme ve středověké západní společnosti, totiž tvoří globální symbolický systém, přičemž tento systém je původní, což se nyní pokusím prokázat. Skutečnost, že tento systém je původním celkem, mu ale nebrání v tom, aby se utvořil podle nějakého obecného a tradičního modelu.

Mám dojem, že společenské systémy se mohou symbolicky projevovat buď s odkazem na modely ekonomické, politické či rodové. Model ekonomického typu připadá v úvahu s ohledem na skutečnost, že nezbytný doplněk lenního slibu a přísahy věrnosti, totiž udělení léna, představuje protidar, jehož ekonomický význam – ať už se jedná o léno v jakékoli podobě – je zásadní a zároveň zřejmý. Avšak ani jeden ze dvou hlavních hospodářských modelů založených na reciprocitě, které nabízejí předindustriální společnosti, patrně nelze aplikovat na feudálně vazalský systém.

Systém potlachu na straně jedné nemůže být referencí feudálního systému daru a protidaru, protože o potlachu ve společnosti můžeme mluvit pouze v případě, že tato praxe není obecně rozšířeným hospodářským jevem. Neexistuje potlach omezený na jedno použití. Bez ohledu na význam feudálního vazalského systému v hospodářských strukturách a praktikách společnosti středověkého Západu ale tento systém nepokrývá celé pole středověkého hospodářství. Mezi tím, co patří k alodiálnímu vlastnictví, a tím, co spadá do obchodních styků předkapitalistického typu, můžeme čistě feudální hospodářský model aplikovat pouze na určitou část hospodářských návyků středověké společnosti. Feudální dar a protidar na straně druhé, jestliže zavazuje i prestiž a ženy v obchodním systému, náleží do jiných hospodářských a společenských struktur, než jsou ty, v nichž se uplatňuje potlach. Obecně, a dokonce zjednodušeně řečeno, tento referenční model nemůže být aplikován na feudálně vazalský systém, protože hospodářství a společnost středověkého Západu jsou obecně velmi odlišné od tzv. „primitivních“ hospodářských a sociálních systémů, ačkoli je v některých svých aspektech připomínají.

Na straně druhé ale ani smluvní systém, tak jak jej znal zejména románský svět (a právo, které si vypracoval), nemůže být modelem feudálně vazalského systému, neboť v tomto románském systému jde – podobně jako v případě smlouvy *emptio / venditio* – o postoupení vlastnictví, zatímco v případě feudálně vazalské smlouvy se pán nevzdává svého dominia ve prospěch vazala. Snad nemusíme připomínat, že jestliže pro středověkou společnost nebyl pojem vlastnictví a jeho praktického užití zase tak velkou neznámou, jak se kdysi tvrdilo, zůstává nadále skutečností, že feudálně-vazalská smlouva a zvláště pak udělení investitury ustanovuje určitý hierarchický systém práv a povinností, a nikoli tedy převod majetku z pána na vazala.

Mohli bychom tedy uvažovat o nějakém tradičním systému politického typu. Podobně jako mohl aspekt daru a protidaru či smlouvy, o němž silně vypovídá feudálně vazalská symbolika, odkazovat na některé ekonomické záležitosti, část symbolických gest obřadu vstupu do vazalského vztahu, ne-li všechna tato gesta, by se mohla vztahovat k moci. *Immixtio manuum* může připomínat *manus*, ztělesnění a nakonec i synonymum slova *potestas* podle římského práva, ačkoli v symbolickém obřadu vazalství *manus* není abstraktním pojmem. To, co je podstatné, co je nositelem významu, a dokonce symbolu, tkví v tom, co ruka dělá, ne v tom, čím je. Rovněž *osculum* by mohlo připomínat předání životní energie, a tím i síly, magický přenos moci (či pravomoci). Avšak, jak už jsem řekl, přestože právě v tom spočívá původní smysl polibku ve společnostech nebo alespoň v některých z nich, tento smysl je vazalskému *osculu* cizí nebo z něj přinejmenším vyprchal v době, kdy už je projev vazalské věrnosti součástí fungujícího systému. I když měl jeho význam blízko k polibku *míru* podle křesťanské liturgie, což bych rád vyvrátil později, mezi pánem a vazalem utvářel jiný vztah než při předání moci. Polibek ústy na ústa stejně jako *immixtio manuum* podle mého názoru ale staví oba dva činitele do vzájemného hierarchického postavení, nejprve v nerovném, a posléze naopak v rovnocenném vztahu. Konečně mezi symbolickými předměty investitury bychom mohli upřednostnit odznaky moci, s nimiž se zde setkáváme (prsten, berla, meč, žezlo), zvláště pak velmi rozšířenou hůl, ztotožňovanou s odznakem vládnutí. Ale pokud se jedná o odznaky moci, historikové a právníci – k tomu se ještě vrátím – nesprávně směšují, podobně jako to mimochodem někdy činili i lidé ve středověku, i když ti k tomu měli své důvody, církevní nebo královskou investituru s investiturami vazalskými, přestože se jedná, alespoň z mého pohledu, o systémy značně odlišné. Pokud jde o hůl, odkazuji na von Amirovu a Blochovu kritiku von Moellerovy dizertace.<sup>51)</sup> Ještě bychom zde měli připomenout další dobře známé skutečnosti. Uzavřením vazalské smlouvy vzniká systém vzájemných povinností, a neznamená tedy přenesení *potestas* na léno, z pána na vazala.

Nakonec vylučme lákavý způsob užití lenního panství: tzn. přenést na feudálně vazalský systém formy moci, které jsme v lenním panství právě odhalili a jejichž význam jsme si podtrhli. Lenní panství je především vývojovým stádiem správy zeměpanského majetku, na němž feudálně vazalský systém rozhodně nestojí, a i když existují oprávněně

důvody zdůrazňovat vazby sjednocující léno s panstvím, v zásadě je třeba udržovat mezi těmito dvěma skutečnostmi důsledný odstup.

Nyní tedy musíme formulovat a pokusit se obhájit ústřední hypotézu této přednášky. Hlavní referencí symbolického systému vazalství je rodový, příbuzenský model. Již při pohledu na terminologii jsme patrně vedeni tímto směrem. Hlavní definice vazala zní „man ústy a rukama“. Co se týče ruky, znovu si připomeňme, že důležité je to, co dělá. Účastní se každé fáze obřadu. Při lenním slibu spojuje pána a vazala v nerovném setkání. Při slibu věrnosti potvrzuje polibek rovnosti tím, že jej provází příslušným pohybem nad Bibli nebo ostatky. Při investituře na jedné straně dává a na druhé přijímá předmět, jímž je smlouva zpečetěna. Vyloučili jsme odkaz na *manus* podle římského práva, neboť toto slovo se v římském období stalo abstraktním pojmem, synonymem k pojmu moc; zároveň ale nesmíme opomenout, že označovalo zejména moc *pater familias*<sup>52)</sup> a že ve středověkém křesťanství má ruka, abych tak řekl, převahu nad vším ostatním: Boží ruka je všudypřítomná, počínaje ikonografií.

Pokud jde o ústa neboli o polibek, jeho úloha je podle mého soudu jiná než úloha starobylého liturgického polibku křesťanů, který nepochybně pochází z časů apoštola Pavla, či polibku *míru*, ačkoli v tomto případě pravděpodobně došlo k určité kontaminaci v 11. a 12. století, kdy se v souvislosti s různými typy smluv v listinách často hovoří o *osculum pacis* a *fidei*. Je-li však možné vazalský polibek přirovnat k jinému rituálnímu polibku, pak je to polibek zásrubní, jemuž E. Chénon rovněž zasvětil jednu skvělou studii.<sup>53)</sup> Obecně je polibek znamením vstupu do nepřirozeného rodového společenství, zvláště pak vstupu do manželství. To je předkřesťanský zvyk, který Tertullianus marně odsoudil jako pohanský.<sup>54)</sup>

Tato srovnání nás sice přivádějí na určitou stopu, nic však nedokazují. Větší důležitost má podle mne ve fázi investitury jeden zvláštní symbolický předmět, jemuž se začalo blýskat na časy ve výše zmíněném článku Marka Blocha: *festuca*, vích slámy, ale i proutek či hůlka.

Slovo i samotný předmět prošly dlouhým vývojem. Zaznamenáváme jej již (Jedná se o jeho počátek? Spiš myslím, že nikoli.) v římském právu. Edoardo Voltera ve svém komentáři ke čtvrté knize Gaiových *Institutions* těmito slovy popisuje *sacramentum in rem*, druhý úkon tvořící *legis actio* po potvrzení práv: „Aktér držící v ruce proutek [*festuca*], symbol vojenského kopí, potvrzoval tuto věc (nebo část této věci) a pronášel slav-

nostní řeč. [...] Kontradiktorně pak deklarant položil *festucū* na požadovanou věc. "A dodává: „Jak vysvětluje Gaius, vzhledem k tomu, že *festuca* symbolizovala vojenské kopí, tento akt, představující vojenskou okupaci [*occupatio bellica*], označoval zákonný vlastnický nárok na danou věc [*signo quodam iusti domini*]. [...] Naopak jestliže konvenant učinil totéž prohlášení a kontradiktorně také položil *festucū* na tutéž věc, došlo ke dvěma rovnocenným vlastnickým prohlášením a ke dvěma symbolickým *occupationes bellicae*."<sup>55)</sup>

Nebudu zde opakovat, že nejsem přesvědčen o tom, že by tato symbolika mohla uspokojivě osvětlit feudálně vazalský obřad a že tam, kde pán a vazal užívají *festucū*, není řeč ani o majetku, ani o právu nabytém obsazením s použitím vojenské moci. Symboly jsou stejné, symbolismus se mění.

*Festuca* se totiž v institucích raného středověku objevuje ve zcela nových světle. Nejlepší asi bude na tomto místě předat slovo Paulu Ůřilákovi a J. de Malafosse: „U Franků existuje jeden zvláštní akt, affatomie (*Sálský zákoník XLVI*) neboli *adoptio in hereditate* (*Ripuárský zákoník XLVIII*). Jedná se o přenesení majetku, které má poměrně komplikovanou podobu:

a) zůstavitel se musí dostavit před soud *mallus*, před tzv. *thunginus*, současně s další osobou, která nepatří k rodině a bývá nazývána *salmann*.

b) Této třetí osobě symbolicky odevzdá majetek odhozením symbolické *festucy* (díl 2, s. 318) a přitom vysloví jméno obdarovaného, jehož chce učinit svým dědicem (*illo quem heredem appellat similiter nominet*).

c) Nato se prostředník odebere do dárcova domu, usadí se zde, přijme nejméně tři hosty, pohostí je a přijme od nich za to poděkování: to proto, vysvětluje text, aby měl nejméně tři svědky, že se ujal svého majetku.

d) Konečně do dvanácti měsíců se prostředník musí opět dostavit před *mallus*, aby si uvolnil ruce: „musí *festucū* hodit do náruče skutečných dědiců“ a odevzdat jim vše, co dostal, „nic víc, nic méně“.

„Langobardské právo zná analogickou instituci zvanou *thing*: před lidem ve zbraní, což připomíná římský testament před komiciemi; *thingans* předává obdarovanému kopí jako symbol síly a přijímá od něj protidar (*launegild*, *guiderdone*). Zde je myšlenka osvojení velmi výrazná, neboť zůstavitel nesmí mít dědice mužského pohlaví (*Rothariho zákoník* 157, 158, 170, 172; *Liutprandův zákoník* 65).“<sup>56)</sup>

Jestliže se langobardské právo, užívající kopí jako symbol, shoduje se symbolickým výkladem výrazu *festuca* podle římského práva, interpretovaným jako symbol vojenského kopí, je zřejmé, že se jedná o texty *Ripuárského zákoníku* a zejména *Sálského zákoníku*, které pro nás mají nesmírný význam.

Je evidentní, že francký obřad se od feudálně vazalského obřadu liší úlohou prostředníka, lhůtou plnění celého aktu, absencí reciprocity – přidržujeme-li se pouze obřadu, aniž bychom přihlédlí k tomu, že se jedná o jiný kontext, nevidíme ani feudální slib, ani přísahu, ale naopak předání vlastnictví, namísto předání práv, což ve feudálně vazalském obřadu neexistuje.

Co však zůstává, je slavnostní ráz aktu, přítomnost svědků, úloha nadřízené osoby, tentýž symbolický předmět (*festuca*), nutnost symbolického gesta (pravda, zde se jedná o *hození* místo odevzdání z ruky do ruky a zlomení).

Avšak jestliže se již setkáváme s charakteristickým propojením darování nějaké věci s vytvořením osobního vztahu, i když od feudálně vazalského obřadu jsme ještě daleko, máme hlavně pocit, že jsme se v *sacramentum in rem romain* rozhodujícím způsobem vzdálili od použití *festucy*. Hlavní důraz je přitom kladen na osvojení, předání majetku, vstup do rodiny. Editor *Sálského zákoníku* K. A. Eckhardt v ediční řadě Monumenta Germaniae Historica bez váhání překládá v rejstříku tohoto svazku výraz *acfatmire*, označující affatomii jako *ankinden*.<sup>57)</sup> Německý výraz velmi jasně vyjadřuje vstup do „rodiny“ – *familia*.

Jestliže jsme mezi symbolickými předměty feudálně vazalského obřadu zvolili právě *festucū*, není to jen proto, že nám římské a francké právo raného středověku umožňuje zachytit nejstarší historii tohoto předmětu a že jeho častý překlad jako *hůl* nás posunuje blíž ke vzdělancům, kteří se od Du Canga po von Amiru mimořádně zajímali o tyto symboly v institucích minulosti, a zvláště pak v institucích středověku.

Důvodem je i skutečnost, že ze všech symbolických předmětů feudálně vazalského obřadu pouze *festuca*, pokud je nám známo, dala vzniknout celé skupině slov, které z našeho pohledu zřejmě dokazují, že hrála v praktické i symbolické rovině vazalství zásadní úlohu ukazatele.

Ukazuje se totiž, a to i při absenci speciálního výzkumu těchto výrazů, že odvozeniny slova *festuca* byly používány především v souvislosti s vystoupením z vazalského vztahu a s jeho věrolovným vypověze-

ním. Marc Bloch ve svém již několikrát připomínaném průkopnickém článku uvádí mnoho příkladů slovesa *exfestucare* a podstatného jména *exfestucatio*, jež vyjadřují vypovězení vazalské přísahy vržením *festucy*.<sup>58)</sup> Du Cange ale potvrzuje i existenci slovesa *festucare*, kterou podepírá především příkladem z listiny flanderského hraběte Filipa z roku 1159, pocházející z listináře kláštera St. Bertin (*trignita septem mensuras, quas a me tenebat, in manus meas reddidit et festucavit*), a dokonce cituje jedno *infestucare* ve významu *in possessionem mittere, adheritare*.<sup>59)</sup>

Před chvílí jsme *festucu* zařadili mezi symbolické předměty, které pán odevzdával vazalovi při investituře. Proto je pochopitelné, že *festucare* nebo *infestucare* mohlo být považováno za synonymum k věrolomnému vypovězení přísahy. Ale Marc Bloch si ve srovnání s interpretací J. Flacha (a také již v 16. století Étiennea Pasquiera) dovolil následující poznámku, čímž učinil z vrhání *festucy* „protiváhu investitury“: „Texty se vyjadřují jednomyslně a přesně: žádný z nich neříká *feodum exfestucare*, kdežto téměř všechny říkají *hominium* nebo *dominum exfestucare*. To co poutalo vazala k pánovi, byl lenní slib neboli osobní vazba, panství neboli souhrn všech práv, nadřazující pána nad vazala, kterých se vazal zřekl.“<sup>60)</sup> Na jedné straně se zde patrně setkáváme se skutečností, že již od raného středověku hrála *festuca* zásadní roli v rámci praxe, která nespočívala v postoupení statků či práv, jako spíše v osvojovací proceduře, a že se tudíž *exfestucatio* týkalo především osobní vazby a že na straně druhé symbolický feudálně vazalský systém tvoří celek, jehož jednotlivé součásti hrají stejně zásadní roli. Nejsem tak docela za jedno s Markem Blochem, když dodává, že vazal, který vypovídá přísahu cestou *exfestucatio*, přičemž se zdaleka nezřídka svého léna, má rovněž v úmyslu připravit pána, jehož právě popřel, o práva na toto léno, která by přešla na nového pána, jemuž vazal přislíbí lenní věrnost. To, že by měl vazal v úmyslu ponechat si své léno, je velmi pravděpodobné, stejně jako to, že by chtěl ospravedlnit své gesto – *exfestucatio* – hanebností pána, který by měl být pro nedodržení svých povinností podle něj připraven jak o vazalovu přísahu věrnosti, tak o práva na příslušné léno. Ale že by vykonání gesta *exfestucatio* vazalovi právně umožňovalo ponechat si léno, o tom pochybuji. Mimochodem v textu Galberta z Brugg, který Marc Bloch komentuje, je to naopak pán, flanderský hrabě, kdo měl v úmyslu – i když svůj úmysl nakonec nemohl uskutečnit kvůli tehdejšímu rozložení sil – *exfestucare* svého vazala Iwana d'Alost (*exfestucasset Iwanum*). I zde, jak si Marc Bloch správně povšiml, dochází k zavržení

osoby, ke zlomení osobního vztahu, i když pán pomýšlí nejen na vypovězení vazalského vztahu se svým leníkem, ale možná především právě na léno, a chtěl by jej zabavit. Investitura tvoří společně s lenním slibem a přísahou věrnosti celek, který je právně a snad i symbolicky nedělitelný. Jestliže vazal vypoví přísahu věrnosti, kterou dal svému pánovi, musí současně vrátit i léno. Neučiní-li tak, svědčí to o určité faktické situaci, a právo tak musí být vykonáno jiným způsobem a podle jiného systému.<sup>61)</sup>

Abych objasnil hypotézu, kterou jsme právě předložili, řekl bych, že model symbolického systému vazalství se podobá model příbuzenství. Toto konstatování ale vyžaduje hlubší pochopení feudálního systému prostřednictvím výzkumu systémů příbuzenství.<sup>62)</sup> Proto bych rád uzavřel tuto část svého pojednání několika upřesňujícími poznámkami.

Je zřejmé, že model příbuzenství, který je podle našeho názoru odrazem symbolického feudálně vazalského systému, není modelem „přírozeného“ příbuzenství. Mohli bychom uvažovat – nahlédneme-li do římského práva, ale i jinak – o modelu klientely nebo osvojení. Patricijské klienty vyloučíme. Z největších rozdílů mezi těmito dvěma systémy uvedeme pouze jediný, v našich očích ale nejdůležitější. Chráněncem se člověk stal na základě soukromého aktu, vazalem se člověk stal na základě veřejného obřadu. Schéma adopce by mělo být prozkoumáno podrobněji, i kdyby to mělo pouze osvětlit případnou roli *affatomie*. Avšak otázka adopce ve středověku je, alespoň pokud vím, prozatím velmi málo prostudována. Na druhé straně i kdyby *affatomie* byla jednou z možných cest k výkladu symbolismu vazalských obřadů, rozdíly mezi těmito dvěma obřady zůstávají obrovské, což má v oblasti symbolismu zásadní význam.

Mohli bychom uvažovat i o struktuře založené na přátelství. Pod tento výraz lidé středověku zahrnovali nejen velmi silný obsah (úloha přátelství je velmi silná v *chansons de geste* a jeho prototypem se stal vztah mezi Olivierem a Rolandem), ale také takřka právníký, institucionální charakter (stačí si připomenout úlohu „tělesných přátel“ v systému rodových vztahů).<sup>63)</sup> I tuto oblast bychom měli probádat, i když si od toho mnoho neslibuji.

Výzkum příbuzenských struktur, rodinných a mezilidských vztahů ve středověké společnosti musí ještě v mnohém pokročit. Můžeme od něj ale očekávat dalekosáhlé výsledky. Ačkoli z hlediska našeho hledání a výkladu zřejmě jen nepatrně obohatí naše dvě zásadní připomínky,

jimiž bychom chtěli tuto část našeho pojednání věnovanou symbolickému systému vazalství – prozatím – uzavřít.

Především rozhodně nijak netrvám na tom, že by tento systém kopíroval systém příbuzenství a že je nutné hledat mezi pánem a vazalem vztahy obdobné vztahům mezi otcem a adoptovaným synem či mezi přáteli (ve středověkém významu slova). Chci jenom říct, že symbolika tohoto systému, tak jak se projevuje v obřadu vstupu a výstupu z vazalského vztahu, by měla být (spíše vědomě – k tomuto důležitému bodu se ještě vrátím) vnímána tak, že spadá do oblasti rodinné symboliky a jako taková by měla být i strukturována. Každá společnost má, myslím, k dispozici pouze několik referenčních symbolických systémů a všechny ostatní na ně odkazují. V případě symbolických gest vazalství mám dojem, že se opírají o gesta příbuzenské symboliky.

Konečně tento systém nezahrnuje všechny příslušníky společnosti a symbolika gest, jimiž je tvořen, stejně jako symbolika příbuzenského typu spíše vylučuje – to, co zůstalo mimo rodinný model – než integruje, a toto vyloučení nejenže dává najevo, ale má také mimo jiné za úkol jej uskutečňovat.

Společnost spřízněných vztahů, která se utváří skrze symbolický obřad vazalství, je čistě mužská, ne-li přímo mužná, a aristokratická. To znamená, že ženy a neurození lidé jsou z ní vyloučeni. Vrátime-li se k případu, který uvádí E. Chénon, kdy vazalskou přísahu dává nezletilé dítě pánovi, jímž je zvolený biskup v Carpentras z roku 1322,<sup>64)</sup> vidíme, že i když dítě potřebuje, aby se jeho lenního slibu zúčastnila také jeho poručnice (pán bere do svých rukou ruce dítěte i poručnice), *osculum* dítě dává a přijímá od svého pána samo, kdežto poručnice je z této části obřadu vyloučena (*remisso eiusdem dominae tutricis osculo*). Už jednou jsem vyjádřil své pochybnosti o výkladu, kterým tuto listinu opatřil její redaktor, dovolávající se vznešenosti (*propter honestatem*). Pravý důvod, domnívám se, tkví ve společenské hierarchii konfrontované s hierarchií symbolického systému vstupu do vazalského vztahu. Lenní slib je fází nerovnosti. Žena je při tomto obřadu trpěna. Prísaha věrnosti – v podobě polibku, jeho základní složky – znamená nerovnost partnerů. Žena, druhořadá z pohledu náboženství i společnosti, jej nemůže přijmout. Skutečnost je jistě mnohdy mnohem tolerantnější, ale především na úrovni významných dam a ještě více představitelk mocí královského typu, jako byla například paní Urraca, k níž se Alfons Válečník ve slavné *carta donationis* z roku 1109 obrací slovy „manové, kteří jsou vaši rukama a ústy“.<sup>65)</sup>

Zdánlivě nejsilnější námitku vůči tomuto pojetí představují obřady dvorské lásky. Nebudu se zde zabírat problémem jejího čistě literárního nebo naopak neliterárního charakteru. V případě dvorské lásky je muž vazalem ženy a základní moment systému kurtoazní symboliky představuje polibek. Rád bych ale připomněl, že alespoň ve své podstatě byla dvorská láska do 12. století odbojným a skandálním jevem, projevem světa obráceného naruby.<sup>66)</sup> Jisté je, že systém kurtoazní lásky dosáhl svého nejvyššího výrazu v mariánském kultu a že kontaminace mariánského kultu vazalským obřadem je v tomto směru očividná. Zdá se mi příznačné, že když Georges Duby ve své již klasické práci *Société aux XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise* poprvé a naposledy hovoří o symbolismu v gestech sociálního života, činí tak v souvislosti s Pannou Marií: „Rituál popření sebe sama lišící se podle všeho od rituálu odevzdání sebe sama není v 11. století zapomenut. Na znamení své oddanosti Panně Marii si opat Odon z Cluny pověsil kolem krku symbolické pouto a stal se jejím otrokem.“<sup>67)</sup> I když se tady nejedná o vazalství a i když se toto symbolické gesto podřízenosti nevyrovná lennímu slibu, je to ranný příklad konverze normálních sociálních vztahů, které mariánský kult dovede k dokonalosti. Křesťanství nepochybně odjakživa usilovalo cestou pokory a asketických praktik o zposvátnění takovýchto pobuřujících případů konverze sociálních rolí. Dvorská láska a mariánský kult sice ve svých začátcích přinášejí svědectví o vze-stupu ženy ve středověké společnosti v období velkého rozmachu 11.–12. století, ale jejich hlavní funkcí podle mého názoru bylo podchytit, zvrátit a získat pro sebe „feministické“ hnutí románského věku ve prospěch idealizace a sentimentálního, estetického a religiozního odcizení věku gotiky. Uvažovat zde o kurtoazním polibku tedy není po mém soudu na místě.

Další typ, který je vyloučen z této hierarchie rovných – mohu-li si dovolit tento protimluv – představuje neurozený člověk, venkovan. Stačí, abychom si zde připomněli citaci z textu, který nejlépe dokresluje toho vyloučení: Guillaume de Lorris a první část jeho *Románu o růži*:

„Prosím ku prospěchu svému,  
učíš zadost holdu mému,  
poceluj čile ústa má,  
ne kmánům jsou nabízena.  
Mne se dotknout bohda nesmí

*lidé mravů nízkých, lesních.  
Pasáček či venkovánek  
není z těch, co na mne sáhne.  
Jsouť pak jen z dobrého rodu,  
ti, jichž hold přijímat mohou.<sup>668)</sup>*

To, že alespoň v některých krajích mohli neurození, a dokonce poddaní získávat léna a podávat svědecké přísahy, je nepopiratelná skutečnost, jakkoli si tento zajímavý jev žádá hlubší prozkoumání. Ale neurozený leník nebude nikdy skutečným vazalem. Podobně jako ženám I jemu je symbolický polibek – *osculum* – odepřen.

To, že se tato část systému objevuje tam, kde existovala poddanská lenní přísaha, je evidentní. Ale neurozený člověk – pro poddané to platí dvojnásob – nevstoupil do kompletního symbolického systému. Nemůžeme tedy v tomto směru vyvodit žádný závěr ze zajímavé poznámky Charlese-Edmonda Perrina poukazující na to, že počátkem 12. století bylo v Lotrinsku udělení venkovské državy v právních listinách vyjadřováno slovesem *investire*.<sup>69)</sup>

A tak výjimky potvrzují naši interpretaci systému symbolických gest vazalství jakožto spříznění, které na základě oboustranného závazku stvrzeného lénem způsobuje, že si jsou pán s vazalem rovní svou věrností, kdežto vzájemně nadřazení a podřizení jsou svým vyjádřením lenního slibu.

### III. NÁVRAT K ČASOPROSTOROVÝM PERSPEKTIVÁM

Abychom lépe pochopili funkci tohoto systému, musíme prozkoumat jeho zeměpisné varianty a časový vývoj. V tomto směru budu stručný, a to ze dvou protichůdných důvodů. Z jedné strany zatím zeměpisné a časové aspekty vazalských obřadů čekají na důkladnější zpracování, přestože již klasická díla sledovala tyto dvě orázky a mnohé monografie poskytují cenné informace. Mapa ani vývojová křivka však dosud zdaleka nebyla vypracována, a proto je příliš riskantní včleňovat je do detailů perspektivy našeho výzkumu, do jeho neúplného a mnohdy nejistého rámce.

Na straně druhé o tom, že na regionální, nebo dokonce „národnostní“ úrovni vykazují určité svérázné rysy, panuje všeobecná shoda a více

k tomu není co dodat – vzhledem k tomu, že jsem si tyto převzaté myšlenky nemohl žádným seriózním způsobem ověřit a že se mi v celku zdají být věrohodné a správné.

#### a) perspektivy zeměpisné

Z tohoto specifického pohledu jediným významným originálním prvkem symbolického obřadu je políbení ruky, které podle všeho většinou nahrazuje *immixtio manuum* při lenním slibu španělského typu. Obecně vzato tento obyčej umocňuje symboliku nerovnosti, charakterizující tuto první fázi obřadu. Při bližším prozkoumání se v něm potvrzují některé specifické rysy feudalismu středověkého Španělska: orientální vlivy (i když arabský vliv patrně jen posílil vlivy starší, vizigótské a byzantské) a výsadní postavení královského majestátu, neboť tento rituál je především rituálem královským.

To co bylo řečeno výše na podkladě E. Chénona a tradičních historiků středověkého práva o odlišnostech gest při *osculu* mezi zeměmi zvykového a psaného práva,<sup>70)</sup> zdůrazňuje důležitost kulturní hranice mezi severními a jižními zeměmi. Odlišná povaha právního prostředí a nestejněměrný dopad římských vlivů bych přitom považoval pouze za vedlejší – i když nepochybně velmi důležitý – prvek kulturní diference mnohem staršího data a hlubšího dosahu. I zde by byla žádoucí systematická komparativní studie obřadu jako celku.<sup>71)</sup>

Z téhož pohledu symbolického obřadu by bylo vhodné prozkoumat také italskou variantu vazalství, avšak za předpokladu, že Itálie tvoří jednotný celek.

Nebyla to snad Itálie, kdo do tohoto symbolického světa gest, slov a předmětů velmi záhy vnesl určitý sklon ke zkosnatělosti celého obřadu, neboli kdo jej brzy rozšířil o psanou podobu, kterou je mnohem obtížnější změnit než její podobu nepsanou. Podnětná připomínka Giny Fasoliové to snad naznačuje: „Jinou italskou tendencí bylo písemně zaznamenávat zvykové normy, ošetřující feudální vztahy.“ Tuto hypotézu by také mohl podepřít jeden karolinský text, týkající se Italského království, v kterém se říká: „Jestliže pán může vystupovat na ochranu svého vazala, poté co se vazal svěřil do jeho patronace vložím svých rukou do jeho rukou, a co on tak neučiní, vazalovi je umožněno vzít slib daný pánovi zpět.“<sup>72)</sup> Gina Fasoliová k tomu ještě dodává: „Je to poprvé, co je explicitně vyjádřen oboustranný charakter, který začal

vazalský vztah naplňovat.<sup>73)</sup> Tato poznámka navíc připomíná, že oddělovat prostorové a časové úvahy, tak jako to činíme my zde pro větší srozumitelnost výkladu, je nepřirozené.

Výzkum by měl být veden též ve směru feudálních zřízení, tzv. „importovaných“, do jisté míry ze Španělska (a rovněž z Itálie, jak připomíná uvedený text Giny Fasoliové), ale především z normanské Anglie a z latinských zemí Orientu. Možná bychom pak v symbolickém obřadu vazalství našli onu „čistotu“ feudalismu, kterou v něm někteří badatelé s nadšením hledali. Mohlo by to vnést mnoho jasů do definice symbolického „systému“, ačkoli jsem stále mírně řečeno skeptický k reálnému podkladu pojmu „importované feudální zřízení“. Za prvé z toho důvodu, že nevěřím v úspěch, a dokonce ani v reálnou historickou existenci institucionálních či kulturních výpůjček. Aby se zahraniční vzory ujaly, musí mít připravenou půdu a přizpůsobit se původním podmínkám. Tady, podobně jako v jiných souvislostech pojem „čistota“ – a ruku v ruce s ním i pojem importovanosti – odporuje podle mého soudu zásadám vědeckosti a historičnosti.

Na druhé straně věřím, že pro pochopení historických jevů má nesmírný význam výzkum regionů, postižených akulturacemi (například těmi, o nichž jsme hovořili výše), a výzkum těch regionů, medievisty příliš často opomíjených, které byly příhraničními, okrajovými zónami středověkého křesťanského světa a feudálního zřízení, a v mnohem větší míře než kontaktní zóny s velkými vnějšími konkurenty a protivníky (Byzanc nebo islám), které ve skutečnosti tvořily zóny střetů a odporu, byly také hraničním územím „pohanského světa“: Irsko, Skotsko, Island, Skandinávie, slovanské země – každá svým způsobem a v jiné době.

#### b) perspektivy časové

Nehledě na hluchá místa, náhodně zaznamenaná svědectví a již zmínovaný nezájem středověkých kleriků o zprostředkování zpráv o vazalském obřadu, nám dochované prameny umožňují dataci těchto svědectví.

Jedno se ale zdá být jisté. Celý systém nabývá v zásadě definitivních obrysů ve 8. století, a tato doba tak musí být dobou jeho ustanovení s tím, že mlčení starších textů odpovídá tomu, co víme o společnosti raného středověku, která ještě není v přísném smyslu slova „feudální“.

Zde jsou na místě dvě poznámky: 1) Většina svědectví se týká vztahů mezi vysoce postavenými osobami – často na královské úrovni. V *Formulae Marculfi* (první polovina 7. století) se jedná o dobrovolný vstup do králových služeb: „První známý příklad vazalských přísah“ zavazuje krále Pipina Krátkého a bavorského vévodu Tassilona (757). Text z roku 787, v němž vidíme, že vazalův závazek vzniká prostřednictvím symbolického předmětu, „hole, v jejíž horní části je vyřezaná lidská tvář“ (*cum baculo in cuius capite similitudo hominis erat scultum*), se týká bavorského vévody Tassilona III. a Karla Velikého. Jeden z prvních textů Ernolda Černého (826), kde se popisuje celý rituál – lenní slib, přísaha a investitura, se všemi symbolickými gesty, výroky a předměty, konfrontuje dánského krále Harolda a císaře Ludvíka Zbožného.<sup>74)</sup>

Autoři středověkých záznamů a líčení samozřejmě zachytili a považovali za hodné zaznamenání hlavně závazky, které se týkaly „populárních osobností“, a například text z *Annales regni Francorum*, který informuje o podřízení se Tassilona Pipinovi (757), podtrhuje, že tento čin se neliší od skutku, který vazalové vykonávají vůči svému vladařovi: „Stejně tak musí podle práva činit vazal v duchu věrnosti a přísné oddanosti, kterou má vůči svým pánům zachovávat“<sup>75)</sup> – což potvrzuje existenci vazalských vztahů mezi franckou aristokracií.

Ale selektivnost svědectví jen podtrhuje skutečnost, že při vazalském obřadu tohoto období má největší význam jeho první fáze, lenní slib, výraz uznání nadřazenosti pána a případně i vlastní podřízenosti. Na tom není nic překvapivého, uvědomíme-li si, že úspěch vazalství nepochybně zajistila skutečnost, že ho využívala karolínská dynastie s úmyslem vybudovat si síť věrných.

2) Druhá připomínka je podobného ražení. I když je tento systém, jak jsem již předeslal, hotov koncem 8. století, je jasné, že investitura představuje nejslabší a nejméně výrazný článek celého rituálu. Tato skutečnost koresponduje s tím, co víme o vzniku léta, které se stane vrcholným projevem dobrodiní a cti, jíž se vazalovi dostává výměnou za jeho lenní slib, přísahu věrnosti a služby.

Zdá se, že ještě neexistuje spojitost (za předpokladu, že věci probíhaly tímto způsobem) mezi obřadem, který vytváří osobní vazbu, a jiným obřadem, jakým je například affatomie, která je tím, že používá *festucy* jako symbolický předmět, určena především k předání dědictví, majetku prostřednictvím osobního vztahu, adopce, která je spíše prostředkem k postoupení majetku než vyvrcholením obřadu jako takového.



Z jednoho hlediska – v mých očích zásadního – se systém definitivně ustálí teprve na konci 10. století. Tímto bodem je *osculum*, polibek, pečetící přísahu a projev věrnosti. Text sbírky ze St. Gallen, který vypráví o tom, jak se Norker, volený opat tohoto kláštera, stal vazalem Oty I. v roce 971 („Nyní budeš mým manem, pravil císař, a když uchopil jeho ruce, polibil jej. Nato byl přinesen evangeliář, na nějž opat přísahal věrnost.“), pokládá jeden z nejlepších historiků feudálního zřízení za „jeden z nejstarších příkladů“ vazalského polibku.<sup>76)</sup> Za povšimnutí zde stojí skutečnost, že zde polibek předchází přísaze.

Je-li pravdou, což by ještě měl prokázat nebo alespoň potvrdit co možná nejkompletnější výzkum textů do 11. století, že *osculum* vstupuje do systému až na konci 10. století, pak se tento vývoj shoduje s obecným historickým vývojem.

Tvoří-li totiž symbolické *osculum* článek, nastolující určitou rovnost mezi pánem a vazalem, a představuje-li tak mezi oběma osobami akt, požívající nejvyšší důvěry a reprezentující největší závazek věrnosti a ochrany, pak se jeho vývoj ubíral dvojím směrem.

Nejprve se vyvíjí směrem k hnutí božího míru, které se nezadržitelně rozmáhá na přelomu tisíciletí. Přestože nevěřím, že by byl vazalský polibek polibkem míru křesťanů přesazeným do feudálního symbolického systému, nese v sobě samozřejmě známky náboženské atmosféry, vypovídající o celkové atmosféře této epochy a hnutí božího míru především.<sup>77)</sup>

Druhým jevem, s nímž se shoduje zavedení *oscula* do vazalského rituálu, je vznik kolektivního povědomí vojenské třídy na přelomu tisíciletí, jež se rovněž stává – na to nezapomínám – třídou velkých vlastníků. Tímto jevem se také církevní hodnostáři ocitají v kategorii, které se feudálně vazalská instituce týká. Konec 10. a začátek 11. století představuje období, kdy se utváří nebo každopádně šíří tripartitní, trojfunkční schéma společnosti, které Adalberon z Laonu definoval tím nejpřesvědčivějším způsobem. Vedle *oratores* a *laboratores* se prosazují *bellatores*, a to nejen díky své vojenské úloze, ale také svými institucemi, symboly, které je provázejí, opevněným hradem a feudálně vazalským systémem. *Osculum* je jedním z emblémů a zároveň pojivem žebříčku sobě rovných, na němž nemají místo ženy a neurození lidé. V hnutích božího míru hraje ústřední roli církev, a to do jisté míry proti *bellatores*, i když současně s nimi, aby jich využila jako záruky vyspělé společnosti, ve které jejich vojenská funkce musí – právě díky silné feudálně vazalské síti – sloužit především k ochraně ostatních kategorií společnosti.<sup>78)</sup>

Nyní bych chtěl zdůraznit jeden zásadní rys feudálního systému středověkého Západu, jehož hodnota vyplývá ze studia jeho symbolické podoby a z využití etnografické metody: jeho *původnost*. Na ni jsem se pokusil poukázat již ve výkladu o systému feudálně vazalského obřadu,<sup>79)</sup> kde jsem zamítl jeho jakékoli spodobnění s dřívějšími institucemi – zejména římskými – nebo jakoukoli návaznost mezi nimi a feudálním systémem. Další důkazy se pokusím předložit později porovnáním s příbuznými systémy novodobých a soudobých mimo-evropských společností. Když jsem hledal v *affatonii* a *festuce Sálského zákoníku*, *Ripuárského zákoníku* a v langobardských ediktech nějakou vodící linii, dospěl jsem pouze ke dvěma hypotézám: referenci feudálně vazalského symbolického obřadu je třeba hledat kolem systému příbuzenství. V barbarských společnostech raného středověku se objevují instituce a rituály, svědčící o existenci společnosti, jejíž struktury by podle všeho mohly dát vzniknout symbolickému systému feudálně vazalského obřadu. Nic víc. Nevidím zde žádné počátky vazalského systému ani jeho symbolického obřadu. Tento systém má jistě nějakou genezi a já jsem se pokusil vyznačit v době od konce 8. století do konce 10. století několik jejich ústředních bodů a vrcholných okamžiků. Avšak domnívám se, aniž bych si chtěl nadmíru pohrávat se slovíčky, že jakkoli je tento systém původní, nemá žádný původ. To, že využil prvků starších modelů, že si vypracoval řešení, která se částečně podobají institucím jiných společností v jiných dobách a podmínkách, je jisté. Bez tohoto výběru, bez těchto „výpůjček“, bez tohoto příbuzenství by ani historie, ani komparatistika neexistovaly nebo by byly zbytečné. Ale hledání původu vazalství – stejně jako mnoha jiných skutečností – je podle mého soudu marná práce.

Takovéto stanovisko zastával na konci svého příliš krátkého života i Marc Bloch. V dobách svého mládí, kdy psal studii *Les Formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal*, tento názor nezastával. Dovolím si delší citaci z jeho průkopnického textu, neboť tato pasáž má podle mého soudu značný dosah pro náš výzkum: „Doposud jsem mlčky přehlížel příklad, který M. von Moeller vybral z franckého práva a který nyní uvádím. Šedesátá kapitola *Sálského zákoníku* vypoovídá o proceduře, již musí projít každý muž, který chce opustit svou rodinu, své „příbuzenstvo“. Hlavním rysem této procedury je, že takový muž vezme tři nebo čtyři hole – počet se v jednotlivých rukopisech zákoníku liší –, zlomí je nad hlavou a úlomky odhodí čtyřmi směry

*mallum*. Je mimořádně lákavé připustit určitou spojitost mezi tímto rituálem, jímž byl podle franckého práva označován odchod z rodiny, a jiným velmi obdobným rituálem, jímž býval někdy označován podle práva 12. století odchod ze služeb pána. Nebylo by pro osvětlení otázky původu feudálního zřízení zajímavé uzнат příbuzenský vztah mezi slavnostním úkonem, jímž měla být zpřetrhána rodinná pouta, nepochybně nejsilnější společenská pouta ve starých germánských společnostech, a úkonem, jímž se o šest století později rušilo pouto vazalské, hlavní stavební kámen nové společnosti? Proti této teorii asi jen stěží najdeme spolehlivé argumenty. Zároveň si ale nemyslím, že bychom ji mohli opřít o nějaký pádný důkaz. Je totiž možné poukázat na to, že mezi jedním a druhým rituálem neexistuje příbuzenství, nýbrž prostá podobnost. Hypotézu, kterou jsme právě nabídli, lze přijmout nebo zamítnout podle toho, jakou si uděláme obecnou představu o původu vazalství.<sup>80)</sup>

Zcela stranou nechávám otázku „původu“, kterou nepovažuji za relevantní. Ale dobrý „čich“ Marka Blocha, vypěstovaný pozoruhodnou erudicí, vedl tohoto badatele k tomu, že intuitivně vycítil to podstatné. Abychom osvětlili nikoli původ, nýbrž strukturu a funkci vazalského systému, zvláště pak jeho symbolického příslušenství, musíme nahlédnout do zákoníků germánských národů raného středověku, především Franků. Mimořádně již svým instinktem autentického historika, v němž se opatrnost snoubí se smělostí hypotéz a cit pro odlišnosti a novinky se zájmem o komparaci a prvky kontinuity, se vzdaluje poněkud otřepané problematice hledání původu. „Starým germánským společností“ staví do protikladu „společnost novou“, feudální. A při porovnávání „rituálů“ nakonec raději uvažuje o jejich „podobnosti“ než o „spřízněnosti“.

To je i naše stanovisko. Právě **raně středověkých germánských** společnostech musíme hledat nikoli původ, nýbrž systém představ, symbolických odkazů, na jejichž základě vyrůstá systém symbolických gest vazalství. Poněvadž se jedná o přednášku, dovoluji si opět na závěr této části svého výkladu tři kratičké metodologické poznámky o výzkumu symbolismu v dějinách. Ze všech nástrah, jež nás mohou v dějinách symbolů překvapit, jsou tři mimořádně nebezpečné: nepravé kontinuity (symboly se mění způsobem, který je významově zarážející), nepravé podobnosti – komparace, která je vždy choulostivou záležitostí, zde nabývá ještě mnohem riskantnější, i když zároveň potřebnější podoby.

Konečně polysémie symbolů mnohdy činí jejich výklad nejistým. Který ze všech nabízejících se významů (včetně významu a jeho opaku) je ten správný? Z tohoto důvodu považují za velmi důležité dívat se na symbol v jeho kontextu nebo ještě lépe řečeno v systému, k němuž se systém obvykle vztahuje.

Nakonec před námi vyvstává jiná závažná otázka, ještě více komplikovaná absencí pramenů: Jaké povědomí měli aktéři a přihlížející symbolického aktu o jeho symbolické náplni? Avšak přijmeme-li etnografickou metodu, můžeme tvrdit, že symbolický systém může fungovat s veškerou svou účinností, aniž by byl explicitně vzat na vědomí.<sup>81)</sup>

#### IV. PROBLÉMY

Předcházející výklad obsahuje několik hypotéz a námětů k výzkumu, vedle několika přesných a zdokumentovaných návrhů. Přesto ještě musím zformulovat několik důležitých problémů a současně upřesnit navrženou metodu a mírně ji doplnit.

##### a) oblast symbolického obřadu vazalství

Někteří historici stavěli naroveň s vazalstvím obřad i jiné obřady, případně je s ním směšovali, i když měly výrazně odlišný význam i účel. Jestliže jsem uvedl příbuzenský model jako odraz tohoto obřadu, pak to neznamena, že směšuji rodinné slavnosti s ceremoniály vazalskými. I když není bez významu připomenout úlohu *oscula* při zasnubách, nemyslím si, že bychom měli zahrnovat do jednoho souboru symbolická gesta vazalství a symbolická gesta zasnub. E. Chénon má velkou zásluhu v tom, že postupným studiem *oscula* v obou těchto institucích a obřadech provedl užitečnou komparaci a odhadl hodnotu jednoho velmi příznačného jevu, jímž je užití *oscula* při obřadu rozvázání vazalského vztahu.<sup>82)</sup> Podobně jako v případě užití *festucy* potvrzuje přítomnost *oscula* v obou formách vazalského rituálu naše přesvědčení, že se jedná o jeden a týž systém. Ale rozšířením významu *oscula* na nejasný pojem záruky dodržení smlouvy bychom pouze rozmělnili celou symboliku obřadu do té míry, že by již prakticky neměla žádný smysl. Jedním z pokoušení – a také úskalí – výzkumu symbolů je snažit se najít společného jmenovatele skutečně odlišných praktik, funkcí a významů.<sup>83)</sup>

Stejně tak i symbolismus, podílející se na určitém množství smluv ve středověku, je, myslím, zásadně jiný než ten, jenž je součástí feudálně vazalského systému, přičemž se v obou případech nejedná pouze o použití stejných předmětů. Tyto podrobnosti – neboť v podstatě se nejedná o nic jiného než o podrobnosti – nejsou bez zajímavosti. Společnost má vždy k dispozici jen omezenou zásobu symbolů a k definování určité středověké společenské entity je důležité, abychom porovnávali skupiny symbolických předmětů používaných v různých oblastech a abychom v nich odhalili existenci stejných předmětů. Právě tento soubor symbolického „hardwaru“ středověku správně vystihl Du Cange. Jestliže se nechal v hesle investitura svého glosáře unést nesprávným pohledem na římské právo a definoval tento výraz jako *traditio, missio in possessionem* (odevzdání, předání do vlastnictví), i přes tuto nepřesnost se mu podařilo zachytit určitou jednotu symbolů, s nimiž se setkáváme jak v případě smluv, tak v případě investitur. Z toho také vychází jeho velmi zajímavé tvrzení ohledně funkce symbolismu: „Odevzdání majetku a investitura se prováděly buď slovně, nebo na základě pramenů či listin, prostřednictvím nejrůznějších symbolů.“<sup>84)</sup> Stejně tak jsem si říkal, že bude zajímavé uvést seznam „právnických symbolů používaných při vypracovávání smluv a při právních procedurách“ v merovejském a karolinském období, který sestavil M. Thévenin. Když jej porovnáme se seznamem převzatým od Du Cange za pozdější, již čistě feudální období,<sup>85)</sup> nejprve si povšimneme převažující přítomnosti stejných výrazů, obecné shody obou seznamů. Očividná a příznačná je význam *festucy*. Četnost peněžního symbolu (*denarius*) je znakem doby, kdy si peníze uchovávají svoji ne-li ekonomickou, pak každopádně symbolickou hodnotu. *Osculum* jako jediný případ mnoho neznamená, neboť se jedná o svatební rituál podle stále platného římského práva.<sup>85)</sup> I za cenu, že se budeme opakovat, musíme říct, že jestliže tyto podobnosti mezi seznamem Thévenina a Du Cange napovídají, že se určitá sociální struktura či určitý symbolický celek utvářejí mezi 7. a 9. stoletím a že z něj vazalský systém načerpá své odkazy, nikterak nedokazují, že by feudálně vazalské pouto bylo stejné povahy jako pouta vymezená celou řadou jiných smluv, a už vůbec neříkají, že by tyto smlouvy stály u zrodu vazalského systému.

Vyloučíme-li zásnuby a ostatní smlouvy, máme zde ještě celý komplex problémů spojených s královskými rituály. Stačí si přečíst nádhernou přednášku profesora Elzeho<sup>85a)</sup> a okamžitě si všimneme, že se jedná

o dva naprosto odlišné obřady a symbolické oblasti. Přestože může při pomazání neboli božské „investituře“ vzniknout dojem, že král požívá symbolického systému, který z něj činí božského vazala, stačí se jen podívat na symbolické obřady a předměty, a pochopíme nepřekonatelnost jednoho každého systému. Na jedné straně se jedná o zcela zposvátněný obřad, jímž se král zařazuje do určitého náboženského systému, a na straně druhé o obřad světský, přestože využívá magické síly křesťanství, jímž vazal vstupuje do určitého sociálně ekonomického systému. Existují dva systémy: systém královský a systém „rodinný“, aristokratický, a dvě symboliky: jedna je symbolikou přenosu kosmické, nadpřirozené moci, kdežto druhá symbolikou přijetí do rodiny.

Ke směšování obou systémů občas docházelo, nepochybně na základě toho, jakým způsobem karolinští panovníci, císaři a papežové – či alespoň někteří z nich – užívali vazalského majetku a feudálního systému. Ale obě dvě symbolické oblasti jsou od základů odlišné.

Omylem – ještě se k němu vrátím – některých etnologů-afrikanistů, kteří se velmi záslužně pokusili zavést pojem feudalismus do výzkumu afrických společností, zdá se, bylo, že hledali společné rysy v královských obřadech a podobnost chtěli uchopit prostřednictvím politických systémů a analýzou mocenských struktur. Politická reference je ale středověkému feudálně vazalskému systému buď zcela cizí, nebo je pro něj až druhořadá.

Zbývá nám tak jeden velký problém, který představují církevní investitury, a symbolický systém, k němuž se vztahují. Zde není sporu ohledně dvou skutečností: cestou teorie o dvojí moci, duchovní a světské, středověká církev dlouhou dobu směšovala systém světské investitury se systémem církevní ordinace na všech úrovních. Spor papežství s císařstvím označovaný jako „spor o investituru“ toto ztotožnění jenom podpořil a konkordát wormský (1122), jenž papeži přisoudil duchovní investituru berlou a prstenem a císaři světskou investituru žezlem, tento dvojsmysl nerozptýlil tak úplně jednoznačně. Tuto záměnu navíc prohloubil obřad ordinace a případně i sesazení do laického stavu (jako jedna a druhá strana tohoto systému). Kdybychom ale symbolické obřady prozkoumali zblízka, pak by nás tato záměna pojmů, která není dílem novodobých historiků, ale středověkých lidí, měla držet na pozoru před unáhleným tvrzením, že oblast symbolického obřadu vazalství, byla-li původní, byla také nezávislá. Mezi církevním postem a lénem došlo k tolika kontaminacím, a proto není záměna jednoho s druhým neopod-

statněná (Du Cange to mimochodem vystihl). Nanejvýš však můžeme prohlásit, že církevní „investitura“ byla kopií investitury vazalské a že rituály vstupu do vazalského vztahu nepochybně posloužily jako vzor rituálům vstupu do řad církve.

#### b) pokus o čtení etnografického typu

Do této chvíle jsem nedefinoval etnografickou metodu, kterou zde propaguji a kterou jsem se pokusil uplatnit pro osvětlení symbolických gest vazalství. Uvedl jsem samozřejmě, že tato metoda, která dočasně potlačuje otázky času a místa, vyzývá ke srovnání s jinými společnostmi, jejichž výzkumu se obvykle věnuje etnolog a nikoli historik – od Jacquese Maqueta jsem si pak vypůjčil příklad z afrických společností. Rovněž jsem zdůraznil skutečnost, že tato metoda vede k definování a výzkumu obřadu, ceremoniálního systému, jehož zkoumání obvykle spadá spíše do prostředí zájmu etnologů než historiků. Konečně jsem podtrhl, že výzkum vazalského obřadu vyžaduje, aby nebyly jeho jednotlivé prvky (fáze a používané symbolické předměty) zkoumány izolovaně, ale že je nutné hledat jejich význam v rámci celého systému.

Vstup do vazalského vztahu jsem analyzoval jako obřad na základě svědectví zachycených historiky a na základě jednotlivých prvků, fází a členění textů, které z nich vyvodili. Taková analýza ale opomíjí některé důležité prvky obřadu, které historici většinou přehlédli. Jsou to údaje vyplývající spíše z kontextu popisovaného obřadu než z obřadu samého a tvoří je informace, prvky, spadající mimo rámec systému gest, slov a předmětů, vyvoditelných z analýz historického typu.

Právě o takový komplexnější způsob čtení etnografického typu obřadu vazalství bych se chtěl nyní pokusit. Jedná se o pouhý nástin, protože sběr údajů a jejich výklad by bylo třeba dotáhnout mnohem dál.

Tato analýza se týká místa konání obřadů, jejich účastníků, oboustranného postavení smluvních stran a memorování obřadu.

1) Vstup do vazalství se neodehrává na libovolném, nýbrž na symbolickém místě, na rituální půdě. Jean-François Lemarignier ve své klasické studii správně ukázal, jakou úlohu sehrávala pomezí území jako prostranství, kde byly vykonávány vazalské obřady: jde o vazalský slib na pochodu.<sup>86)</sup> V již uvedeném textu Thietmara z Merseburku se dočteme, že císař Jindřich II. přijímal vazalské sliby při své cestě na východní pomezí Říše.

Velmi často se uvádí, že účastníci smlouvy cestují, aby vykonali vazalský obřad. Jednou je to pán, který přijíždí přijmout vazalův slib, jindy je to vazal, který přichází ke svému pánovi, aby provedl všechny nezbytné symbolické úkony. Například v textu *Annales regni Francorum* se v souvislosti s událostmi roku 757 říká: „Král Pipin měl sezení v Compiègne s Franky. Tam se dostavil Tassilon, bavorský vévoda, který mu rukama odevzdal svoji vazalskou věrnost.“ Stejně tak v textu Galberta z Brugg nový flanderský hrabě Vilém Cliton, normanský vévoda, přijíždí do Flander, aby převzal vazalský slib od svých nových leníků, kteří se za ním naopak sjedou do Brugg, aby mu zde složili svou přísahu. Zdá se mi příznačné, že historik Robert Boutruche uvádí výňatek z textu svého díla publikovaný v *Documents*, okamžikem, kdy začíná vazalský obřad, přičemž zcela přehlíží celou fázi přesunů, která mu předcházela a která podle našeho názoru naopak patří do úplné podoby obřadu.<sup>87)</sup>

Po pravdě řečeno, jestliže se velmož často přesunuje na nějaké příhodné místo, ze symbolického hlediska má příznačnou hodnotu přede vším vazalova cesta, neboť právě on vždy přijíždí ke svému pánovi. Cesta má dvoji funkci: zasadit obřad na nějaké symbolické místo a hned od počátku vymezovat vztah, vznikající mezi pánem a vazalem, přičemž je zdůrazněna skutečnost, že je to právě vazal, ten podřízený, kdo dá jako první najevo svoji úctu pánovi tím, že za ním přijíždí.<sup>88)</sup>

Symbolickým místem, kde se naplňuje vazalský obřad, je ve velké většině případů kostel nebo velký sál hradu. Jedná-li se o kostel, symbolickým posláním tohoto místa je být samo o sobě posvátným, posvěceným prostorem, a ještě více tak zdůraznit slavnostní ráz obřadu, který je zde vykonáván, a smlouvy, která je zde zpečetěna. Často se mimo jiné konkrétně uvádí, že gesta, která to umožňují, jsou prováděna v samotném středu kostela, na jeho nejposvátnějším místě, na oltáři, *super altare*. Nad oltářem se vyslovuje vazalská přísaha, na oltář se klade předmět symbolizující investituru.<sup>89)</sup>

Druhé možné místo vazalského obřadu je ještě příznačnější a důkladným výzkumem bychom možná prokázali, že je skutečně nejvýznamnějším místem pořádání feudálně vazalského obřadu. Je jim **velký (in šlechtických sídl)**.<sup>90)</sup> Obřad probíhá na velmožově půdě, v samotném srdci jeho panství, na místě, které je projevem jeho funkce a síly. Zde přijímá audiencie a pořádá slavnosti, které svým přepychem v odívání, jídle i okázalosti vyjadřují jeho postavení a úlohu. Tento přesun na území lenního pána (neboť i v kostele má pán právnicky vzato výsadní

postavení) je podle mého soudu dodatečným potvrzením toho, do jaké míry je výklad vazalského obřadu ve smyslu adopce neadekvátní. Spíše se děje pravý opak: tím, kdo si „vybírám“ svého pána, je vazal.

2) Symbolický obřad vazalství se neodehrává v soukromí. Vyžaduje přítomnost publika, která je závazná. Obvykle je toto publikum početné a vybrané. Jeho posláním není jen poskytnout záruky, svědectví o obřadném úkonu. Je součástí symbolického systému; v hmotném symbolickém prostoru vytváří symbolické sociální prostředí.

Mezi výrazy, které se mi vybavují, mám-li potvrdit početnost tohoto publika, připomínám „před mnohými zraky“, „na radu všech přítomných“, „před mnoha diváky“ atd.<sup>91)</sup>

Kde však publikum stojí? Na pozadí symbolického prostoru, po jeho stranách, kolem obou smluvních partnerů? Pozdní ikonografická svědectví byla prozatím prozkoumána jen velmi nedostatečně. Rádi bychom viděli studii, která by vnesla do poznání vazalského obřadu informace srovnatelné s těmi, které nashromáždil a vypracoval P. Walter ve své pozoruhodné studii o ikonografii ekumenických koncilů.<sup>92)</sup>

Mnohdy, především tehdy, když má příslušný dokument, vypovídající o obřadu, spíše právní charakter, zejména je-li vystaven notářem (to se stávalo v některých krajích hlavně od 13. století), bývají hlavní účastníci obřadu výslovně uvedeni.<sup>93)</sup>

Jacques Maquet podává následující vysvětlení existence publika (v tom se tato instituce liší od klientely), jehož přítomnost pozoroval v některých afrických společnostech, které provádějí obřady blízké vazalskému rituálu: „Obřad činí feudální vztah veřejným. Každý ví, že ten a ten člověk se stal vazalem toho a toho pána.“<sup>94)</sup>

Mám dojem, že přihlízející nehrají pouze – v zásadě pasivní – úlohu svědků, nýbrž mají i svoji aktivní funkci. Společně s pánem přijímají vazala do této mužské a aristokratické společnosti, do oné „feudální“ společnosti ve vlastním smyslu slova. Dále jsou svědky, ručiteli oboustranného závazku přijatého pánem a jeho vazalem. Myslím, že jestliže úloha místa obřadu posiluje prvek hierarchie, nerovnosti vazalského systému, pak funkce přihlízejících utužuje prvek reciprocity.

3) Měli bychom také vzít na vědomí vzájemné postavení obou smluvních partnerů v průběhu obřadu, avšak prameny jsou v tomto ohledu velmi skoupé na podrobnější informace. Sedí velmož při obřadu? A na jakém „trůnu“? Sedí ve vyvýšené pozici? A vazal při obřadu stojí nebo klečí? Dochází k nějakému posunu polohy obou aktérů obřadu v jeho

průběhu? Nacházíme i zde všechny symbolické významy, které jsme snad odhalili ve vazalském obřadu: tj. hierarchii, rovnost a vzájemnost<sup>95)</sup>

Odkazují postoje obou smluvních partnerů na symboliku příbuzenství? Oba detaily, jejichž rozbořením jsme se právě zabývali, tj. místo a publikum obřadu, sice možná nepřinášejí žádný dodatečný důkaz, kterým bychom mohli podpořit naši hypotézu, ale jsou s ní kompatibilní: kostel a aula jsou prostorem sňatku, přihlízející mohou být rovněž svědky nějaké rodinné události, ale tyto údaje jsou příliš obecné a vágní, než abychom z nich mohli čerpat argumenty v jednom či druhém smyslu.

4) A konečně, každý obřad obsahuje prvky, které mají být zachovány, uloženy do paměti. Jeden z nich reprezentují svědci, samozřejmě vědte psaných dokumentů, které byly tu a tam pořízeny, ale které představují pouze zvláštní způsob memorování, jehož výsadním prostředkem velmi dlouho nebylo písmo.

Jiným způsobem uložení do paměti je uschování symbolického předmětu. Nejprve si připomeňme, že předmět se nepoužívá ve všech případech. E. Chénon poznamenává, že v tomto případě může *osculum* zcela zvláštním způsobem nahradit předání nějakého předmětu.<sup>96)</sup> Texty, které o tom přinášejí svědectví, by měly být podrobněji prostudovány.

Je tedy symbolický předmět uschováván? A kdo jej uschovává? A kde? V této fázi šetření mohu pouze přeložit dvě hypotézy: symbolický předmět je zpravidla uchováván, a pokud si jej ponechává jeden ze smluvních partnerů, pak je to většinou lenní pán. Nejčastěji je však tento předmět uložen na nějaké neutrální a posvátné půdě, například v kostele, a to i kdyby neměl být dějištěm vlastního obřadu.<sup>97)</sup> Případy, kdy dochází k dělení symbolického předmětu a kdy si jednu část ponechává pán a druhou jeho vazal, jsou, pokud vím, vzácné.<sup>98)</sup>

Podíváme-li se na tradiční rozlišení německých znalců lenního práva, F. L. Ganshof tvrdí, že v případě, kdy je symbolem předmět akce, lenní pán si jej buď ponechá (žezlo, hůlka, zlatý prsten, rukavice), nebo jej zlomí, je-li nižší hodnoty (například nůž). V případě, že symbolem je nějaký jiný předmět, pak jej uschová vazal.<sup>99)</sup>

K tomuto rozlišení se stavím spíše skepticky. V první řadě mi není zcela jasné, v čem tkví rozdíl mezi *Handlungsymbol* a *Gegenstandsymbol*. A pak jsou v tomto seznamu uváděny i předměty, které podle mého soudu spadají spíše do kategorie panovnického rituálu (žezlo, hůlka, zlatý prsten) než do feudálního vazalského obřadu. Každopádně by bylo

záhodno prostudovat jeden po druhém všechny texty. Domnívám se, že rozřešení tohoto problému nebude tak jednoznačné.

Nesmíme však zapomínat, že nástroje, jejichž prostřednictvím lze symbolický obřad udržet a uchovat v paměti, jsou součástí rituálu.

### c) odkazy jiných společností

Tyto odkazy bych si chtěl vypůjčit od mimoevropských, zejména afrických společností. Myslím si totiž, že nabízejí takové možnosti srovnání, které mohou nejlépe zhodnotit originalitu západního středověkého systému jak povahou jejich společensko-ekonomických a kulturních struktur, tak způsobem, jakým k nim afrikanisté přistupují.

Ponechám stranou jednu medievistům dobře známou paralelu, totiž paralelu mezi feudálně vazalským systémem středověkého Západu a systémem japonských institucí z období před nástupem dynastie Mejdži. Tato paralela je sice užitečná a přínosná, ale cenné a důkladné práce F. Jouona des Longrais vedou především k určení hlavních rozdílů. Naše analýza západního systému založená na zkoumání symbolického obřadu potvrzuje a posiluje myšlenku, že vazalství a léno tvoří jeden nerozlučný celek. Ať už je léno vyvrcholením nebo základem systému, investitura je jako jediná – a svědectví symbolických gest, ze kterých sestává, je toho jasným dokladem – základním prvkem reciprocit v tomto systému. Avšak právě nedílnost vazby mezi vazalstvím a lénem v japonském systému podle mého názoru chybí.<sup>100)</sup>

Tento námět by si zasloužil obsáhlejší výzkum. Já se zde omezím pouze na několik odkazů<sup>101)</sup> a na formulování dvou nebo tří myšlenek.

V rámci komparativních výzkumů se o Japonsku mluvilo velmi často, protože zde „feudální“ zřízení vzniklo zhruba ve stejné době jako na středověkém Západě a podle všeobecně rozšířeného názoru Japonsko zůstalo „feudální“ do roku 1867, přičemž teprve moderní doba, bohatší na prameny, poskytla lepší svědecký materiál o tomto „přežitku“. Pokud jde o feudální zřízení, otázky vlivu mezi Dálným východem a středověkým Západem byly vyloučeny, a proto zde chronologické úvahy nejsou na místě.

Proč se ale nezaměřit na Čínu? Zdejší instituce, které jsme se rozhodli nazývat „feudální“, jsou mnohem starší než ty, které vznikly na středověkém Západě, neboť odborníci mají za to, že „klasickým“ obdobím feudalismu v Číně byla vláda dynastie Čou (kolem 1122–256 před Kristem).

Henri Maspéro z řady svědectví o čínském „feudalismu“ moudře vyškrtl dílo, z něhož vycházeli mnozí sinologové: sborník o rituálech Li-Ki, sbírka dílek konfuciánských ritualistů, která byla sepsána v době od konce 4. do začátku 1. století před Kristem. Podle jeho názoru bylo těžké rozhodnout, zda se jednalo o popis skutečného stavu věcí nebo o imaginaci.<sup>102)</sup> Na druhé straně však právem budí pozornost jistý nápis z 8. století před Kristem, popisující „investituru“ vysokého královského úředníka: „Ráno se král dostavil do chrámu krále Mu a zaujal své místo. [...] Zásobovací úředník K'o vstoupil dveřmi a zaujal místo uprostřed dvora, čelem k severní straně. Král zvolal: Vůdce rodu Jin, zapište na tabulku pověření pro zásobovacího úředníka K'o. Král promluvil takto: K'o, v minulosti jsem vás pověřil zprostředkováním mých příkazů. Nyní rozšiřuji a povznáším vaše pověření. [...] Uděluji vám půdu v Je. K'o s úklonou pozdravil.“<sup>103)</sup>

Ponechal bych stranou problém instituce, o kterou se zde jedná, protože spíše než s vazalstvím a s udělením léna se zde setkáváme s něčím, co bychom mohli označit jako služebné panství a co se snad podobá ruskému *činu*. Připomínám, že Číňané, vnímavější k symbolickému významu ceremoniálu než obyvatelé Západu, pečlivě zaznamenali okamžik konání obřadu (ráno), symbolické místo (chrám krále Mu), postavení obou hlavních aktérů (král zaujal své místo, zásobovací úředník K'o zaujal své místo uprostřed dvora, čelem k severní straně), okolnost, že oba aktéři se museli přesunout, ale zatímco král se do chrámu dostavil, u úředníka se konkrétně zdůrazňuje, že musel cestovat a vstoupil do posvátného a symbolického prostoru (K'o vstoupil dveřmi). Zároveň je zde přítomen nejméně jeden přihlížející člověk, navíc ve funkci jakéhosi písaře či notáře, vůdce rodu Jin, pořizující zápis na tabulku. Slovo je součástí obřadu, ale zdá se, že král má jako jediný právo hovořit a pronášet obřadné formulky. Na druhé straně obdarovaný úředník s úklonou zdraví, ale nevím, zda se svojí úklonou obrací na svého krále či na svého „pána“, který mu svěřil funkci a půdu, a zda tím vyjadřuje pouze své poděkování nebo skutečně *hold* ve vazalském smyslu slova.

Ve velmi cenném sborníku o různých historických podobách feudalismu, jehož editorem je R. Coulborn, přináší Derk Bodde další důležité a upřesňující informace o udělování investitury za vlády dynastie Čou.<sup>104)</sup> Popisuje ji takto: „Šlechticům bylo potvrzováno vlastnické právo na jejich území během obřadu, který se odehrával ve starobylém chrámu dynastie Čou. Zde se nový vazal, poté co jej král slavnostně

vybídl, aby byl v plnění svých úkolů svědomitý, králi poklonil a převzal nefritové žezlo a tabulku se záznamem údajů o udělení léna. Tyto dary provázely i jiné hodnotné předměty, například bronzové sošky, nádoby, oděvy, zbraně, vozy apod.<sup>105</sup> Opět zde máme slavnostní místo (starobylý chrám rodu Čou), královskou řeč (slavnostní napomenutí), mlčení a úklonu vazala, tabulku dosvědčující udělení léna. To vše doplněno podrobnějšími informacemi o symbolických předmětech darovaných v průběhu ceremonie. Vedle všech detailů nás zaujmou především rozdíly oproti feudálně vazalskému systému středověkého Západu. Odlišný je kulturní obsah rituálu: písmo v podobě tabulky má v Číně převládající úlohu, kterou na Západě nemá, symbolické předměty jsou zde bohatší než v Evropě a předání žezla (nefritového) současně s tabulkou je patrně vyjádřením předání moci, které je podle mého názoru na Západě velmi upozaděno. Mlčení a úklona vazala kladou větší důraz na vztah podřízenosti pánovi než na smlouvu spojující dvě osoby. Je také pravda, že pánem je zde král, což ztěžuje srovnání s normálním západoevropským případem vazalské dvojice, pohybující se na nižší společenské i symbolické úrovni.

Derk Bodde uvádí i další podrobnosti: „Když bylo nové léno zřízeno, obdarovaný šlechtic převzal od krále hroudu hlíny ze státního oltáře Pána země. Ta se stala základem oltáře místního významu, který šlechtic vybudoval na svém vlastním lenním panství.“<sup>106</sup>

Ponecháme-li i zde stranou skutečnost, že pánem je král, vnucují se dvě poznámky. Náboženský charakter instituce a obřadu je ještě více zdůrazněn než v předešlých textech. Vůbec poprvé se při ceremonii objevuje nejen „venkovský“ symbol, ale skrze roli času Boha Země je podtržen také ústřední charakter odkazu k zemědělství. Přesto se můžeme ptát: Jedná se o odkaz k pozemkům nebo k jejich vlastníkům?

A jaká je podle Derka Boddeho etymologie výrazu označujícího tuto instituci, která patrně odpovídá západnímu lénu? „Slovo feng užívané pro označení tohoto obřadu znamená ‚kopec‘, navršit kopec, zasadit (rostlinu), mez, vyznačit meze léna, dát v léno apod.“<sup>107</sup>

Zdá se, že obřad zde má především význam pozemkový, aniž bychom samozřejmě opomíjeli skutečnost, že léno představuje území, půdu. Čínská instituce tak zaměřuje naši pozornost k symbolice hranic, s níž jsme se již setkali, a zejména pak k významu a symbolice hraničních kamenů. Role, kterou sehráli v římském světě, je dobře známa, naopak v oblasti středověkého Západu nebyla dosud dostatečně prozkoumána.<sup>108</sup>

Má-li tedy čínský případ nějaký význam a vyzývá-li nás zejména k bližší analýze obřadu s větším důrazem na „místa, postavení a přесuny smluvních partnerů (oboustranná hodnota gest, slov a předmětů), funkci přihlížejících“, je jisté, že z již naznačených důvodů nejlepších komparatistických výsledků dosáhneme, podíváme-li se na Afriku.

Své informace čerpám ze dvou souborných děl. Prvním z nich je již citovaná kniha Jacquese Maqueta *Pouvoir et Société en Afrique* (1970) a druhou soubor studií *African Political Systems* M. Fortese a E. E. Evans-Pritcharda (1940). Mé informace pramení i z celé řady dalších článků.<sup>109</sup>

Jak zdůraznili četní afrikanisté, instituce zkoumané v těchto dílech se týkají zhruba oblasti Velkých jezer a v širším pohledu Střední a Východní černé Afriky. Stranou ponechávám otázku, zda je to dáno větší originalitou těchto společností (a příbuzností jejich struktur), nebo spíše tím, že se afrikanisté na tento region z těch či oněch důvodů více zaměřují.

S výjimkou Maquetových prací nebo jím použitých prací a článku J. J. Tawneye se všechny ostatní výzkumy týkají „královského“ obřadu. Nebudeme se zde zabývat otázkou, zda je výraz „král“ vhodným označením pro osoby, které jsou předmětem těchto studií. Je totiž jisté, že rozdíly mezi ceremoniály popisovanými v těchto pracích a feudálně vazalským obřadem jsou velmi hluboké. Jistou podobnost vykazují oba případy pouze v předání některých symbolických předmětů. Ale v afrických ceremoniích reprezentují tyto předměty odznaky moci a síly, které zde vstupují do hry, a mají přirozeně politickou úlohu, což není případ vazalských vztahů. Vystupuje zde i dav zastupující lid a některé postavy plní zvláštní roli: členové královské rodiny, kněží nebo hodnostáři, avšak jediným hrdinou je „král“. Funkcí těchto rituálů je zajistit *kontinuitu* a zachovat plodnost a prosperitu, nebo k ní dát podnět. Obecně – a tato poznámka platí i pro královské rituály středověkého Západu, které jsme vyloučili ze sféry našeho výzkumu, jak připomíná Meyer Fortes v návaznosti na vyjádření Marcela Mause v jeho slavné *Eseji o daru* (1925), se tyto obřady týkají „absolutních institucí“, soustředících „politiku a právo, postavení i příbuzenství, náboženské a filozofické pojmy a hodnoty, systém vyloučení a pohostinnosti, estetiku a symboliku institucionální reprezentace a konečně a možná především sociální psychologii lidové účasti“.<sup>110</sup>

Znamená to, že z těchto výzkumů nemůžeme pro účely našeho bádání nic vytěžit? Vyzdvihl bych dvě myšlenky, které vyjádřili tito nej-

lepší afrikanisté v souvislosti s obřady spojenými s královskou „investiturou“.

První myšlenka se týká toho, co Audrey I. Richardsová nazývá u kme-  
ne Bembů ze severní Rhodesie „social mnemonies“.<sup>111</sup>) U všech těchto  
obřadů je nutné pečlivě zaznamenávat vše, co ovlivňuje společen-  
skou paměť, všechno, co má zajistit přetrvávání symbolického závazku.  
Následující poznámka A. I. Richardsové o investituře nejvyšších ná-  
čelníků Bembů podle mého platí snad ještě více pro obřad vstupu do  
vazalského vztahu ve středověkém západním světě: „more important  
as charters of political office are the relics themselves and the cere-  
monial by which they are handled“.<sup>112</sup>) Relikvie používané ve středověku na  
Západě jsou samozřejmě jiného rázu a mají jinou funkci než ty, které  
vstupují do hry při afrických královských ceremoniálech. Zatímco na  
Západě jsou jen zárukou přijatých závazků a přísah, zde „opravňují  
k výkonu moci a otevírají přístup k nadpřirozeným silám, na nichž je  
rato moc závislá“. Ale v obou případech mají svědectví přihlízejících  
a hodnota zachovaných symbolických předmětů větší váhu než psaný  
text. Je nepochybné, že pro ospravedlnění mnohých práv mělo vysta-  
vování a vlastnictví listin na středověkém Západě veliký význam (ač-  
koli sbírky listin, které nashromáždili jejich uživatelé ve středověku,  
nebyly ani tak systematické, ani tak početné, jak by se mohlo zdát po-  
dle listinářů – mimochodem velmi užitečných – vytvořených vzdělanci  
19. a 20. století). Avšak instituce tak zásadního významu, jako byl feu-  
dálně vazalský systém na straně jedné a monarchie na straně druhé, spo-  
čívaly v rámci jejich snah o zachování spíše na přetrvávání rituálů, na  
předávání symbolických předmětů a na kolektivní paměti než na psaných  
textech o udělení investitury *per chartam* nebo na sepsání listiny  
o uzavření vazalského vztahu, jež měly silně druhořadou úlohu.

Zároveň se domnívám, že alespoň část toho, co Meyer Fortes napsal  
o „instalačních ceremoniálech“, můžeme aplikovat na obřad vstupu do  
vazalského vztahu a udělení investitury. Fortes trvá na tom, že pouhým  
antropologickým pozorováním a rozbořením lze postřehnout „recipro-  
citu mezi vykonávanou funkcí a společností, ve které je vykonávána“.<sup>113</sup>)  
Ve schématu instalačních obřadů zdůrazňuje skutečnost, že se „společ-  
nosti musí obřadu zúčastnit přímo prostřednictvím svých zástupců  
a současně jako sbor“.<sup>114</sup>) Tento požadavek nepochybně vyplývá z toho,  
že se jedná o „absolutní instituci“. Ale říkám si, zda by důkladné pro-  
zkoumání publika přihlízejícího feudálně vazalskému rituálu nevyneslo

na povrch skutečnost, že role přihlízejících přesahuje roli pouhého svě-  
dectví, a zda tudíž nemá být symbolismus tohoto obřadu rozšířen dále  
než na její dva hlavní protagonisty, lenního pána a jeho vazala.

Je jisté, že alespoň podle mých informací komparatistické údaje zís-  
kané v afrických společnostech mají omezenou a zavádějící hodnotu.  
Přesto se domnívám, že směšování královských a vazalských rituálů  
dosud bránilo rozvoji komparativního přístupu. Na vině jsou často  
historici, medievisté, kteří antropology navedli na nesprávnou cestu.<sup>115</sup>)

Obávám se však, že tendence afrikanistů opírat se o pomoc poli-  
tické antropologie, i přes veškeré její zásluhy tkvící v tom, že brání pře-  
tíře nadčasové a statické antropologie, pro ně představuje nebezpečí,  
že se začnou utápět v zavádějících podobnostech některých nedávno  
otevřených problematických otázek moci a že podcení výzkum základ-  
ních ekonomických a sociálních jevů, příbuzenských struktur, na které  
odkazují, a symbolických systémů, které s nimi souvisejí.<sup>116</sup>)

Je jisté, že tam, kde afrikanisté zkoumali instituce a rituály příbuzné  
s institucemi a rituály západního středověkého feudálního zřízení, obje-  
vujeme rozdíly i podobnosti.

Vedle analýz, kterých jsem již využil v souvislosti s rwandským ubu-  
hake a jinými institucemi tohoto typu, Jacques Maquet formuloval zaji-  
mavou poznámku: „Základním rysem vztahu závislosti je, že ochránce  
a závislý se vzájemně vybírají z důvodu svých osobních vlastností. [...] S  
výjimkou manželského svazku všechny ostatní sítě vnucují každému  
z aktérů všechny ostatní aktéry. [...] Stává se také, že se vztah závislosti  
stane dědičným. [...] Ale i tehdy pozorujeme relikty určité volby: oba dědi-  
cové musí potvrdit, i když tak nemusí učinit, že vazba, která k sobě pou-  
tala jejich předchůdce, dál trvá. Tato prapůvodní volba uděluje vztahu,  
který z ní plyne, hodnotu jedinečnosti, budící důvěru, či dokonce přátel-  
ství.“<sup>117</sup>) Nebudu zde podrobně pojednávat o manželských svazcích či  
o přátelství, které mají mnohem více metaforičtější ráz než ráz vědecký.  
Naopak bych vyzdvihl důraz kladený na obapolnou vůli při uzavírání  
vazalského vztahu. I zde by měl být symbolický obřad dopodrobna pro-  
zkoumán. Vedle slov vyjadřujících tuto volbu a vůli (srov. u Galberta  
z Brugg: „Hrabě se zeptal budoucího vazala, zda se chce stát bezvýhradně  
jeho manem, načež tento odvětil: „Ano, chci.“), by bylo vhodné zjistit,  
zda obřad vyjadřuje tento vědomý odstín osobní a oboustranné volby.

Konečně pokud se jedná o *ugabire*, které J. J. Tawney zkoumal jako  
„feudální zvyk“ Wahaů, mám dojem, že se velmi přibližuje zrušitelnému



vztahu v tom smyslu, že jde o to, aby se člověk, který nemá mnoho prostředků, dostal pod ochranu jiného, bohatšího člověka a požádal jej, aby mu výměnou za své služby daroval dobytek. Dobytek zde samozřejmě nahrazuje půdu, léno, které je obvykle předmětem zrušitelného vztahu.<sup>118)</sup> Navíc Tawney neuvádí, zda uzavření dohody o *ugabire* zahrnuje ceremonii a obřad. Autor však poskytuje o *mgabire*, jež právě získal *ugabire*, o jeho mistrovi a o symbolických krocích, které *ugabire* zahrnuje, zajímavé podrobnosti: „Vztah mezi mistrem a *mgabire* je velmi rafinovaný. *Mgabire* je povinen zdravit jej při některých příležitostech, zčásti patrně proto, že, jak se domníváme, mistr je vyššího postavení, a zčásti proto, aby bylo zaručeno, že *mgabire* dává přede všemi najevo, že vztah mezi nimi přetrvává. Nepatrný pocit rozdílného postavení není tak silný, aby vyvolával roztrpčení; naopak, získáváme jej v souvislosti s náklonností, která panuje na pozadí tohoto vztahu, a *mgabire* tím pro sebe získává odlesk „heshimy“ svého mistra; *mgabire* zdraví svého mistra „Databuja“, což znamená „Otče a pane“, ale současně je jediným člověkem, kdo jej takto smí oslovovat. Když chtějí ostatní mluvit s mistrem nějakého *mgabire*, říkají mu „Shebuja“.<sup>119)</sup>

Nerovnost vyrovnávaná vzájemnými vztahy a částečně i oboustrannou náklonností, svědecká účast okolního světa, používání slovníku „rodičovského“ typu: I přes značné shody se tentokrát ocitáme stranou feudálně vazalské smlouvy.<sup>120)</sup>

Komparatistika, poskytující užitečné body ke srovnání a mnohem lépe osvětlující, za jakých podmínek společnost vytváří své instituce a jaké symbolické postoje užívá ke svému fungování, však, myslím, hlavně zvýrazňuje originalitu a specifčnost feudálně vazalského systému středověkého Západu.

#### d) úloha křesťanství

Jak jsme mohli předpokládat, křesťanství se objevuje prakticky v každé fázi feudálně vazalského obřadu. Tak nejprve samotná ceremonie se může odehrávat – aniž by přitom smluvní partneři, tedy pán či jeho vazal, museli být kleriky – v kostele, který je společně se slavnostní síní šlechtického sídla privilegovaným místem pro vstup do vazalského vztahu. Dokonce se velmi často konkrétně uvádí, že ceremonie se odehrává na nejposvátnějším místě kostela, *super altare*.

Přísaha, tato základní součást projevu věrnosti, je takřka pokaždé

pronášena na náboženský a většinou mimořádně posvátný předmět, tj. na Bibli či na svaté ostatky.

Symbolickým předmětem investitury je někdy, jak si lze povšimnout v heslu *Investitura* u Du Cange, církevní nebo náboženský předmět (berla a prsten, kalich, biskupská berla, svícen, klíč od kostela, opatský kříž, převorská mitra, přijímání – úkon nahrazující předmět, tak jako jej může nahradit i osculum – kadidlem, misálem, řádovou řeholí, žaltářem atd.). A Du Cange hojně čerpal z investitur kleriků, a mnohdy dokonce přímo z vlastních církevních investitur, které – jak už jsem podotkl – představují problém ve vztahu k vlastním feudálně vazalským investiturám. Ale i v těchto případech je symbolický předmět uchovávan v kostele, přestože jsou smluvní partneři laickými osobami.

Na druhé straně ale i tehdy, jsou-li účastníky smlouvy i obřadu, který ji stvrzuje, klerici, může být symbolický předmět i světské povahy. Rád bych uvedl příklad, který přináší zajímavé podrobnosti. Frédéric Jouon des Longrais věnoval skvělou studii listinám z převorství v Hatfield Regis v Essexu, jež podléhalo slavnému bretaňskému benediktinskému opatství Svaté Melánie z Rennes.<sup>121)</sup> V roce 1135 jistý anglický chamberlain jménem Aubry de Vere udělil tomuto převorství v léno dva díly desátků z panství Reginalda mladšího v Ugley. Učinil tak prostřednictvím symbolu zlomeného nože, a tento nůž se střenkou z černé rohoviny o délce 0,082 metru a se zlomenou čepelí o délce 0,031 metru, přivázaný spletenými harfovými strunami k levé straně listiny, proděravěné k tomuto účelu, se dochoval – a měl by tam dodnes být – do chvíle, kdy F. Jouon de Longrais pracoval na své studii v knihovně Trinity College v Cambridge. Tato listina je mimochodem tradičně známa pod názvem „*deed with the black hafted knife*“ a obsahuje jeden neocenitelný detail. Zmíněné desátky Aubry de Vere postoupil mnichům z Hatfield Regis v léno „pro duši svých předchůdců a svých následníků“.<sup>122)</sup> Úmysly lenního pána tak nakonec mohou odhalit náboženský charakter feudálně vazalské smlouvy.

Na tom ale není nic překvapivého. Společnost středověkého Západu byla společností křesťanskou a středověké křesťanství je bohaté na obřady a symboly; proto je normální, že známky vládnoucí ideologie vykazuje i obřad jedné z jejích základních institucí, zavádějící příčinu ke konání veřejného obřadu.

Vidíme zde některé důležité funkce středověké církve: její sklon k monopolizaci posvátných míst (kostely), její snahu poskytnout jediné abso-

lutní záruky přísahám podepřeným Bibli a relikviemi (posilující úlohu Písma svatého a kultu svatých), její výlučné postavení v roli vykladače a vlastníka kolektivní paměti, její usilí odůvodnit své nejvýznamnější společenské praktiky – počínaje těmi, které mají silně hospodářský obsah – boží slávou, blahem církve a individuální či kolektivní spásou. V případě listiny pro Hatfield Regis lze rozpoznat onen významný proud, který ve 12. století feudální aristokracii vedl k upevnění své rodové historie jejím dlouhým trváním, kdy modlitby za zemřelé (*pro animabus antecessorum et successorum*) vyvrcholily vynalezením očištění, který usnadnil vytvoření sítě živých a mrtvých.

Je jisté, že obřad sám není ani křesťanský, ani skutečně pokřesťanštěný. Nemá nic společného s ceremoniálem pasování, který se rodí v dokonale křesťanské podobě zhruba v polovině 12. století, či s přípravou náboženského typu, jako byl púst a bdění budoucího rytíře, ani se sloužením mše či s rituály inspirovanými Starým zákonem, rozehrávajícím typologický symbolismus, tolik rozšířený ve 12. století. I když se feudálně vazalská instituce ve třech bodech dotýká církevního světa (on sám totiž do tohoto systému dočasně vstupuje – církevní osoby mohou být lenníky i lenními pány), dochází ke kontaminacím mezi světskými investiturami a „investiturami“ církevními. A tento systém z velké části vyhovuje církevní ideologii (hierarchie, recipocita), takže překrývá-li se tento systém v něčem s náboženstvím, pak to není v rovině *osculá*, nýbrž v rovině víry (*fides* či *fidelitas*). A církevnímu světu se tak v případě vazalského obřadu nepodařilo to, čeho více méně dosáhl v případě rytířského ceremoniálu a co Chrétien de Troyes tak nádherně umělecky i ideologicky popsal jako důvěrný svazek *rytířstva a kléru*.

Jestliže – jak se domnívám – je možné vazalský obřad vyložit na základě etnografické studie jejího obřadu, potom v něm není nic specificky křesťanského. To jsem, doufám, ukázal na příkladě *oscula*, přičemž se nesmíme nechat zmýlit úlohou ruky, zvláště pak v případě *immixtio manuum* při vazalské slibě. Značně široké významové pole ruky nesmí vést ke směšování institucí či symbolických systémů.

Jak může k takové záměně dojít, dobře vidíme na příkladě bohatého hesla *Hommage*, který H. Leclercq napsal roku 1925 pro *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*. Autor v něm porovnává rituály lenního slibu a vstupu do řad církve, přičemž cituje jednu listinu z opatství Farfa z roku 801: „A Perculf se opět sám odevzdal do sepjatých rukou svého pána, opata Mauroalda, aby žil v klášteře do konce svého

života podle svaté regule.<sup>123</sup>) A jakmile připomene, že podle regule svatého Benedikta je dítě darované vlastními rodiči klášteřu položeno na oltář a jeho ruka obtočena oltářním plátnem, dodává, že toto gesto „se vyrovná holdování rukou božích“. Vyrovná se – to je velmi ošemetné! Rituál oblacení dítěte nemá s feudálně vazalskou institucí, která je mnohem mladší, nic společného. Listinu z opatství Farfa musíme chápat jako příklad starého obyčeje *commendatio manibus* nebo *in manus*, „který se nakonec“, jak říká sám Leclercq, „užíval při jakémkoli druhu patronace či protektorského vztahu“.

V souvislosti s tím však musíme zdůraznit, že v nejstarším textu, v němž se mluví o *immixtio manuum*, v Marculfově formuli ze 7. století,<sup>124</sup>) jak uznává i Leclercq, když král říká, že nový antrustion „přišel sem, do našeho paláce, se svou zbraní a před zraky všech složil do naší ruky přísahu věrnosti“, nejedná se o *commendatio manibus*, nýbrž o přísahu složenou „do rukou krále“.

Na rozdíl od pasování poskytuje křesťanství feudálně vazalskému obřadu pouze rámec a doplňky, jakkoli jsou významné, ale nikoli látku či symbolický systém. Feudálně vazalský obřad je obřadem veskrze profánním, nikoli tedy výhradně pohanským, neboť jestliže tento systém převzal některé prvky z předkřesťanských praktik, opět a v ještě mnohem větší míře se zde jedná pouze o ojedinelé detaily, předměty či gesta.<sup>125</sup>)

Na závěr rychlého průzkumu toho posledního problému si dovoluji dvě otázky. Z uvedených příkladů jsme viděli, že v černé Africe a ještě více v Číně je náboženský a posvátný charakter těchto obřadů mnohem výraznější. Je to způsobeno tím, že se většinou jedná o královské rituály či o rituály, jichž se účastní král? Ale stejně je tomu i na středověkém Západě. Anebo snad tyto civilizace či tyto společnosti více podléhají posvátným kultům než středověký Západ?

A konečně je známo, že jedním z příznaků, charakterizujících náboženskou povahu pasování, je skutečnost, že se tento obřad nejčastěji – tedy každopádně ve 12. a 13. století – konal v rámci velkého křesťanského svátku, jímž jsou letnice. Návaznost na pohanství, pro něž měl tento čas nesmírný význam při obřadech počátku teplého ročního období, je tady evidentní a nepochybně bychom v ní měli spatřovat péči, vynaloženou středověkou křesťanskou církví na to, aby z pasování vymazala veškerý jeho pohanský původ. V případě vazalského obřadu ale nebylo nic takového třeba. Na druhé straně bylo prakticky nemožné, aby se obřad vstupu do vazalského vztahu a udělení investitury ode-

hrávaly ve stanoveném datu, i když předpokládám, že mohly existovat kalendářní precedenty a reference. Cestování pánů, datum úmrtí pána či vazala pro obnovení smlouvy a rituálů, nepředvídané kroky „vazalské politiky“ feudální třídy, to vše potvrzuje, že data uzavření vazalského vztahu a udělení léna, máme-li je k dispozici, jsou velmi rozmanitá. A přesto, neexistovala vedle těchto nahodilostí i nějaká data privilegovaná? Pro výklad symbolického obřadu vazalství bude lépe se ujistit, že nemá žádnou kalendářní referenci.

#### ZÁVĚR: VĚRNÍ, TUDIŽ VAZALOVÉ

Na závěr tohoto prvního pokusu o nastínění výzkumu, který nadále obsahuje příliš mnoho hypotéz, bych rád vyjádřil dvě obecné myšlenky.

Za prvé tento výklad feudálního obřadu, který staví do popředí osobní vazbu, v žádném případě neznamená, že bychom feudální zřízení přesunuli do roviny pouhého mentálního jevu.<sup>126)</sup>

Originalita feudálního zřízení středověkého Západu spočívá v tom, že úspěšně slučuje investituru léna s osobním závazkem, a my tak můžeme, odlišíme-li motivace a příčiny, rozpoznat nadstruktury a infrastruktury, ačkoli metodologické úvahy některých antropologů inspirovaných marxismem<sup>127)</sup> vedou k domněnce, že každá společnost funguje prostřednictvím struktur, přičemž určitá část nadstruktur funguje stejně jako infrastruktury.

V případě feudální investitury by nedošlo k vytvoření žádné vazalské vazby, kdyby nebylo udělení léna ukotveno lenním slibem a vazalskou přísahou. Jeho symbolický systém svědčí o tom, že se jedná o celek: neexistují „věrní nebo vazalové“, ale „věrní a vazalové“.

Za druhé, uvědomíme-li si skutečnost, že lidé středověkého křesťanstva uvažovali učenecko-symbolickým způsobem, který spočíval v pronikání do hlubin skutečnosti skrytých za její vnější slupkou, pak nás tento druh symbolického čtení nemůže uspokojovat.

Symbolický systém, navážeme-li na nedávnou koncepci Dana Sperbera v jeho eseji *Le symbolisme en général* (1974), sám o sobě nic neznamena, neodráží a ani netlumočí. Jedná se o soubor slov, gest a předmětů, uspořádaný způsobem, který v zásadě nesmí být narušen a který do tohoto souboru vnáší něco víc, než co by vneslo pouhé spojení nebo kombinování těchto jednotlivostí, něco, co celý soubor přesouvá do

sféry posvátnosti a jisté nadpřirozenosti. Z tohoto pohledu, tak jako v mnoha jiných případech, jímž může být i „politické augustiniánství“, středověké myšlení schematizovalo a ochudilo širší a hlubší augustiniánské pojetí. V případě udělení léna se veškerá symbolika odehrává, podle mého názoru, v oblasti posvátného příbuzenství.

Nakonec použiji přirovnání, o němž musím ihned prohlásit, že nevyjadřuje podstatu feudální investitury, ale že je pouze prostředkem k lepšímu nastínění hypotézy, kterou jsem zde formuloval v souvislosti s výkladem její symboliky. Podobně jako byli křesťané na základě křtu přijati do křesťanské rodiny a stávali se tak věrnými (věrní, tudíž křesťané), tak se i vazalové, kteří byli přijati do rodiny feudálního pána na základě investitury, stali věrnými (věrní, tudíž vazalové).<sup>128)</sup>

#### POZNÁMKY

1) W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, The Birkbeck Lectures 1968-1969, London 1969.

2) Děkuji Gérardovi Genertovi, že mi laskavě poskytnul francouzský překlad zajímavého článku JOHANA CHYDENIA, *La théorie du symbolisme médiéval*, *Poétique* 23/1975, s. 322-341. Tato studie by mohla být doplněna o nejrůznější indexy, zejména o Migneho rejstřík v *Patrologie latine*, který je neúplný a je třeba jej prověřit, ale který je, jak tomu často bývá, bohatý na vodítka. Bylo by možné konzultovat zejména ve 2. svazku col. 123-274 odkazů hesla *De allegoriis* s nadslovím *De Scripturis* a s tím mezi jinými i definice *allegoria* (*eum aliud dicitur et aliud significatur* podle sv. Jeronýma), *figura seu typus* (*antiphrasis cum per contrarium verba dicuntur* podle sv. Augustina, který uvádí mezi jinými příklady *transgressio Adae typus iustitiae Salvatoris et baptismus typus mortis Christi* a s ním i sémantické pole obsahující *praefigurare, praesignare, designare, interpretari, exprimere* atd.), *parabola* (*similitudines rerum quae comparantur rebus de quibus agitur*, podle Rufina) atd., col. 919-928; k pojmu *symbolum* může Migne pouze ukázat, jak vzácné bylo užití tohoto slova ve středověké latině. Vedle jeho smyslu v řečtině (s ekvivalentem v klasické latině *indicatio* a *collatio*) je jeho jediným uvedeným významem *regula fidei*. Z této absence slova *symbolum* ve středověké latině pod jeho řeckým a novodobým významem nalezneme i výjimky potvrzující pravidlo: u těch několika málo latinských teologů dotčených řeckou teologií, např. u Jana Scota Eriugeny.

3) Heslo *Investitura* - DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, díl 3, col. 1533. Zdůrazněme, že Du Cange pojímá výraz investitura v nejšířším smyslu a zahrnuje do něj nejen církevní „investitury“, ale i nejrůznější donace, které dávaly původ symbolickým obřadům.

4) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, Mémoi-

res de la Société des Antiquaires de France 8/1919-1923, s. 133, č. 2, uvádějící obazinský listinář podle RENÉ FAGEHO, *La Propriété rurale en Bas-Limousin pendant le Moyen Âge*, Paris 1917, s. 260.

5) VILÉM DURAND, *Speculum juris*, část 2, kniha 4, 3, § 2, č. 8 – k tomu srov. E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 139, č. 2.

6) LAMBERT D'ARDRES, *Historia comitum Ghisnensium*, MGH – Scriptores 16, s. 596.

7) F. L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?*, Bruxelles 1957<sup>3</sup>.

8) Text Galberta z Brugg a jeho překlad od F. L. GANSHOFA, *Qu'est-ce que la féodalité?*, s. 97, je možné nalézt ve výborném souboru pramenů, které nashromáždil R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, Paris 1968, díl 1, s. 368-369.

9) ERMOLD ČERNÝ – *In honorem Hludowicii*, *Classiques de l'Histoire de France*, Paris 1932, verše 2484-2485; R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 366.

10) *Formulae Marculfi I*, 18, MGH – *Formulae Merovingici et Karolini aevi*, München 1882, díl 1, s. 55 – překlad uvádí R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 364-365.

11) *Annales Regni Francorum*, MGH – *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, díl 6, (ed.) F. Kurze, 1895, s. 14 in – cituji podle R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 365.

12) Bylo by užitečné pořídit co nejuplněji a nejpresnější přehled používaných výrazů. Podle příkladů F. L. GANSHOFA, *Qu'est-ce que la féodalité?*, s. 89-93, je zřejmé z hlediska reciprocity pohybu možné na první pohled rozlišovat výrazy zdůrazňující iniciativu vazala (*manus alicui dare, in manus alicuius venire, regis manibus sese militaturum committit*) o Vilémovi Dlouhém Meči, druhém normanském vévodovi při jeho složení vazalského slibu do rukou Karla Prošáčka v roce 927), výrazy zohledňující přijetí pánem (*aliquem per manus accipere*) a výrazy vyjadřující hlavně souřadnost obou pohybů a obapolných závazků (*omnes qui priori imperatori servierant regi manus complicant*), podle Thietmara z Merseburku o mužích zapůjčených Jindřichovi II. na východní hranici Německa v roce 1002, nebo dále výraz *alicuius manibus iunctis fore feudalem hominum* z jedné anglické listiny z doby Viléma Dobyvatele, kterou zkoumal D. C. DOUGLAS, *A Charter of enfeoffment under William the Conqueror*, *English Historical Review* 42/1927, s. 427.

13) Vedle prací P. Ourillaka a J. de Malafosse uvedených výše jsem ke starému římskému právu využil především významné dílo E. VOLTERRY, *Instituzioni di dritto privato romano*, Roma 1961.

14) C. SANCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los origines del Feudalismo*, Mendoza 1942.

15) H. GRASSOTTI, *Las Instituciones feudo-vassaláticas en León y Castilla*, Spoleto 1969, především díl 1: *El vassalaje*, 2. kapitola „Besammanos“, s. 141-162.

16) Z příkladů uvedených Hildou Grassottiovou lze usuzovat, že nějaký královský model – nejspíš orientálního původu, zesílený muslimskými praktikami – sehrál ve Španělsku zvláštní roli. Zdá se, že více než otázka orientálních a muslimských vlivů může být na této hypotéze zajímavý problém vztahů mezi vazalskými obřady a královskými ceremoniály, o kterých budeme mluvit později.

H. Grassottiová připomíná četné příklady políbení ruky v *Poema del Cid*, které vyhledal Menendez Pidal, například: *por esto vos besa las manos, como vassalo a senor*, ale také *Besamos vos las manos, como a Rey y a senor*. V muslimském Španělsku je zdůrazňováno především znamení přízně, které dává chálif, když podává ruku k políbení. Když je Jan z Gorze, legát Oty I., přijat Abd-al-Rahmanem III. v roce 956, ten mu podává ruku k políbení *quasi numen quoddam nullis aut raris accessibile*. Podobně proběhlo i přijetí Ordonia IV. u al-Hakama II. v Medině-al-Zahra. Claudio Sanchez Albornoz jej velmi živě vylíčil podle al-Maquariho, který s největší pravděpodobností používal středověké prameny.

17) Srov. pozn. č. 3.

18) *Livre de justice et de plet*, XII, 22, § 1, Paris 1850, s. 254 – text cituje E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 138.

19) V jedné listině z roku 1322 Hugo, volený biskup z Carpentrasu, přijal hold nezletilého dítěte a jeho poručnice. Uchopí ruce dítěte a jeho poručnice, která dává lenní slib a přísahu věrnosti, ale *osculum* dává pouze dítěti, *remisso eiusdem dominae tutricis osculo propter honestatem* – text cituje DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, heslo *Osculum*; E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 145-146 a pozn. č. 1.

20) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 149.

21) *Casus S. Galii*, c. 16, MGH – SS, díl 2, s. 141 – cituji podle R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 367.

22) Srov. pozn. č. 11.

23) *Teulet, Layettes du Trésor des chartes*, díl 1, č. 39 – text cituje E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 141, pozn. č. 1.

24) RAMOS Y LOSCERTALES, *La sucesion del Rey Alfonso VI*, *Anuario de Historia del Derecho español* 13, s. 67-69 – text cituje H. GRASSOTTI, *Las Instituciones feudo-vassaláticas en León y Castilla*, s. 169.

25) DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1520-1538. I když bychom mohli tento výklad kritizovat, přesto představuje z hlediska erudice své doby vynikající dílo. Jak jsem již zdůraznil, investitura je zde pojata v příliš širokém významu. Avšak přestože jsou předměty používané při církevních „investiturách“ i při obyčejném darování symbolické povahy, používám i Du Cangeho pramenné odkazy, neboť v této část feudálně vazalského ceremoniálu jsou rituál a jeho symbolismus, myslím, identické.

26) Tento seznam uvádím v dodatcích. Je jisté, že by bylo třeba, i přes Du Cangeho erudici, tento seznam doplnit. Například Benjamin Guérard ve svém úvodu k *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, díl 1, Paris 1840, nabídl letmý přehled (s. CCXXIV-CCXXVI) „symbolů investitury“. mezi nimiž nacházíme nůž, hůl, lžiči na kadidlo, *virga* či *virgula* (nebo *ramusculus*). Většinou je upřesněno, z jakého dřeva je vyrobena *virga* či *ramusculus* (například *virgula de busso*: cesmínová větévka; *savinae ramusculo*: jalovcová ratolest). Von Amira v již citované studii přikládá značný význam, z pohledu etnohistorie, dřevu symbolické hůlky. Nacházíme zde rovněž gesto zlomení, k němuž se vrátíme v pozn. č. 28 (např. *quam virgam in testimonium fregit*). Symboly investitury jako takové se mísí

se symboly darování a svědectví. Později vysvětlím význam seznamu právních symbolů merovejského a karolinského období, který je také uveden v dodatcích. Pořídil jej M. THÉVENIN, *Textes relatifs aux institutions mérovingiennes et carolingiennes*, Paris 1887.

27) Tato poznámka samozřejmě nic neupírá na významu otázky vlivu římských právnických modelů na středověké právo (o tom viz dále v souvislosti s *festucou*, kdy se budu opírat zejména o již uvedenou knihu E. VOLTERRA, *Instituzioni di dritto privato romano*, Roma 1961. Navíc ji rozhodně nelze aplikovat na skvělou práci P. OURLIACA, J. DE MALAFOSSE, *Droit romain et Ancien Droit*, díl 1: *Les obligations*, Paris 1957, jejíž autoři jako jedni z mála prozkoumali rané středověký původ pojmu *festucatio*.

28) Z francouzských prací, které jsou v tomto ohledu velmi vzácné, lze uvést studii A. LAFORETA, *Le bâton (le bâton, signe d'autorité, la crosse épiscopale et abbatiale. Le bâton cantoral, le sceptre et la main de la justice)*, Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Marseille 21/1872-1874, s. 207n.; 22/1874-1876, s. 193n. Nejdůležitější v řadě ceremoniálů, které se týkají mimochodem spíše úředníků, soudců a psanců než vazalů, bylo pro Ernsta von Moellera zlomení hole. Jeho vysvětlení je zjednodušující: zlomení je symbolem přerušení pouta. Avšak vyjdeme-li z etymologie řeckého výrazu, zjistíme, že naopak spojením obou částí, které musely být rozlomeny, vzniká pouto mezi dvěma lidmi. Von Amira postavil na von Moellerově interpretaci relevantní kritiku, na níž navázal Marc Bloch. Jisté je, o čemž se ještě zmíníme, neboť je to zásadní metodologický bod etnohistorického hlediska, že musíme rozšířit pole komparatistiky tak, aby nepřestalo být srozumitelné. Marc Bloch správně řekl: „zlomení hole má se zlomením věchu slámy, považovaným za obřad vypovězení lenního slibu, jen vnější a nahodilou podobnost“ (s. 209).

29) Srov. stručnou bibliografii připojenou na konci. Lituji, že jsem nemohl z komparatistických důvodů využít práci M. GLUCKMANA, *Rituals of Rebellion in South East Africa*, Manchester 1954.

30) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 130-132. E. Chénon rovněž poznamenává (což by rovněž mělo být blíže prozkoumáno), že osculum může při obřadu nahradit symbolický předmět (s. 132-134).

31) Srov. pozn. č. 12.

32) Srov. pozn. č. 12.

33) Srov. pozn. č. 9.

34) Srov. pozn. č. 21.

35) Srov. pozn. č. 8.

36) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, Paris 1970, 8. kapitola „Dépendre de son seigneur“, s. 191-215.

37) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 192.

38) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 193.

39) Srov. pozn. č. 8.

40) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 149.

41) Srov. pozn. č. 5.

42) Srov. C. GAIGNEBET, *Le carnaval*, Paris 1974, 7. kapitola „La circulation du soufflé“, s. 117-130.

43) Informace získaná na semináři R. Guideria a C. Karnoouha, kterým děkuji, že byli ochotni zavést debatu na toto téma.

44) Bohužel jen málo se dá vytěžit z knihy N. J. PERELLY, *The Kiss sacred and profane. An Interpretative History of Kiss symbolism and Related religious erotic Themes*, California 1969, který přese všechny své dobré úmysly nevyužívá dostatečně etnografické literatury a je vlastně pouze další z řady prací o dvorské lásce.

45) Srov. pozn. č. 8.

46) Srov. pozn. č. 11.

47) Srov. pozn. č. 9.

48) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 197. Autor poukazuje (s. 200-202), že v oblasti velkých afrických jezer nacházíme instituce podobající se *ubuhake*, například v Angole, Burundi a na kmenových územích Buha.

49) M. BLOCH, *La Société féodale*, Paris 1968, s. 320.

50) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 196.

51) Srov. pozn. č. 28.

52) Srov. E. VOLTERRA, *Instituzioni di dritto privato romano*, s. 205-207.

53) E. CHÉNON, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, Nouvelle Revue historique de droit français et étranger 1912.

54) Srov. heslo *Baiser* v *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, díl 2/1, Paris 1910. Text z Tertulliana se nachází v jeho spise *De velamine virginum*, PL I, col. 904-905.

55) E. VOLTERRA, *Instituzioni di dritto privato romano*, Roma 1961.

s. 206. Připomeňme, že další forma přísahy v soukromém římském právu měla za cíl získat *manus iniectio*. Podle mého soudu však nelze hledat žádnou paralelu, žádnou významovou návaznost mezi *festucou* a *manus* v římském právu a ve vazalském obřadu. Je normální, že společnost rozlišuje právo osob a právo věcí, a *manus*, jak dokládá Volterra, nemá v císařském římském právu již jiný než abstraktní význam a více než symbol zde hraje důležitou úlohu symbolismus. Pouze konkrétní historická studie zde umožní – pravda, často jen těžko – stanovit podíl kontinuity a změn. Příklad *festucy* vyžaduje pozornost, neboť toto slovo a tento předmět nejsou „evidentní“.

56) P. OURLIAC, J. DE MALAFOSSE, *Droit romain et Ancien Droit*, díl 1: *Les obligations*, Paris 1957, s. 372-373. Pan Alain Guerreau mě upozornil na tyto texty a pokusil se o jejich překlad, což nebylo jednoduché. Patří mu za to můj dík. Ve své pozoruhodné studii formulují P. Ourliac a J. de Malafosse několik důležitých poznámek, které se shodují s některými myšlenkami vyjádřenými v této přednášce. O středověkém symbolismu (s. 58-59): „Nápadným rysem *Sálského zákoníku* byl symbolismus charakteristický pro každý primitivní právní systém. Předání majetku probíhá tak, že se předává *festuca* nebo *wadium* (zástava), které se zdá být jen málo hodnotným předmětem (srov. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, heslo *Wadia*). Symbolem se pak může stát cokoli: drn trávy, vinný keř, ratolest, nůž, hedvábné stužky, pramen vlasů, a to vše doplněno

patričnými výrazy tváře a slovy. Někdy je také daný předmět připevněn k listině: na pergamentu listiny č. 777 (Neues Archiv 32, s. 169) se dochovala připevněná ratolest, která sloužila k předání majetku. Klerici se později snažili nahradit světské předměty některými předměty křesťanského kultu: např. misálem, ale také prstenem nebo berlou.“ K polysémii symbolů: „Proto nepohlížejme na *festucam* bez kontextu, ale v rámci institucionálního a symbolického celku, který je jistě na místě porovnat s feudálně vazalským obradem.“ (s. 59); „Takové symboly velmi vyhovovaly smlouvám, které obsahovaly přenos majetku, jeho prodej či dělení; ale *festuca* byla používána i k mnoha jiným účelům: pověření k právnímu zastupování (Marculfi, 21, 27-29); příslib předvedení před soud, kauce. Objeví se i jiné symboly, například spojení rukou při lenním smlouvě nebo předání prstenu při svatebním obřadu. Vytvoření (a předání) listiny se záhy stane jen jedním z těchto symbolů. Domníváme se, že v jižních oblastech byl počet germánských symbolů omezenější; pravděpodobně se zde v praxi poskytovaly závdky (na potvrzení), představující uzavření smlouvy. Tato praxe je běžná při uzavírání zásnubních smluv. Tento rozkvet symbolů každopádně dokládá existenci právního systému a bude udávat rytmus jeho vývoje.“ K symbolismu jako celku: gesta, věci, slova (s. 59): „Symbolismus se snoubí s formalismem: gesta a slova předepisuje obyčej. Listiny běžně zmiňují, že svědci vidí a slyší, a často i to, že smlouvy jsou uzavírány před *mallus* a v karolinském období při *placids des missi*.“ A nakonec myšlenka „protislužby“, „symbolického protidaru“, s níž se setkáváme v souvislosti s úlohou *festucy* při affatoni, oboustranné praxi (s. 69): „Poskytnutí služby vždy předpokládá protislužbu: darování nemůže nabýt platnosti bez symbolického protidaru, který mu dodává ráz výměny. V tomto směru se můžeme podívat na jistou lombardskou instituci zvanou *launegild*: obdarovaný vrací dárci předmět, například prsten, jehož samotná etymologie stvrzuje, že se jedná o obdarovací akt. Vysvětlení symbolu *festucy* nebo *wadia* by tak bylo stejné: bylo by protihodnotou toho, co poskytnul věřitel.“

57) *Pactus legis Salicae*, MGH - Legum Sectio I, 4/1, (ed.) K. A. ECKHARDT, Hannover 1962.

58) Srov. bibliografii připojenou na konci.

59) DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 412-413.

60) M. BLOCH, *La Société féodale*, s. 197.

61) M. Blochovi totiž dokonce vadí text *Coutumes du Beauvaisis* od Beaumanoira (pravda, pochází z konce 13. století a navíc je do značné míry normativní povahy), a proto se snaží omezit jeho dosah - M. BLOCH, *La Société féodale*, s. 197, pozn. č. 4.

62) Tímto směrem míří Georges Duby ve svých přednáškách na Collège de France. Studium rodinných struktur a příbuzenských vztahů zaujímá významné místo v nedávno publikovaných hlavních tezích P. TOUBERTA, *Les Structures du Latium médiéval. Le latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Roma 1973; P. BONNASSIÈA, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> siècle*, Toulouse 1975-1976.

63) M. BLOCH, *La Société féodale*, s. 183-186.

64) Srov. pozn. č. 19.

65) Srov. pozn. č. 24. R. Boutruche, bohužel aniž by uvedl odkazy, poznamenává, že když se jednalo o ženu, stačilo „políbení ústy na pravici“ - R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, díl 2, s. 154-158.

66) Srov. práci E. KÖHLERA, *Les troubadours et la jalousie*, in: *Mélanges Jean Frappier*, Genève 1970, díl 1, s. 543-599, o sporném charakteru kurtoazní lásky.

67) G. DUBY, *La Société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1971, s. 116, pozn. 35.

68) Text cituje E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 144, podle *Románu o Růži*, (ed.) F. MICHEL, s. 63. Dále srov. nové a výtečně vydání D. POIRJONA, Paris 1974, a překlad A. LANLYHO, Paris 1972-1977.

69) C.-E. PERRIN, *Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine d'après les plus anciens censiers, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.*, Paris 1935, s. 437-438.

70) Srov. pozn. č. 20.

71) Robert Boutruche, který správně pochopil význam polibku: „Výmluvné gesto! Je znamením míru, přátelství, „oboustranné věrnosti“. Výše postavenému tak přibližuje „muže ústy a rukama“ - R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, díl 2, s. 154, a dodává: „Přesto však polibek není nepostradatelný. Je „obvyklý“ ve Francii a na územích dobytých Normany po roce 1000, a dále jen ve východních italských zemích, ale naopak velmi málo je rozšířen v Itálii. Vzácný je i v Německu do 13. století, a to nepochybně proto, že sociální rozdíly mezi pánem a vazalem zde byly hlubší a důraz kladený na hierarchii silnější než jinde.“ Některé rigidní a abstraktní učené a spíše právnícké než historické teorie bych nerad nahrazoval příliš „systematickým“ etnografickým modelem. Robert Boutruche má naprostou pravdu, když zdůrazňuje rozdílnost historických území s odlišnými tradicemi. Přesto se mi zdá, že rozšíření *oscula* ve středověkém Německu vysvětluje ani ne tak otázka vlivů, jako spíše skutečnost, že se systém začal realizovat v prostředí, kde společenské a politické struktury (spjaté se systémem císařské moci) doposud zbrzdňovaly jeho působení.

72) MGH - *Capitularia regum francorum*, I, 104, (s. 215), C. 3.

73) G. FASOLI, *Introduzione allo studio del Feudalismo Italiano*, Bologna 1959, s. 121.

74) Cituji podle R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 364-366.

75) *Annales regni Francorum*, s. 14 - cituji podle R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 365.

76) *Casus S. Galli*, c. 16: MGH - SS, díl 2, s. 141 - cituji podle R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, s. 367.

77) Srov. zejména G. DUBY, *L'An Mil*, Paris 1967.

78) Otázky tripartitní společnosti jsem se dotkl inspirovan příkladnými pracemi G. Dumézila ve studii *Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *L'Europe aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, (ed.) A. Gieysztor, T. Manteuffel, Warszawa 1968, s. 63-71.

79) Srov. výše s. 327n.

80) M. BLOCH, *Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal*, in: *Mélanges historiques*, díl 1, Paris 1963, s. 189–209.

81) Poněvadž považují za velmi důležité, jaké má nebo nemá konkrétní společnost povědomí o sobě samé, pak musím říct, aniž bych se pouštěl do hlubší analýzy této otázky, že jsem se samozřejmě snažil najít svědectví o vnímání symbolického systému vazalství, které mohli mít středověcí lidé a především klerici, kteří jej popisují.

82) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 130n. „V druhé řadě bylo *osculum* prostředkem k vypovězení sporných práv; bylo tudíž symbolem vypovězení vazalského vztahu (*geurpitio*).“

83) Domnívám se, že E. Chénon podlehl omylu, když hledal pro tentýž symbol tentýž symbolický význam, místo aby respektoval polysémii symbolů, když píše: „Ať už byla forma obřadu jakákoli a ať už byl význam symbolu jakýkoli, potvrzení, vypovězení, předání, to vše lze převést na jednoho jmenovatele: na myšlenku, že stav vytvořený smlouvou, po které následuje *osculum*, bude respektován. [...] To je myšlenka, kterou čteme ve slovech *osculum pacis et fidei*, s nimiž se často setkáváme v listinách.“ (*L'osculum en matière de fiançailles. Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, s. 136).

84) DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1520.

85) M. THÉVENIN, *Textes relatifs aux institutions mérovingiennes et carolingiennes*, Paris 1887, s. 263–264.

85a) *Simboli e Simbologia*, Spoleto 1976.

86) J.-F. LEMARIGNIER, *Recherches sur l'hommage en marche et les frontières féodales*, Lille 1945.

87) R. BOUTRUGHÉ, *Seigneurie et Féodalité*, s. 368. Galbert píše: *Non. aprilis, feria tertia Aqua sapientiae, in crepusculo noctis, rex simul cum noviter electo consule Willelmo, Flandriarum marchione, Bruggas in suburbium nostrum venit. [...] Octavo idus aprilis, feria quarta, convenerunt rex et comes cum suis et nostris militibus, civibus et Flandrensibus multis in agrum consuentum in quo scrinia et reliquiae sanctorum collatae sunt. [...] Ac deinceps per totum reliquum dies tempus hominia fecerunt consuli illi qui feodati fuerant prius a Karolo comite piissimo.* – (ed.) H. PIRENNE, s. 86–89. Obřad se odehrál v *agro consueto*, aby bylo zvyku učiněno za dost, aby se ho mohl zúčastnit velký dav a aby se mohli shromáždit měšťané, což je vlámská specialita. Relikvie, které jsou přineseny, posvěcují místo konání.

88) Je třeba podotknout, že k přesunu vazala dochází i v případě vystoupení z vazalského vztahu. Když Galbert z Brugg popisuje *exfestucatio* Iwana d'Alost, jehož výzkumem se zabýval Marc Bloch, tento bruggský notář říká: *Illi milites (...) sese et plures alios transmiserunt consuli Willelmo in Ipra, et exfestucaverunt fidem et hominia.*

89) Například listina z roku 1123 zmíněná v pozn. č. 3, dochovaná v listináři kláštera sv. Mikuláše v Angers: *De hoc dono revistivit Quirmarhocus et duo filii ejus Gradelonem monachum S. Nicolai cum uno libro in ecclesia S. Petri Nannetensis (...) librum quoque quo revestierunt monachum posuerunt pro signo super alture S. Petri.*

90) Např. *Hanc concessionem fecit Dominus Bertrandus in aula sua, et pro intersigno confirmationis hujus elemoynae, tradidit quendam baculum, quem manu tenebat, Armando priori Aureae Vallis* – listina Bernarda z Moncontouru, kterou cituje DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1525. V roce 1143 se darování několika venkovských dvorců vikomtkou z Turenne obazinskému klášteru odehrálo ve velkém sále hradu v Turenne: *Hoc donum factus fuit in aula Turenensi* – srov. E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 133, pozn. č. 2.

91) Například v jedné listině z Marmoutier – DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1530: *Quod donum (...) posuit super altare domincium per octo denarios, in praesentia multorum.* Někdy je funkce svědků, ručitelů uchování v kolektivní paměti, výslovně přisouzena přítomným: např. v této listině z kláštera v Marmoutier citované Du Cangem (col. 1536): *Testes habuimus legitimos, qui omni lege probare fuerunt parati, quod Hildegardis ad opus emerit, et per pisces ex ejus piscaria investituram de derit in vito sua monachis majoris Monasterii.*

92) C. WALTER, *L'Iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris 1970.

93) V jedné listině z Marmoutier je to opat kláštera, kdo je uváděn jako hlavní (a dostatečný) svědek: *Quodam fuste, qui apud nos nomine ejus inscriptus servatur in testimonium, praesente Abbate Alberto, fecit guerpitionem* – DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1521.

94) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 195.

95) Listiny se nezmínují o tom, že by vazal ve fázi holdování klečel na kolenu: například v listině z Rabastens z 18. ledna 1244, kterou cituje E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 142, pozn. č. 3: *et inde vobis homagium facio, flexis genibus*, to je jediný detail, který uvádí Vilém Durand ve *Speculo juris*, 21, IV, 3, 2, pozn. č. 8: *Nam is qui facit homagium, stans flexis genibus. Stans patrne znamená, že pán sedí, což je logické.*

96) E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'osculum dans l'ancien droit français*, s. 132–133. „A konečně nejzajímavější a nejjzácnější je, že *osculum* mohlo sloužit k naplnění tradice; to potom nahrazovalo symbolický předmět, který nebyl po ruce.“ Jedná se zde skutečně o tento případ?

97) Du Cange uvádí několik příkladů zachovaných symbolických předmětů používaných při obřadu investitury, např. při darování: *Facto inde dono per zonam argenteam, ab altari in armario S. Patri repositam* – DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1521. Ve svém Glossariu rovněž Wendelina: *Hujusmodi cespites cum sua festuca multis in Ecclesiis servantur hactenus, visum turque Nivellae et alibi.* Prohlašuje, že viděl v archivech opatství v Saint-Denis díky Mabillonovi několik listin opatřených symbolickými předměty (srov. níže pozn. č. 122): *complures chartas in quarum imis (limbis intextae erant festucae vel certe pusilla ligni fraggmenta*, col. 1522.

98) Du Cange v souvislosti se zlomenou *festucou* připomíná římské *stipulatio* a cituje text Isidora Sevillského (*Etymologie*, 3. kniha): *Veteres enim quando sibi aliquid promittebant, stipulam tenentes frangebant, quam iterum jungentes sponsiones suas*

*agnoscebant* – DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 411). Nejsm si jist, zda zlomení víchu slámy (či nože) mělo být jako součást listiny určeno k tomu, aby poskytlo dvě poloviny, z nichž si každá smluvní strana ponechá jednu.

99) F. L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?*, s. 143–199.

100) F. JOŮN DES LONGRAIS, *L'Est et l'Ouest. Institutions du Japon et de l'Occident comparées (six études de sociologie juridique)*, Tokyo 1958. Tituly dalších prací v západních jazycích věnovaných japonskému „feudálnímu zřízení“ uvádí R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, díl 1, s. 463–464. Mám dojem, že Marc Bloch a zejména Robert Boutruche udělili pod vlivem jejich komparatistického hlediska japonskému případu příliš velký a současně exkluzivní význam.

101) Děkuji M. Augému za to, že mi poskytl užitečné informace ohledně afrikanistiky.

102) H. MASPÉRO, *Le régime féodal dans la Chine antique*, in: *Recueils de la Société Jean Bodin*, díl 1: *Les liens de vassalité et les immunités*, Bruxelles 1958<sup>2</sup>, s. 89–127. Mám na mysli sbírku Li-Ki na s. 91.

103) H. MASPÉRO, *Le régime féodal dans la Chine antique*, s. 94–95.

104) D. BODDE, *Feudalism in China*, in: *Feudalism in History*, (ed.) R. Coulborn, Princeton 1956, s. 49–92. Autor uvádí jednu práci v čínštině od CH'I SSU-HO, *Investiture ceremony of the Chou period*, *Yenching Journal of Chinese Studies* 32/1947, s. 197–226, který jsem samozřejmě nemohl prostudovat.

105) D. BODDE, *Feudalism in China*, s. 56.

106) D. BODDE, *Feudalism in China*, s. 61.

107) D. BODDE, *Feudalism in China*, s. 51.

108) Srov. zajímavou přednášku T. Wasowicze přednesou ve Spolutu na této konferenci.

109) J. H. M. BEATTIE, *Rituals of Nyoro Kingship*, *Africa – Journal de l'Institut international africain* 29/1959, s. 134–145; E. M. CHILVER, *Feudalism in the Interlacustrine Kingdoms*, in: *East African Chiefs*, (ed.) A. Richards, London 1960; M. FORTES, *Of installation ceremonies*, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1968, s. 5–20; F. LUKYN WILLIAMS, *The Inauguration of the Omugabe of Ankole to Office*, *Uganda Journal* 4/1937, s. 300–312; K. OBERG, *Le royaume des Ankole d'Ouganda*, in: *Systèmes politiques africains*, (ed.) M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, Paris 1964; A. P. RICHARDS, *Social Mechanism for the transfer of Political Rights in some African Tribes*, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1960, s. 175–190; R. A. SNOXALL, *The Coronation Ritual and Customs of Buganda*, *Uganda Journal* 4/1937, s. 277–288; J. J. TAWNEY, *Ugabire: A Feudal Custom amongst the Waha*, *Tanganyika Notes and Records* 17/1944, s. 6–9; K. W., *The Procedure in Accession to the Throne of a Nominated King in the Kingdom of Bunyoro-Kitara*, *Uganda Journal* 4/1937, s. 289–299. Vzhledem k tomu, že mým předmětem není feudalismus, nepoužil jsem klasickou knihu J. F. NADELA, *A Black Byzantium*, London 1942, a ani první práci J. MAQUETA, *Systèmes des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren 1954, nebo jeho úvahu o výkmech afrických feudálních zřízení uveřejněnou v *Cahiers d'Études africaines*

2/1961, s. 292–314, a dokonce ani práce J. Lombarda o společnosti „feudálního typu“, o Banbeč ze Severní Dahome, ani přednášku I. I. Potekhina *On feudalism of the Ashani* proslavenou na 15. Mezinárodního kongresu orientalistů v Moskvě v roce 1960. Sdílím totiž názory J. GOODYHO, *Feudalism in Africa?*, *Journal of African History* 1963, s. 1–18: „I could see no great profit (and possibly some loss) in treating the presence of clientship or fiefs as constituting a feudality. [...] There seems even less to be gained from the view which sees African societies as feudalities on the basis of wide political or economic criteria. [...] To suggest that there appears little to be gained by thinking of African societies in terms of the concept of 'Feudalism' implies neither a rejection of comparative work that European medievalists can wake to the study of African institutions. [...] While the reverse is perhaps even more true, Africanists certainly have something to learn from the studies of medieval historians.“ Avšak jestliže jsem s ním zajedno, že komparatisticky není možné mluvit o „feudalismu“, nýbrž že je třeba analyzovat jednotlivé instituce, mám dojem, že pokud jde o moje téma, symbolický obřad feudálního vazalského systému, srovnatelné jevy jsou v oblasti afrikanistiky spíše vzácné, neboť zkoumané rituály jsou hlavně rituály královské. Společně s Jackem Goodym chci ale znovu zdůraznit, že když se *a priori* domníváme, že „institutions defy comparison because of their uniqueness“ (s. 2), neobyčejně tím ochuzujeme výzkum v humanitních vědách, dějiny nevyjímaje.

110) M. FORTES, *Of installation ceremonies*, s. 7.

111) A. P. RICHARDS, *Social Mechanism for the transfer of Political Rights in some African Tribes*, s. 183.

112) A. P. RICHARDS, *Social Mechanism for the transfer of Political Rights in some African Tribes*, s. 183.

113) M. FORTES, *Of installation ceremonies*, s. 7.

114) M. FORTES, *Of installation ceremonies*, s. 8.

115) Když M. Fortes komentuje korunovací anglické královny Alžběty II., porovnává lenní slib, který následoval po korunovační ceremonii, s „the homage of the magnates with the feudal kiss“, který „served to dramatise her sovereign supremacy“, podle práce P. E. Schramma – ten mimo jiné medievalistům nabídl jiné bohaté náměty – srov. *A history of the English coronation*, Oxford 1937, s. 147.

116) Podnětný esej G. BALANDIERA, *Anthropologie politique*, Paris 1967, si patrně dostatečně neuvědomuje toto nebezpečí.

117) J. MAQUET, *Pouvoir et Société en Afrique*, s. 194.

118) J. J. TAWNEY, *Ugabire: A Feudal Custom amongst the Waha*, s. 6–9.

119) J. J. TAWNEY, *Ugabire: A Feudal Custom amongst the Waha*, s. 7.

120) K. Oberg ve své studii *Le royaume des Ankole d'Ouganda*, zmiňované v pozn. č. 109, přináší zajímavé údaje o přerušení vztahu, který nazývá klientský (okutoizha): „vlastník dobytka, muhina, předstoupil před mongabeho nebo před krále a přísahal, že jej bude následovat do války. Aby byl tento vztah zachován, zavázal se, že bude periodicky přinášet mongabemu určitý počet dobytčích hlav. Na druhé straně odmítl klient vzdát svůj hold, omutoizha mohl přerušit tento klientský vztah. Takovýto prostředek k ukončení vztahu byl všeobecně uznáván.“



Teprve když se větší počet bahimů postavil králi na odpor účinnějším způsobem, byl tento čin považován za vzpouru. Jestliže v takové situaci začali vzbouřenci vzdávat hold, bylo jim odpuštěno“ (s. 113). Autor bohužel nepopisuje obřady, které se měly konat při těchto různých praktikách jedné a téže instituce.

121) F. JOÜON DES LONGRAIS, *Les moines de l'abbaye Saint-Mélanie de Rennes en Angleterre. Les chartes du prieuré d'Atfield Regis*, Mémoires et Documents publiés par la société de l'École des Chartes 12 – přetištěno v *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris 1955, s. 31–54.

122) Toto je stručný text této listiny (s. 52): *Per istum cultellum feoffavit Albericus de veer primus ecclesiam de Hatfeld Regis monachorum de duabus partibus decimarum de dominico Domini Reginaldi filii Petri in Ugeleya die Assumptionis beate Maris Virginis, pro animabus antecessorum et successorum suorum*. Děkuji M. Berliozovi, který mi poskytl několik fotografií dochovaných symbolických předmětů, které jsou podle všeho velmi vzácné.

123) GIORGI ET BELTRANI, *Regreto di Farfa*, díl 1, s. 37, pozn. č. 165.

124) Srov. pozn. č. 10.

125) Důkaz o tom, že například investitura pomocí symbolického předmětu byla obřadem, který byl křesťanství cizí, přináší, myslím, tato listina z roku 993 týkající se Belgie a uváděná DU CANGEM, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, col. 1523: *Mox post haec subsequenti die, ut firmiter et stabilius esset, infra terminum praedicti comitatus, in villa quoque Thiele nuncupata, eidem praenominatis testibus et aliis nonnullis astantibus, sine alicujus retractatione cum ramo et cespite jure rituque populari, idem snacitum est, rationabiliterque sancitum*. Lidový je tedy více méně synonymem k pojmu pohanský.

126) G. DUBY, *La féodalité? Une mentalité médiévale*, Annales E. S. C. 1958, s. 765–771, převzato do *Hommes et Structures du Moyen Âge*, Paris-Den Haag 1973, s. 103–110. G. Duby, který se právem staví proti příliš právníckým koncepcím středověku a vyzývá k tvorbě průkopnických dějin mentalit, ukázal svými ostatními pracemi, že nezužuje feudální zřízení na mentální jev.

127) Mám na mysli ve Francii zejména M. Augé a M. Godeliera – srov. například C. LÉVI-STRAUSS, M. AUGÉ, M. GODELIER, *Anthropologie, Histoire, Idéologie*, L'Homme 90/1975, s. 177–188.

128) Po mé přednášce ve Spoletu a po diskusi jsem dostal od pana Alessandra Vitale-Brovaroneho z Istituto di Filosofia Moderna de la Facoltà di Magistero Turínské univerzity zajímavý dopis, publikovaný v *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXIII*, s. 775–777.

## PŘÍLOHA

## Seznam symbolických předmětů

a) Symbolické předměty vazalského systému podle DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas*, díl 3, heslo *Investitura*.

- 1) *Per cespitem* (dnem trávy)
- 2) *Per herbam et terram*
- 3) *Per ramum et cespitem*
- 4) *Cum rano et guasone* (vel wasone)
- 5) *Per guazonem, andelaginem et ramos de arboribus*
- 6) *Per baculum*
- 7) *Per baculum et annulum*
- 8) *Per fustem*
- 9) *Cum ligno*
- 10) *Per cutellum*
- 11) *Per cutellum plicatum* (incurvatum)
- 12) *Per amphoram* (naplněnou mořskou vodou, listina Oty III.)
- 13) *Per annulum*
- 14) *Per beretam et beretum*
- 15) *Per berillum* (brýlemi, skly, texty ze 14.–15. století)
- 16) *Per bibliothecam* (Biblia)
- 17) *Per calicem*
- 18) *Per cambutam* (berlou) *episcopi* (při investituře opata)
- 19) *Per candelabrum*
- 20) *Canum venationum apprehensione*
- 21) *Per capillos capitis*
- 22) *Per chartam super altare*
- 23) *Per chirothecam* (rukavici)
- 24) *Per claves ecclesiae*
- 25) *Per clocas ecclesiae*
- 26) *Per coclear de turibulo* (lžící kadidelnice)
- 27) *Per colonnam*
- 28) *Per coronam*
- 29) *Per cornu* (rohem sloužícím k pití)
- 30) *Per corrigiam* (opaskem)
- 31) *Cum crocia abbatis*
- 32) *Per capellum prioris*
- 33) *Per cupam auream*
- 34) *Per cultrum, vel cultellum*
- 35) *Per communionem*
- 36) *Per denarios*
- 37) *Per digitum vel digito*
- 38) *Per dextrum pollicem*

- 39) *Per elemosynarium, hoc est marsupium*
- 40) *Per ferulam pastoralem*
- 41) *Per floccilum capillorum*
- 42) *Per folium*
- 43) *Per folium nucis*
- 44) *Per furfices* (nůžkami)
- 45) *Per fossilem chartae inhaerentem* (fusiola, stuhou)
- 46) *Per funes seu chordas campanarum*
- 47) *Per furcam ligneam*
- 48) *Per gantum*
- 49) *Per gladium*
- 50) *Per grana incensi*
- 51) *Per haspam* (snad dveřním závěsem)
- 52) *Per hastam*
- 53) *Per herbam et terram*
- 54) *Per juncum*
- 55) *Per japillum* (mezníkem)
- 57) *Per librum*
- 58) *Per librum manualement*
- 59) *Per librum missalem*
- 60) *Per librum collectarium*
- 61) *Per librum evangeliorum et calicem*
- 62) *Cum libro regulae et cum regula*
- 63) *Per lignum*
- 64) *Per linteum* (košili)
- 65) *Per lini portumculam*
- 66) *Per malleolum* (mladou sazenici, mladou révou, mailhol)
- 67) *Per manicam* (rukavici)
- 68) *Per mappulam* (kapesníkem)
- 69) *Cum marmore*
- 70) *Per particulam marmoris*
- 71) *Per marsupium de pallio* (soukenným nebo hedvábným měšcem)
- 72) *Per martyrologium*
- 73) *Per unam mitram*
- 74) *Per nodum* (uzlem jednoho sicilského rytířského řádu, 1352)
- 75) *Per notulas* (listinami)
- 76) *Per osculum*
- 77) *Per ostium domus*
- 78) *Per palam* (snad ubrusem položeným na oltáři)
- 79) *Per pallium seu pallam*
- 80) *Per panem et librum*
- 81) *Per pannum sericum*
- 82) *Cum penna et calamario* (kalamářem)
- 83) *Per pergamenum*

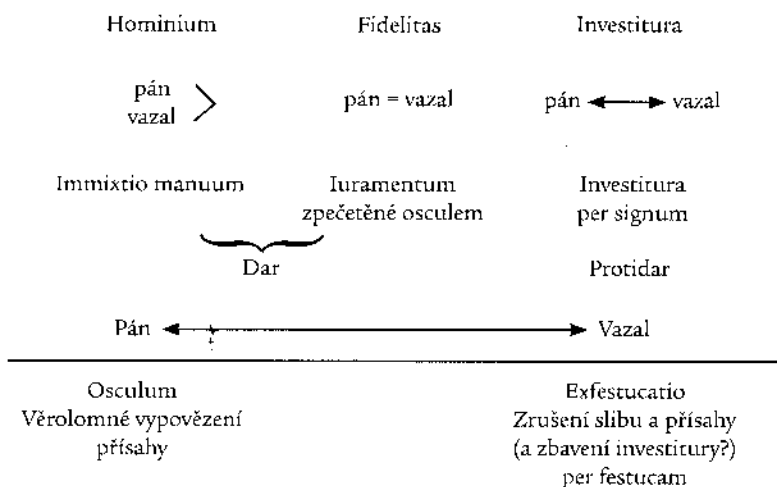
- 84) *Cum duobus phylacteris*
- 85) *Per pileum* (frýžským čepcem)
- 86) *Per pisces*
- 87) *Per pollicem*
- 88) *Per psalterium*
- 89) *Per ramum filgerii* (větvíčkou kapradí)
- 90) *Per regulam*
- 91) *Per sceptrum*
- 92) *Per scyphum* (pohárem)
- 93) *Per spatam capulum* (snad jílcem meče)
- 94) *Per tellurem*
- 95) *Per textum evangelii*
- 96) *Cum veru* (špičatým dřevěným hrotem nebo železným bodcem nasazeným na dlouhé násadě)
- 97) *Per vexillum*
- 98) *Per virgam vel virgulam*  
k nimž je třeba přidat *manu a per manum*, takže je jich stovka.

#### Symbolické předměty používané při uzavírání smluv.

- 1) *Andelangum* (železná rukavice) 42, 76, 117, 124
- 2) *Anaticula* 30 – *Axadoria* 124
- 3) *Arbusta* 98
- 4) *Atramentarium* 50, 52, 136
- 5) *Baculum* 135
- 6) *Brachium in collum, et per comam capitis* 38
- 7) *Claves* 37
- 8) *Cibum et potum* 84
- 9) *Cultellus* 50, 52, 105, 136, 143
- 10) *Corrigia ad collum* 110 – *Cordas ad collum* 155
- 11) *Denier. Sou et denier, 42 Quatuor denarii super caput* 151, 155, 157, 161, 162, 171
- 12) *Prst: incurvatis digitis* 148, 159
- 13) *Ensis* 48
- 14) *Festuca* 16, 29, 42, 52, 73, 103, 105, 107, 108, 124, 136, 143, 148. *Jactare et calcare* (vích slámy) 137, 141
- 15) *Fuste buxea* 116
- 16) *Herba* 29, 30, 100, *ter* (et *cespitem*) 124
- 17) *Gazon* – *stov. Wasonem*
- 18) *Launegild* 48; *Camisia* 6; *Facetergis* (kapesník) 61
- 19) *Ligamen serici* 170
- 20) *Medella* 70
- 21) *Osculum* 177

- 22) Ostium 30, 124  
 23) Ramum arboris 52, 136, 143  
 24) Radicem 121  
 25) Secmento 170  
 26) Terra 29, 30, 98, 124; přivezená půda. 79  
 27) Vinea 98; Vineas faciebat et ad radicem fodiebat et operas faciebat per potestatem 121  
 28) Vitgula 173  
 29) Wantonem 48, 52, 136, 143  
 30) Wasonem terrae 52, 105, 136, 143  
 31) Wadium; vytvoření zástavy – srov. zástavní smlouva

### C. Schéma feudálně vazalského symbolického systému



## STRUČNÁ BIBLIOGRAFIE

### A) PRAMENY

- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitas*, hesla „Festuca“ a „Investitura“.  
 M. THÉVENIN, *Textes relatifs aux institutions mérovingiennes et carolingiennes*, Paris 1887, zvláště pak seznam symbolů, s. 263–264; *Lex Salica* XLVI; *Lex Ripuaria* XLVIII; *Rotbaribo zákony* 157, 158, 170, 172; *Liutprandovy zákony* 65.

### B) STUDIE O VAZALSTVÍ OBECNĚ

- R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et féodalité*, Paris 1968–1970.  
 G. FASOLI, *Introduzione allo studio del feudalesimo italiano*, Storia medievale e moderna 1959.  
 F. L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?*, Bruxelles 1957.  
 H. GRASSOTTI, *Las Instituciones feudo-vassaláticas en León y Castilla*, díl 1: *El vassalaje*, Spoleto 1969.  
 G. MOR, *L'età feudale*, díl 2, Milano 1952.  
 P. OURILLAC, J. DE MALAFOSSE, *Droit romain et Ancien Droit*, díl 1: *Les Obligations*, Paris 1957.  
 H. MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt*, Weimar 1933.

### C) ZVLÁŠTNÍ STUDIE

- K. VON AMIRA, *Der Stab in der germanischen Rechtsymbolik*, Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften – Philologische und Historische Klasse 35/1909.  
 M. BLOCH, *Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal*, in: *Mélanges historiques*, díl 1, Paris 1963, s. 189–209.  
 E. CHÉNON, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, Nouvelle Revue historique de droit français et étranger 1912.  
 E. CHÉNON, *Le rôle juridique de l'Osculum dans l'ancien droit français*, Mémoires de la Société des Antiquaires de France 6/1919–1923.  
 E. VON MOELLER, *Die Rechtssitte des Stabsbrechens*, Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung 21/1900.